



Immanuel  
KANT  
Kritika  
praktického  
rozumu

Tento překlad Kantovy Kritiky praktického rozumu se opírá o text následujících edic: A - první originální vydání KPR z roku 1788; B - druhé originální vydání KPR z roku 1792; AA - KPR v tzv. Akademie-Ausgabe, vyd, péčí Královské pruské akademie věd v Berlíně 1903 an.; Kantův příruční exemplář KPR



## PŘEDMLUVA

Na otázku, proč tato kritika nenese název Kritika čistého praktického rozumu, nýbrž prostě jen praktického rozumu, ačkoliv se zdá, že její paralelismus se spekulativní kritikou by vyžadoval to první, poskytuje toto pojednání dostatečnou odpověď. Má pouze dokázat, že existuje čistý praktický rozum, a s tímto záměrem kritizuje celou jeho praktickou schopnost. Jestliže se jí to tímto způsobem podaří, nepotřebuje kritizovat tuto čistou schopnost samu, aby viděla, zda se rozum touto schopností - jako pouhým neomaleným nárokem - jen nechvástá (jak se to zřejmě děje v případě spekulativní kritiky). Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu svou i svých pojmů činem, a všechno mudrování proti možnosti, že by byly reálné, je marné.

S touto mohutností je konečně zajištěna i transcendentální svoboda, a sice v onom absolutním významu, v němž ji potřeboval spekulativní rozum při použití pojmu kauzality, aby se zachránil před antino-

mií, v níž se nevyhnutelně ocitá, když si chce v řadě kauzálního spojení myslit nepodmíněné; tento pojem ale mohl vytyčit jen problematicky, tj. jako nikoli nemyslitelný, aniž by mu zajišťoval jeho objektivní realitu, nýbrž jen proto, aby nebyl údajnou nemožností toho, co musí nechat platit přinejmenším jako myslitelné, napadnut ve své podstatě a uvržen do propasti skepticismu.

Pojem svobody tvoří nyní, pokud je jeho realita dokázána apodiktickým zákonem praktického rozumu, svorník 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.

Svoboda je ale také jedinou ideou mezi všemi ideami spekulativního rozumu, o jejíž možnosti víme, přesto že ji nenahlížíme, a priori, protože je podmínkou morálního zákona, který víme. Ideje Boha

---

Aby si někdo nemyslil, že tu naráží na nedůslednost, když nyní nazývám svobodu podmínkou morálního zákona, a v pojednání potom tvrdím, že morální zákon je podmínkou, pod níž si vůbec mů-

a nesmrtelnosti nejsou však podmínkami morálního zákona, nýbrž pouze podmínkami nutného objektu vůle určené tímto zákonem, tj. pouhého praktického užití našeho čistého rozumu; nemůžeme tudíž ani tvrdit, že poznáváme a nahlížíme - nechci říci pouze skutečnost, nýbrž dokonce ani možnost oněch idejí. Přesto však jsou podmínkami užití morálně určené vůle na objekt, který je jí dán a priori (nejvyšší dobro). Můžeme a musíme tudíž jejich možnost přijmout v tomto praktickém ohledu, třebaže ji nepoznáváme a nenahlížíme teoreticky. Pro tento poslední požadavek z praktického hlediska postačí, že neobsahují žádnou vnitřní nemožnost (rozpor). Zde je pak jistý, ve srovnání se spekulativním rozumem pouze subjektivní důvod mít je za pravdivé, který je však pro právě tak čistý, avšak praktický rozum objektivně platný, důvod, jímž je ideám Boha a nesmrtelnosti zjednávána prostřednictvím pojmu svobody objektivní

žeme svobodu uvědomit, připomínám jen, že svoboda je ovšem ratio essendi (důvodem jsoucnosti) morálního zákona, avšak morální zákon je ratio cognoscendi (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.

realita a oprávnění, ano subjektivní nutnost (potřeba čistého rozumu) přijmout je; tím však není rozšiřován rozum v teoretickém smyslu, nýbrž pouze se zde stává možnost, která byla předtím jen problémem, tvrzením, a praktické užívání rozumu se tak spojuje s prvky užívání teoretického. A tato potřeba není snad jen hypotetická, není to potřeba libovolného úmyslu spekulace, že by člověk musel něco přijmout, chce-li vystoupit vzhůru k dovršenému užívání rozumu v spekulaci, nýbrž zákonná potřeba přijmout něco, bez čeho se nemůže stát to, co si máme neprominutelně vytyčit jako účel svého konání a chování.

Náš spekulativní rozum by ovšem více uspokojovalo, kdyby pro sebe ony úlohy rozřešil bez této okliky a uchoval je jako náhled k praktickému užívání, avšak tak dobře se to prostě s naší mohutností spekulace nemá. Ti, kdo se chlubí takovými vysokými poznatky, by si je neměli nechávat pro sebe, nýbrž měli by je veřejně předložit k prozkoumání a ocenění. Chtějí dokazovat; nechť tedy dokazují, a kritika jim složí jako vítězům celou svou zbroj k nohám! Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.<sup>P<sup>1</sup></sup> — Protože tedy ve skutečnos-

---

<sup>P<sup>1</sup></sup>Horatius, Satiry 1, 1, 19. (Proč stojíte? Nechtějí, a mohli by přece být šťastni!)

ti nechtějí, patrně proto, že nemohou, musíme se opět chopit kritiky, abychom pojmy Boha, svobody a nesmrtelnosti, pro které spekulace nenachází dostatečné záruky jejich možnosti, hledali a zakládali na morálním užívání rozumu.

Zde se teprve také vysvětluje záhada kritiky, jak je možné upírat objektivní realitu nadsmyslovému užívání kategorií ve spekulaci, a přitom jim tuto realitu přiznávat, pokud jde o objekty čistého praktického rozumu; neboť dokud takové praktické užívání známe jen podle jména, musí se to nutně zdát nedůsledné. Jestliže ale nyní na základě jejich úplného rozboru poznáváme, že myšlená realita zde vůbec nevede k teoretickému určení kategorií a k rozšíření poznání na nadsmyslové, nýbrž že se tím pouze myslí, že jim v tomto ohledu všude náleží nějaký objekt, protože buď jsou a priori obsaženy v nutném určení vůle, nebo jsou neoddělitelně svázány s jeho předmětem, každá nedůslednost mizí; protože uplatňujeme totiž jiné užívání oněch pojmů, než jaké potřebuje spekulativní rozum. Naproti tomu se nyní ukazuje — předtím stěží myslitelné — velice uspokojující potvrzení důsledného myšlení spekulativní kritiky v tom, že zatím co ta nám vštěpovala, abychom těmto předmětům zkušenosti jako takovým, a mezi nimi dokonce i našemu vlastnímu subjektu, při-

znávali jen platnost jevů, avšak zároveň jim kladli za základ věci o sobě, a nepovažovali tedy vše nadsmyslové za smyšlenku a jeho pojem za prázdný, praktický rozum nyní sám pro sebe, a aniž by se byl domluvil se spekulativním rozumem, zjednával realitu jednomu nadsmyslovému předmětu kategorie kauzality, totiž svobodě (i když jako praktickému pojmu také jen k praktickému užívání), a potvrzuje tedy to, co tam mohlo být pouze myšleno, pomocí faktu. Přitom se zároveň dostává zářejícímu, i když nespornému tvrzení spekulativní kritiky, že dokonce i myslící subjekt je sobě samému ve vnitřním názoru pouhým jevem, také v kritice praktického rozumu plného potvrzení, a to tak dobře, že na ně musíme přijít, i kdyby ta první tuto větu vůbec nedokazovala.

Tak také rozumím tomu, proč se nejzávažnější námitky proti kritice, se kterými jsem se dosud setkal, točí kolem těchto

---

\* Spojení kauzality jakožto svobody s kauzalitou jakožto přírodním mechanismem - přičemž ta první je jistá na základě mravního zákona, ta druhá na základě přírodního zákona, a sice v jednom a tomtéž subjektu, člověku - je nemožné, aniž bychom si tohoto člověka představovali ve vztahu k prvnímu jako podstatu samu o sobě, ve vztahu k druhému však jako jev, onen zákon v čistém, tento v empirickém vědomí. Bez toho je rozpor rozumu se sebou samým nevyhnutelný.



dvou bodů: na jedné straně je to v teoretickém poznání popíraná a v praktickém obhajovaná objektivní realita kategorií aplikovaných na noúmena, na druhé straně paradoxní požadavek, aby se člověk jakožto subjekt svobody pojímal jako noúmenon, zároveň ale se zřetelem k přírodě jako jev ve svém vlastním empirickém vědomí. Neboť pokud si ještě nevytvořil určité pojmy mravnosti a svobody, nemohl uhádnout na jedné straně, co chce položit údajnému jevu za základ jako NOUMENON, a na druhé straně, zda je vůbec možné udělat si o něm ještě nějaký pojem, kdybychom byli již předtím všechny pojmy čistého rozumu v teoretickém užívání věnovali výlučně pouhým jevům. Jenom podrobná kritika praktického rozumu může odstranit všechny tyto mylné výklady a plně objasnit důsledný způsob myšlení, které je právě její největší předností.

Tolik k ospravedlnění, proč jsou v tomto díle pojmy a zásady čistého spekulativního rozumu, které přece již podstoupily svou zvláštní kritiku, tu a tam ještě jednou podrobeny zkoumání. To jistě neodpovídá systematickému postupu vědy, jež má být konstituována (jelikož věci jednou posouzené mají být správně jen uvedeny, nikoli opětovně rozvířovány), zde to ale bylo dovoleno, ano, nezbytné, protože ro-

zum je tu zkoumán při přechodu ke zcela jinému užívání oněch pojmů, než jak jich užíval tam. Takový přechod ale činí nutným srovnání starého užívání s novým, aby se dobře odlišila nová kolej od té předešlé, a aby bylo zároveň možno pozorovat jejich souvislost. Nebudeme se proto dívat na zkoumání tohoto druhu, mezi jinými na ta, která se znovu zaměřila na pojem svobody, avšak při praktickém užívání čistého rozumu, jako na nějakou vsuvku, která by snad měla sloužit k vyplnění mezer v kritickém systému spekulativního rozumu (neboť tento systém je co do svého záměru úplný) a — jak se stává při překotné stavbě - k dodatečnému přidávání podpor a pilířů. Budeme se na ně dívat jako na pravé články, které odhalují souvislost systému a umožňují nám nyní nahlédnout pojmy, které tam mohly být předloženy jen problematicky, v jejich reálné podobě. Tato připomínka se týká především pojmu svobody, o němž musíme s podivem poznamenat, že se ještě velmi mnozí holedbají tím, že mu docela dobře rozumějí a dokáží vysvětlit možnost svobody<sup>1</sup>, když ho zkoumají pouze v psychologickém ohledu, zatím co kdyby ho nejprve přesně uvážili v transcendentálním ohledu, byli by musili poznat jak

<sup>1</sup>B: „tohoto pojmu“.

jeho nepostradatelnost jakožto problematického pojmu pro úplné užívání spekulativního rozumu, tak také jeho naprostou nepochopitelnost, a kdyby potom přikročili k jeho praktickému užívání, musili by sami přijít, pokud jde o jeho zásady, na totéž určení toho posledního, na které jinak tak neradi přistupují. Pojem svobody je kamenem úrazu pro všechny empiriky, ale také klíčem k nejvznešenějším praktickým zásadám pro kritické moralisty, kteří díky němu nahlízejí, že musejí nutně postupovat racionálně. Proto prosím čtenáře, aby to, co se o tomto pojmu říká na závěr analytiky, nepřelétli zběžným pohledem.

Zda nás stál takový systém, jaký se zde rozvíjí o čistém praktickém rozumu z jeho kritiky, mnoho nebo málo námahy, zejména abychom se neminuli se správným hlediskem, z něhož může být správně načrtnut její celek, musím přenechat soudu znalců podobné práce. Předpokládá sice Základy metafyziky mravů, avšak jen pokud předběžně seznamují s principem povinnosti a podávají a ospravedlňují určitou její formuli ; jinak trvá tento systém

---

\*Jeden recenzent, který chtěl říci něco v neprospěch tohoto spisu, to vystihl lépe, než mohl sám tušit, když řekl, že v něm nebyl vytyčen žádný nový princip morality, nýbrž jen nová formule. Kdo by ale také chtěl zavádět nějakou novou zásadu

skrze sebe sama. Pro to, že nebylo zároveň kvůli úplnosti připojeno rozdělení všech praktických věd, jak to učinila kritika spekulativního rozumu, lze najít platný důvod v povaze této praktické mohutnosti rozumu. Neboť zvláštní určení povinností jakožto lidských povinností, abychom je rozdělili, je možné, jen když byl předtím poznán subjekt tohoto určení (člověk), a to takový, jaký skutečně je, i když jen pokud je to vzhledem k povinnosti vůbec nutné; toto určení však nepatří do kritiky praktického rozumu vůbec, která má podat úplně a bez zvláštního zřetele k lidské přirozenosti pouze principy své možnosti, svého rozsahu a hranic. Rozdělení zde tedy patří k systému vědy, nikoli k systému kritiky.

Jistému pravdymilovnému a ostrému, přitom ale vždy ještě úctyhodnému recenzentovi oněch Základů metafyziky mravů jsem na jeho výtku, že tam nebyl pojem dobra stanoven před morálním princi-

veškeré mravnosti a tuto mravnost jakoby teprve vynalézat? Jako kdyby před ním byl svět v tom, co je povinnost, nevědomý nebo v naprostém omylu. Kdo však ví, co pro matematika znamená formule, která zcela přesně stanoví, co je třeba učinit, abychom splnili určitou úlohu, a nedovolí, abychom se minuli cílem, ten nebude považovat formuli, která to činí se zřetelem k veškeré povinnosti vůbec, za něco bezvýznamného a postradatelného.

pem (jak by podle jeho mínění bylo bývalo třeba), učinil, jak doufám, zadost v druhé hlavní části analytiky; stejně jsem bral ohled i na mnohé jiné námitky, kterých se

---

Mohlo by se mně ještě vytknout, proč jsem předem nevysvětlil také pojem mohutnosti žádosti nebo citu libosti; tato výtky však by byla nemístná, protože právem jsem mohl předpokládat, že toto vysvětlení bylo podáno v psychologii. Definice by tam ale samozřejmě mohla být utvořena tak, že by cit libosti byl položen za základ určení mohutnosti žádosti (jak se skutečně také obecně děje), pak by ale musel nejvyšší princip praktické filosofie nutně dopadnout empiricky, což je přece třeba teprve dokázat a což je v této kritice zcela vyvráceno. Proto zde chci toto vysvětlení podat v takové podobě, jakou musí mít, aby ponechávalo tento sporný bod, jak se sluší, na začátku nerozhodnutý. — Život je schopnost nějaké bytosti jednat podle zákonů mohutnosti žádosti. Mohutnost žádosti je schopnost této bytosti být prostřednictvím svých představ příčinou skutečnosti předmětů těchto představ. Libost je představa shody předmětu nebo jednání se subjektivními podmínkami života, tj. s mohutností kauzality představy, pokud jde o skutečnost jejího objektu (neboli s mohutností přimět síly subjektu k jednání, aby objekt vytvořily). Víc toho ke kritice pojmů, které jsou vypůjčeny z psychologie, nepotřebuji; to ostatní vykoná kritika sama. Snadno si povšimneme, že otázka, zda musí být libost vždy kladena za základ mohutnosti žádosti, nebo zda za určitých podmínek následuje také jen po jejím určení, zůstává tímto vysvětlením nerozhodnuta, neboť toto vysvětlení se skládá pouze ze znaků čistého rozvažování, tj. z kategorií, které neobsahují nic empirického. Taková opatrnost je velice hodna do-

mně dostalo od mužů, jejichž vůle dávala tušit, že jim leží na srdci poznání pravdy (neboť ti, kteří mají před očima jen svůj starý systém a u kterých je už předem rozhodnuto, co má být schváleno a co odmítnuto, nevyžadují přece žádný výklad, který by mohl být na překážku jejich soukromému pohledu); a tak budu postupovat i nadále.

Když se jedná o určení nějaké zvláštní mohutnosti lidské duše co do jejích zdrojů, obsahů a hranic, nemůžeme sice vzhledem k povaze lidského poznání začít jinak než částmi tohoto určení, jejích úplným vyličením (pokud je to podle nynějšího stavu našich již získaných prvků tohoto určení možné). Avšak je tu ještě druhý zřetel, který je více filosofický a architektonický; totiž pochopit správně ideu celku a odtud sledovat všechny ony části v jejích

poručení v celé filosofii, a přece je často zanedbávána, totiž nepředbíhat svým soudům a úplnému rozboru pojmu, kterého často dosahujeme hodně pozdě, odvážnou definicí. Na celém průběhu kritiky (teoretického stejně jako praktického rozumu) si také povšimneme, že se v něm vyskytují rozmanité podněty k doplnění nedostatků ve starém dogmatickém postupu filosofie a k napravení chyb, které nezpozorujeme, dokud nesáhneme u pojmů k takovému užívání rozumu, aby zahrnovalo<sup>1</sup> jejich celek.

AA: „u pojmů rozumu k takovému užívání, aby zahrnovaly“.

vzájemných vztazích pomocí jejich odvození z pojmu onoho celku v čisté mohutnosti rozumu. Tato zkouška a záruka je možná jen na základě nejdůvěrnějšího seznámení se systémem, a ti, kdo byli rozmrze-li již kvůli prvnímu zkoumání, a jimž tedy nestálo za námahu získat tuto znalost, nedospějí k druhému stupni, totiž k přehledu, který je syntetickým návratem k tomu, co bylo předtím dáno analyticky. Není proto divu, nacházejí-li všude nedůslednosti, i když mezery, které je dávají tušit, nelze hledat v systému samém, nýbrž pouze v jejich vlastním nesouvislém myšlenkovém pochodu.

Pokud jde o toto pojednání, neobávám se výtky, že chci zavádět nějakou novou řeč, protože druh poznání se zde sám od sebe blíží populárnosti. Tato výtka nemohla napadnout ani v případě první kritiky nikoho, kdo ji pouze neprolistoval, nýbrž promyslel. Vymýšlet nová slova tam, kde jazyk už tak nemá nedostatek výrazů pro dané pojmy, je dětinská snaha vyznamenat se v davu - není-li to možné novými a pravdivými myšlenkami, tak aspoň novou záplatou na starém šatě. Jestliže tedy čtenáři onoho spisu vědí o populárnějších výrazech, které by byly dané myšlenky stejně přiměřené, jako se mi zdály být ony, nebo se domnívají, že jsou s to dokázat nicotnost těchto myšlenek sa-

mých, a tedy zároveň i každého výrazu, který je označuje, velice by si mne tím prvním zavázali, neboť chci jen, aby mně bylo rozuměno; pokud jde o to druhé, zasloužili by se o filosofii. Dokud však ony myšlenky nebyly vyvráceny, pochybuji velice, že by pro ně mohly být nalezeny adekvátní, a přitom běžnější výrazy.

\* Spíše (než zmíněné nesrozumitelnosti) se tu a tam obávám nesprávného výkladu, pokud jde o několik výrazů, které jsem vyhledal s největší péčí, abych nenechal čtenáře minout se s pojmem, na který ukazují. Tak má v tabulce kategorií praktického rozumu pod hlavičkou modalit to, co je dovolené a co nedovolené (prakticky-objektivně možné a nemožné), v obecné řeči téměř týž smysl jako následující kategorie povinnosti a toho, co povinnosti odporuje; zde však má to první znamenat to, co je v souladu nebo v rozporu s nějakým pouze možným předpisem (asi jako řešení všech problémů geometrie a mechaniky), to druhé pak to, co se nachází v takovém vztahu k zákonu v rozumu vůbec skutečně ležícímu. A tento rozdíl významu není zcela cizí ani obecnému jazyku, třebaže je poněkud neobvyklý. Tak například řečníkovi jako takovému není dovoleno vymýšlet nová slova a vazby, básníkovi je to do jisté míry dovoleno. V žádném z obou těchto příkladů se neuvažuje o povinnosti, neboť chce-li se někdo připravit o pověst řečníka, nemůže mu v tom nikdo zabránit. Zde se jedná jen o rozdíly imperativů podle toho, byl-li určující důvod problematický, asertorický či apodiktický. Stejně jsem odlišil v oné poznámce, kde jsem proti sobě postavil morální ideje praktické dokonalosti v různých filosofických školách, ideu moudrosti od ideje



Takto tedy byly vypátrány apriorní principy dvou mohutností mysli, mohutnosti poznání a mohutnosti žádosti, a určeny co do podmínek, rozsahu a hranic svého užívání; tím byly ale také položeny bezpečné základy systematické, teoretické i praktické filosofie jako vědy.

Co horšího by ale mohlo tyto snahy potkat, než kdyby někdo učinil ten neočeká-

svatosti, ačkoliv jsem je hned prohlásil v podstatě a objektivně za totožné. Avšak já tím rozumím na tomto místě jen tu moudrost, kterou si osobuje člověk (stoik), chápu ji tedy subjektivně jako vlastnost člověku přibásněnou. (Možná, že by výraz ctnost, s nímž stoik taky nadělal hodně hluku, lépe vyjadřoval to, co je pro jeho školu charakteristické.) Nejspíše by tak ještě mohl zavdávat podnět k falešným výkladům výrazem postulát čistého praktického rozumu, kdybychom s ním směřovali význam, jež mají postuláty čisté matematiky, které se vyznačují apodiktickou jistotou. Ty však postulují možnost jednání, jehož předmět jsme a priori teoreticky s plnou jistotou předem poznali jako možný. Onen však postuluje možnost předmětu samého (Boha a nesmrtelnosti duše) na základě apodiktických praktických zákonů, tedy jen kvůli praktickému rozumu; proto není tato jistota postulované možnosti teoreticky vůbec, a tudíž ani apodikticky, tj. vzhledem k objektu, poznanou nutností, nýbrž je nutným předpokladem jen vzhledem k subjektu, kvůli dodržování objektivních, ale praktických zákonů rozumu, a je tudíž pouze nutnou hypotézou. Pro tuto subjektivní, a přece pravdivou a bezpodmínečnou rozumovou nutnost jsem nebyl s to najít žádný lepší výraz.

váný objev, že vůbec žádné apriorní poznání není, ani být nemůže? S tím si však není třeba dělat starosti. Bylo by to totéž, jako kdyby někdo chtěl pomocí rozumu dokazovat, že žádný rozum není. Neboť říkáme, že něco poznáváme rozumem, jen když si jsme vědomi toho, že bychom to mohli vědět, i kdyby se nám to tak nenaskytlo ve zkušenosti; rozumové poznání a apriorní poznání jsou tudíž jedno a totéž. Chtít vymáčet ze zkušenostní věty nutnost (ex pumice aquam<sup>1</sup>) a spolu s ní chtít zjednat soudu také pravou obecnost (bez níž není možný žádný rozumový úsudek, a tedy ani úsudek dle analogie, která je přinejmenším předjímanou obecností a objektivní nutností, a tyto tedy vždy již předpokládá), je přímý protimluv. Podsovat místo objektivní nutnosti, která se vyskytuje jen v apriorních soudech, subjektivní nutnost, tj. zvyk, znamená upírat rozumu mohutnost soudit o předmětu, tj. poznávat ho i to, co k němu patří, a například o tom, co se vyskytovalo častěji a následovalo vždy po určitém předcházejícím stavu, neříkat, že lze z tohoto usuzovat na ono (neboť to by znamenalo objektivní nutnost a pojem apriorního spojení), nýbrž že smíme podobné případy jen očekávat (asi jako zvířata), tj. zahrnout v zá-

---

Vodu z pemzy; Plautus, Peršan 1, 1, 41.

sadě pojem příčiny jako falešný a jako pouhý podvod myšlení. Kdybychom chtěli odpomoci tomuto nedostatku objektivní platnosti a z ní plynoucí obecné platnosti tvrzením, že přece nevidíme žádný důvod přikládat jiným rozumovým bytostem nějaký jiný způsob představování, sloužila by naše nevědomost - kdyby to představovalo platný závěr - k rozšíření našeho poznání víc než všechno přemýšlení. Neboť jen proto, že kromě lidí neznáme jiné rozumné bytosti, bychom měli právo předpokládat, že jsou tak uzpůsobeny, jako poznáváme sebe, tj. skutečně bychom je znali. Ani se zde nezmiňuji o tom, že to není všeobecné přesvědčení o pravdivosti nějakého soudu, co dokazuje jeho objektivní platnost (tj. jeho platnost jako poznatku), nýbrž že i kdyby k takovému všeobecnému přesvědčení náhodou došlo, nemohlo by to přesto ještě představovat důkaz o shodě s objektem; naopak jedině objektivní platnost představuje důvod nutného všeobecného souhlasu.

Hume by se také cítil při tomto systému všeobecného empirismu v zásadách velice dobře; neboť ten, jak známo, nepožadoval nic víc, než aby místo veškerého objektivního významu nutnosti v pojmu příčiny byla přijata pouze subjektivní nutnost, totiž zvyk, a aby tak byl rozumu upřen jakýkoliv soud o Bohu, svobodě a nesmrtelnosti.

A věděl si jistě velice dobře rady, když už jsme mu jen přiznali principy, jak z nich se vši logickou přísností vyvozovat závěry. Avšak ani Hume nezevšeobecnil empirismus tak, aby do něho zahrnoval i matematiku. Považoval její věty za analytické, a kdyby tomu bylo opravdu tak, byly by skutečně také apodiktické, a přesto by z nich nebylo možno usuzovat na schopnost rozumu vynášet i ve filosofii apodiktické soudy, totiž takové, jež by byly syntetické (jako věta kauzality). Kdybychom však přijali empirismus principů všeobecně, byla by do něho zapletena i matematika.

Jestliže se matematika dostává do sporu s rozumem, který připouští pouze empirické zásady, jako je tomu nevyhnutelně v antinomii, když matematika nepopíratelně dokazuje nekonečnou dělitelnost prostoru, empirismus ji ale nemůže připustit, pak se ocitá důkaz s největší možnou evidencí v otevřeném rozporu s údajnými závěry ze zkušenostních principů, takže se musíme jako Cheseldenův<sup>1</sup> slepec ptát, co mne podvádí, zda zrak, nebo cit. (Neboť empirismus se zakládá na nutnosti cítěné, racionalismus na nutnosti nahlíženě.) Všeobecný empirismus se tak odha-

---

<sup>1</sup>William Cheselden (1688-1752), anglický chirurg; vrátil operací zrak slepci od narození (pozn. překl.).

luje jako pravý skepticismus, který byl Humovi připisován v tak neomezeném významu neprávem, protože Hume ponechal v matematice přinejmenším jeden bezpečný prubířský kámen zkušenosti, kdežto skepticismus u ní nepřipouští naprosto žádný prubířský kámen (který může být nalezen vždy jen v apriorních principech), třebaže zkušenost přece nezáleží v pouhých citech, nýbrž také v soudech.

Avšak protože v tomto filosofickém a kritickém věku lze onen empirismus stěží brát vážně a pravděpodobně je hlásán jen za účelem cvičení soudnosti a aby postavil pomocí kontrastu do jasnějšího světla nutnost racionálních principů a priori, lze jen děkovat těm, kdo jsou ochotni mořit se s touto ne právě poučnou prací.

---

Pojmenování, která označují přívržence sekty, s sebou nesla za všech dob mnoho překrucování práva; přibližně tak, jako když někdo řekl: N. je idealista. Neboť i když ten hned nejen připouští, nýbrž přímo na tom trvá, že s našimi představami vnějších věcí korespondují skutečné předměty vnějších věd<sup>1</sup>, chce přesto, aby forma názoru těchto věcí nevězela v nich, nýbrž jen v lidské mysli.

AA: „korespondují předměty" nebo „korespondují předměty (vnější věci)".

## UVOD

### *O ideji Kritiky praktického rozumu*

Teoretické užívání rozumu se zabývalo předměty pouhé mohutnosti poznání a jeho kritika se vzhledem k tomuto užívání týkala vlastně jen čisté mohutnosti poznání, protože to budilo podezření, které se potom také potvrdilo, že snadno zabloudí za svoje hranice, mezi nedosažitelné předměty, nebo dokonce vzájemně si protirečící pojmy. S praktickým užíváním rozumu se to už má jinak. V tom se rozum zabývá určujícími důvody vůle, která je mohutností buď vytvářet předměty odpovídající představám, nebo aspoň určovat k jejich vyvolání sebe samu, tj. svou kauzalitu (ať už je k tomu fyzická schopnost postačující, nebo ne). Neboť tu může rozum přinejmenším sáhnout po určení vůle, a má tudíž vždycky objektivní realitu, aspoň pokud jde o chtění. Zde se tedy klade první otázka, zda stačí čistý rozum sám pro sebe k určení vůle, nebo zda může být určujícím důvodem vůle jen jako rozum empiricky podmíněný. Zde pak nastupuje jeden pojem kauzality ospravedlněný kritikou čistého rozumu, i když neschopný empirického výkladu, totiž pojem

kauzality svobody; a jestliže nyní můžeme uvést důvody dokazující, že tato vlastnost lidské vůli (a tudíž vůli všech rozumných bytostí) skutečně náleží, pak tím není pouze dokázáno, že čistý rozum může být praktický, nýbrž i, že jedině on, nikoliv však empiricky omezený rozum, je praktický nepodmíněně. Proto nebudeme muset zpracovat kritiku čistého praktického, nýbrž jen praktického rozumu vůbec. Neboť čistý rozum - když bylo nejdříve dokázáno, že takový rozum je - žádnou kritiku nepotřebuje. On sám je to, jenž obsahuje i vodítko ke kritice veškerého svého užívání. Kritika praktického rozumu vůbec je tedy povinna bránit empiricky podmíněnému rozumu v troufalé snaze podat výlučně sám určující důvod vůle. Jedině užívání čistého rozumu — je-li dokázáno, že takový rozum jest - je imanentní; empiricky podmíněné užívání, které si osobuje samovládu, je naproti tomu transcendentní a projevuje se v nárocích a příkazech, které zcela překračují jeho oblast, což je právě v obráceném poměru k tomu, co mohlo být řečeno o čistém rozumu v spekulativním užívání.

Nicméně, protože je to vždy ještě čistý rozum, jehož poznání je zde základem praktického užívání, bude muset být členění kritiky praktického rozumu ve svém všeobecném nástinu přece jen uspořádáno

podle členění kritiky spekulativního rozumu. Budeme tedy muset mít její elementární nauku a metodologii, v oné pak jakožto první části analytiku jako pravidlo pravdy a dialektiku jako výklad a zrušení zdání v soudech praktického rozumu. Avšak pořadí dalších pododdělení analytiky bude opět opakem pořadí v kritice čistého spekulativního rozumu. Neboť v přítomné kritice půjdeme od zásad k pojmům, a teprve od těch, pokud možno, k smyslům, zatím co u spekulativního rozumu jsme vyšli od smyslů a u zásad jsme museli skončit. Důvod toho spočívá opět v tom, že teď máme eo činit s vůlí a musíme uvažovat o rozumu nikoli ve vztahu k předmětům, nýbrž k této vůli a její kauzalitě, jelikož zásady empiricky nepodmíněné kauzality musejí tvořit začátek, po kterém se teprve můžeme pokusit stanovit naše pojmy o určujícím důvodu takové vůle, o jejich<sup>1</sup> použití na předměty a nakonec na subjekt a jeho smyslovost. Začátek zde tvoří nevyhnutelně zákon kauzality svobody, tj. čistá praktická zásada určující předměty, na které může být jedině ona vztahována.

---

<sup>1</sup>AA: „a její“



KRITIKY  
PRAKTICKÉHO  
ROZUMU  
PRVNÍ DÍL

*Elementární nauka  
čistého praktického  
rozumu*

**PRVNÍ KNIHA**  
*Analytika čistého  
praktického rozumu*

**PRVNÍ HLAVNÍ ČÁST**

***O zásadách čistého  
praktického rozumu***

§ 1. Definice

Praktické zásady jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli jsou to maximy, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli; jsou však objektivní neboli jsou to praktické zákony, jestliže je ona podmínka poznána jako objektivně platná, tj. jako platná pro vůli každé rozumné bytosti.

POZNÁMKA

Jestliže přijmeme předpoklad, že čistý rozum v sobě může obsahovat nějaký praktický, tj. k určení vůle postačující důvod, praktické zákony jsou; když ho ale nepřijmeme, budou všechny praktické zásady pouhými maximami. V patologicky postižené vůli rozumné bytosti se lze se-

tkát s odporem maxim proti praktickým zákonům, které sama poznává. Někdo si může například stanovit jako maximu, že nestrpí žádnou urážku nepomstěnu, a přitom zároveň nahlízet, že to není praktický zákon, nýbrž jen jeho maxima, kdežto jako pravidlo pro vůli každé rozumné bytosti v jedné a téže maximě by mohlo být v rozporu se sebou samým. V poznání přírody jsou principy toho, co se děje (např. princip rovnosti akce a reakce při přenesení pohybu), zároveň přírodními zákony; neboť užívání rozumu je tam teoretické a určeno povahou objektu. V praktickém poznání, tj. v tom, které má co činit pouze s určujícími důvody vůle, nejsou proto zásady, které si stanovíme, ještě zákony, jimž jsme nevyhnutelně podřízeni, protože rozum má v praktických věcech co činit se subjektem, totiž s mohutností žádosti, podle jejíž zvláštní povahy se může pravidlo rozmanitě zařizovat. - Praktické pravidlo je vždycky produktem rozumu, protože předepisuje jednání jako prostředek k dosažení účinku jako záměru. Toto pravidlo je však pro bytost, u které není rozum docela sám určujícím důvodem vůle, imperativem, tj. pravidlem vyznačujícím se určitým povinováním, které vyjadřuje objektivní nucení k jednání a znamená, že kdyby vůli zcela určoval rozum, jednání by nevyhnutelně probíhalo podle

tohoto pravidla. Imperativy platí tedy objektivně a jsou zcela odlišné od maxim jakožto subjektivních zásad. Imperativy však stanoví buď podmínky kauzality rozumné bytosti jakožto působící příčiny, jen pokud jde o účinek a postačitelnost k němu, nebo určují jen vůli, ať už je k dosažení účinku postačující, nebo ne. První imperativy by byly hypotetické a obsahovaly by pouhé předpisy obratnosti; ty druhé by byly naproti tomu kategorické, a jen ty by byly praktickými zákony. Maximy jsou tedy sice zásadami, ale ne imperativy. Imperativy samy však, jsou-li podmíněné, tj. neurčují-li vůli prostě jako vůli, nýbrž jen vzhledem k požadovanému účinku, tj. jsou-li to hypotetické imperativy, jsou sice praktickými předpisy, ale nikoli zákony. Zákony musejí dostatečně určovat vůli jakožto vůli dřív, než se zeptám, mám-li vůbec mohutnost potřebnou k žádanému účinku, nebo co mám udělat, abych ho vyvolal; musejí tudíž být kategorické, jinak to nejsou žádné zákony, protože jim chybí nutnost, která - má-li být praktická - musí být nezávislá na patologických, tudíž na vůli náhodně lpějících podmínkách. Řeknete-li někomu například, že musí v mládí pracovat a šetřit, aby ve stáří nestrádal, pak je to správný a zároveň důležitý praktický předpis vůle. Snadno ale nahlédneme, že vůle je tu od-

kazována na něco jiného, o čem předpokládáme, že si to ten člověk žádá, ale toto žádání musíme přenechat jemu, jednajícímu samému, zda počítá ještě s nějakými jinými pomocnými zdroji kromě majetku nabytého vlastními silami, nebo nedoufali vůbec, že se dožije stáří, nebo si myslí, že se dokáže v případě nouze uskrovnit. Rozum, z něhož jedině může pocházet jakékoli pravidlo, které má obsahovat nutnost, vkládá do tohoto svého předpisu sice také nutnost (neboť bez té by to nebyl imperativ), avšak ta je podmíněná pouze subjektivně a nelze ji předpokládat ve všech subjektech ve stejné míře. Zákodárství rozumu však vyžaduje, aby potřebovalo předpokládat pouze sebe sama, protože pravidlo je jen tehdy objektivní a obecně platné, když platí bez nahodilých subjektivních podmínek, které odlišují jednu rozumnou bytost od druhé. Řeknete-li někomu, že nemá nikdy nic lživě slibovat, pak je to pravidlo, které se týká jen jeho vůle, ať už lze díky ní dosáhnout záměrů, které ten člověk snad má, nebo ne. To, co má být tímto pravidlem úplně a priori určeno, je pouhé chtění. Ukáže-li se, že toto pravidlo je prakticky správné, pak je to zákon, protože je to kategorický imperativ. Praktické zákony se tedy vztahují jedině na vůli, bez ohledu na to, co je její kauzalitou způsobeno, a od této kau-

zality (jakožto patřící do smyslového světa) můžeme abstrahovat, abychom měli zákony čisté.

## § 2. Poučka I

Všechny praktické principy, které předpokládají nějaký objekt (látku) mohutnosti žádosti jako určující důvod vůle, jsou vesměs empirické a nemohou být praktickými zákony.

Látkou mohutnosti žádosti rozumím předmět, jehož skutečnost je požadována. Předchází-li žádost tohoto předmětu před praktickým pravidlem a je-li podmínkou toho, abychom si ji učinili principem, říkám (za prvé): tento princip je pak vždycky empirický. Neboť určujícím důvodem libovůle je potom představa objektu a ten její vztah k subjektu, který přiměje mohutnost žádosti k uskutečnění objektu. Takový vztah k subjektu se však nazývá libostí ze skutečnosti předmětu. Libost by tedy musela být předpokládána jako podmínka možnosti určení libovůle. Avšak u žádné představy nějakého předmětu, ať je jakákoli, nelze a priori poznat, zda bude spojena s libostí či nelibostí, nebo bude indiferentní. V takovém případě musí tedy být určující důvod libovůle, a tudíž i praktický materiální princip, který ho předpokládá jako podmínku, vždycky empirický.

Jelikož pak (za druhé) princip, který se zakládá jen na subjektivní podmínce vnímavosti pro libost či nelibost (která může být poznána vždy jen empiricky, a nemůže být stejným způsobem platná pro všechny rozumné bytosti), může sice sloužit pro subjekt, který tu vnímavost má, jako její maxima, ale nikoli i pro tuto maximu samu jako zákon (protože mu chybí objektivní nutnost, která musí být poznána a priori); takový princip proto nemůže nikdy být praktickým zákonem.

### § 3. Poučka II

Všechny materiální praktické principy jsou jako takové vesměs jednoho a téhož druhu a patří pod všeobecný princip sebe-lásky neboli vlastní blaženosti.

Libost z představy existence nějaké věci, pokud má být určujícím důvodem toho, abychom tu věc žádali, se zakládá na vnímavosti subjektu, protože závisí na jsoucnosti předmětu; náleží tudíž smyslu (citu), a ne rozvažování, které vyjadřuje vztah představy k objektu podle pojmů, nikoli však k subjektu podle citů. Je tedy jen potud praktická, pokud pocit příjemnosti, který subjekt očekává od skutečnosti objektu, určuje mohutnost žádosti. Vědomí rozumné bytosti o příjemnosti života, která nepřetržitě provází veškeré její jsoucnost, je blažeností, a principem, který

vede k tomu, že tuto blaženost učiníme nejvyšším určujícím důvodem své libovůle, je princip sebelásky. Všechny materiální principy tedy, které kladou určující důvod libovůle do libosti nebo nelibosti, jež vyvolává skutečnost nějakého předmětu, jsou zcela stejného druhu potud, že ve směř patřící k principu sebelásky neboli vlastní blaženosti.

#### ZÁVĚR

Všechna materiální praktická pravidla kladou určující důvod vůle do nižší mohutnosti žádosti, a kdyby nebylo vůbec žádných pouze formálních zákonů této žádosti, které by vůli dostatečně určovaly, nebylo by možno připustit ani žádnou vyšší mohutnost žádosti.

#### POZNÁMKA 1

Člověk se musí podívat tomu, jak si mohou jinak důvtipní muži myslet, že rozdíl mezi vyšší a nižší mohutností žádosti lze hledat v tom, mají-li představy, které jsou spojeny s citem libosti, svůj původ ve smyslech, nebo v rozvažování. Neboť když se tážeme po určujících důvodech žádosti a když je klademe do příjemnosti, již od něčeho očekáváme, nezáleží vůbec na tom, odkud přichází představa tohoto oblažujícího předmětu, nýbrž jenom na tom, jak hodně nás oblažuje. Jestliže ně-



jaká představa může, byť i měla své sídlo a původ v rozvažování, určovat libovůli jen potud, že v subjektu předpokládá cit libosti, pak závisí to, že je určujícím důvodem libovůle, zcela na povaze vnitřního smyslu, totiž že tím tento smysl může být příjemně vzrušen. Představy předmětů mohou být sebeodlišnější, mohou to být představy rozvažování, ano dokonce představy rozumu v protikladu k smyslovým představám, přesto je pocit libosti, jehož prostřednictvím se vlastně jediné stávají určujícím důvodem vůle (příjemnost, požitek, které od nich očekáváme a které podněcují činnost k vytvoření objektu), nejenom potud téhož druhu, že může být vždy poznán pouze empiricky, nýbrž i potud, že vzrušují jednu a tutéž životní sílu, která se projevuje v mohutnosti žádosti, a v tomto ohledu se nemohou lišit od žádného jiného určujícího důvodu ničím, leda stupněm. Jak bychom mohli jinak porovnávat dva co do způsobu představování zcela odlišné určující důvody, pokud jde o jejich velikost, abychom dali přednost tomu, který nejvíc dráždí naši mohutnost žádosti? Tým člověk může odložit nečtenou pro něj poučnou knihu, aby nezmeškal hon, odejít uprostřed krásné řeči, aby nepřišel pozdě k obědu, opustit rozumný rozhovor, kterého si jinak velmi cení, aby se posadil k hracímu stolku, odmítnout dokonce chu-

dáka, jemuž jindy s radostí prokazuje dobro, protože zrovna nemá v kapse víc peněz, než kolik potřebuje k zaplacení vstupného na nějakou komedii. Jestliže určení vůle spočívá na citu příjemnosti či nepříjemnosti, které z nějakého důvodu očekává, pak je mu úplně jedno, jaký druh představ ho ovlivňuje. *Záleží* mu jen na tom, jak silně a jak dlouho na něj tato příjemnost působí, jak snadno byla získána a jak často se opakuje, aby se odhodlal k volbě. Tak jako je tomu, kdo potřebuje peníze na své výdaje, zcela jedno, byla-li jejich hmota, zlato, vykopána v horách, nebo vyrýžována z písku, je-li jí jen všude přiznávána táž hodnota, tak se taky žádný člověk, kterému jde jen o příjemnosti života, neptá, zda jsou to představy rozvažování, nebo smyslů, nýbrž jen, jak mnoho a jak velké požitky mu na nejdelší dobu poskytnou. Pouze ti, kdo by rádi upřeli čistému rozumu mohutnost určovat vůli bez předpokladu nějakého citu, mohou se tak dalece vzdálit od svého vlastního vysvětlení, že to, co sami předtím uvedli na jeden a týž princip, potom přesto prohlásí za zcela nesourodé. Tak se ukazuje, že můžeme nacházet potěšení v pouhém vynaložení síly, ve vědomí pevnosti své duše při přemáhání překážek, které se stavějí do cesty našim záměrům, v pěstování darů ducha atd., a právem to ozna-

čujeme jako jemnější radosti a povyražení, protože jsou v naší moci více než jiné, neopotřebovávají se, spíše posilují náš cit pro jejich ještě větší vychutnání, a když nás oblažují, zároveň nás vzdělávají. Avšak vydávat je proto za jiný způsob určování vůle než pomocí pouhých smyslů, protože v nás přece kvůli možnosti oněch požitků předpokládají jako první podmínku tohoto zalíbení pro ně zřízený cit, je totéž, jako když si nevzdělaní lidé, kteří by se rádi pletli do metafyziky, představují látku tak jemnou, tak přejemnou, až se jim samým z toho točí hlava, a pak jsou přesvědčeni, že tak vymysleli nějakou duchovní, a přitom rozprostraněnou podstatu. Hledáme-li jako Epikuros v ctnosti pouhý požitek, který nám slibuje, aby usměrnila naši vůli, potom mu nemůžeme vytýkat, že ho považuje za zcela stejný jako požitky nejhrubších smyslů; neboť nemáme žádný důvod obviňovat ho, že připisoval představy, jimiž v nás byl tento cit vzbuzen, pouze tělesným smyslům. Zdroj mnohých z nich hledal, jak se lze dohadovat, rovněž v užití vyšší mohutnosti poznání; to mu ale nebránilo, a ani nemohlo zabránit, aby nepovažoval podle zmíněného principu tento požitek samotný, který nám poskytují ony v krajním případě i intelektuální představy a díky němuž se mohou jediné stát určujícími

důvody vůle, za stejnorodý. Největší povinností filosofa je důslednost, a přece se s ní setkáváme velice zřídka. Staré řecké školy nám v tom ohledu nabízejí více příkladů, než s kolika se setkáváme v našem synkretickém století, kdy je uměle vytvářen jakýsi koaliční systém protiřečících si zásad, plný nepoctivosti a plytkosti, protože se lépe uplatňuje u veřejnosti, která je spokojena, když ví o všem něco a vcelku nic, a přitom všemu „rozumí“. Princip vlastní blaženosti, ať už se při něm uplatní sebevíc rozvažování a rozumu, by v sebe přece nepojal žádné jiné určující důvody pro vůli, než které jsou přiměřené nižší mohutnosti žádosti, a tak buď neexistuje vůbec žádná<sup>1</sup> mohutnost žádosti, nebo musí být čistý rozum již sám pro sebe praktický, tj. musí být s to určovat vůli pouhou formou praktického pravidla, aniž by předpokládal nějaký cit, tudíž bez představ příjemného nebo nepříjemného jako látky mohutnosti žádosti, která je vždy empirickou podmínkou principů. Jedině pokud rozum určuje vůli pro sebe sama (není ve službě žádných náklonností), je pravou nejvyšší mohutností žádosti, které je podřízeno to, co lze určovat patologicky, a od které je to skutečně, ano, specificky odlišné, takže i ten nejmenší

---

*Kantův příruční exemplář: „žádná vyšší“.*

příměsek podnětů náklonnosti podryvá její sílu a přednost, tak jako nejmenší empirický prvek jako podmínka v matematickém důkazu znevažuje a ničí jeho důstojnost a váhu. V praktickém zákonu určuje rozum vůli bezprostředně, nikoliv prostřednictvím nějakého citu libosti či nelibosti vstupujícího mezi ně, dokonce i kdyby plynul z tohoto zákona, a jen to, že může být jakožto čistý rozum praktický, mu umožňuje, aby byl zákonodárný.

#### POZNÁMKA II

Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti. Neboť spokojenost s celým svým bytím není snad nějaký původní statek a blaženost, která by předpokládala vědomí vlastní nezávislé soběstačnosti, nýbrž problém vnucený jí její konečnou přirozeností samou, protože ona bytost je potřebná, a tato potřeba se týká látky její mohutnosti žádosti, tj. něčeho, co se vztahuje k citu libosti nebo nelibosti, které jsou subjektivně jejím podkladem, a čím je určováno to, co ona bytost potřebuje k spokojenosti se svým stavem. Avšak právě proto, že tento materiální určující důvod může být subjektem poznán pouze empiricky, je nemožné považovat tuto úlohu za zákon, protože zákon jakož-

to objektivní by musel obsahovat ve všech případech a pro všechny rozumné bytosti právě týž určující důvod vůle. Neboť ačkoliv pojem blaženosti je všude podkladem praktického vztahu objektů k mohutnosti žádosti, přece jen je to pouze všeobecný název subjektivních určujících důvodů a neurčuje nic specificky, a o to v této praktické úloze přece jediné jde a bez tohoto určení nemůže být vůbec rozřešena. Do čeho má totiž každý [jednotlivec] klást svou blaženost, to záleží na zvláštním citu libosti a nelibosti jednoho každého, a dokonce i v jednom a témže subjektu bude záležet na rozdílnosti potřeb, podle změn tohoto citu, a nějaký subjektivně nutný zákon (jakožto přírodní zákon) je tedy objektivně příliš nahodilým praktickým principem, který může a musí být v různých subjektech velmi různý, a nemůže tedy být nikdy zákonem, protože u touhy po blaženosti nezáleží na formě zákonitosti, nýbrž pouze na látce, totiž zda a jak mnoho požitků mohu očekávat při dodržování tohoto zákona. Principy sebelásky mohou sice obsahovat obecná pravidla obratnosti (jak vyhledávat prostředky k účelům), ale pak jsou to pouhé teoretické principy, například jako si ten,

---

Věty, které se označují jako „praktické“ v matematice nebo přírodovědě, by se měly vlastně na-

kdo by rád jedl chléb, musí vymyslet mlýn. Avšak praktické předpisy, které se na nich zakládají, nemohou být nikdy všeobecné, neboť určující důvod mohutnosti žádosti je založen na citu libosti a nelibosti, u něhož nelze nikdy předpokládat, že je zaměřen všeobecně na tytéž předměty.

Avšak dejme tomu, že by si konečné rozumné bytosti myslely, i pokud jde o to, co mají považovat za objekty svých citů libosti nebo bolesti, a dokonce i pokud jde o prostředky, které musejí použít, aby těch prvních city dosáhly a těm druhým se vyhnuly, úplně totéž, nemohly by přesto vydávat princip sebelásky za praktický zákon; neboť tato jednoznačnost sama by byla přece jen náhodná. Určující důvod by byl pořád jen subjektivně platný a pouze empirický a neměl by onu nutnost, která je myšlena v každém zákoně, totiž objektivní nutnost z apriorních důvodů; anebo bychom nesměli tuto nutnost vůbec vydávat za praktickou, nýbrž pouze za fyzickou, totiž že si toto jednání na nás vynutila naše náklonnost se stejnou nevyhnutelností, jako se neubráníme *zívání*, když

zývat „technické“. Neboť těmto naukám vůbec nejde o určení vůle; naznačují pouze rozmanitost možného jednání, k jehož vyvolání určitý účinek stačí, a jsou tedy stejně teoretické jako všechny věty, které vypovídají sepětí příčiny s nějakým účinkem. Kdo pak chce účinek, ten si musí také dát li-

vidíme zívát jiné lidi. Spíše by bylo možno tvrdit, že nejsou vůbec žádné praktické zákony, nýbrž jen rady ve prospěch našich žádostí, než aby byly pouhé subjektivní principy povýšeny na praktické zákony, které mají naprosto objektivní, a ne jen subjektivní nutnost, a musejí být poznávány rozumem a priori, nikoli ve zkušenosti (ať už je sebevíc empiricky obecná). Dokonce i pravidla jednoznačných jevů jsou nazývána přírodními zákony (např. mechanickými), jen když je poznáváme buď skutečně a priori, nebo aspoň předpokládáme (jako u chemických), že bychom je mohli poznat a priori z objektivních důvodů, kdyby náš náhled pronikl hlouběji. Nicméně u pouze subjektivních praktických principů je výslovnou podmínkou, že musejí mít za základ nikoli objektivní, nýbrž subjektivní podmínky libovůle, a že tudíž smějí být zkoumány vždycky jen jako pouhé maximy, nikdy však jako praktické zákony. Tato poslední poznámka vypadá na první pohled jako pouhé slovíčkaření, představuje však<sup>1</sup> slovní určení nejdůležitějšího rozdílu, jaký se vůbec může při praktických zkoumáních vyskytnout.

---

*Kantův příruční exemplář: „avšak je to“.*



#### § 4. Poučka III

Má-li si rozumná bytost myslit své maximy jako praktické obecné zákony, může si je myslit jen jako takové principy, které obsahují pohnutky vůle nikoli co do látky, nýbrž pouze co do formy.

Látkou praktického principu je předmět vůle. Ten je buď její pohnutkou, nebo ne. Je-li její pohnutkou, bylo by pravidlo vůle podřízeno empirické podmínce (vztahu určující představy k citu libosti a nelibosti) a nebylo by tudíž praktickým zákonem. Ze zákona, z něhož odstraníme veškerou látku, tj. každý předmět vůle (jakožto pohnutku), nezbude nic než pouhá forma všeobecného zákonodárství. Rozumná bytost si tedy nemůže svoje subjektivně-praktické principy, tj. maximy, buď vůbec zároveň myslit jako obecné zákony, nebo musí předpokládat, že praktickým zákonem je dělá jejich pouhá forma, podle které se ony principy hodí k všeobecnému zákonodárství, sama pro sebe.

#### POZNÁMKA

Jaká forma maximy se hodí k všeobecnému zákonodárství a jaká ne, dokáže rozlišit nejprostší rozvažování bez návodu. Učinil jsem si například maximou zvětšovat svůj majetek všemi bezpečnými prostředky. Nyní je v mých rukách depozitum, jehož majitel zemřel a nezanechal

o něm žádný zápis. To je přirozeně případ mé maximy. Chci teď jen vědět, zda může ona maxima platit i jako obecný praktický zákon. Aplikuji ji tedy na tento případ a táži se, zda by mohla přijmout i formu zákona, zda bych tudíž mohl se svou maximou vyslovit zároveň i takovýto zákon: Každý smí zapřít depozitum, jehož svěření mu nikdo nemůže dokázat. Okamžitě vidím, že takový princip by se jako zákon sám zničil, protože by způsobil, že by neexistovala žádná depozita. Praktický zákon, který za takový uznávám, se musí kvalifikovat pro všeobecné zákonodárství; to je identická věta, a proto pro sebe jasná. Říkám-li tedy, že moje vůle podléhá praktickému zákonu, nemohu uvádět svou náklonnost (například v daném případě svoji hamižnost) jako určující důvod hodící se za všeobecný praktický zákon; neboť tato náklonnost nejen že se vůbec nehodí k všeobecnému zákonodárství, nýbrž musila by ve formě všeobecného zákona sama sebe zničit.

Je proto s podivem, jak mohlo - jelikož žádost blaženosti, a tudíž i maxima, pomocí níž ji činí každý určujícím důvodem své vůle, je všeobecná — rozumné může napadnout vydávat ji proto za všeobecný praktický zákon. Neboť zatímco jinak všeobecný přírodní zákon uvádí vše v soulad, zde by následoval - kdybychom chtěli té

maximě dát obecnost zákona - krajní protiklad souladu, nejhorší rozpor a naprosté zničení té maximy samé i jejího záměru. Neboť vůle všech potom nemá jeden a týž objekt, nýbrž každý má svůj vlastní objekt (své vlastní blaho), který se sice může náhodou snášet i s objekty jiných a s jejich záměry, které míří rovněž k sobě samým, ale ani zdaleka nestačí na zákon, protože výjimek, které jsme oprávněni případ od případu udělat, je bez konce a už vůbec je nelze shrnout do jednoho obecného pravidla. Tímto způsobem vzejde harmonie, která se podobá oné, již líčí jistá posměšná básnička na svornost dvou manželů, kteří se navzájem ničí: O podivuhodná harmonie, co chce on, to chce i ona atd., nebo tomu, co se vypráví o prohlášení krále Františka I. vůči císaři Karlovi V.: Co chce mít můj bratr Karel (Milánsko), to chci mít taky. Empirické pohutky se nehodí k žádnému všeobecnému vnějšímu zákonodárství, avšak právě tak málo k vnitřnímu; neboť jeden klade za základ náklonnosti svůj subjekt, ten druhý ale jiný subjekt, a v každém subjektu samém má pak převažující vliv hned tato, hned nějaká jiná náklonnost. Najít zákon, který by je všechny ovládal pod touto podmínkou, totiž s všestranným souhlasem, je naprosto nemožné.

### § 5. Úloha I.

Za předpokladu, že jedině pouhá zákonodárná forma maxim je dostatečným určujícím důvodem vůle, je třeba najít tu podobu vůle, která je jí jedině určitelná.

Protože pouhou formu zákona si lze představit jedině rozumem, a není tudíž předmětem smyslů a nepatří ani mezi jevy, liší se její představa jakožto určujícího důvodu pohnutky vůle od všech určujících důvodů událostí v přírodě podle zákona kauzality, protože u těch musejí být určujícími důvody pohnutky jevy samy. Avšak i když tato vůle nemůže mít za zákon žádný jiný určující důvod vůle než onu všeobecnou zákonodárnou formu, musíme si takovou vůli myslit jako zcela nezávislou na přírodním zákonu jevů, totiž zákonu kauzality, pokud jde o jejich vzájemný vztah. Takovou nezávislost však nazýváme svobodou v nejpřísnějším, tj. transcendentálním smyslu. Svobodnou vůlí je tedy vůle, které může sloužit jako zákon jedině pouhá zákonodárná forma maximy.

### § 6. Úloha II.

Za předpokladu, že vůle je svobodná, je třeba najít zákon, který je jediný s to nutně ji určit.

Protože látka praktického zákona, tj. objekt maximy, nemůže být nikdy dána jinak než empiricky, avšak svobodná vůle jakož-

to nezávislá na empirických (tj. k smyslovému světu patřících) podmínkách musí být přesto určitelná; svobodná vůle musí tedy, ač nezávislá na látce zákona, přesto nacházet určující důvod v zákonu. V zákonu ale není kromě látky zákona obsaženo dále nic než zákonodárná forma. Je tedy zákonodárná forma, pokud je v maximě obsažena, to jediné, co může být určujícím důvodem vůle.

#### POZNÁMKA

Svoboda a nepodmíněný praktický zákon tedy na sebe navzájem střídavě odkazují. Neptám se zde však, jsou-li také ve skutečnosti různé, a není-li nepodmíněný zákon spíše jen sebevědomím čistého praktického rozumu, ten ale zcela totožný s pozitivním pojmem svobody; nýbrž ptám se, čím naše poznání nepodmíněně praktického začíná, zda svobodou, nebo praktickým zákonem. Svobodou začít nemůže, neboť tu si nemůžeme uvědomit ani bezprostředně, protože její první pojem je negativní, ani na ni nemůžeme usuzovat ze zkušenosti, neboť zkušenost nám dává poznat pouze zákon jevů, a tedy mechanismus přírody, přímý protiklad svobody. Je to tedy morální zákon, jež si uvědomujeme bezprostředně (jakmile si stanovíme maximy vůle), jenž se nám nejdříve nabízí, a tím, že rozum každý zákon vyjadřuje

jako určující důvod, který nemohou převážit žádné smyslové podmínky, ano který je na nich zcela nezávislý, vede přímo k pojmu svobody. Jak je ale možné i vědomí onoho morálního zákona? Čisté praktické zákony si můžeme uvědomit stejně, jako si jsme vědomi čistých teoretických zásad, totiž tak, že dáváme pozor na nutnost, s níž nám je rozum předpisuje, a na vyloučení všech empirických podmínek, na které nás ona nutnost odkazuje. Pojem čisté vůle vzniká z těch prvních, podobně jako vědomí čistého rozvažování z toho druhého.<sup>1</sup> Že toto je to pravé podražení našich pojmů a že mravnost nám nejprve odhaluje pojem svobody, že tedy praktický rozum nejprve staví tímto pojmem před spekulativní rozum nejneřešitelnější otázku, aby ho uvedl do největších rozpaků, je zřejmé již z toho, že, jelikož pomocí pojmu svobody v jevech nemůže být nic vysvětleno, nýbrž zde musí být vždy vodítkem přírodní mechanismus, nadto se i antinomie čistého rozumu, chce-li vystoupit v řadě příčin k nepodmíněnému, zaplete při jednom jako při druhém v nepochopitelnosti, kdežto ten poslední (mechanismus) je přece aspoň použitelný při vysvětlování jevů, člověk by se nikdy neodvážil zavádět do vědy svobodu, kdyby nepřišel mravní zá-

---

<sup>1</sup>AA: „z těch druhých“.

kon a s ním praktický rozum a nevnutil nám tento pojem. Avšak i zkušenost potvrzuje tento pořádek pojmů v nás. Kdyby například někdo o svém sklonu k rozkoši tvrdil, že je pro něho - když se mu naskytne milovaný předmět a příležitost - zcela neodolatelný, zda by, kdyby byla před jeho dům postavena šibenice, aby na ni byl ihned po ukojení svého chtíce pověšen, zda by potom svůj sklon nepotlačil? Nemusíme dlouho hádat, co by odpověděl. Zeptejte se ho ale, zda by považoval za možné přemoci svou lásku k životu, jakkoliv velká by byla, kdyby na něm jeho kníže pod stejnou hrozbou okamžité popravy požadoval, aby vydal křivé svědectví proti čestnému muži, kterého by rád pod falešnými záminkami zničil. Zda by to učinil, nebo ne, to se možná neodvází tvrdit; že je to ale pro něho možné, musí připustit bez váhání. Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá.

§ 7. Základní zákon čistého praktického rozumu Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.

#### POZNÁMKA

Čistá geometrie má postuláty jako praktické věty, které ale dále nic neobsahují kromě předpokladu, že něco můžeme udělat, kdyby se třeba žádalo, abychom to udělali, a to jsou její jediné věty, které se týkají jsoucna. Jsou to tedy praktická pravidla pod problematickou podmínkou vůle. Zde však jedno pravidlo říká, že máme postupovat výlučně určitým způsobem. Praktické pravidlo je tedy představeno jako nepodmíněné, tudíž jako kategorická praktická věta a priori, čímž je ta vůle naprosto a bezprostředně objektivně určena (praktickým pravidlem samým, které je tu tedy zákonem). Neboť čistý, o sobě praktický rozum je zde bezprostředně zákonodárný. Vůle je zde myšlena jako nezávislá na empirických podmínkách, tudíž jako čistá vůle, jako určená pouhou formou zákona, a tento určující důvod je považován za nejvyšší podmínku všech maxim. Ta věc je dosti zarážející a nemá v celém ostatním praktickém poznání nic sobě podobného. Neboť apriorní myšlenka možného všeobecného zákonodárství, která je tedy pouze problematická, je zde předkládána jako zákon nepodmíněně, aniž by si něco vypůjčovala od zkušenosti nebo nějaké vnější vůle. Není to ale taky předpis, podle něhož má proběhnout nějaké jednání, pomocí něhož je možno dosáh-



nout požadovaného účinku (neboť to by bylo pravidlo vždy fyzicky podmíněné), nýbrž pravidlo, které pouze určuje a priori vůli, pokud jde o formu jejích maxim, a tu není nemožné aspoň si myslit jako určující důvod skrze objektivní formu zákona vůbec nějaký zákon, jehož účelem je pouze subjektivní forma zásad. Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vymurovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnučuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru, ačkoliv by hned byla analytická, kdybychom předpokládali svobodu vůle, k čemuž by však bylo třeba jako k pozitivnímu pojmu intelektuálního názoru, který zde ale vůbec nesmíme přijmout. Máme-li se však na tento zákon dívat bez nesprávného výkladu jako na daný, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, které se tím ohlašuje ve své původní zákonodárnosti (sic volo, sic jubeo<sup>1</sup>).

DŮSLEDEK Čistý rozum  
je sám pro sebe praktický

---

<sup>1</sup>Juvenalis, Satiry 4, 223. (Tak chci, tak přikazuji.)

a dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem.

#### POZNÁMKA

Výše zmíněná skutečnost je nesporná. Stačí, abychom jen rozložili soud, který lidé vynášejí o zákonitosti svých jednání, a vždycky zjistíme, že - ať už tomu říká náklonnost cokoli - jejich rozum přesto neúplatně a z vnitřní nutnosti přidrží maximu vůle při daném jednání k čisté vůli, tj. k sobě samému, jelikož se na sebe dívá jako na praktický rozum a priori. Tento princip mravnosti pak právě kvůli všeobecnosti zákonodárství, které ho činí nejvyšším formálním určujícím důvodem vůle bez ohledu na všechny její subjektivní odlišnosti, prohlašuje rozum zároveň zákonem pro všechny rozumné bytosti, pokud vůbec mají vůli, tj. mohutnost určovat svou kauzalitu pomocí představy pravidel, a tedy pokud jsou schopné jednání podle zásad, následovně i podle apriorních praktických principů (neboť ty jediné mají tu nutnost, kterou rozum pro zásadu požaduje). Neomezuje se tedy jen na člověka, nýbrž týká se všech konečných bytostí, které mají rozum a vůli, ano spoluzahrnuje dokonce i nekonečnou bytost jakožto nejvyšší inteligenci. V prvním případě však má zákon formu imperativu, protože u člověka můžeme sice jako u ro-

zumné bytosti předpokládat čistou, avšak jakožto u bytosti poznamenané potřebami a smyslovými pohnutkami nikoli svatou vůlí, tj. takovou, která by nebyla schopná žádně maximy odporující morálnímu zákonu.

Morální zákon je tedy u lidí imperativem, který kategoricky přikazuje, protože zákon je nepodmíněný; poměr takové vůle k tomuto zákonu je závislostí pod jménem závazku, který znamená nucení k jednání, i když pouhým rozumem a jeho objektivním zákonem. - Tomuto jednání se říká povinnost, protože patologicky podrážděná (ačkoliv nikoliv určená a tudíž stále svobodná) libovůle s sebou nese přání, které vzniká ze subjektivních příčin, může se tudíž i přičít čistému objektivnímu určujícímu důvodu, a potřebuje proto jako morální nutkání odpor praktického rozumu, který lze nazývat vnitřním, ale intelektuálním nátlakem. V té nejskromnější inteligenci se libovůle právem jeví jako neschopná jakékoliv maximy, která by nemohla být zároveň objektivně<sup>1</sup> zákonem, a pojem svatosti, který jí proto náleží, jí sice nepřenáší přes všechny praktické, jistě však přes všechny prakticky omezující zákony, tudíž i závazky a povinnosti. Tato svatost vůle je nicméně praktic-

---

<sup>1</sup>AA: „objektivním“.

kou ideou, která musí nutně představovat pravzor, jemuž se do nekonečna přibližovat je to jediné, co přísluší všem rozumným bytostem, a kterou jim čistý mravní zákon, který je proto sám nazýván svatým, neustále a správně připomíná. Být si jist tímto do nekonečna jdoucím pokrokem svých maxim a jejich nezviklatelností v nestálém postupu, tj. ctností, je to nejvyšší, čeho může dosáhnout konečný praktický rozum, který opět nemůže být jako přirozeně získaná mohutnost nikdy dovršený, protože jistota se v takovém případě nikdy nestane apodiktickou jistotou a namlouvat si to je velmi nebezpečné.

#### § 8. Poučka IV

Autonomie vůle je jediný princip všech morálních zákonů a povinností odpovídajících těmto zákonům: veškerá heteronomie libovůle naproti tomu nejen nezakládá žádnou závaznost, nýbrž je naopak proti jejímu principu a proti mravnosti vůle. Jediný princip mravnosti spočívá v nezávislosti na veškeré materii zákona (totiž na požadovaném objektu), a přece zase v určení libovůle pouhou všeobecnou zákonodárnou formou, jíž musí být maxima schopná. Ona nezávislost je ale svobodou v negativním smyslu, kdežto toto vlastní zákonodárství čistého, a jako tako-

vého praktického rozumu, je svobodou v pozitivním smyslu. Morální zákon tedy nevyjadřuje nic jiného než autonomii čistého praktického rozumu, tj. svobody<sup>1</sup>, a tato je sama formální podmínkou všech maxim, za níž se jedině mohou shodovat se svrchovaným praktickým zákonem. Jestliže tedy přijde materie chtění, kterou nemůže být nic jiného než objekt žádosti, která je spojena se zákonem, do praktického zákona jako podmínka jeho možnosti, pak z toho vzejde heteronomie libovůle, totiž závislost na přírodním zákonu řídit se nějakým podnětem nebo sklonem, a vůle si nedává sama zákon, nýbrž jenom předpis k rozumnému řízení se patologickými zákony; avšak maxima, která v sobě takto nemůže nikdy obsahovat všeobecně zákonodárnou formu, nejenže tímto způsobem nezakládá žádnou závaznost, nýbrž protíví se dokonce principu čistého praktického rozumu, a tudíž i mravnímu smýšlení, i kdyby bylo jednání, které z toho vychází, zákonité.

#### POZNÁMKA I

K praktickému zákonu nesmí tedy být nikdy počítán praktický předpis, s nímž je spojena nějaká materiální (tudíž empirická) podmínka. Neboť zákon čisté vůle,

---

<sup>1</sup>AA: „svobodu“.

kteřá je svobodná, staví tuto vůli do zcela jiné než empirické sféry a nutnost, kterou tento zákon vyjadřuje, může tedy - protože to nemá být přírodní nutnost - spočívat pouze ve formálních podmínkách možnosti zákona vůbec. Veškerá látka praktických pravidel spočívá vždy v subjektivních podmínkách, které jí<sup>1</sup> nezjednávají všeobecnost pro rozumné bytosti, leda podmíněnou (v případě, že žádám to či ono, co potom musím udělat, abych to uskutečnil), a točí se vesměs kolem principu vlastní blaženosti. Je ovšem nepopíratelné, že všechno chtění musí mít také nějaký předmět, a tedy látku, ta však proto ještě není určujícím důvodem a podmínkou maximy; neboť, je-li jí, nedá se vyjádřit ve všeobecně zákonodárné formě, protože určující příčinou libovůle by potom bylo očekávání existence předmětu a za základ chtění by musela být kladena závislost mohutnosti žádosti na existenci nějaké věci, kterou lze hledat vždy jen v empirických podmínkách, a proto nemůže nikdy obsahovat důvod nutného a všeobecného pravidla. Objektem vůle rozumné bytosti tak bude moci být blaženost cizích bytostí. Kdyby však byla určujícím důvodem maximy, museli bychom předpokládat, že v blahu druhých lidí nalézáme

---

<sup>1</sup>AA: „jim“.

nejen přirozené potěšení, nýbrž i potřebu, tak, jak to s sebou nese sympatetické smýšlení lidí. Avšak tuto potřebu nemohu předpokládat u každé rozumné bytosti (u Boha už vůbec ne). Materie maximy může tedy sice zůstat, nesmí ale být její podmínkou, neboť jinak by se tato maxima nehodila za zákon. Čili pouhá forma zákona, který látku omezuje, musí být zároveň důvodem, aby se tato látka připojila k vůli, nikoliv ale, aby se předpokládala. Necht' je touto látkou např. moje vlastní blaženost. Ta - jestliže ji připisuji každému (což skutečně také u konečných bytostí smím) - se může jen pak stát objektivním praktickým zákonem, jestliže do ní zároveň zahrnu blaženost druhých. Zákon podporovat blaženost druhých nevychází tedy z předpokladu, že by to bylo objektem pro libovůli každé bytosti, nýbrž pouze z toho, že určujícím důvodem čisté vůle se stává forma všeobecnosti, kterou rozum potřebuje jako podmínku, aby mohl dát maximě sebelásky objektivní platnost zákona. Určujícím důvodem Čisté vůle tedy nebyl tento objekt (blaženost druhých), nýbrž výlučně pouhá zákonitá forma, pomocí níž jsem omezil svou maximu založenou na náklonnosti, abych jí zjednal všeobecnost zákona a učinil ji tak přiměřenou čistému praktickému rozumu, z kteréhožto omezení, a ne přistoupením něja-

kého vnějšího popudu, pak mohl jedině vzejít pojem povinnosti rozšířit maximum mé sebelásky také na blaženost druhých.

#### POZNÁMKA II

Přímým protikladem principu mravnosti je, když se určujícím důvodem vůle činí princip vlastní blaženosti, k čemu se - jak jsem svrchu ukázal - musí počítat naprosto vše, co klade určující důvod, který má sloužit jako zákon, jinam než do zákonodárné formy maximy. Tento rozpor však není pouze logický jako rozpor mezi empiricky podmíněnými pravidly, která bychom přesto chtěli povýšit na nutné principy poznání, nýbrž praktický, - a kdyby hlas rozumu nebyl ve vztahu k vůli tak zřetelný, tak nepřehlušitelný a i pro neobyčejnějšího člověka tak slyšitelný, byl by mravnost úplně zničil; takto se ale může udržovat už jen v zmatených spekulacích škol, které mají dostatek drzosti předstírat, že neslyší onen nebeský hlas, aby mohly zastávat teorii, která je nestojí žádné lámání hlavy.

Kdyby se nějaký tvůj známý, kterého máš docela rád, domníval, že se u tebe ospravedlní za své křivé svědectví tím, že by se nejprve vymlouval na svou - podle jeho přesvědčení - posvátnou povinnost k vlastní blaženosti, potom by vyjmenoval všechny výhody, které si tím zajistil, zdů-



raznil opatrnost, kterou přitom zachovával, aby byl bezpečný proti každému odhalení, dokonce i z tvé strany, kterému to tajemství svěřil jedinému proto, aby to mohl kdykoliv zapřít, potom by ale se vši vážností tvrdil, že plnil opravdovou lidskou povinnost, pak by ses mu buď rovnou do očí vysmál, nebo by ses od něho s odporem odvrátil, i kdybys třeba - kdyby někdo upravoval své zásady pouze ve svůj vlastní prospěch - proti těmto pravidlům neměl sebemenší námitky. Anebo řekněme, že by vám někdo doporučoval za správce muže, kterému prý můžete slepě svěřit všechny své záležitosti, a aby získal vaši důvěru, vychvaloval by ho jako chytrého člověka, který dovede jít mistrně za svým prospěchem, a také jako člověka neúnavně činného, který přitom neopomine využít každou příležitost, konečně by ho chválil - aby mu snad neškodily obavy z jeho sprostého sobectví - jak opravdu jemně umí žít, že si nelibuje v hromadění peněz nebo v hrubých požitcích, nýbrž v rozšiřování svých vědomostí, ve vybrané a poučné společnosti, ano i v dobrých skutcích vůči potřebným, pokud ale jde o prostředky (které přece odvozují svou větší či menší hodnotu jen od účelu), nijak se neznepokojuje, a pokud jen si je jist, že zůstane neodhalen a že mu v tom nikdo nebude bránit, jsou mu přitom cizí peníze

a statek jako jeho vlastní, pak byste si buď mysleli, že si z vás ten doporučující člověk dělá legraci, nebo že se pomátl na rozum. - Tak zřetelně a ostře jsou odříznuty hranice mezi mravností a sebeláskou, že ani to nejprostší oko nemůže přehlédnout ten rozdíl, zdali něco patří na tu, nebo na druhou stranu. Několik následujících poznámek se může zdát při pravdě tak zřejmé zbytečných, avšak snad poslouží aspoň k tomu, aby zjednaly úsudku prostého lidského rozumu trochu více zřetelnosti.

Princip blaženosti nám může sice poskytovat maximy, nikdy však ne takové, jež by se hodily za zákony vůle, dokonce i kdybychom jejich objektem učinili všeobecnou blaženost. Neboť protože poznání blaženosti se zakládá výlučně na zkušenostních datech, protože každý soud o ní velice závisí na mínění jednoho každého, které je k tomu ještě samo velmi proměnlivé, může nám onen princip jistě dávat generelní, nikdy ale univerzální pravidla, tj. může dávat taková, která v průměru nejčastěji vyhovují, nikoli ale taková, která musejí být platná vždycky a nutně; nemohou tudíž být na tomto principu založeny žádné praktické zákony. Právě proto, že zde musí být objekt libovůle položen za základ jejímu pravidlu a musí mu tedy předcházet, nemůže se toto pravidlo vzta-

hovat na nic jiného než na to, co se doporučuje, a tedy na zkušenost, a na té být založeno, a tu musejí jít rozdíly soudu do nekonečna. Tento princip nepředpisuje tedy všem rozumným bytostem stejná praktická pravidla, i když snad jsou shrnuta pod jedním společným označením, totiž označením blaženosti. Morální zákon je však myšlen jako objektivně nutný jen proto, že má platit pro každého, kdo má rozum a vůli.

Maxima sebelásky (chytrosti) pouze radí; zákon mravnosti přikazuje. Mezi tím, co se nám radí, a tím, k čemu jsme zavázáni, je ovšem veliký rozdíl

Co máme dělat podle principu autonomie libovůle, nahlíží i nejprostší rozvažování zcela lehce a bez rozpaků; eo je třeba dělat za předpokladu její heteronomie, je těžké a vyžaduje znalost světa; tj. co je povinnost, nabízí se každému samo sebou; eo ale přináší opravdový trvalý prospěch, je vždy, když se má tento prospěch vztahovat na veškeré jsoucno, zahaleno v neproniknutelnou temnotu a vyžaduje mnoho chytrosti, abychom praktické, na ně zaměřené pravidlo přizpůsobili vhodnými výjimkami i jen v snesitelné míře potřebám života. Mravní zákon nicméně přikazuje každému, a to eo nejpřísněji, aby byl dodržován. Posouzení toho, eo máme podle něho dělat, nesmí tedy být tak těž-

ké, aby s ním nedokázalo zacházet i to nejprostší a nejnezkušenější rozvažování bez znalosti světa.

Učinit zadost kategorickému příkazu mravnosti je v moci každého v každé době; vyhovět empiricky podmíněnému předpisu blaženosti je možné jen zřídka, a ani zdaleka ne - i jen vzhledem k jednomu jedinému záměru - každému. Příčinou toho je, že v prvním případě záleží jen na maximě, která musí být pravá a čistá, kdežto v tom druhém záleží také na silách a fyzické možnosti požadovaný předmět uskutečnit. Příkaz, aby se každý snažil učinit se šťastným, by byl pošetilý, neboť nikdy nikomu nepřikazujeme to, co již sám od sebe nevyhnutelně chce. Museli bychom mu předpisovat, či spíše poskytovat pouze určité prostředky, protože nemůže všechno to, co chce. Předpisovat ale pod jménem povinnosti mravnost je docela rozumné, neboť poslouchat její předpis se nikomu moc nechce, zvláště je-li v rozporu s jeho náklonnostmi, a co se prostředků týče, jež by mu umožňovaly řídit se tímto zákonem, ty se zde nesmějí vyučovat, neboť co v tomto ohledu chce<sup>1</sup>, to také může.

Kdo ve hře prohrál, může se na sebe a svou hloupost jistě zlobit, ale ví-li, že ve

---

B: „chce dělat“.

hře podváděl (i když tím získal), musí sám sebou opovrhovat, jakmile se porovnává s mravním zákonem. Tím tedy přece jen musí být něco jiného než princip vlastní blaženosti. Neboť abych musel sám sobě říci: jsem ničema, třebaže jsem si nacpal měšec, pro takový soud musím mít přece jiné měřítko, než když sám sebe pochválím a řeknu: jsem chytrý člověk, neboť jsem obohatil svou pokladnu.

Konečně je ještě něco v ideji našeho praktického rozumu, co doprovází překročení mravního zákona, totiž jeho trestuhodnost. S pojmem trestu jako trestu nelze přece vůbec spojovat účast na blaženosti. Neboť ačkoliv ten, kdo zde trestá, jistě může mít zároveň laskavý úmysl, aby ten trest plnil i tento účel, musí být tento trest přece předtím ospravedlněn sám pro sebe jako trest, tj. jako pouhé zlo, takže kdyby při tom zůstalo, a potrestaný by neviděl žádnou přízeň skrývající se za touto tvrdostí, musel by sám přiznat, že se mu stalo poprávu a jeho úděl dokonale odpovídá jeho chování. V každém trestu jako takovém musí být především spravedlnost, a ta tvoří podstatu tohoto pojmu. Se spravedlností může být spojena také laskavost, avšak člověk hodný trestu nemá vzhledem k svému chování nejmenší příčinu počítat s ní. Trest je tedy fyzické zlo, které, i kdyby nebylo spojeno s morálním

zlem jako přirozený následek, přece by s ním muselo být spojováno jako následek podle principů mravního zákonodárství. Je-li pak každý zločin i bez ohledu na fyzické následky, pokud jde o pachatele, sám pro sebe trestuhodný, tj. narušuje (přinejmenším zčásti) blaženost, bylo by zřejmě nesprávné říci: zločin spočíval právě v tom, že si pachatel přivodil trest tím, že zkrátil svou vlastní blaženost (což by muselo být podle principu sebelásky pravým pojmem veškerého zločinu). Trest by tak byl důvodem, proč něco nazývat zločinem, a spravedlnost by naopak musela spočívat v tom, že bychom od všeho trestání upustili a bránili dokonce i přirozeným trestům; neboť potom by už nebylo v tom jednání nic špatného, protože zla, která po něm jinak následovala a kvůli nimž bylo to jednání jediné nazváno špatným, by teď byla odvrácena. Dívat se však úplně na všechno trestání i odměňování jen jako na mašinérii v rukou nějaké vyšší moci, která by měla jediné přimět rozumné bytosti k činnosti směřující k jejich konečnému cíli (blaženosti), je až příliš očividně mechanismem jejich vůle ničícím veškerou svobodu, než abychom se u něho zdržovali.

Ještě jemnější, ačkoliv stejně nepravdivé je tvrzení těch, kteří přijímají jakýsi zvláštní morální smysl, jenž by - a nikoliv rozum - určoval morální zákon, podle kte-

rého by bylo vědomí ctnosti bezprostředně svázáno s uspokojením a požitkem, kdežto vědomí neřesti s neklidem duše a bolestí, a tak přece jen všechno zakládají na žádosti po vlastní blaženosti. Aniž bych se vracel k tomu, co bylo řečeno výše, chci jen upozornit na klam, k němuž přitom dochází. Aby mohli předvádět neřestného jako člověka, kterého vědomí vlastních přestupků trestá vnitřním neklidem, musejí ho již předem, pokud jde o rozhodující základ jeho charakteru, ukazovat jako - aspoň do určité míry - morálně dobrého, stejně jako musejí člověka, kterému vědomí splnění povinnosti dělá radost, již předem považovat za ctnostného. Pojem morality a povinnosti musel tedy přece jen předcházet všem ohledům na tuto spokojenost a nemůže z ní být v žádném případě odvozován. Musíme tedy oceňovat předem důležitost toho, co nazýváme povinností, vážnost morálního zákona a bezprostřední cenu, kterou dává jeho dodržování určité osobě v jejích vlastních očích, abychom pocítovali ono uspokojení u vědomí, že se jím řídíme, a hořkou výčitku, když si můžeme předhazovat jeho překročení. Nemůžeme proto cítit toto uspokojení nebo duševní nepokoj<sup>1</sup> před poznáním povinnosti a klást je za základ této povinnosti. Člověk už

---

B: „duševní pokoj“.

musí být aspoň napůl počestným člověkem, aby si mohl udělat i jen představu o oněch pocitech. Ostatně vůbec nepopírám, že stejně jako lze pomocí svobody lidskou vůli bezprostředně určovat morálním zákonem, může nám i častější jednání v souladu s tímto určujícím důvodem nakonec subjektivně přinést pocit spokojenosti se sebou. Spíše to samo patří k našim povinnostem, zakládat a kultivovat tento cit, který si vlastně jediný zaslouží, aby byl nazýván morálním citem, avšak pojem povinnosti z něho nelze vyvozovat, jinak bychom si museli myslet cit zákona jako takového a dělat předmětem počítku to, co může být myšleno jen pomocí rozumu, a to by - neměl-li by to být zřejmý rozpor - zcela zničilo veškerý pojem povinnosti a na jeho místo by kladlo jen mechanickou hru jemnějších sklonů, ocitajících se občas ve sporu s hrubšími.

Jestliže nyní srovnáme svou formální svrchovanou zásadu čistého praktického rozumu (jakožto autonomie vůle) se všemi dosavadními materiálními principy mravnosti, můžeme na jedné tabulce předvést všechny ostatní jako takové, jimiž jsou skutečně zároveň vyčerpány všechny možné ostatní případy kromě jediného formálního<sup>1</sup>, a tak pomocí přímého ohledání do-

<sup>1</sup>AA: „jediného (formálního)“.



kázat, že je marné ohlížet se po nějakém jiném principu, než je princip právě přednesený. - Všechny možné určující důvody vůle jsou totiž buď pouze subjektivní, a tedy empirické, nebo také objektivní a racionální; obojí pak buď vnější, nebo vnitřní.

Principy, které stojí na levé straně, jsou vesměs empirické a nehodí se zřejmě vůbec za všeobecný princip mravnosti. Ale ty na pravé straně se zakládají na rozumu (neboť dokonalost jakožto vlastnost věcí a nejvyšší dokonalost představovanou v substanci, tj. v Bohu, ty obě lze myslit jen pomocí rozumových pojmů). Nicméně ten první pojem, totiž pojem dokonalosti, může být brán buď v teoretickém významu, a pak neznamena nic než úplnost jedné každé věci ve svém druhu (transcendentální), nebo úplnost nějaké věci pouze jakožto věci vůbec (metafyzickou), a o tom zde nemůže být řeči. Pojem dokonalosti v praktickém významu je však způsobilost nebo dostatečnost nějaké věci k různým účelům. Tato dokonalost jakožto vlastnost člověka, následovně vnitřní, není nic jiného než talent a obratnost, která talent posiluje nebo doplňuje. Nejvyšší dokonalost v substanci, tj. Bůh, následovně vnější (zkoumána z praktického hlediska), je způsobilost této bytosti ke všem účelům vůbec. Jestliže nám tedy

*Praktické materiální určující důvody  
v principu mravnosti jsou*

| Subjektivní                   |                                    | Objektivní                              |                                                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| vnější                        | vnitřní                            | vnitřní                                 | vnější                                                             |
| výchovy<br>(dle<br>Montaigne) | obč.zřízení<br>(dle<br>Mandevilly) | fyz.citu<br>(dle<br>Epikura)            | morál. citu<br>(dle<br>Hutchesona)                                 |
|                               |                                    | dokonalosti<br>(dle Wolffa<br>a stoiků) | vůle boží<br>(dle Crusia<br>a jiných<br>teologických<br>moralistů) |

musejí být nejdřív udány účely, vzhledem k nimž se jedině může stát pojem dokonalosti (vnitřní, u nás samých, nebo vnější, u Boha) určujícím důvodem vůle, avšak účel jakožto objekt, který musí předcházet určení vůle v podobě praktického pravidla a obsahovat důvod možnosti takového pravidla, tudíž látka vůle pojímaná jakožto její určující důvod je vždycky empirická a může tudíž sloužit jako epikurejský princip nauky o blaženosti, nikdy však jako čistý rozumový princip mravouky a povinnosti. (Jako se mohou stát vlohy a jejich pěstování hybnou příčinou vůle jen proto, že přispívají k výhodám života, nebo Boží vůle, byla-li shoda s ní vzata za objekt vůle bez předcházejícího, na její ideji nezávislého praktického principu, jen skrze blaženost, kterou od ní očekáváme.) Z toho plyne, za prvé, že všechny zde vytyčené principy jsou materiální, za druhé, že zahrnují všechny možné materiální principy, a z toho konečně závěr, že - protože materiální principy se (jak bylo dokázáno) za nejvyšší mravní zákon naprosto nehodí - je formální praktický princip čistého rozumu, podle kterého musí svrchovaný a bezprostřední určující důvod vůle tvořit pouhá forma všeobecného zákonodárství možná díky našim maximám, jediným možným principem, který se hodí pro kategorické imperativy, tj.

pro praktické zákony (které dělají určitá jednání povinnostmi) a vůbec pro princip mravnosti, a to jak při posuzování, tak při aplikaci na lidskou vůli, při jejím určování.

### ***I. O dedukci zásad čistého praktického rozumu***

Tato analytika dokládá, že čistý rozum může být praktický, tj. že může pro sebe, nezávisle na všem empirickém, určovat vůli — a sice skrze fakt, jímž se v nás čistý rozum skutečně prokazuje jako praktický, totiž skrze autonomii v zásadě mravnosti, již určuje vůli k činu. - Zároveň ukazuje, že tento fakt je neoddělitelně spjat s vědomím svobody vůle, ano, že je s ním totožný, čímž vůle rozumné bytosti, která poznává - jelikož patří k smyslovému světu -, že je stejně jako ostatní účinné příčiny nutně podrobena zákonům kauzality, avšak v praktické oblasti si je na druhé straně, totiž jako bytost sama o sobě, zároveň vědoma svého jsoucna jako určitého v inteligibilním řádu věcí, sice ne podle nějakého zvláštního názoru sebe samé, nýbrž podle jistých dynamických zákonů, které mohou určovat je-

jí kauzalitu ve smyslovém světě. Neboť že nás svoboda - když je nám přiřčena - přesazuje do inteligibilního řádu věcí, bylo dostatečně prokázáno jinde.

Porovnáme-li s tím nyní analytickou část kritiky čistého spekulativního rozumu, ukazuje se pozoruhodný protiklad obou navzájem. Tam nepředstavovaly první datum, které umožňovalo poznání a priori, a sice jen pro předměty smyslů, zásady, nýbrž čistý smyslový názor (prostor a čas). - Syntetické zásady z pouhých pojmů bez názoru byly nemožné, naopak zásady se mohly vyskytovat jen ve vztahu k názoru, který byl smyslový, tudíž také jen ve vztahu k předmětům možné zkušenosti, protože jedině pojmy rozvažování spojené s tímto názorem umožňují poznání, kterému říkáme zkušenost. - Jakékoli pozitivní poznání překračující předměty zkušenosti, tedy o věcech jakožto noumenech, bylo spekulativnímu rozumu plným právem upřeno. - Přesto dokázal spekulativní rozum zajistit pojem noumen, tj. možnost, ano, nutnost myslit je a zachránil proti všem námitkám např. to, že předpokládat svobodu pojatou negativně je docela dobře slučitelné s oněmi zásadami a omezeními čistého teoretického rozumu, aniž by nám dal poznat o takových předmětech cokoli určitého a rozšiřujícího, nýbrž všechny vyhlídky v tomto směru naopak zcela odřízl.

Naproti tomu nám. poskytuje morální zákon, i když ne vyhlídku, přece jen určitý fakt, jež nelze vysvětlit pouze ze všech dat smyslového světa a celého rozsahu našeho teoretického užívání rozumu a který poukazuje na čistý svět rozvažování, ano, dokonce tento svět pozitivně určuje a dává nám z něho něco poznat, totiž zákon.

Tento zákon má zjednat světu smyslů jakožto smyslové přírodě (co se rozumných bytostí týče) formu rozvažovacího světa, tj. nadsmyslové přírody, aniž by ale narušoval její mechanismus. Příroda v nejvšeobecnějším smyslu je existence věcí pod zákony. Smyslová příroda (přirozenost) rozumných bytostí vůbec je jejich existence podřízená empiricky podmíněným zákonům, pro rozum je to tedy heteronomie. Nadsmyslová příroda (přirozenost) týchž bytostí je naproti tomu jejich existence podle zákonů, které jsou na veškerých empirických podmínkách nezávislé, a patří tudíž k autonomii čistého rozumu. A protože zákony, podle nichž závisí bytí věcí na poznání, jsou praktické, není nadsmyslová příroda, pokud si o ní můžeme utvořit pojem, ničím jiným než přírodou pod autonomií čistého praktického rozumu. Zákonem této autonomie je ale morální zákon; tento zákon je tedy základním zákonem nadsmyslové přírody a čis-

tého rozvažovacího světa, jehož protějšek má existovat ve světě smyslů, a přece zároveň bez újmy jeho zákonů. Onu přírodu, kterou poznáváme pouze rozumem, bychom mohli nazývat prapůvodní (natura archetypa); tuto ale, protože obsahuje možný účinek ideje oné první jakožto určujícího důvodu vůle, napodobenou přírodou (natura ectypa). Neboť morální zákon nás - co do ideje - skutečně přesazuje do přírody, v níž by čistý rozum, kdyby byl doprovázen přiměřenou mu fyzickou mohutností, vytvořil nejvyšší dobro, a určuje naši vůli, aby udělila smyslovému světu jakožto celku rozumných bytostí formu.<sup>1</sup>

Že tato idea je jako jakési předznamenání skutečně vzorem určením naší vůle, potvrzuje nejprostší pozorování sebe sama.

Je-li maxima, podle které mám v úmyslu podat svědectví, zkoušena praktickým rozumem, dívám se vždy po tom, jaká by byla, kdyby platila jako všeobecný přírodní zákon. Je zřejmé, že v této podobě by každého nutila k pravdivosti. Neboť nelze sloučit s všeobecností přírodního zákona nechat výpovědi platit jako průkazné a přitom vědomě nepravdivé. Právě tak je maxima, kterou přijímám, pokud jde o svobodné nakládání s mým životem,

---

<sup>1</sup>AA: „formu téhož“ (totiž rozvažovacího světa?) nebo „smyslovému světu ... formu“.

okamžitě určena, když se zeptám sebe, jaká by musela být, aby se podle jejího zákona udržela nějaká příroda. V takové přírodě by zřejmě nemohl nikdo libovolně skončit svůj život, neboť takové uspořádání by nebylo trvalým přírodním řádem, a tak by tomu bylo i ve všech ostatních případech. Avšak ve skutečné přírodě, jak je předmětem zkušenosti, není svobodná vůle sama sebou určena k takovým maximám, které by mohly samy pro sebe založit nějakou přírodu podle všeobecných zákonů, nebo které by se samy sebou hodily do takové přírody, která by podle nich byla uspořádána; spíše jsou to soukromé náklonnosti, které sice tvoří přírodní celek podle patologických (fyzických) zákonů, nikoli ale přírodu, která by byla možná jedině díky naší vůli podle čistých praktických zákonů. Prostřednictvím rozumu jsme si nicméně vědomi zákona, jež jsou podřízeny všechny naše maximy, jako kdyby měl naší vůlí vzniknout nějaký nový přírodní pořádek. Musí tedy být tento zákon ideou přírody, nikoliv empiricky dané, a přece možné skrze svobodu, tudíž nadsmyslové přírody, které dáváme - přinejmenším v praktickém ohledu — objektivní realitu, protože na ni pohlížíme jako na objekt své vůle jakožto vůle čistých rozumných bytostí.

Rozdíl mezi zákony přírody, které je vů-



le podřízena, a přírodou, která je podřízena vůli (pokud jde o to, co má vztah této vůle k<sup>1</sup> jejímu svobodnému jednání), spočívá tedy v tom, že u oné musejí být příčinami představ, které určují vůli, objekty, kdežto u této má být vůle příčinou objektů, takže určující důvod její kauzality leží pouze v čisté mohutnosti rozumu, která proto může být také nazývána čistým praktickým rozumem.

Ty dva úkoly tedy: jak může na jedné straně čistý rozum a priori poznávat objekty a jak může být na druhé straně [čistý rozum] bezprostředně určujícím důvodem vůle, tj. kauzality rozumné bytosti, pokud jde o skutečnost objektů (pouze díky myšlence všeobecné platnosti jejích vlastních maxim jako zákona), jsou velice odlišné.

První úkol (jakožto patřící kritice čistého spekulativního rozumu) vyžaduje, aby bylo nejdříve vysvětleno, jak jsou a priori možné názory, bez nichž nám nemůže být dán, a tedy ani synteticky poznán vůbec žádný objekt, a řešení této otázky vyznívá tak, že jsou vesměs jen smyslové a neumožňují proto spekulativní poznání, které by šlo dál, než kam sahá možná zkušenost, a že proto všechny zásady onoho čistého praktického rozumu nedokáží nic víc

---

<sup>1</sup>AA: „vztah k“.

než umožnit zkušenost - buď o daných předmětech, nebo těch, které snad mohou být dávány do nekonečna, nikdy však nejsou dány úplně.

Druhý úkol (jakožto patřící kritice praktického rozumu) nevyžaduje vysvětlení, jak jsou možné objekty mohutnosti žádosti, neboť to zůstává jako úkol teoretického poznání přírody vyhrazeno kritice spekulativního rozumu, nýbrž pouze vysvětlení, jak může rozum určovat maximu vůle, zda se tak děje jen prostřednictvím empirických představ jako určujících důvodů, nebo zda se také čistý rozum stává praktickým a zákonem nějakého možného, empiricky zcela nepoznatelného přírodního řádu. Možnost takové nadsmyslové přírody, jejíž pojem by mohl být zároveň důvodem její skutečnosti skrze naši svobodnou vůli, nepotřebuje žádný apriorní názor (inteligibilního světa), který by pro nás musel být v tomto případě jakožto nadsmyslový také nemožný. Neboť záleží jenom na určujícím důvodu chtění v jeho maximách, je-li určující důvod empirický, nebo je to pojem čistého rozumu (o zákonitosti těchto maxim vůbec), a jak může být tím posledním. Posouzení otázky, stačí-li kauzalita vůle ke skutečnosti objektů, nebo ne, zůstává vyhrazeno teoretickým principům rozumu jako zkoumání možnosti objektů chtění, jejichž názor

není tedy vůbec momentem této praktické úlohy. Zde záleží jedině na určení vůle a určujícím důvodu její maximy jakožto svobodné vůle, nikoli na výsledku. Neboť je-li vůle zákonitá jen pro čistý rozum, pak - ať už se to má s její schopností v provádění jak chce, ať podle těchto maxim zákonodárství možné přírody nějaká příroda skutečně vzniká, nebo ne - o to se kritika, která tu zkoumá, zda a jak může být čistý rozum praktický, tj. určovat vůli bezprostředně, vůbec nestará.

V této záležitosti může tedy kritika začínat bez výtek, ano, musí začínat čistými praktickými zákony a jejich skutečností. Místo názoru jim však klade za základ pojem jejich bytí v inteligibilním světě, totiž pojem svobody. Neboť ten zde neznamena nic jiného, a ony zákony jsou možné jen ve vztahu k svobodě vůle, ale za předpokladu této svobody jsou nutné, anebo naopak, svoboda je nutná, poněvadž jsou nutné ony zákony jakožto praktické postuláty. Jak je toto vědomí morálních zákonů nebo - což je totéž - vědomí svobody možné, nelze dále vysvětlit, v teoretické kritice lze docela dobře hájit jen jejich nahodilost.

Tak byla exponována nejvyšší zásada praktického rozumu, tj. za prvé bylo ukázáno, co tato zásada obsahuje, že existuje zcela a priori a nezávisle na empirických

principech pro sebe, a pak, v čem se liší od všech ostatních praktických zásad. Pokud jde o její dedukci, tj. o ospravedlnění její objektivní a všeobecné platnosti a o nahlédnutí možnosti takové syntetické věty a priori, nesmíme očekávat, že budeme postupovat tak snadno jako v případě zásad čistého teoretického rozumu. Neboť ty se vztahovaly na předměty možné zkušenosti, totiž na jevy, a mohli jsme dokázat, že jen proto, že tyto jevy jsou ve smyslu oněch zákonů uváděny pod kategorie, mohou být poznávány jako předměty zkušenosti, pročez musí veškerá možná zkušenost těmto zákonům odpovídat. Podobný postup však nemohu použít při dedukci morálního zákona. Neboť ten se netýká poznání povahy předmětů, které mohou být rozumu dány něčím odjinud, nýbrž poznání, pokud se může stát důvodem existence předmětů samých a pokud je má rozum v nějaké rozumné bytosti skrze tutéž kauzalitu, tj. čistý rozum, na který se můžeme dívat jako na mohutnost bezprostředně určující vůli.

Lidský náhled je však v koncích, jakmile jsme dospěli k základním silám nebo základním mohutnostem, neboť jejich možnost nelze ničím pochopit, ale právě tak málo smí být libovolně vybájena či předpokládána. Při teoretickém užívání rozumu nás proto může jen zkušenost

oprávnit k tomu, abychom je přijali. Tato náhražka, totiž uvádění empirických důkazů místo dedukce z apriorních zdrojů poznání, je nám tady ale, pokud jde o čistou praktickou mohutnost rozumu, také odepřena. Neboť to, co si potřebuje opatřovat důkaz své skutečnosti ze zkušenosti, musí být co do důvodů své možnosti závislé na zkušenostních principech, za které však nemůže být čistý, a přece praktický rozum považován již vzhledem k svému pojmu. Mravní zákon je nám kromě toho dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomi a priori a který je apodikticky jistý, i když jsme<sup>1</sup> nebyli s to najít ve zkušenosti žádný příklad, který by se jím přesně řídil. Objektivní realita morálního zákona nemůže tedy být dokázána žádnou dedukcí, sebevětším úsilím teoretického, spekulativního nebo empiricky podporovaného rozumu, a tedy - i kdybychom byli ochotni zříci se apodiktické jistoty - potvrzena zkušeností, a tak dokázána a posteriori, a přesto tu stojí pevně sama pro sebe.

Něco jiného a zcela protismyslného<sup>2</sup> však nastupuje na místo této marně hledané dedukce morálního principu, totiž že slouží naopak sám jako princip dedukce

---

B: „i kdybychom“.

Zde: „Widersinnisches“; B: „Wiedersinniges“

nevyzpytatelné mohutnosti, kterou nemůže<sup>1</sup> dokázat žádná zkušenost, kterou však spekulativní rozum musel přijmout aspoň jako možnou (aby našel mezi svými kosmologickými idejemi nepodmíněné co do jeho kauzality, aby sám sobě neprotiřečil), totiž mohutnost svobody<sup>2</sup>, jejíž nejen možnost, nýbrž skutečnost dokazuje morální zákon, jenž nepotřebuje sám žádných ospravedlňujících důvodů, na bytostech, které uznávají tento zákon jako pro ně závazný. Mravní zákon je ve skutečnosti zákonem kauzality skrze svobodu, a tedy zákonem možnosti nadmyslové přírody, tak jako byl metafyzický zákon dějů ve smyslovém světě zákonem kauzality smyslové přírody, a mravní zákon tedy určuje to, co musela nechat spekulativní filosofie neurčeno, totiž zákon pro kauzality, jejíž pojem byl v této filosofii jen negativní, a zjednává tudíž tomuto zákonu teprve objektivní realitu.

Tento způsob ověření morálního zákona, kdy je sám vytyčován jako princip dedukce svobody jakožto kauzality čistého rozumu, stačí úplně — když byl teoretický rozum nucen přijmout aspoň možnost svobody - místo všeho ospravedlňování a priori k doplnění rozumu o potřebu svobody. Ne-

---

<sup>1</sup>AA: „nemůže“ nebo „nemohla“.

AA: „mohutnosti svobody“.

boť morální zákon dokazuje svoji realitu a uspokojuje i kritiku spekulativního rozumu tím, že ke kauzalitě myšlené pouze negativně, ke kauzalitě, jejíž možnost byla onomu rozumu nepochopitelná, a přesto ji musil přijmout, přidává pozitivní určení, totiž pojem rozumu určujícího vůli bezprostředně (pod podmínkou všeobecné zákoné formy jejích maxim), a tak je s to dát rozumu, který se svými idejemi zacházel - když chtěl postupovat spekulativně - vždy jako s nadsmyslovými, poprvé objektivní, i když jen praktickou realitu, a jeho transcendentní užívání proměňuje v imanentní (aby byl na poli zkušenosti příčinou působící skrze ideje samy).

Určení kauzality bytostí v smyslovém světě jako takovém nemohlo být nikdy nepodmíněné, a přesto musí existovat k celé řadě podmínek nutně i něco nepodmíněného, tudíž i nějaká sama ze sebe se určující kauzalita. Proto byla idea svobody jako schopnosti absolutní spontánnosti nikoliv potřebou, nýbrž - pokud se týče její možnosti - analytickou zásadou čistého spekulativního rozumu. Nicméně, protože je naprosto nemožné podat odpovídající jí příklad v nějaké zkušenosti, jelikož mezi příčinami věcí jako jevů nemůže být nalezeno žádné určení kauzality, které by bylo naprosto nepodmíněné, mohli jsme hájit myšlenku svobodně jednajících příčin, jen

když tuto myšlenku aplikujeme na nějakou bytost v smyslovém světě, na kterou se na druhé straně díváme i jako na noumenon, když jsme tedy ukázali, že v tom není rozpor, považovat všechny její činy za fyzicky podmíněné, pokud jsou to jevy, a přesto zároveň její kauzalitu, pokud je ta jednající bytost bytostí rozvažující, za fyzicky nepodmíněnou, a tak udělali pojem svobody regulativním principem rozumu, pomocí něhož sice u předmětu, kterému je taková kauzalita přiznána, vůbec nepoznávám, co to je, ale přece jen odstraňuji tu překážku, když na jedné straně při vysvětlování světových událostí činím zadosť mechanismu přírodní nutnosti a postupuji od podmínky k podmínce do nekonečna, na druhé straně ale držím spekulativnímu rozumu pro něj vyhrazené prázdné místo, totiž inteligibilno, abych tam přesadil nepodmíněné. Tuto myšlenku jsem ale nedokázal realizovat, tj. nedokázal jsem ji proměnit v poznání nějaké takto jednající bytosti, a to ani co do její pouhé možnosti. Toto prázdné místo nyní vyplňuje čistý praktický rozum určitým zákonem kauzality v inteligibilním světě (svobodou), totiž morálním zákonem. Tím sice spekulativní rozum nic nezískává, pokud jde o poznání, získává však, pokud jde o zajištění jeho problematického pojmu svobody, kterému je zde



zjednávána objektivní, a i když jen praktická, přece nepochybná realita. Dokonce ani pojem kauzality, jehož uplatnění, a tudíž i význam se projevuje vlastně jen ve vztahu k jevům, které spojuje do zkušeností (jak dokazuje kritika čistého rozumu), nerozšiřuje praktický rozum tak, že by jeho aplikaci rozšiřoval za myšlené hranice.<sup>1</sup> Neboť kdyby mu šlo o to, musel by se snažit ukázat, jak může být logický vztah důvodu a důsledku při jiném druhu názoru, než je smyslový, použít synteticky, tj. jak je možná *causa noumenon*; to však nemůže vůbec vykonat, na což ale ani jako praktický rozum nebere žádný ohled, když jen klade určující důvod kauzality člověka jako smyslové bytosti (kauzality, která je dána) do čistého rozumu (který se proto nazývá praktickým), a pojem příčiny samé, od jehož aplikace na objekty za účelem teoretických poznatků zde může zcela abstrahovat (protože tento pojem se nachází v rozvažování vždycky, i nezávisle na jakémkoliv názoru, a priori), nepotřebuje proto, aby poznával předměty, nýbrž aby kauzalitu se zřetelem k nim vůbec určil, čili že pojem příčiny nepotřebuje v žádném jiném než praktickém ohledu, a proto může přeložit určující důvod vůle do inteligibilního řádu věcí, když zároveň

---

B: „za myšlenou hranici“.

ochotně přizná, že vůbec nerozumí tomu, jaké určení může mít pojem příčiny pro poznání těchto věcí. Kauzalitu, pokud jde o jednání vůle ve smyslovém světě, musí nicméně praktický rozum určitým způsobem poznávat, neboť jinak by nemohl skutečně vykonat žádný čin. Avšak pojem, který<sup>1</sup> vytváří o své vlastní kauzalitě jakožto noumenon, nepotřebuje určovat teoreticky za účelem poznání její nadsmyslové existence, a aby mu proto mohl přikládat význam. Neboť významu se mu dostává i bez toho, ačkoliv jen v praktickém ohledu, totiž skrze morální zákon. I teoreticky zkoumán, zůstává vždy čistým a priori daným pojmem rozvažování, který může být aplikován na předměty, ať už jsou dány smyslově, nebo nesmyslově; třebaže nemá v posledním případě žádný určitý teoretický význam a použití, nýbrž je to jen formální, ale přesto podstatná myšlenka rozvažování o objektu vůbec. Význam, který jí zjednává rozum pomocí morálního zákona, je pouze praktický, protože totiž idea zákona kauzality (vůle) má sama kauzalitu, neboli je jejím určujícím důvodem.

---

<sup>1</sup>AA: „který si vytváří“ (?).

## ***II. O oprávnění čistého rozumu k rozšíření v praktickém použití, které mu není v spekulativním použití pro sebe dovoleno***

V morálním principu jsme vytyčili zákon kauzality, který určující důvod této kauzality přenáší přes všechny podmínky smyslového světa a vůli definuje tak, že je určitelná jako náležející k inteligibilnímu světu, a subjekt této vůle (člověka) tudíž definuje jako náležející nejen k čistému světu rozvažování, ačkoliv v tomto ohledu je myšlen jako nám neznámý (jak by se to mohlo podle kritiky čistého spekulativního rozumu stát), nýbrž také se zřetelem k jeho kauzalitě, prostřednictvím určitého zákona, který nemůže být přiřazen k žádnému přírodnímu zákonu smyslového světa, a rozšiřuje tudíž naše poznání za hranice tohoto posledního, kterýžto troufalý nárok přece prohlásila kritika čistého rozumu pro veškerou spekulaci za nicotný. Jak má být potom sjednoceno praktické použití čistého rozumu s teoretickým užitím téhož rozumu vzhledem k vymezeným hranicím jeho moci?

David Hume, o kterém lze říci, že vlastně zahájil všechny ty útoky na práva čistého rozumu, které si vynutily jejich úplné přezkoumání, tak soudil. Pojem pří-

činy je pojem, který obsahuje nutnost spojení existence odlišného, a sice, pokud je odlišné, tak, že když je dáno A, poznávám, že musí nutně existovat také něco od něho zcela odlišného, B. Nutnost však může být přikládána nějakému spojení, jen pokud je poznáváno a priori; neboť zkušenost by nám o nějakém spojení dala poznat jen, že je, nikoli ale, že je takové nutně. Je však nemožné, říká pak, abychom poznali a priori a jako nutné spojení, které je mezi jednou věcí a nějakou jinou (nebo mezi jedním určením a nějakým jiným, od prvního zcela odlišným), nejsou-li dány ve vnímání. Je tedy pojem příčiny sám lživý a podvodný a je, nejmírněji řečeno, potud ještě omluvitelným klamem, když zvyk (určitá subjektivní nutnost) vnímat jisté věci nebo jejich určení častěji vedle sebe nebo po sobě, pokud jde o jejich existenci, jako navzájem si přidružené, je neuvědoměle považován za objektivní nutnost předpokládat v předmětech samých nějaké takové spojení, a pojem příčiny tak byl získán úskokem, a ne právoplatně, ano, nikdy ani nemůže být právoplatně získán a ověřen, protože požaduje samo o sobě nicotné, chimérické, před rozumem neobhajitelné spojení, jemuž nemůže odpovídat vůbec žádný objekt. - Tak byl nejdřív zaveden pro všechno poznání týkající se existence věcí (matematika te-

dy z toho zůstala ještě vyjmuta) jako jediný zdroj principů empirismus, zároveň s ním ale nejtvrdší skepticismus, dokonce i pokud jde o celou přírodovědu (jako filosofii). Neboť podle takových zásad nemůžeme nikdy usuzovat z daných určení věcí na nějaký následek, pokud jde o jejich existenci (neboť k tomu by byl nezbytný pojem příčiny, který by obsahoval nutnost takového spojení), nýbrž mohli bychom očekávat pouze podobné případy jako jindy podle pravidla představivosti, kteréžto očekávání ale není nikdy zcela jisté, i kdyby se splnilo sebevíckrát. Ano, u žádné události bychom nemohli říci: něco jí muselo předcházet, po čem nutně následovala, tj. musela mít nějakou příčinu, a tedy, i kdybychom znali sebečetnější případy, kdy něco takového předcházelo, takže by z nich mohlo být vyabstrahováno určité pravidlo, nebylo by proto možno předpokládat, že k tomu bude stejným způsobem docházet vždy a nutně, a tak musíme přiznat jisté právo i slepé náhodě, při níž končí jakékoli uplatnění rozumu, což ovšem upevňuje skepticismus, pokud jde o úsudky postupující od účinků k příčinám, a činí ho nevyvratitelným.

Až potud z toho vyšla matematika ještě dobře, protože Hume měl za to, že všechny její věty jsou analytické, tj. že postupují od jednoho určení k druhému kvůli

identitě, tedy podle principu protikladu (což je ale nesprávné, protože jsou naopak všechny syntetické), a, ačkoliv například geometrie nemá co činit s existencí věcí, nýbrž jen s jejich určením a priori v nějakém možném názoru, přesto přechází stejně dobře jako pomocí kauzálních pojmů od nějakého určení A k nějakému zcela odlišnému určení B, jako by bylo toto s oním nutně spjato. Avšak nakonec musí i tato pro svou apodiktickou jistotu tolik oslavovaná věda podlehnout empirismu v zásadách - z téhož důvodu, proč Hume položil na místo objektivní nutnosti v pojmu příčiny zvyk - a bez ohledu na svou pýchu si dát líbit, že sníží své odvážné nároky, příkazující a priori přitakání, a souhlas s všeobecnou platností svých vět bude očekávat od přízně pozorovatelů, kteří by přece jako svědkové neodmítli přiznat, že to, co geometr předkládá jako základní věty, vždy také tak vnímali, a dovolili by tudíž, i kdyby to nebylo právě nutné, že to smíme i nadále tak očekávat. Tímto způsobem vede Humův empirismus, pokud jde o základní věty, nevyhnutelně ke skepticismu, a to platí dokonce i o matematice, tudíž o veškerém teoretickém užití rozumu (neboť to patří buď do filosofie, nebo do matematiky). Vyjde-li z toho obyčejné užití rozumu (při tak strašném převratu, jaký potkává samy

hlavy poznání) lépe, a nebude-li naopak ještě nenapravitelněji zapleteno do této zkázy veškerého vědění, nemusí-li tudíž z týchž základních vět vyplývat všeobecný skepticismus (který by ovšem postihoval jen učence), ponechám na každém, aby to posoudil sám.

Co se pak týče mého zpracování v Kritice čistého rozumu, která sice byla podnícena onou Humovou naukou o pochybování, šla však mnohem dál a týkala se celé oblasti čistého teoretického rozumu v syntetickém užití, tudíž i toho, co se vůbec nazývá metafyzikou, postupoval jsem, pokud jde o pochybnosti skotského filosofa týkající se pojmu kauzality, následujícím způsobem. To, že Hume prohlašoval pojem příčiny za ošidný a falešný klam, když považoval (jak se přece děje téměř obecně) předměty zkušenosti za věci samy o sobě, to bylo zcela správné; neboť u věcí samých o sobě a u jejich určení jako takových nelze nahlédnout, jak proto, že je kladeno nějaké A, musí být nutně kladeno nějaké jiné B, a nemohl tedy vůbec připustit nějaké takové poznání a priori o věcech samých o sobě. Empirický původ tohoto pojmu pak mohl tento důvtipný muž připustit ještě méně, protože ten přímo protičeí nutnosti spojení, které je na pojmu kauzality tím podstatným; byl tedy ten pojem dán do klatby

a na jeho místo nastoupil zvyk při pozorování sledu vjemů.

Z mých zkoumání však vyplynulo, že předměty, s nimiž máme co do činění ve zkušenosti, nejsou vůbec věci samy o sobě, nýbrž pouhé jevy, a že, ačkoliv u věci o sobě samých nelze vůbec zjistit, ano, je nemožné nahlédnout, proč, když je klade no A, by mělo být protirečením neklást B, které je od A zcela odlišné (nutnost spojení mezi A jako příčinou a B jako účinkem), přece jen se dá docela dobře myslit, že musejí být jako jevy ve zkušenosti určitým způsobem (např. s ohledem na časové poměry) nutně spojeny a nemohou být odděleny, aniž by to protirečilo onomu spojení, prostřednictvím kterého je tato zkušenost možná, v níž jsou ony jevy předměty a nám jedině poznatelné. A takové se to skutečně také ukázalo: takové, že jsem mohl pojem příčiny nejen dokazovat v jeho objektivní realitě vzhledem k předmětům zkušenosti, nýbrž že jsem ho mohl také jako pojem a priori, vzhledem k nutnosti spojení, které s sebou nese, dedukovat, tj. že jsem mohl prokázat jeho možnost z čistého rozvažování, bez empirických pramenů, a tak, po odstranění empirismu jeho původu, vyvrátit od základu jeho nevyhnutelný důsledek, totiž skepticismus, nejprve pokud jde o přírodovědu, potom, kvůli naprosto dokonale



z týchž důvodů plynoucímu skepticizmu, i pokud jde o matematiku, obou věd, které jsou vztahovány na předměty možné zkušenosti, a tak s to od základu překonat totální pochybování o všem, co teoretický rozum - jak tvrdí - nahlíží.

Ale jak to bude s aplikací této kategorie kauzality (a tak i všech ostatních; neboť bez nich nelze uskutečnit žádné poznání existujících věcí) na věci, které nejsou předmětem možné zkušenosti, nýbrž leží za touto její hranicí? Neboť objektivní realitu těchto pojmů jsem mohl dedukovat, jen pokud jde o předměty možné zkušenosti. Ale právě toto, že jsem je zachránil i jen v tomto případě, že jsem ukázal, že se jimi dají objekty přece jen myslit, i když ne a priori určovat: toto je to, co jim dává místo v čistém rozvažování, které je vztahuje na objekty vůbec (ať smyslové, nebo nesmyslové). Jestliže něco ještě chybí, pak je to podmínka použití těchto kategorií, zejména použití kategorie kauzality, na předměty, totiž názor, který, kde není dán, znemožňuje jejich používání za účelem teoretického poznání předmětu jakožto noúmena, který tedy, když se o ně někdo pokusí (jak se také stalo v kritice čistého rozumu), je mu zcela odepřen, avšak protože objektivní realita toho pojmu pořád zůstává, může být použita i o noúmenech, aniž by však mohla tento

pojmem v nejmenším teoreticky určovat a tím působit nějaké poznání. Neboť to, že tento pojem neobsahuje ani vzhledem k objektu nic nemožného, bylo dokázáno tím, že mu bylo přes všechno používání na předměty smyslů zajištěno jeho sídlo v čistém rozvažování, a i když byl třeba hned potom vztažen na věci samy o sobě (které nemohou být předměty zkušenosti), není schopen žádného určení k představení určitého předmětu za účelem teoretického poznání, mohl být přece vždy schopen za nějakým jiným účelem (třeba praktickým) určení k svému použití, což by nebylo možné, kdyby - podle Huma - tento pojem kauzality obsahoval něco, co je vůbec nemožné myslit.

Abychom našli tuto podmínku použití myšleného pojmu na noúmena, stačí se jen ohlédnout zpět, proč nejsme spokojeni s jeho použitím na předměty zkušenosti, nýbrž rádi bychom ho použili též o věcech samých o sobě. Neboť tu se rychle ukáže, že to není nějaký teoretický, nýbrž praktický účel, co nás k tomu nutí. V spekulaci bychom - i kdyby se nám to podařilo - přesto nedosáhli žádného opravdového zisku, pokud jde o poznání přírody a vůbec o předměty, které nám mohu být nějak dány, nýbrž nanejvýš bychom udělali dlouhý krok od smyslově podmíněného (máme už tak dost co dělat, máme-li u ně-

ho zůstat a pilně probrat řetěz jeho příčin) k nadsmyslovému, abychom své poznání ze strany důvodů dovršili a ohraničili, avšak nekonečná propast mezi onou hranicí a tím, co známe, by přesto zůstala vždycky nevyplněna a my bychom poskytovali sluchu spíše plané mánii dotazování než důkladné touze po vědění.

Kromě vztahu ale, v němž se nachází rozvažování vůči předmětům (v teoretickém poznání), má také určitý vztah k mohutnosti žádosti, které se proto říká vůle, a čistá vůle, pokud je čisté rozvažování (které se v takovém případě nazývá rozumem) praktické díky pouhé představě zákona. Objektivní realita čisté vůle nebo, což je totéž, čistého praktického rozumu je v morálním zákonu a priori dána jakoby skrze nějaký fakt; neboť tak můžeme nazvat určení vůle, které je nezbytné, i když se nezakládá rovnou na empirických principech. V pojmu vůle je však pojem kauzality již obsažen, v pojmu čisté vůle tudíž pojem kauzality ze svobody, tj. takové kauzality, která není určitelná podle přírodních zákonů a v důsledku toho není schopna žádného empirického názoru jako důkazu své reality, přesto však v čistém praktickém zákonu a priori dokonale ospravedlňuje svou<sup>1</sup>

<sup>1</sup>AA: „jeho“.

objektivní realitu, ovšem (jak lze snadno nahlédnout) nikoli za účelem teoretického, nýbrž pouze praktického užití rozumu. Avšak pojmem bytosti, která má svobodnou vůli, je pojem *causa noumenon*, a že si tento pojem sám neprotiřečí, je zajištěno již tím, že pojem příčiny jakožto vzešlé zcela z čistého rozvažování, zároveň také zabezpečený dedukcí ve své objektivní realitě vzhledem k předmětům vůbec, přitom co do svého původu *nezávislý* na všech smyslových podmínkách, a tedy pro sebe neomezený na jevy (leda že by ho chtěl někdo použít určitým teoretickým způsobem), může být ovšem použit na věci jako čisté rozvažovací bytosti. Protože však tomuto použití nesmí být podkládán žádný názor, který může být vždy jen smyslový, je *causa noumenon* z hlediska teoretického použití rozumu sice možný, myslitelný, nicméně prázdný pojem. Já ovšem pomocí něho nechci teoreticky znát vlastnost nějaké bytosti, pokud má čistou vůli; mně stačí, že ji pomocí něho mohu jen jako takovou označit, tudíž jenom spojit pojem kauzality s pojmem svobody (a co je od ní neodlučitelně, s morálním zákonem jako jejím určujícím důvodem); toto právo mně vzhledem k čistému, neempirickému původu pojmu příčiny ovšem přísluší, jelikož se nepovažují za oprávněna použít ho jinak než ve vzta-

hu k morálnímu zákonu, který určuje jeho realitu, tj. pouze prakticky.

Kdybych spolu s Hudem odňal pojmu kauzality objektivní realitu při praktickém použití nejen vzhledem k věcem o sobě (k nadmyslovému), nýbrž i vzhledem k předmětům smyslů, pozbyl by veškerého významu a jako teoreticky nemožný pojem by byl prohlášen za naprosto nepoužitelný; a protože „nic“ nelze také nijak použít, bylo by praktické použití teoreticky nicotného pojmu zcela nesmyslné. Když je teď ale pojem empiricky nepodmíněné kauzality teoreticky sice prázdný (bez hodícího se na ni názoru), avšak přesto stále možný a vztahuje se na nějaký neurčitý objekt, místo toho je mu však v morálním zákonu, tudíž v praktickém ohledu, dáván význam, potom nemám sice žádný názor, který by mu určoval jeho objektivní teoretickou realitu, ale tento pojem má nicméně skutečné použití, které lze znázornit in concreto v úmyslech a maximách, tj. má praktickou realitu, kterou je možno udat; což pak postačuje k jeho ospravedlnění, dokonce i pokud jde o noumena.

Avšak tato jednou zavedená objektivní realita čistého pojmu rozvažování v oblasti nadmyslového dává konečně i všem ostatním kategoriím, i když vždy jen pokud se nacházejí v nutném spojení s urč-

jícím důvodem čisté vůle (morálním zákonem), objektivní, jenom ne žádnou jinou než pouze prakticky použitelnou realitu, která ovšem nemá na teoretické poznání těchto předmětů jakožto nahlédnutí jejich povahy čistým rozumem nejmenší vliv, aby je rozšiřovala. Jak později ještě uvidíme, vztahují se tyto kategorie vždy jen na bytosti jakožto inteligence, a u těch opět jen na poměr rozumu k vůli, tudíž vždy jen na to praktické, a za jeho hranicemi si neosobují žádné jejich poznání; jaké jiné vlastnosti, které patří k teoretickému způsobu představování takových nadmyslových věcí, by však v souvislosti s nimi ještě mohly být přitaženy, ty všechny se už vůbec nepovažují za vědění, nýbrž jen za oprávnění (v praktickém ohledu ale dokonce za nutnost) přijímat a předpokládat je, a to i tam, kde si představujeme nadmyslové bytosti (jako Boha) podle analogie, tj. čistého rozumového poměru, jehož používáme vzhledem k smyslovým bytostem prakticky, a tak čistému teoretickému rozumu použitím na nadmyslové, ovšem jen v praktickém ohledu, nedáváme ani nejmenší záminku, aby se ztrácel v nadmyslnu.

ANALYTIKY  
PRAKTICKÉHO ROZUMU  
DRUHÁ HLAVNÍ ČÁST

***O pojmu předmětu  
čistého praktického rozumu***

Pod pojmem<sup>1</sup> praktického rozumu rozumím představu objektu jakožto možného účinku skrze svobodu. Být předmětem praktického poznání jako takového znamená tedy jenom vztah vůle k jednání, jímž je tento předmět nebo jeho protiklad uskutečněn, a posoudit, zda něco je předmětem čistého praktického rozumu, nebo ne, znamená pouze rozlišit možnost nebo nemožnost chtít takové jednání, jímž by se stal určitý objekt, kdybychom pro to měli patřičnou mohutnost (což musí posoudit zkušenost), skutečným. Jestliže je ten objekt předpokládán jako určující důvod naší mohutnosti žádosti, musí posouzení, zda je to předmět praktického rozumu, nebo ne, předcházet jeho fyzická možnost na základě svobodného užití našich sil. Naproti tomu, jestliže může být zákon a priori považován za určující důvod jednání, toto jednání tudíž za určené čistým praktickým rozumem, pak je soud, je-li

<sup>1</sup>AA: „pojmem předmětu“,

něco předmětem čistého praktického rozumu, nebo ne, zcela nezávislý na srovnání s naší fyzickou mohutností, a otázkou je jedině, zda smíme chtít určité jednání, které je zaměřeno na existenci nějakého objektu, kdyby bylo v naší moci, a proto musí předcházet morální možnost toho jednání; neboť zde není určujícím důvodem tohoto jednání předmět, nýbrž zákon vůle.

Jedinými objekty praktického rozumu jsou objekty dobra a zla. Neboť tím prvním rozumíme nutný předmět mohutnosti žádosti, tím druhým nutný předmět mohutnosti odporu, obojí ale podle určitého principu rozumu.

Nemá-li být pojem dobra odvozován z předcházejícího praktického zákona, nýbrž má-li naopak sloužit jako jeho základ, může to být pouze pojem něčeho, čeho existence slibuje libost a tak určuje kauzalitu subjektu k jeho vytvoření, tj. mohutnost žádosti. Poněvadž pak je nemožné a priori nahlédnout, která představa bude doprovázena libostí a která naopak nelibostí, záleželo by jedině na zkušenosti, aby stanovila, co je bezprostředně dobré nebo zlé. Vlastnost subjektu, vzhledem k níž lze jedině tuto zkušenost udělat, je pocit libosti a nelibosti jako receptivita vlastní vnitřnímu smyslu, a tak by se týkal pojem toho, co je bezprostředně dobré,



pouze toho, s čím je požitek toho požitku bezprostředně spjat, a pojem naprosto zlého toho, co bezprostředně vyvolává bolest. Ale protože to je v rozporu již s jazykovým územ, který rozlišuje mezi příjemným a dobrem a mezi nepříjemným a zlem a který požaduje, aby dobro a zlo bylo vždycky posuzováno pomocí rozumu, a tudíž pomocí pojmů, které jsou všeobecně sdělitelné, a ne pomocí pouhého vnímání<sup>1</sup>, které se omezuje na jednotlivé objekty<sup>1</sup> a jejich vnímatelnost, právě tak ale nemůže být s žádnou představou objektu a priori bezprostředně spojována libost nebo nelibost sama pro sebe, nazýval by filosof, který by byl přesvědčen, že musí svému praktickému posuzování podkládat cit libosti, dobrým to, co je prostředkem k příjemnému, a zlým to, co je příčinou nepříjemnosti a bolesti; neboť posuzování poměru prostředků k účelům přísluší ovšem rozumu. Jakkoliv je jedině rozum schopen nahlédnout spojení prostředků s jejich účely (takže bychom mohli i vůli definovat jakožto mohutnost účelů, jelikož účely jsou vždy určujícími důvody mohutnosti žádosti podle principů), přece jen by praktické maximy, které by vyplývaly z výše uvedeného pojmu dobra jako pouhého prostředku, nikdy neobsa-

---

<sup>1</sup>AA: „subjekty“.

hovaly jako předmět vůle nic dobrého-samo-pro-sebe, nýbrž vždycky jen něco dobrého-k-něčemu: dobro by bylo vždy jen užitečné, a to, k čemu by bylo užitečné, by muselo pokaždé ležet vně vůle, v počítku. Kdyby pak tento počitek jako příjemný počitek musel být rozlišován od pojmu dobra, neexistovalo by vůbec nic bezprostředně dobrého, nýbrž dobro by muselo být hledáno jen v prostředcích k něčemu jinému, totiž k nějaké příjemnosti.

Existuje stará školská formule: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali; a této formulě se dostává často správného, ale často také pro filosofii velmi škodlivého použití, protože výrazy „boni“ a „mali“ obsahují určitou dvojznačnost, za niž odpovídá omezenost řeči, podle které jsou schopné dvojího smyslu a překrucují tudíž nevyhnutelně praktické zákony, a filosofii, která je při jejich používání jistě schopna uvědomit si u téhož slova rozdílné pojmy, nikoli však nalézt pro ně zvláštní výrazy, nutí k subtilním distinkcím, na nichž se dodatečně nemůžeme sjednotit, protože onen rozdíl nemohl být bezprostředně označen přiměřeným výrazem.

---

\*Nadto je výraz „sub ratione boni“ také dvojznačný. Neboť může říkat: představujeme si něco jako dobré, když a protože to žádáme (chceme); ale

Německý jazyk má to štěstí, že vlastní výrazy, které nás nenechají tento rozdíl přehlédnout. Pro to, co latiníci pojmenovávají jedním jediným slovem „bonum“, má dva velice odlišné pojmy a právě tak odlišné výrazy. Pro „bonum“ dobro a blaho, pro „malum“ zlo a utrpení (nebo bolest), takže jde o dva zcela odlišné soudy, jestliže u určitého jednání přihlížíme k jeho dobru a zlu, nebo k našemu blahu a bolesti (utrpení). Již z toho plyne, že výše uvedená psychologická věta je přinejmenším ještě velice nejistá, je-li překládána takto: nežádáme nic, než co se týká našeho blaha nebo bolesti. Naproti tomu je nepochybně jistá a zároveň vyjádřena zcela zřetelně, když ji podáme takto: podle příkazu rozumu nechceme nic, než pokud to považujeme za dobré nebo zlé.

Blaho nebo utrpení znamenají vždycky jen vztah k našemu stavu příjemnosti nebo nepříjemnosti, požitku nebo bolesti, a když proto nějaký objekt žádáme nebo odmítáme, děje se tak, jen pokud je vztahován k naší smyslovosti a našemu poci-

také: žádáme něco proto, že si to představujeme jako dobré, takže buď je žádost určujícím důvodem pojmu objektu jako dobra, nebo je pojem dobra určujícím důvodem žádosti (vůle). V prvním případě by „sub ratione boni“ znamenalo, že něco chceme pod ideou dobra, v druhém případě, že to chceme následkem této ideje, která musí našemu chtění jako jeho určující důvod předcházet.

tu libosti nebo nelibosti, který vyvolává. Dobro nebo zlo však vždycky znamená vztah k vůli, pokud je rozumovým zákonem určována k tomu, aby něco učinila svým objektem; jako že vůle není nikdy bezprostředně určována objektem a jeho představou, nýbrž je to mohutnost učinit hybnou příčinou nějakého jednání (jímž se může objekt uskutečnit) pravidlo rozumu. Dobro nebo zlo je vlastně vztahováno na jednání, nikoli na stav vnímání osoby, a mělo-li by něco být naprosto (a v každém ohledu a bez dalších podmínek) dobré nebo zlé, nebo by mělo být za takové považováno, pak by to byl pouze způsob jednání, maxima vůle a tudíž jednající osoba sama, nikoliv ale nějaká věc, co by tak mohlo být nazýváno.

Mohli bychom se proto sebevíc posmívat stoikovi, který v nejkřutějších bolestech dny zvolal: „Bolesti, můžeš mě mučit, jak chceš, přesto nikdy neuznám, že jsi něco zlého (KAKÓN, malum)!“, měl by přesto pravdu. Utrpení to bylo, to cítil a to prozradil jeho výkřik; ale že by proto na něm lpělo nějaké zlo, to neměl žádný důvod připustit. Neboť bolest nezmenšuje<sup>1</sup> ani v nejmenším hodnotu jeho osoby, nýbrž pouze hodnotu jeho stavu. Jedna jediná lež, které by si byl vědom, by musela

---

<sup>1</sup>AA: „nezmenšovala“.

způsobit, že by klesl na mysli; ale bolest sloužila jen jako podnět, aby svou mysl pozvedl, pokud si byl vědomo toho, že tu bolest nezavinil nesprávným jednáním a nestal se tak hodným potrestání.

To, co máme nazývat dobrým, musí být podle soudu každého rozumného člověka předmětem mohutnosti žádosti a zlé musí být v očích každého předmětem odporu; k tomuto posouzení je tudíž kromě smyslu nezbytný ještě rozum. Tak se to má s pravdomluvností v protikladu ke lži, tak se spravedlností v protikladu k násilí atd. Něco však můžeme nazvat trápením, co musí každý zároveň prohlásit - někdy zprostředkovaně, někdy dokonce zcela bezprostředně - za dobré. Kdo na sobě dává provést chirurgickou operaci, pocítuje ji bezpochyby jako utrpení; avšak rozumem ji prohlásí - on i každý jiný - za dobro. Když však ten, kdo s oblibou dráždí a znepokojuje mírumilovné lidi, konečně jednou narazí a je vyprovozen s pořádným výpraskem, pak je to ovšem utrpení, ale každý s tím bude souhlasit a považovat to o sobě za dobré, i kdyby z toho dál nic nepošlo; ano dokonce i ten, kdo ten výprask sklízí, musí ve svém rozumu poznávat, že se mu děje po právu, protože zde vidí přesně uskutečněnu tu proporci mezi tím, jak dobře se člověk cítí a jak dobře se chová, kterou mu rozum nevyhnutelně připomíná.

Na našem blahu a utrpení ovšem velice *záleží* při usuzování našeho praktického rozumu, a co se naší přirozenosti jako smyslových bytostí týče, záleží vše na naší blaženosti, když je posuzována, jak rozum především požaduje, nikoli podle pomíjivého počítku, nýbrž podle vlivu, který má tato nahodilost na naši celou existenci a naši spokojenost s ní; ale úplně všechno na tom přece jen nezáleží. Člověk je potřebná bytost, pokud náleží k smyslovému světu, a potud má ovšem jeho rozum nepopiratelný příkaz ze strany smyslovosti starat se o její zájem a ukládat si praktické maximy také s ohledem na blaženost v tomto, a pokud možno i v onom budoucím životě. Avšak člověk přece není tak úplně zvířetem, aby mu bylo lhostejné vše, co rozum říká sám pro sebe, a aby ho používal jen jako nástroje k uspokojení svých potřeb jako smyslové bytosti. Neboť nad pouhou zvířeckost ho v jeho hodnotě vůbec nepozvedá to, že má rozum, jestliže mu má sloužit jen k dosažení toho, co u zvířat provádí instinkt; rozum by tak byl jen zvláštním způsobem, kterého by příroda použila, aby vyzbrojila člověka k témuž účelu, k němuž určila zvířata, aniž by člověka určila k nějakému vyššímu účelu. Člověk ovšem potřebuje — když to s ním příroda jednou takto zařídila — rozum, aby v každém okamžiku zvažoval

své blaho či bolest, ale nadto ho má ještě k jednomu vyššímu účelu, totiž aby to, co je dobré nebo zlé o sobě a o čem může soudit jedině čistý, smyslově naprosto nezájmový rozum, nejen bral zároveň také v úvahu, nýbrž aby tento soud zcela odlišoval od oněch úvah a činil jej svrchovanou podmínkou těch posledních.

Při tomto posuzování, co je o sobě dobré a co zlé, na rozdíl od toho, co tak může být nazýváno jen ve vztahu k blahu nebo utrpení, záleží na následujících bodech. Buď je nějaký rozumový princip již o sobě myšlen jako určující důvod vůle, bez ohledu na možné objekty mohutnosti žádosti (tedy pouze skrze zákonnou formu maximy), potom je onen princip praktickým zákonem a priori a čistý rozum je uznáván za pro sebe praktický. Zákon potom určuje bezprostředně vůli, jednání odpovídající tomuto zákonu je o sobě dobré, vůle, která mu vždycky odpovídá, je naprosto, v každém ohledu dobrá a nejvyšší podmínkou všeho dobra: nebo maximě vůle předchází nějaký určující důvod mohutnosti žádosti, který předpokládá nějaký objekt libosti nebo nelibosti, tedy něco, co působí rozkoš, nebo bolí, a maxima rozumu onu podporovat a této se vystříhat určuje ta jednání, jež jsou dobrá ve vztahu k naší náklonnosti, tudíž jen zprostředkovaně (vzhledem k jinému účelu, jako prostředek k němu),

a tyto maximy potom nemohou být nikdy nazývány zákony, přece jen ale rozumnými praktickými předpisy. Účelem samým, rozkoší, kterou hledáme, není v posledním případě dobro, nýbrž blaho, nikoliv pojem rozumu, nýbrž empirický pojem předmětu počítku; avšak použití prostředku k němu, tj. jednání (protože k tomu je nezbytné rozumné uvažování) se přesto nazývá dobrým, ale ne naprosto, nýbrž jen ve vztahu k naší smyslovosti, vzhledem k jejímu citu libosti nebo nelibosti; avšak vůle, jejíž maxima je tím dotčena, není čistá vůle, která se týká jen toho, při čem může být čistý rozum pro sebe praktický.

Zde jsme tedy na místě, kde je třeba vysvětlit paradox metody v kritice praktického rozumu: totiž že pojem dobra a zla nemůže být určen před morálním zákonem (jemuž by zdánlivě musel dokonce být položen za základ), nýbrž musí být určen pouze (jak se zde také děje) po tomto a skrze tento morální zákon. I kdybychom nevěděli, že princip mravnosti je čistý zákon určující vůli a priori, přesto bychom museli - abychom zásady nepřijímali úplně zadarmo (gratis) - aspoň zpočátku ponechat nerozhodnuto, zda má vůle pouze empirické, nebo také čisté určující důvody a priori; neboť je proti všem zásadám filosofického postupu, abychom to, co má být teprve rozhodnuto, již předem přijímali jako rozhod-



nuté. Předpokládejme, že bychom chtěli začít pojmem dobra, abychom od něho odvodili zákony vůle; v tom případě by tento pojem předmětu (jakožto dobrého) udával zároveň tento předmět jako jedinou pohnutku vůle. Protože pak tento pojem neměl za své vodítko žádný praktický zákon a priori, nemohl by být zkušební kámen dobra nebo zla hledán v ničem jiném než ve shodě toho předmětu s naším citem libosti nebo nelibosti a použití rozumu by mohlo spočívat pouze v tom, že by jednak určoval tuto libost nebo nelibost v celé souvislosti se všemi počitky mého bytí, jednak prostředky, pomocí nichž bych si opatřil jejich předmět. Poněvadž pak to, co odpovídá citu libosti, může být zjištěno pouze cestou zkušenosti, avšak praktický zákon by na tom přece měl být, jak bylo řečeno, založen jako na své podmínce, potom by byla možnost praktických zákonů a priori přímo vyloučena; protože předtím jsme se domnívali, že je nutné vyhledat pro vůli nějaký předmět, jehož pojem jakožto dobra musí tvořit všeobecnou, i když empirickou pohnutku té vůle. Teď ale bylo přece nutno napřed zkoumat, zda neexistuje také nějaká pohnutka vůle a priori (která by nikdy nebyla bývala nalezena jinde než v čistém praktickém zákonu, a sice pokud tento zákon předpisuje maximám pouhou zákonnou formu bez ohledu na předmět). Proto-

že jsme za základ každého praktického zákona ale již položili předmět podle pojmů dobra a zla, ten však mohl být bez předcházejícího zákona myšlen pouze podle empirických pojmů, odňali jsme si již předem možnost čistý praktický zákon i jen myslit; protože v opačném případě, kdybychom byli po tom zákonu napřed analyticky pátrali, zjistili bychom, že nikoliv pojem dobra jakožto předmětu určuje a umožňuje morální zákon, nýbrž naopak morální zákon umožňuje teprve pojem dobra, pokud si toto jméno bezpodmínečně zaslouží.

Tato poznámka, která se týká pouze metody nejvyšších morálních zkoumání, je důležitá. Vysvětluje najednou důvod, který vyvolal všechny omyly filosofů, pokud jde o nejvyšší princip morálky. Neboť filosofové hledali předmět vůle, aby ho učinili materií a důvodem zákona (který potom měl být určujícím důvodem vůle nikoli bezprostředně, nýbrž prostřednictvím onoho na cit libosti nebo nelibosti převedeného předmětu, zatímco měli nejprve pátrat po zákonu, který by a priori a bezprostředně určoval vůli a podle této teprve předmět). Ať potom hledali tento předmět libosti, který nám měl poskytovat nejvyšší pojem dobra, v blaženosti, v dokonalosti, v morálním zákonu<sup>1</sup> nebo v boží vůli, jejich zá-

---

<sup>1</sup>AA: „citu“.

sadou byla v každém případě heteronomie; nevyhnutelně museli narazit na empirické podmínky morálního zákona, poněvadž mohli svůj předmět jakožto bezprostřední pohnutku vůle nazývat dobrým nebo zlým jen podle jeho bezprostředního vztahu k citu, který je vždycky empirický. Jenom formální zákon, tj. takový zákon, který rozumu nepředpisuje nic víc než formu jeho všeobecného zákonodárství jako nejvyšší podmínku maxim, může být apriorní pohnutkou praktického rozumu. Staří mezitím prozradili tuto chybu otevřeně tím, že kladli své morální zkoumání zcela do určení pojmu nejvyššího dobra, tudíž předmětu, který potom zamýšleli učinit pohnutkou vůle v morálním zákonu: objekt, který, když už je morální zákon pro sebe ověřen a jako bezprostřední pohnutka vůle ospravedlněn, může být mnohem později předložen jako předmět vůli určené konečně co do formy a priori, o což se chceme pokusit v dialektice čistého praktického rozumu. Novější filosofové, u nichž se zdá, že otázka nejvyššího dobra vyšla z užívání, nebo se přinejmenším stala vedlejší věcí, skrývají svrchu uvedenou chybu (jako v mnoha jiných případech) za neurčitými slovy, nicméně tak, že ji rovněž vidíme z jejich systémů vykukovat, protože potom všude prozrazuje heteronomii praktického rozumu, ze které nemůže vzejít

žádný a priori všeobecně příkazující morální zákon.

Protože pak pojmy dobra a zla jako následky určení vůle a priori předpokládají také nějaký čistý praktický princip, a tudíž kauzalitu čistého rozumu, nevztahují se původně (třeba jako určení syntetické jednoty rozmanitosti daných názorů ve vědomí) na objekty jako čisté pojmy rozvažování, nebo kategorie teoreticky užitého rozumu, předpokládajíce je spíše jako dané: nýbrž jsou to vesměs módy jedné jediné kategorie, totiž kategorie kauzality, pokud její určující důvod spočívá v rozumové představě jejího zákona, který si jako zákon svobody dává rozum sám, a tím se a priori dokazuje jako praktický. Protože skutky podléhají na jedné straně sice zákonu, který však není přírodním zákonem, nýbrž zákonem svobody, a patří tudíž k chování inteligibilních bytostí, na druhé straně ale zase jako události v smyslovém světě patří k jevům, budou se určení praktického rozumu moci vyskytovat jen ve vztahu k tomu poslednímu, tudíž sice podle kategorií rozvažování, nikoli ale s úmyslem užívat jich teoreticky, aby uvedly rozmanitost (smyslového) názoru pod jedno vědomí a priori, nýbrž pouze aby podřídily rozmanitost žádostí jednotě vědomí praktického rozumu, příkazujícího v morálním zákonu neboli čisté vůli a priori.

Tyto kategorie svobody, neboť tak je budeme nazývat na rozdíl od oněch teoretických pojmů jakožto kategorií přírody mají před posledně jmenovanými jednu nápadnou přednost, že zatímco tyto jsou pouze myšlenkovými formami, které označují obecnými pojmy jen neurčitě objekty vůbec pro každý nám možný názor, tyto naproti tomu, protože se pokoušejí o určení svobodné libovůle (které sice nemůže být dán žádný plně s ní korespondující názor, která však má za základ čistý praktický zákon a priori, což se neděje u žádných pojmů) jako praktické elementární pojmy místo teoretického použití naší poznávací mohutnosti formy názoru (prostor a čas), který neleží v rozumu samém, nýbrž musí být vzat odjinud, totiž ze smyslovosti, mají za základ formu čisté vůle v ní, tudíž jako danou v mohutnosti myšlení samé; tak potom dochází k tomu, že se - poněvadž ve všech předpisech čistého praktického rozumu se jedná jen o určení vůle, nikoliv o přírodní podmínky (praktické mohutnosti) provedení jejího záměru<sup>1</sup> - praktické pojmy a priori ve vztahu k nejvyššímu principu svobody okamžitě stávají poznatky a nemusejí čekat na názory, aby nabyly významu, a si-

---

<sup>1</sup>AA: „provedení jejího záměru (praktické mohutnosti)“.

ce z toho pozoruhodného důvodu, že skutečnost toho, na co se vztahují (smýšlení vůle), samy vytvářejí, což není vůbec věc teoretických pojmů. Jenom je ovšem nutno poznamenat, že tyto kategorie se týkají jen praktického rozumu vůbec, a tak ve svém uspořádání postupují od morálně ještě neurčitých a smyslově podmíněných kategorií k těm, které jsou smyslově nepodmíněné a určeny pouze morálním zákonem.

---

*Tabulka kategorií svobody se  
zřetelem k pojmům dobra a zla*

---

I. *[Kategorie] kvantity*

Subjektivní, podle maxim (mínění vůle individua).  
Objektivní, podle principů (předpisy).  
A priori objektivní, jakož i subjektivní principy svobody (zákony).

II. *[Kategorie] kvality*

Praktická pravidla konání (praeceptivae).  
Praktická pravidla opomíjení (prohibitivae).  
Praktická pravidla výjimek (exceptivae).

III. *[Kategorie] relace*

[Vztah] k osobnosti.  
[Vztah] k stavu osoby.  
Vzájemný [vztah] osoby k stavu druhé osoby.

IV. *[Kategorie] modality*

Dovolené a nedovolené. Povinnost a povinnosti odporující. Dokonalá a nedokonalá povinnost.

---

Zde si brzy všimneme, že v této tabulce je svoboda zkoumána jako druh kauzality, která ale není podřízena empirickým určujícím důvodům, pokud jde pomocí ní o možná jednání jako jevy v smyslovém světě, v důsledku čehož se svoboda vztahuje na kategorie co do jejich přírodní možnosti, přesto je ale každá kategorie vzata tak obecně, že určující důvod oné kauzality lze předpokládat i mimo smyslový svět ve svobodě jako vlastnosti inteligibilní bytosti, až kategorie modalit zahájí — ovšem jen problematicky - přechod od praktických principů vůbec k principům mravnosti, které mohou být teprve potom znázorněny dogmaticky pomocí morálního zákona.

Nepřipojuji zde dále nic k vysvětlení přítomné tabulky, protože je sama pro sebe dostatečně srozumitelná. Takové podle principů pojaté rozdělení je pro každou vědu, jak pro její důkladnost, tak pro její srozumitelnost, velice prospěšné. Tak například ze svrchu uvedené tabulky a jejího prvního čísla okamžitě víme, čím musíme při praktických úvahách začít: maximami, které každý buduje na své náklonnosti, předpisy, které platí pro nějaký rod rozumných bytostí, pokud se shodují v určitých náklonnostech, a konečně zákonem, který platí pro všechny bez ohledu na jejich náklonnosti, atd. Tímto způso-

bem přehlédneme celý plán toho, co máme vykonat, dokonce každou otázku praktické filosofie, kterou je třeba zodpovědět, a zároveň pořádek, kterým je třeba se řídit.

### ***O typice čisté praktické soudnosti***

Pojmy dobra a zla určují vůli nejprve objekt. Samy jsou ale podřízeny praktickému pravidlu rozumu, který, je-li to čistý rozum, určuje vůli, pokud jde o její předmět, a priori. Zda ale je nějaké v smyslovostí nám možné jednání tím případem, který spadá pod to pravidlo, nebo ne, k tomu patří praktická soudnost, pomocí níž je to, co bylo v pravidle řečeno všeobecně (in abstracto), aplikováno na jednání in concreto. Protože však praktické pravidlo čistého rozumu se za prvé, jako praktické, týká existence nějakého objektu, a za druhé, jako praktické pravidlo čistého rozumu, s sebou nese nutnost, pokud jde o jsoucnost jednání, a je tedy praktickým zákonem, a to nikoliv přírodním, skrze empirické určující důvody, nýbrž zákonem svobody, podle něhož má být vůle určitelná nezávisle na všem empirickém (pouze skrze představu zákona vůbec a jeho formu), všech-



ny vyskytující se případy možných jednání však mohou být jen empirické, tj. patřit ke zkušenosti a přírodě: zdá se protismyslné chtít narazit v smyslovém světě na nějaký případ, který, třebaže až posud pořád stojí jen pod přírodním zákonem, přesto dovoluje, aby na něj byl aplikován zákon svobody, a na který může být použita nadsmyslová idea mravního dobra, které v něm má být *in concreto* znázorněno. Soudnost čistého praktického rozumu tedy podléhá tímž těžkostem jako soudnost čistého teoretického rozumu, kterážto poslední má ovšem po ruce určitý prostředek, jak se z nich vymanit; totiž protože vzhledem k teoretickému použití záleželo na názorech, na které by bylo možno použít čisté pojmy rozvažování, mohou být takové názory (i když jen o předmětech smyslů) přece a priori, tudíž, co se týče spojení rozmanitého v nich, dány podle čistých rozvažovacích pojmů a priori (jako schémata). Naproti tomu je mravní dobro něco co do objektu nadsmyslového, pro co tedy nelze najít v smyslovém názoru nic odpovídajícího, a soudnost podle zákonů čistého praktického rozumu se proto zdá být vystavena zvláštním těžkostem, které spočívají v tom, že zákon svobody má být aplikován na jednání jako události, které probíhají v smyslovém světě, a potud tedy patří k přírodě.

Nicméně zde se přesto opět otvírá příznivá vyhlídka pro čistou praktickou soudnost. Této subsumpci nějakého mně v smyslovém světě možného jednání pod čistý praktický zákon se nejedná o možnost tohoto jednání jakožto děje v smyslovém světě; neboť ta podléhá posouzení teoretického použití rozumu podle zákona kauzality, čistého rozvažovacího pojmu, pro který má rozum schéma v smyslovém názoru. Fyzická příčinnost nebo podmínka, za níž probíhá, patří mezi přírodní pojmy, jejichž schéma rozvrhuje transcendentální představivost. Zde ale nejde o schéma nějakého případu podle zákonů, nýbrž o schéma (je-li zde toto slovo vhodné) zákona sama, protože určení vůle (nikoliv jednání vzhledem k jeho výsledku) jedině zákonem, bez nějakého jiného určujícího důvodu, svazuje pojem kauzality se zcela jinými podmínkami, než jsou ty, které vytvářejí přírodní spojení.

S přírodním zákonem jakožto zákonem, kterému jsou podřízeny předměty smyslového názoru jako takové, musí korespondovat nějaké schéma, tj. nějaký postup představivosti (znázornit čistý rozvažovací pojem, jež určuje zákon, a priori smyslům). Avšak zákonu svobody (jako kauzality, která není vůbec smyslově podmíněná), tudíž ani pojmu nepodmíněného dobra, nemůže být podložen žádný názor, tu-

díž žádné schéma za účelem jeho použití in concreto. V důsledku toho nemá mravní zákon žádnou jinou poznávací mohutnost zprostředkující jeho použití na předměty přírody než rozvažování (nikoliv představivost), které nemůže ideji rozumu podkládat schéma smyslovostí, nýbrž nějaký zákon, ale přece jen takový, který může být na předmětech smyslů znázorněn in concreto, tudíž přírodní zákon, avšak jen co do jeho formy, jako zákon za účelem představivosti, a ten můžeme proto označit jako typus mravního zákona.

Pravidlem soudnosti pod zákony čistého praktického rozumu je toto: ptej se sebe sama, zda by ses mohl opravdu dívat na jednání, které zamýšlíš, kdyby mělo proběhnout podle zákona přírody, jejíž částí bys ty sám byl, jako na možné z tvé vůle. Podle tohoto pravidla posuzuje skutečně každý jednání, jsou-li mravně dobrá nebo zlá. Tak říkáme: kdyby si každý dovolil tam, kde by myslel, že mu to přinese prospěch, podvádět, nebo by se cítil oprávněn zkrátit si život, jakmile by se ho zmocnila úplná omrzelost z něho, nebo by se díval s naprostou lhostejností na bídu druhých, a ty bys patřil k nějakému takovému řádu věcí, byl bys v něm snad se souhlasem své vůle? Každý však dobře ví, že když si dovolí v tajnosti podvod, nebude proto hned podvádět každý, nebo když je nepozorova-

ně bezcitný, že takový okamžitě nebude každý i vůči němu; proto také není toto srovnání maximy jeho jednání s nějakým všeobecným přírodním zákonem určujícím důvodem jeho vůle. Přesto představuje tento zákon typus posuzování oněch jednání podle mravních principů. Není-li maxima jednání uzpůsobena tak, aby vůbec obstála ve zkoušce s formou přírodního zákona, pak je mravně nemožná. Tak soudí i nejprostší rozvažování; neboť přírodní zákon leží vždycky v základech všech jeho nejobyčejnějších, dokonce i zkušenostních soudů. Rozvažování ho má proto vždy po ruce, jenže v případech, kde má být posouzena kauzalita svobody, dělá z onoho přírodního zákona pouze typus zákona svobody, poněvadž pokud by nemělo po ruce něco, z čeho by mohlo v případě zkušenosti udělat příklad, nebylo by rozvažování s to zjednat čistému praktickému rozumu použití v aplikaci.

Je tedy také dovoleno používat přírodu smyslového světa jako typus inteligibilní přírody, pokud jen na ni nepřenáším názory a co je na nich závislé, nýbrž vztahuji na ni pouze formu zákonnosti vůbec (jejíž pojem se také vyskytuje v nejčistším užití rozumu, avšak za žádným jiným účelem, než co může být určitě poznáno pouze k čistému praktickému užití rozumu a priori). Neboť potud jsou zákony

jako takové stejné, ať berou své určující důvody, odkud chtějí.

Ostatně, protože ze všeho inteligibilního pro nás nemá realitu naprosto nic kromě svobody (prostřednictvím morálního zákona), a i ta jen, pokud je neoddělitelným předpokladem onoho, a dále ani všechny inteligibilní předměty, na které by nás mohl rozum pod vedením onoho zákona snad ještě přivést, pro nás nemají více reality, než vyžaduje tentýž zákon a užívání čistého praktického rozumu, ten je však oprávněn a nucen užívat jako typus soudnosti přírodu (podle její čisté rozvazovací formy): tak slouží tato poznámka k zajištění toho, aby to, co patří pouze k typice pojmů, nebylo přičítáno pojmům samým. Tato typika tedy jako typika soudnosti zachovaná pro empirismus praktického rozumu, který klade praktické pojmy dobra a zla pouze v následcích zkušenosti (takzvané blaženosti), ačkoliv tato blaženost a nekonečné užitečné následky vůle určované sebeláskou mohou ovšem, když tato vůle učinila sebe samu zároveň všeobecným přírodním zákonem, sloužit jako zcela přiměřený typus pro mravně dobré, ale přece jen s ním není totožná. Právě tatož typika chrání také před mysticismem praktického rozumu, který dělá to, co sloužilo jen jako symbol, schématem, tj. skutečné, a přece ne smys-

lové názory (neviditelné říše boží) podkládá použití morálních pojmů a vybočuje do přepjatosti. Použití morálních pojmů odpovídá pouze racionalismus soudnosti, který si ze smyslové přírody nebere nic víc, než co si může myslit i čistý rozum pro sebe, tj. zákonitost, a nevnáší do nadsmyslové přírody nic, než co se naopak dá jednatím ve smyslovém světě podle formálního pravidla přírodního zákona vůbec skutečně znázornit. Zatím je mnohem důležitější a doporučeníhodnější ohrazení proti empirismu praktického rozumu, neboť mysticismus se přece jen ještě snáší s čistotou a vznešeností morálního zákona, a kromě toho není právě přirozené a přiměřené obyčejnému způsobu myšlení rozpínat svou představivost až k nadsmyslovým názorům, a proto není nebezpečí z této strany tak všeobecné. Jelikož empirismus naproti tomu vytrhává mravnost v smýšlení (v němž přece, a nikoliv pouze v jednání, spočívá vysoká hodnota, kterou si může a má lidstvo díky mravnosti zjednat) i s kořeny a podsouvá jí místo povinnosti něco docela jiného, totiž empirický zájem, pomocí něhož se mezi sebou náklonnosti vůbec stýkají; kromě toho i právě proto je empirismus se všemi náklonnostmi, které (ať dostanou stříh, jaký chtějí), když jsou pozvednuty k důstojnosti svrchovaného praktického principu, lid-

stvo degradují, a protože nicméně<sup>1</sup> smyslové povaze všech tolik vyhovují, z té příčiny je mnohem nebezpečnější než veškeré blouznění, které nemůže nikdy tvořit trvalý stav mnoha lidí.

## TŘETÍ HLAVNÍ ČÁST

### ***O pružinách čistého praktického rozumu***

Podstata veškeré mravní hodnoty našeho jednání záleží v tom, že morální zákon bezprostředně určuje vůli. Děje-li se určení vůle sice podle morálního zákona, avšak jen prostřednictvím citu, ať už je jakéhokoliv druhu, který musí být předpokládán, aby se onen zákon stal dostatečnou pohnutkou vůle, tudíž nikoli kvůli zákonu, pak bude to jednání sice obsahovat legalitu, nikoliv ale moralitu. Jestliže se pružinou (elater animi) rozumí subjektivní pohnutka vůle nějaké bytosti, jejíž rozum neodpovídá již pro svou povahu nutně objektivnímu zákonu, pak z toho za prvé plyne: že božské vůli nesmíme přikládat vůbec žádné pružiny, pružinou lidské

---

<sup>1</sup>AA: „a které nicméně“.

vůle však (a vůle každé stvořené rozumné bytosti) nemůže být nikdy nic jiného než morální zákon, objektivní pohnutkou tudíž musí zároveň být vždycky a zcela sama subjektivně dostatečná pohnutka jednání, nemá-li toto jednání naplňovat pouze literu zákona, aniž by obsahovalo jeho ducha.

Protože tedy nesmíme kvůli morálnímu zákonu, a abychom mu zjednali vliv na vůli, hledat žádnou jinou pružinu, při níž by se bylo možno obejít bez pružiny morálního zákona, jelikož by to vše vyvolalo jenom pokrytectví bez trvalosti a protože je dokonce na pováženou i jen nechat vedle morálního zákona spolupůsobit ještě nějaké jiné pružiny (jako např. pružinu prospěchu), nezbývá nám nic jiného než pečlivě určit, jakým způsobem se stává morální zákon pružinou a co se děje, když jí je, s lidskou mohutností žádosti jako účinkem onoho určujícího důvodu na ni. Neboť to, jak může být zákon pro sebe a bezprostředně pohnutkou vůle (což je přece podstatou veškeré morality), je problémem lidským rozumem neřešitelný a totožný s problémem, jak je možná svobod-

---

\*O každém, jednání odpovídajícím zákonu, k němuž ale nedošlo kvůli zákonu, lze říci, že je morálně dobré pouze co do litery zákona, nikoliv ale co do ducha (smýšlení).



ná vůle. Budeme tedy muset a priori ukázat nikoliv důvod, proč morální zákon o sobě představuje pružinu, nýbrž co tato<sup>1</sup> pružina, pokud zákon takovou pružinou je, v mysli působí (lépe řečeno, musí působit).

To podstatné na veškerém určení vůle mravním zákonem je, že může být jako svobodná určena pouze zákonem, tudíž nikoli jen bez spolupůsobení smyslových podnětů, nýbrž přímo s odmítnutím všech podobných podnětů a skončováním se všemi náklonnostmi, pokud by mohly být proti onomu zákonu. Potud je tedy působení morálního zákona jako pružiny jen negativní a jako taková může být tato pružina a priori poznána. Neboť každá náklonnost a každý smyslový podnět je založen na citu a negativní působení na cit (skrze přerušení, které postihuje náklonnosti) je samo citem. V důsledku toho jsme s to a priori nahlédnout, že morální zákon jako pohnutka vůle musí tím, že působí všem našim náklonnostem újmu, vyvolávat cit, který lze nazvat bolestí, a zde tedy máme první, a možná i jediný případ, kdy jsme mohli určit z pojmů a priori poměr nějakého poznatku (zde je to poznatek čistého praktického rozumu) k citu libosti nebo nelibosti. Všechny ná-

---

<sup>1</sup>AA: „tento [zákon]“.

klonnosti dohromady (které mohou být jistě uvedeny v jakýs takýs systém a jejichž ukojení se pak nazývá naší vlastní blažeností) tvoří sobectví (solipsismus). Toto sobectví je buď sobectvím lásky k sobě, všechny meze překračující blahovůli vůči sobě samému (philautia), nebo sobectvím zalíbení v sobě samém (arrogantia); ono se nazývá jmenovitě sebeláskou, toto domýšlivostí. Čistý praktický rozum omezuje sebelásku pouze tím, že ji jako přirozenou a ještě před morálním zákonem v nás živou omezuje na podmínku souhlasu s tímto zákonem; je proto potom nazývána rozumnou sebeláskou. Domýšlivost však zcela potlačuje, jelikož všechny nároky sebeúcty, které předcházejí mravnímu zákonu, jsou nicotné a bez jakéhokoli oprávnění, protože první podmínkou veškeré hodnoty osoby je (jak brzy ukážeme zřetelněji) právě jistota smýšlení, které se shoduje s tímto zákonem, a jakákoliv osobivost předcházející tomuto smýšlení je falešná a protizákonná. Sklon k sebeuctívání pak patří spolu k náklonnostem, které morální zákon omezuje, pokud ona sebeúcta spočívá pouze na mravnosti. Morální zákon potlačuje tudíž domýšlivost. Jelikož však je tento zákon přesto něčím o sobě pozitivním, totiž formou intelektuální kauzality, tj. svobody, je tento zákon zároveň proto, že v protikladu k svému

subjektivnímu protějšku, totiž náklonností v nás, domýšlivost oslabuje, předmětem úcty, a tím, že domýšlivost dokonce potlačuje, tj. pokořuje, předmětem nejvyšší úcty, a tedy i důvodem pozitivního citu, který není empirického původu a je poznáván a priori. Je tedy úcta k morálnímu zákonu citem, který je způsoben intelektuálním důvodem, a tento cit je to jediné, co poznáváme plně a priori a čeho nutnost jsme s to nahlédnout.

V předcházející hlavní části jsme viděli, že všechno to, co se nám nabízí jako objekt vůle před morálním zákonem, je vylučováno z pohnutek vůle pod jménem nepodmíněného dobra tímto zákonem samým jako nejvyšší podmínkou praktického rozumu a že pouhá praktická forma, která spočívá ve způsobilosti maxim k všeobecnému zákonodárství, určuje nejprve to, eo je o sobě a naprosto dobré, a zakládá maximu čisté vůle, která jediná je ve všech ohledech dobrá. Avšak svou přirozenost jakožto přirozenost smyslových bytostí shledáváme uzpůsobenou tak, že se nám nejdříve vnučuje materie mohutnosti žádosti (předměty náklonnosti, ať už naděje, nebo strachu), a naše patologicky určovatelné Já se, ačkoliv je už pro své maximy k všeobecnému zákonodárství zcela nezpůsobilé, přesto snaží ihned, jako by tvořilo naše celé Já, uplatnit své nároky napřed a jako ty prv-

ní a původní. Tento sklon učinit sebe sama podle subjektivních určujících důvodů své libovůle objektivním určujícím důvodem vůle vůbec můžeme nazývat sebeláskou, která - když se učiní zákonodárnou a nepodmíněným praktickým principem - se může nazývat domýšlivostí. Avšak morální zákon, který je jediný opravdu (totiž v každém ohledu) objektivní, vliv sebelásky na nejvyšší praktický princip zcela vylučuje a činí domýšlivostí, která předpisuje subjektivní podmínky toho prvního<sup>1</sup> jako zákony, nekonečnou újmu. Co působí v našem vlastním soudu újmu naší domýšlivosti, to pokořuje. Morální zákon tudíž nevyhnutelně pokořuje každého člověka, když s ním tento člověk srovnává smyslový sklon své přirozenosti. To, čeho představa nás jako pohnutka naší vůle v našem sebevědomí pokořuje, budí pro sebe, pokud je to pozitivní a určující důvod, úctu. Je tedy morální zákon i subjektivně důvodem úcty. Protože ale vše, s čím se setkáváme v sebelásce, patří k náklonnosti, veškerá náklonnost pak spočívá v citech, co je tedy všem náklonnostem dohromady v sebelásce na újmu, má právě proto nutně vliv na cit; tak chápeme, jak je možné nahlížet a priori, že morální zákon, jelikož vylučuje náklonnosti a sklon dělat z nich

---

Adickes: „té první“.

nejvyšší praktickou podmínku, tj. sebelásku, z veškerého přístupu k všeobecnému zákonodárství, může vykonávat na cit vliv, který je na jedné straně pouze negativní, na druhé straně, a sice vzhledem k omezujícímu důvodu čistého praktického rozumu, je pozitivní, a k čemu nesmí být přijat vůbec žádný zvláštní druh citů pod jménem praktického nebo morálního citu, který by předcházel morálnímu zákonu a tvořil jeho základ.

Negativní působení na cit (nepříjemnosti) je jako každý vliv na tento cit, a jako každý cit vůbec, patologické. Avšak jako účinek vědomí morálního zákona, tudíž vzhledem k inteligibilní příčině, totiž k subjektu čistého praktického rozumu jako nejvyššího zákonodárce, znamená tento cit rozumného, náklonnostmi zasaženého subjektu sice pokoření (intelektuální opovržení), avšak vzhledem k pozitivnímu důvodu tohoto pokoření znamená zákon zároveň úctu k tomuto subjektu, pro kterýžto zákon se nevyslovuje vůbec žádný cit, nýbrž v soudu rozumu, který odklízí z cesty odpor, je odstranění překážky považováno za rovnocenné pozitivní podpoře kauzality. Proto se teď může tento cit nazývat také citem úcty k morálnímu zákonu, z obou důvodů dohromady ale morálním citem.

Morální zákon tedy, tak jako je skrze

praktický čistý rozum formální pohnutkou jednání, tak jako je sice i materiální, ale jen objektivní pohnutkou předmětů jednání pod jmény dobra a zla, tak je také subjektivní pohnutkou, tj. pružinou tohoto jednání, jelikož má vliv na mravnost subjektu a vyvolává cit, který podporuje vliv zákona na vůli. V subjektu zde nepředchází žádný cit, který by byl zaměřen na moralitu. Neboť to je nemožné, protože každý cit je smyslový; pružina mravního smýšlení musí však být prosta jakékoliv smyslové podmínky. Naopak smyslový cit, který leží v základech všech našich náklonností, je sice podmínkou onoho pocitu, který nazýváme úctou, ale příčina určení tohoto citu tkví v čistém praktickém rozumu, a tento pocit se proto kvůli svému původu nemůže nazývat patologickým, nýbrž musí být označován jako prakticky-způsobený; jelikož tím, že představa morálního zákona odnímá sebelásce vliv a domýšlivosti pohlouzení, zmenšuje překážku čistého praktického rozumu, a v soudu rozumu je odstraněním protiváhy vyvolávána představa přednosti jeho objektivního zákona před podněty smyslovostí, tudíž relativně váha toho prvního zákona (vzhledem k vůli zasažené tou poslední). A tak není úcta k zákonu pružinou mravnosti, nýbrž tou je mravnost sama považovaná subjektivně za pružinu,

jelikož čistý praktický rozum tím, že v protikladu k sebelásce odmítá všechny její nároky, zajišťuje zákonu, který jediný má teď vliv, vážnost. Přitom je pak třeba poznamenat, že tak jako je úcta účinkem na cit, tudíž na smyslovost rozumné bytosti, tak tuto smyslovost, tudíž i konečnost takových bytostí, jimž morální zákon úctu ukládá, předpokládá, a že úcta k zákonu nemůže být připisována nejvyšší, ale ani nějaké bytosti prosté vši smyslovosti, u které tedy také nemůže být tato smyslovost žádnou překážkou praktického rozumu.

Tento cit (pod jménem morálního) je tedy způsoben pouze rozumem. Neslouží k posouzení jednání, nebo dokonce k založení objektivního mravního zákona sama, nýbrž jen jako pružina, abychom v sobě tento cit učinili maximou. Jakým jménem bychom však mohli vhodněji označit tento zvláštní cit, který nemůže být srovnáván s žádným patologickým citem? Je takového zvláštního druhu, že se zdá být k dispozici pouze rozumu, a sice praktickému čistému rozumu.

Úcta se týká vždy jen osob, nikdy ne věcí. Ty poslední v nás mohou vzbudit náklonnost, a jsou-li to zvířata (např. koně, psi atd.), dokonce lásku, nebo také strach, jako např. moře, sopka, šelma, nikdy ale úctu. Něčím, co se tomuto citu již přibli-

žuje, je obdiv, a ten jako afekt, úžas, se může týkat i věcí, např. do nebe čnějících hor, velikosti, množství a rozsáhlosti nebeských těles, síly a rychlosti některých zvířat atd. To vše ale není úcta. Nějaký člověk může pro mne být předmětem lásky, strachu nebo obdivu, dokonce až k úžasu, ale proto přece ještě ne předmětem úcty. Jeho žertovná povaha, jeho odvaha a síla, jeho moc a postavení, které zaujímá mezi ostatními lidmi, mi mohou vnukat takové pocity, stále však ještě chybí vnitřní úcta k němu. Fontenelle říká: Skláním se před vznešeným člověkem, ale můj duch se nesklání. K tomu mohu dodat: Před nízkým, občansky prostým člověkem, u něhož pozoruji poctivost charakteru v takové míře, jaké si nejsem vědom ani u sebe sama, se sklání můj duch, ať chci, nebo nechci, ať zvedám svou hlavu sebevýše, aby nemohl přehlédnout moji nadřazenost. Proč to? Jeho příklad mě připomíná zákon, který poráží moji domýšlivost, srovnávám-li ho se svým chováním a vidím-li jeho dodržování, a tudíž jeho splnitelnost, dokázanu skutkem. Mohu si být dokonce u sebe vědom stejného stupně poctivosti, úcta přesto zůstává. Neboť, protože u člověka je vše dobré vždycky nedostatečné, přesto zákon znázorněný nějakým příkladem sráží vždy moji pýchu, k čemuž mi měřítko poskytu-



je muž, kterého před sebou vidím, jehož nekalost, jež na něm pořád ještě může lpět, mně není tak známa jako ta moje a který se mně tedy jeví v čistším světle. Úcta je daň, kterou nemůžeme odepřít zásluze, ať chceme nebo ne; nanejvýš ji můžeme navenek potlačit, nemůžeme však zabránit tomu, abychom ji vnitřně nepociťovali.

Úcta je tak málo citem libosti, že se jí při pohledu na člověka oddáváme jen velmi neradi. Snažíme se najít něco, co by nám ulehčilo její břemeno, nějaký nedostatek, abychom se odškodnili za pokorení, kterému nás takový příklad vystavil. Ani mrtví nejsou vždy, zejména, zdá-li se být jejich příklad nenapodobitelný, bezpeční před takovou kritikou. Dokonce i morální zákon sám ve své slavnostní majestátnosti je vystaven této snaze ubránit se úctě k němu. Myslíme si snad, že je to třeba připsat na vrub nějaké jiné příčině, proč bychom ten zákon tak rádi snížili na nějakou naši tajnou náklonnost, a že se všechno z něho snaží udělat oblíbený předpis našeho dobře pochopeného prospěchu z jiných příčin než proto, abychom se zbavili odstrašující úcty, která nám tak přísně ukazuje naši vlastní nedůstojnost? Zároveň je v tom přece jen zase tak málo nelibosti, že když jsme jednou odložili domýšlivost a oné úctě

umožnili praktický vliv, nemůžeme se dosyta vynadívát na nádheru tohoto zákona a naše duše se domnívá, že se sama pozvedla do takové výše, jak vysoko nad sebe a nad svou křehkou přirozenost vidí povznesený svatý zákon. Velké talenty a jim odpovídající činnost mohou sice také vyvolávat úctu nebo nějaký jim analogický cit, je také zcela na místě věnovat jim ho, a tu se zdá, jako by obdiv byl s oním pocitem totožný. Nicméně podíváme-li se na věc blíže, všimneme si, že, protože vždy zůstává nejisté, jaký podíl má na té obratnosti vrozené nadání a jaký kultura na základě vlastní píce, rozum nám předkládá ten poslední pocit údajně jako plod kultury a tudíž jako zásluhu, což naši domýšlivost zdatelně tlumí, a buď nám kvůli tomu dělá výčitky, nebo nám ukládá následování takového příkladu způsobem, který je nám přiměřený. Není to tedy pouhý obdiv, tato úcta, kterou prokazujeme takové osobě (vlastně zákonu, který nám její příklad připomíná); což se potvrzuje i tím, že když si obyčejný houf ctitelů myslí, že vypátral, ať už odkudkoliv, špatnost charakteru takového člověka (jako třeba Voltaira), zanechá vši úcty k němu, zatímco opravdový učenec ji stále ještě cítí, aspoň pokud jde o jeho duševní dary, protože se sám věnuje činnosti a povolání, které mu

jeho napodobování ukládají takřka jako zákon.

Úcta k morálnímu zákonu je tedy jedinou a zároveň nepochybnou morální pružinou, stejně jako není tento cit zaměřen na žádný objekt z jiného než z tohoto důvodu. Nejprve určuje morální zákon objektivně a bezprostředně vůli v soudu rozumu; svoboda, jejíž kauzalita je určitelná pouze pomocí zákona, spočívá však právě v tom, že omezuje všechny náklonnosti, tudíž i oceňování osoby samé, na podmínku dodržování jejího čistého zákona. Toto omezení má pak určitý účinek na cit a vyvolává pocit nelibosti, který může být a priori poznán z morálního zákona. Protože je to ale potud pouze negativní účinek, který jako vzešlý z působení čistého praktického rozumu poškozují především činnost subjektu, pokud jsou jejími určujícími důvody náklonnosti, a tedy mínění o jeho osobní hodnotě (která klesá, není-li ve shodě s morálním zákonem, na nulu), tak je účinkem tohoto zákona na cit pouze pokoření, které tedy sice nahlížíme a priori, ale na němž nemůžeme poznat sílu čistého praktického zákona jako pružiny, nýbrž jenom odpor proti pružinám smyslovosti. Poněvadž ale tentýž zákon je přece jen objektivně, tj. v představě čistého rozumu, bezprostřední pohnutkou vůle, a tudíž k tomuto po-

koření dochází jen relativně vzhledem k čistotě zákona, tak je snížení nároků morálního sebeoceňování, tj. pokoření na smyslové straně zvýšením morálního, tj. praktického hodnocení zákona samého na intelektuální straně, jedním slovem úcta k zákonu, tedy také určitý - co do své intelektuální příčiny - pozitivní pocit, který je poznáván a priori. Neboť každé zmenšení překážek nějaké činnosti je podporou této činnosti samé. Uznání morálního zákona ale je vědomím činnosti praktického rozumu z objektivních důvodů, který neprojevuje své působení v jednání pouze proto, že mu v tom brání subjektivní (patologické) příčiny. Úcta k morálnímu zákonu musí tedy být považována za jeho pozitivní, ale nepřímý účinek na cit, pokud onen zákon oslabuje pokořením domýšlivosti brzdící vliv náklonností, tudíž za subjektivní důvod činnosti, tj. za pružinu k jeho následování a za důvod k maximám odpovídajícího mu způsobu života. Z pojmu pružiny vyplývá pojem zájmu, který není nikdy připisován bytosti, leda že má rozum, a znamená pružinu vůle, pokud je představována rozumem. Protože v morálně dobré vůli musí být pružinou zákon sám, je morální zájem čistý, smyslovostí prostý zájem pouhého praktického rozumu. Na pojmu zájmu se zakládá také pojem maximy.

Maxima je tedy jen tehdy morálně pravá, když spočívá<sup>1</sup> na pouhém zájmu, který máme na dodržování zákona. Všechny tři pojmy však, pojem pružiny, zájmu a maximy, mohou být použity jen na konečné bytosti. Neboť předpokládají vesměs omezenost přirozenosti dané bytosti, protože subjektivní povaha její libovůle se sama od sebe neshoduje s objektivním zákonem praktického rozumu; předpokládají potřebu být něčím popoháněn k činnosti, protože jí stojí v cestě nějaká vnitřní překážka. Nemohou proto být použity na božskou vůli.

Je něco zvláštního v tom nesmírně vysokém oceňování čistého, od veškerého prospěchu oproštěného morálního zákona, tak jak nám ho předkládá k následování praktický rozum, jehož hlas roztřese i nejdovádčivějšího rouhače a přinutí ho skrýt se před jeho zrakem: že se nesmíme divit, shledávají-li lidé tento vliv pouhé intelektuální ideje na cit pro spekulativní rozum za nezbadatelný, takže se musíme spokojit s tím, že toho přesto můžeme tolik nahlédnout a priori; takový cit je neoddělitelně spjat s představou morálního zákona v každé konečné rozumné bytosti. Byli by tento cit úcty patologický a byl-li by

---

Opraveno podle *Kantova příručního exempláře* (místo „potřebuje“).

tedy citem libosti založeným na vnitřním smyslu, pak by bylo zbytečné odhalovat jeho spojení s nějakou ideou a priori. Je to však cit, který se týká pouze praktična, a souvisí s představou zákona, jen pokud jde o jeho formu, nikoliv kvůli nějakému jeho objektu, nemůže být tudíž počítán ani mezi požitky, ani mezi bolesti, a přece vyvolává určitý zájem na jeho následování, který nazýváme morálním; a schopnost projevovat zájem o takový zákon (neboli úcta k morálnímu zákonu samému) je vlastně mravní cit.

Vědomí svobodného podrobení své vůle zákonu, avšak jako spojeného s nevyhnutelným nátlakem, který je vykonáván na všechny náklonnosti, ovšem jen vlastním rozumem, je pak úctou k zákonu. Zákon, který tuto úctu vyžaduje a také budí, není, jak vidíme, žádný jiný zákon než morální (neboť žádný jiný nevylučuje všechny náklonnosti z bezprostřednosti jejich vlivu na vůli). Jednání, které je podle tohoto zákona, s vyloučením všech určujících důvodů z náklonnosti, objektivně praktické, se nazývá povinnost, která pro toto vyloučení obsahuje ve svém pojmu praktické nucení, tj. určení k jednáním, ať už se dějí jakkoliv nerada. Cit, který vzniká z vědomí tohoto nucení, není patologický, jako by byl cit vyvolaný nějakým předmětem smyslů, nýbrž pouze praktický, tj.

možný pouze díky předcházejícímu (objektivnímu) určení vůle a kauzalitě rozumu. Jakožto podrobení se zákonu, tj. jako příkaz (který ohlašuje smyslově dotčenému subjektu donucení) neobsahuje v sobě tedy žádnou libost, nýbrž potud spíše nelibost z jednání. Naproti tomu ale, poněvadž toto donucení je vykonáváno pouze zákonodárstvím vlastního rozumu, obsahuje také povznesení a subjektivní působení na cit, pokud je jeho jedinou příčinou čistý praktický rozum, může se proto nazývat schvalováním sebe sama pouze vzhledem k tomu poslednímu, jelikož poznáváme, že jsme k němu určováni bez jakéhokoliv zájmu, pouze zákonem, a uvědomujeme si nyní docela jiný, jím subjektivně vyvolaný zájem, který je čistě praktický a svobodný, který projevit o nějaké povinné jednání nám neradí snad jen náklonnost, nýbrž naprosto přikazuje praktickým zákonem rozum, a také ho skutečně vyvolává, proto ale také nese zcela zvláštní jméno, totiž jméno úcty.

Pojem povinnosti požaduje tedy na jednání - objektivně - shodu se zákonem, na maximě téhož jednání ale - subjektivně - úcty k zákonu jako jediný způsob určení vůle tímto zákonem. A v tom spočívá rozdíl mezi vědomím, že jsme jednali v souladu s povinností a z povinnosti, tj. z úcty k zákonu, z čehož je to první (legalita)

možné, i kdyby pohnutkami vůle byly pouze náklonnosti, to druhé však (moralita), morální hodnota musí být spatřována jedině v tom, že to jednání se děje z povinnosti, tj. pouze kvůli zákonu.

Ve veškerých morálních soudech je nejdůležitější dávat s krajní přesností pozor na subjektivní princip všech maxim, aby byla všechna moralita jednání kladena do jejich nutnosti z povinnosti a z úcty k zákonu, nikoliv z lásky a náklonnosti k tomu, co mají ta jednání způsobit. Pro lidi a všechny stvořené rozumné bytosti je morální nutnost nucením, tj. závazkem, a každé na něm založené jednání je třeba vykládat jako povinnost, a nikoliv jako způsob postupu, který nám je, nebo by nám mohl být již sám sebou milý. Jako kdybychom to mohli někdy dotáhnout tak daleko, že bychom mohli bez úcty k zákonu, která je spojena se strachem, nebo aspoň s obavou z jeho přestoupení, jako bož-

---

\* Jestliže přesně uvážíme pojem úcty k osobám, tak jak byl předtím vyložen, zjistíme, že vždy spočívá ve vědomí nějaké povinnosti, které nám předkládá nějaký příklad, a že tedy úcta nemůže mít nikdy nějaký jiný než morální důvod, a že je velice dobré, v psychologickém ohledu pro poznání člověka dokonce velice užitečné, všude, kde tento výraz používáme, dávat pozor na skrytý a podivuhodný, a přitom často se vyskytující zřetel, který člověk při svém posuzování bere na morální zákon.



stvo povznesené nad veškerou závislost, někdy dosáhnout sami od sebe, nenarušitelnou shodou vůle, jež se nám stala jako by druhou přirozeností, s čistým mravním zákonem (který by tedy mohl, jelikož se nemůžeme nikdy ocitnout v pokušení být mu nevěrni, nakonec dokonce přestat být pro nás příkazem) svatosti vůle.

Morální zákon je totiž pro vůli nejdokonalější bytosti zákonem svatosti, kdežto pro vůli každé konečné rozumné bytosti zákonem povinnosti, morálního donucení a určení jejího jednání úctou k tomuto zákonu a nábožnou úctou ke své povinnosti. Jiný subjektivní princip nesmí být jako pružina přijat, neboť pak může sice jednat, které zákon předepisuje, odpadnout, avšak, jelikož sice odpovídá povinnosti, ale neděje se z povinnosti, smýšlení vedoucí k němu není morálním smýšlením, na kterém přece při tomto zákonodárství především záleží.

Je velmi krásné prokazovat lidem dobro z lásky a účastné blahovůle, nebo být spravedlivý z lásky k pořádku, ale to není ještě ta pravá morální maxima našeho chování, která odpovídá našemu postavení mezi rozumnými bytostmi, jako lidem, jestliže se opovažujeme jako nějací dobrovolníci přenášet se přes myšlenku povinnosti a chceme, jako na příkazu nezávislí, dělat pouze z vlastní chuti to, k čemu by

nám nebylo třeba příkazu. Jsme podřízeni disciplíně rozumu a při všech svých maximách nesmíme nikdy zapomínat na jejich podřízenost vůči ní, nic jí nesmíme odnímat, ani zkracovat vážnost zákona (i když ho podává náš vlastní rozum) pomocí sobeckého bludu, že bychom pohnutku své vůle, třebaže odpovídá zákonu, přesto hledali v něčem jiném než v *zákoně* samém a v úctě k tomuto zákonu. Povinnost a závazek jsou pojmenování, která musíme dávat jedině našemu vztahu k morálnímu zákonu. Jsme sice zákonodárnými údy říše mravů možné díky svobodě a předkládané nám k uctívání praktickým rozumem, avšak zároveň jsme jejími poddanými, nikoliv hlavou, a zneuznávání našeho nižšího stupně jako stvořených tvorů a odpor naší domýšlivosti proti vznešenosti posvátného zákona jsou co do svého ducha již odpadnutím od něho, i kdyby jeho litera byla splněna.

S tím však velice dobře souhlasí možnost takového příkazu jako: Miluj Boha nade všechno a svého bližního jako sebe samého!\* Neboť ten přece jako příkaz požaduje úctu k zákonu, kterou nařizuje lás-

---

S tímto zákonem účinně kontrastuje princip vlastní blaženosti, z něhož by někteří chtěli učinit nejvyšší zásadu mravnosti. Ten by zněl takto: Miluj sebe sama nade všechno, avšak Boha a svého bližního kvůli sobě samému.

ka, a nepřenechává libovolné volbě, zda si ji učiníme principem. Avšak láska k Bohu jakožto náklonnost (patologická láska) je nemožná, neboť Bůh není předmětem smyslů. Táž láska k člověku je sice možná, nemůže však být přikázána, neboť není v silách člověka milovat někoho pouze na povel. Je to tedy pouze praktická láska, co máme na mysli v onom jádru všech zákonů. Milovat Boha znamená v tomto smyslu rádi plnit jeho přikázání; milovat svého bližního znamená rádi plnit všechny povinnosti vůči němu. Avšak příkaz, který z toho dělá pravidlo, nemůže přikazovat, abychom při jednáních odpovídajících povinnosti měli také toto smýšlení, nýbrž pouze, abychom o ně usilovali. Neboť příkaz, že máme něco dělat rádi, je sám v sobě sporný, protože víme-li už sami od sebe, co máme dělat, a nadto bychom si byli vědomi toho, že to děláme rádi, byl by příkaz k tomu zcela zbytečný; a děláme-li to sice, ale ne právě rádi, nýbrž jen z úcty k zákonu, působil by příkaz, který činí tuto úctu pružinou maximy, přímo proti přikazovanému smýšlení. Onen zákon všech zákonů představuje tedy jako všechny předpisy evangelia mravní smýšlení v celé jeho dokonalosti, tak, jak není jakožto ideál svatosti žádnému tvorů dosažitelné, a přesto je pravzorem, jemuž se máme snažit přibližovat a v nepřetržitém,

ale nekonečném progresu se s ním vyrovnávat. Mohl-li by nějaký rozumný tvor někdy dospět k tomu, že by plnil všechny morální zákony naprosto rád, znamenalo by to, že v něm není ani možnost nějaké žádosti, která by ho podněcovala k odchýlení se od nich; neboť překonání takové žádosti stojí subjekt vždy nějakou obětí, je k němu třeba násilí na nás samých, tj. vnitřního donucení k tomu, co neděláme zcela rádi. Na tento stupeň morálního smýšlení se nemůže žádný tvor nikdy dostat. Neboť protože je stvořený, a tudíž, pokud jde o to, co potřebuje k úplné spokojenosti se svým stavem, vždycky závislý, nemůže být nikdy zcela prost žádostí a náklonností, jež se, protože jsou založeny na fyzických příčinách, samy od sebe neshodují s morálním zákonem, který má docela jiné zdroje, a nutí nás neustále vzhledem k nim, abychom zakládali smýšlení svých maxim na morálním donucování, nikoliv na ochotné oddanosti, na úctě, která požaduje následování zákona, i kdyby se to dělo nerado, nikoliv na lásce, která se neobává žádného vnitřního odporu vůle proti zákonu, ale abychom učinili tuto poslední, totiž pouhou lásku k zákonu (protože by pak přestal být příkazem a moralita, která by subjektivně přecházela ve svatost, by přestala být ctností) stálým, i když nedosažitelným cí-

lem svého snažení. Neboť na tom, co vysoce oceňujeme a čemu se přesto (u vědomí svých slabostí) vyhýbáme, se proměňuje díky větší snadnosti, jak tomu vyhovět, uctivý ostych v náklonnost a úcta v lásku; přinejmenším by to bylo dovršením smýšlení věnovaného zákonu, pokud by vůbec bylo možné, aby ho nějaký tvor dosáhl.

Toto zkoumání zde nemá za účel převést uvedené přikázání evangelia na zřetelné pojmy, aby se čelilo nebo pokud možno předcházelo náboženskému blouznění, pokud jde o lásku boží, nýbrž má přesně určit mravní smýšlení i bezprostředně, pokud jde o povinnosti k lidem, aby se čelilo nebo pokud možno předcházelo pouze morálnímu blouznění, které infikuje mnoho hlav. Mravní stupeň, na kterém stojí člověk (a podle veškerého našeho poznání i každé rozumné stvoření), je úcta k morálnímu zákonu. Smýšlení, které mu ukládá řídit se jím, říká, že se jím má řídit z povinnosti, nikoliv z dobrovolné náklonnosti, a rovněž ne z nepřikázané snahy, kterou projevil sám od sebe a rád, a jeho morální stav, v němž se vždycky může nacházet, je ctnost, tj. morální smýšlení v boji, a ne svatost spočívající v domnělém dosažení naprosté čistoty smýšlení vůle. Je to jenom morální blouznění a vrchol domýšlivosti, k čemu lákáme myslí lidí povzbuzováním k jednání údajně ušlechti-

lejšímu, vznešenějšímu a velkomyslnějšímu, čímž je uvádíme v blud, jako by to nebyla povinnost, tj. úcta před zákonem, jehož jho (které je nicméně lehké, protože jim je ukládá sám rozum) musejí, i když neradi, nést, co tvořilo určující důvod jejich jednání, a který je stále ještě pokořuje, když se jím řídí (poslouchají ho), nýbrž jako by se ona jednání od nich neočekávala z povinnosti, nýbrž jako čistá zásluha. Neboť nejenom že by napodobováním takových činů, totiž na základě takového principu, ani zdaleka neučinili zadost duchu zákona, který tkví v smýšlení podřizujícím se zákonům, nikoliv v zákonnosti jednání (ať je jeho princip, jaký chce), a pružinu chápou patologicky (v sympatii, nebo i filautii), a ne morálně, a vytvářejí tak nevážný, přelétavý a fantastický způsob myšlení, aby si lichotili dobrovolnou dobrotou svého srdce, které nepotřebuje ani ostruh, ani uzdy, pro které není nutný ani žádný příkaz, a aby proto zapomínali na svou povinnost, na niž by přece měli spíše myslet než na svou zásluhu. Jistě lze velebit jednání druhých, která se uskutečnila s velkými obětmi a pouze kvůli povinnosti, tím, že je nazveme ušlechtilými a vznešenými činy, ale jen pokud jsou tu stopy, které dávají tušit, že k nim došlo plně z úcty k vlastní povinnosti, nikoliv ze vzplanutí srdce. Chceme-li je však něko-

mu předložit jako příklady k následování, pak musí být jako pružina veskrze použita účta k povinnosti (jako jediný pravý morální cit): tento vážný, posvátný předpis, který nepřenechává naší pošetilé sebelásce, aby si pohrávala s patologickými podněty (pokud jsou analogické morality) a aby si zakládala na hodnotě svých zásluh. Jestliže jen dobře hledáme, najdeme již pro všechna jednání, která jsou hodná pochvaly, nějaký zákon povinnosti, který je přikazuje a neoponechává na naší libovůli, co by vyhovovalo našim sklonům. To je jediný způsob výkladu, který duši morálně vzdělává, protože je jediný schopný pevných a přesně vymezených zásad.

Je-li blouznění v tom nejjobecnějším významu překročením hranic lidského rozumu podniknutým podle zásad, pak je morální blouznění překročením hranic, které stanoví praktický čistý rozum lidstva a kterými zakazuje hledat subjektivní určující důvod povinných jednání, tj. jejich morální pružinu, jinde než v zákonu samém, a smýšlení, které je tím vloženo do maxim, jinde než v účtě k tomuto zákonu; přikazuje nám tudíž udělat nejvyšším životním principem veškeré morality v člověku myšlenku povinnosti, zavrhuje veškerou aroganci jakož i ješitnou filautii.

Je-li tomu tedy tak, pak zaváděli nejen romanopisci nebo citliví vychovatelé (ať si

přítom sebevíc brojí proti citlivůstkářství), nýbrž občas dokonce i filosofové, ano ti nejpřísnější ze všech, stoikové, morální blouznění místo střízlivé, avšak moudré kázně mravů, i když blouznění těch posledních bylo více heroické, kdežto blouznění těch prvních mělo jalový a plačtivý ráz, takže můžeme s plnou pravdou, aniž bychom něco předstírali, říci o morální nauce evangelia, především že všechno bezúhonné chování člověka podřídila díky čistotě morálního principu, zároveň však díky jeho přiměřenosti mezím konečných bytostí, kázní povinnosti, již mají před očima a která jim nedovoluje blouznit o vysněných morálních dokonalostech a která položila meze pokory (tj. sebeznaní) jak domýšlivosti, tak sobectví, jež rády zneuznávají své hranice.

Povinnosti! Vznešené, velké jméno, které v sobě neobsahuješ nic líbivého, co by se nám vlichocovalo, nýbrž vyžaduješ podrobení se, avšak nehrozíš 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 nímž 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?

Nemůže to být nic menšího, než co člověka (jako část smyslového světa) pozvedá nad sebe sama, co ho svazuje s řádem věcí, který může myslit jen rozvažování a který má pod sebou zároveň celý smyslový svět a s ním empiricky určitelné bytí člověka v čase a celek všech účelů (který jediný odpovídá takovým bezpodmínečným praktickým zákonům, jako je morální zákon). Není to nic jiného než osobnost, tj. svoboda a nezávislost na mechanismu celé přírody, avšak zároveň zkoumaná jako mohutnost bytosti, která je podřízena zvláštním, totiž jejím vlastním rozumem jí daným čistým praktickým zákonům, a tedy osoba, která je jako náležející k smyslovému světu podřízena své vlastní osobnosti, pokud zároveň patří k inteligibilnímu světu; není proto divu, že se člověk jakožto příslušník obou světů musí vzhledem ke svému druhému a nejvyššímu určení dívat na svou vlastní bytost nejinak než se zbožností a na jeho zákony s nejvyšší úctou.

Na tomto původu pak jsou založeny mnohé výrazy, které označují hodnotu předmětů podle morálních idejí. Morální

zákon je posvátný (neporušitelný). Člověk je sice dosti nesvatý, avšak lidskost v jeho osobě mu musí být svatá. V celém stvoření může být vše, co chceme a nad čím máme moc, použito také jako pouhý prostředek; jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, je sám o sobě účelem. 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 jí 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, pokud jde o rozumné bytosti na světě jako její stvoření, jelikož tkví v jejich osobnosti, skrze niž jediné jsou tyto bytosti účely o sobě.

Tato úctu vzbuzující idea osobnosti, která nám staví před oči vznešenost naší přirozenosti (pokud jde o její určení), a tím, že nás zároveň nechává pozorovat, že jí naše chování neodpovídá, potlačuje naši domýšlivost, je přirozeně a snadno patrná i nejprostšímu lidskému rozumu. Nejistil někdy každý i jen průměrně počestný muž, že se vyhnul nějaké jinak ne-

škodné lži, pomocí které se mohl buď sám vyvléci z nějaké nepříjemné záležitosti, nebo dokonce prospět svému milovanému a zasloužilému příteli, jen proto, aby nemusel vskrytu sám sebou opovrhovat? Nenapřimuje řádného muže v největším neštěstí života, kterému by se mohl vyhnout, kdyby se jen byl s to přenést přes svou povinnost, ještě vědomí, že lidstvo ve své osobě uchoval a uctil v jeho důstojnosti, že nemá důvod stydět se sám před sebou a vyhýbat se vnitřnímu pohledu sebezkoumání? Tato útěcha není blažeností, ani její sebemenší částí. Neboť nikdo si nebude přát příležitost k ní, a možná nebude ani chtít žít za takových okolností. Avšak žije a nesnese představu, že by byl ve svých vlastních očích života nehoden. Toto vnitřní uklidnění je tedy pouze negativní vzhledem k tomu, co může život učinit příjemným; je totiž zadržáním nebezpečí, že by člověk klesl ve své osobní hodnotě, když se již byl hodnoty svého stavu zcela vzdal. Je účinkem úcty k něčemu docela jinému, než je život, ve srovnání a v protikladu s čím nemá naopak život se všemi svými příjemnostmi vůbec žádnou cenu. Žije jenom z povinnosti, nikoliv proto, že by v životě nacházel sebemenší potěšení.

Taková je tedy pravá pružina čistého praktického rozumu; není to nic jiného

než čistý morální zákon sám, pokud nám dává pocítit vznešenost naší vlastní nadmyslové existence a subjektivně vyvolává v lidech, kteří jsou si zároveň vědomi svého smyslového jsoucna a s ním spojené závislosti na své velice patologicky dotčené přirozenosti, úctu k jejich vyššímu určení. S touto pružinou se však dají velice dobře spojit mnohé půvaby a příjemnosti života, takže již i jen kvůli nim by se nejchytřejší volba rozumného a o nejvyšším blahu života přemýšlejícího epikurejce vyslovila pro mravně dobré chování, a proto může být také radno spojovat tuto vyhlídku na radostný požitek života s onou nejvyšší a již pro sebe samu dostatečně určující hybnou příčinou; ale jen proto, abychom vyvážili svody, které neopomíjí na protivné straně předstírat neřest, nikoliv abychom v ně kladli vlastní hybnou sílu, to ani v nejmenší míře, když je řeč o povinnosti. Neboť to by bylo totéž jako znečišťovat morální smýšlení v samém jeho zdroji. Důstojnost povinnosti nemá nic společného s požitkem života; má svůj zvláštní zákon, také svůj zvláštní soud, a i kdybychom je oba sebevíc setřepali dohromady, abychom je podali nemocné duši smíšené jako nějaký lék, brzy se přesto samy od sebe odloučí, a pokud to neučiní, nebude zákon účinkovat vůbec. A i kdyby přitom

fyzický život získal nějakou sílu, morální život by se přesto ztrácel bez naděje na záchranu.

### ***Kritické osvětlení analytiky čistého praktického rozumu***

Kritickým osvětlením nějaké vědy nebo nějakého jejího úseku, který tvoří sám pro sebe systém, rozumím zkoumání a ospravedlnění, proč musí mít právě tuto a žádnou jinou systematickou formu, když ji srovnáváme s nějakým jiným systémem, který má za základ podobnou poznávací mohutnost. Praktický rozum pak má za základ stejnou poznávací mohutnost jako spekulativní rozum potud, že jsou oba čistým rozumem. Rozdíl mezi systematickou formou jednoho a systematickou formou druhého musí být proto možno stanovit porovnáním obou a udáním jeho důvodu.

Analytika čistého teoretického rozumu měla co činit s poznáním předmětů, které mohou být dány rozvažování, a musela tedy začít od názoru, tudíž (protože ten je vždy smyslový) od smyslovosti, a teprve odtud pokračovat k pojmům (předmětům tohoto názoru), a jen po předeslání jich obou směla končit základními větami. Na-

proti tomu, protože praktický rozum nemá co činit s předměty, aby je poznal, nýbrž se svou vlastní mohutností uskutečnit ony předměty (v souladu s jejich poznáním), tj. má co činit s vůlí, která je kauzality, pokud rozum obsahuje její pohnutku, a neobsahuje tedy žádný objekt názoru, nýbrž (protože pojem kauzality obsahuje vždycky vztah k nějakému zákonu, který určuje existenci rozmanitosti, pokud jde o vzájemný poměr jejich částí) jako praktický rozum má udávat pouze jeho zákon: tak musí kritika analytiky téhož<sup>1</sup>, pokud to má být praktický rozum (což je jeho vlastním úkolem), začít možnostmi praktických zásad a priori. Odtud jediné mohla postupovat k pojmům předmětů praktického rozumu, totiž k pojmům naprostého dobra a zla, aby je teprve podala v souladu s oněmi zásadami (neboť ty není možno podat jako dobro a zlo před oněmi principy vůbec žádnou poznávací mohutností), a teprve potom mohla tento oddíl uzavřít poslední Hlavní část, totiž část o poměru čistého praktického rozumu k smyslovosti a o jeho nutném, a priori poznatelném vlivu na tuto smyslovost, tj. o morálním citu. Tak rozdělila analytika praktického čistého rozu-

---

<sup>1</sup>AA: „kritika téhož ... (což je vlastním úkolem analytiky)“.

mu zcela analogicky s teoretickým<sup>1</sup> rozumem celý rozsah všech podmínek jeho použití, avšak v obráceném pořadí. Analytika teoretického čistého rozumu byla rozdělena na transcendentální estetiku a transcendentální logiku, analytika praktického naopak na logiku a estetiku čistého praktického rozumu (smím-li zde použít pouze kvůli analogii tato jinak zcela nepřiměřená pojmenování), logika opět tam na analytiku pojmů a analytiku zásad, zde na analytiku zásad a analytiku pojmů. Estetika měla tam ještě dvě části vzhledem k dvojímu druhu smyslového názoru; zde není smyslovost vůbec zkoumána jako schopnost názoru, nýbrž pouze jako cit (který může být subjektivním důvodem žádosti), vzhledem k němuž nedovoluje čistý praktický rozum žádné další dělení.

Také důvod toho, proč zde nebylo toto rozdělení na dvě části s jejich dalším dělením skutečně provedeno (jak jsme jistě mohli být zpočátku sváděni příkladem prvního dělení, abychom se o to pokusili), lze docela dobře nahlédnout. Neboť protože je to čistý rozum, který je zde zkoumán ve svém praktickém použití, tudíž jako vycházející od základních vět a priori, a ne od empirických určujících důvodů,

---

<sup>1</sup>AA: „s analytikou teoretického rozumu“.

bude muset rozdělení analytiky čistého praktického rozumu dopadnout podobně jako rozdělení rozumového závěru, totiž jako postupující od obecného ve vrchním návěští (od morálního principu) přes subsumpci možných jednání (jako dobrých nebo zlých) pod vrchní návěští, provedenou v spodním návěští, k závěru, totiž subjektivnímu určení vůle (k zájmu na prakticky možném dobru a na něm založené maximě). Tomu, kdo se mohl přesvědčit o větech vyskytujících se v analytice, budou taková srovnání působit požitkem; neboť vyvolávají právem očekávání, že to snad časem dotáhneme až k náhledu jednoty celé čisté rozumové mohutnosti (teoretické i praktické) a že budeme moci všechno odvodit z jednoho principu, což je nevyhnutelná potřeba lidského rozumu, která najde plné uspokojení jen ve zcela systematické jednotě svých poznatků.

Zkoumáme-li však také obsah poznání, které můžeme získat o čistém praktickém rozumu a skrze něj, tak jak nám je předkládá analytika, ukazují se při podivuhodné analogii mezi ním a teoretickým neméně podivuhodné rozdíly. Pokud jde o teoretické poznání, mohla by být mohutnost čistého rozumového poznání a priori docela snadno a evidentně dokázána příklady z věd (u nichž, jelikož své principy vystavují díky metodickému postupu různě



ným zkouškám, se není třeba tolik obávat tajného přimíšení empirických důvodů poznání). Avšak že je čistý rozum bez přimíšení nějaké empirické pohnutky sám pro sebe také praktický, to jsme museli být s to odvodit z nejobecnějšího praktického užití rozumu, tím, že jsme ověřili nejvyšší praktickou zásadu jako takovou, kterou jakožto plně apriorní a nezávisající na žádných smyslových datech uznává každý přirozený lidský rozum za nejvyšší zákon své vůle. Museli jsme ji nejprve ověřit a ospravedlnit, pokud jde o čistotu jejího původu, dokonce i v soudu tohoto obecného rozumu, dříve než ji mohla vzít do rukou věda, aby ji použila takřka jako faktum, které předchází veškerému mudrování o své možnosti a všem důsledkům, které by z toho bylo možno vyvodit. Avšak tuto okolnost lze také docela dobře vysvětlit z okolnosti uvedené krátce předtím; protože praktický čistý rozum musí nutně začít zásadami, které tedy musejí být jako první data položeny veškeré vědě za základ a nemohou z ní teprve vycházet. Tohoto ospravedlnění morálních principů jako zásad čistého rozumu mohlo proto ale také být docela dobře a s dostatečnou jistotou dosaženo pouhým odvoláním se na soud prostého lidského rozvažování, poněvadž vše empirické, jež by se mohlo vloučit jako pohnutka vůle do na-

šich maxim, se okamžitě prozrazuje díky citu rozkoše nebo bolesti, který na něm nutně lpí, pokud vyvolává žádost, onen čistý praktický rozum se však přímo staví proti tomu, abychom ho pojali jako podmínku do jeho principu. Nestejnorodost pohnutek (empirických i racionálních) je tímto odporem prakticky zákonodárského rozumu proti každé vměšující se náklonnosti skrze zvláštní druh pocitů, které ale nepředcházejí zákonodárství praktického rozumu, nýbrž jsou naopak vyvolávány jediné jím, a sice jako nutnost, totiž skrze cit úcty, jaký nemá žádný člověk k náklonnostem, ať už jsou jakéhokoliv druhu, jaký má ale ovšem k zákonu, tato nestejnorodost empirických a racionálních pohnutek je tak vyznačena, tak vyzvednuta a je tak nápadná, že by si žádné, ani to nejprostší lidské rozvažování nemělo v předkládaném příkladě neuvědomovat okamžik, kdy ho mohou empirické důvody chtění sice navádět, aby se řídil jejich podněty, nikdy však na něm nemohou požadovat, aby byl poslušen nějakého jiného než čistého praktického zákona rozumu.

Rozlišení nauky o blaženosti od mravouky, z nichž u té první představují empirické principy celý fundament, u té druhé však netvoří ani sebemenší příměs, je prvním a nejdůležitějším zaměstnáním příslušejícím analytice čistého praktické-

ho rozumu, při kterém musí postupovat tak puntičkářsky, ano, i kdyby to mělo být označeno za přepjaté, jak kdy postupoval při své práci geometr. Avšak filosofovi, který zde (jako vždy při rozumovém poznání pomocí pouhých pojmů, bez jejich konstrukce) musí zápasit s velkými těžkostmi, protože (čistému<sup>1</sup> noúmenu) nemůže položit za základ žádný názor, to přece jen přináší také prospěch, že může téměř jako chemik kdykoliv provést experiment s praktickým rozumem každého člověka, aby rozlišil morální (čistou) pohnutku od empirické, když totiž k empiricky podněcené vůli (např. toho, kdo by si rád zalhal, protože tím může pro sebe něco získat) přidává (jako pohnutku) morální zákon. Je to asi tak, jako když lučebník přidá do roztoku vápence v kyselině solné draslo; kyselina solná opustí okamžitě vápník, sloučí se s draslem a vápník klesne ke dnu. Právě tak předložte tomu, kdo je jinak počestný muž (nebo se tentokrát aspoň v myšlenkách přenáší na místo počestného muže), morální zákon, pomocí něhož pozná ničemnost lháře, jeho praktický rozum se okamžitě zřekne (v soudu o tom, co se z jeho strany mělo stát) prospěchu a spojí se s tím, co mu zachovává úctu k jeho vlastní osobě (s prav-

---

<sup>1</sup>AA: „svému“.

divostí). Prospěch je teď, když byl odloučen a očištěn od všech přídavků rozumu (který je výlučně na straně povinnosti), každým zvažován, aby se v jiných případech třeba ještě s rozumem spojil, jen ne tam, kde by se mohl dostat do rozporu s morálním zákonem, který rozum nikdy neopouští, nýbrž se s ním vždy co nejnižší sjednocuje.

Avšak toto rozlišení principu blaženosti od principu mravnosti proto neznamená hned stavění obou proti sobě, a čistý praktický rozum nechce, abychom se vzdali všech nároků na blaženost, nýbrž pouze, abychom na ni nebrali vůbec žádný ohled tam, kde je řeč o povinnosti. V jistém ohledu může být dokonce naší povinností pečovat o svou blaženost; zčásti proto, že blaženost (k níž patří obratnost, zdraví, bohatství) obsahuje prostředky k splnění naší povinnosti, zčásti proto, že její nedostatek (např. chudoba) s sebou nese pokušení, abychom svou povinnost porušili. Jenom nemůže být nikdy bezprostředně povinností, a ještě méně principem všech povinností, podpora naší vlastní blaženosti. Poněvadž pak všechny pohnutky vůle kromě jediného čistého praktického zákona rozumu (morálního zákona) jsou ve směs empirické, a jako takové tedy patří k principu blaženosti, musejí být všechny odlišeny od nejvyšší mravní zásady, a ni-

kdy do ní nesmějí být vtěleny jako podmínka, poněvadž to by zrušilo veškerou jejich mravní hodnotu právě tak, jako ruší empirická příměs ke geometrickým základním větám veškerou matematickou evidenci, to nejcennější, co matematika o sobě (podle Platonova soudu) má a co předchází i veškerému jejímu užitku.

Místo dedukce nejvyššího principu čistého praktického rozumu, tj. vysvětlení možnosti takového poznání a priori, nemohlo však<sup>1</sup> být dále uvedeno nic, než že kdybychom nahlédli možnost svobody nějaké pohnutky, nahlédli bychom ne snad pouze možnost, nýbrž dokonce nutnost morálního zákona jako nejvyššího praktického zákona rozumných bytostí, jimž připisujeme svobodu kauzality jejich vůle; neboť oba pojmy jsou tak nerozlučitelné spojeny, že by bylo praktickou svobodu možno definovat také pomocí nezávislosti vůle na každém jiném kromě jediného morálního zákona. Nicméně svobodu pohnutky, především v smyslovém světě, nelze eo do její možnosti vůbec nahlédnout; musíme být rádi, můžeme-li si být jen dostatečně jisti, že neexistuje žádný důkaz její nemožnosti, a teď, donuceni morálním zákonem, který tuto možnost postuluje, získáváme zároveň také právo přijmout ji.

---

<sup>1</sup>AA: „nahore“.

Protože je nicméně dosud mnoho těch, kdo se stále ještě domnívají, že tuto svobodu dokáží vysvětlit pomocí empirických principů jako každou jinou přirozenou mohutnost, a dívají se na ni jako na psychologickou vlastnost, jejíž výklad *záleží* pouze v přesnějším zkoumání přirozenosti duše a pružin vůle, nikoliv<sup>1</sup> jako na transcendentální predikát kauzality bytosti, která patří k smyslovému světu (o což zde přece jediné skutečně jde), a tak sami ruší to nádherné otevření, kterého se nám dostává od čistého praktického rozumu prostřednictvím morálního zákona, totiž otevření inteligibilního světa skrze realizaci jinak transcendentního pojmu svobody, a tím ničí morální zákon sám, který nepřijímá naprosto žádnou empirickou pohnutku, pak bude nutné uvést zde ještě něco na obranu proti této šalbě a k odhalení mělkosti empirismu v celé jeho nahotě.

Pojem kauzality jako přírodní nutnosti se týká, na rozdíl od téže kauzality jako svobody, pouze existence věcí, pokud je určitelná v čase, tudíž věcí jako jevů v protikladu k jejich kauzalitě jako věcí samých o sobě. Považujeme-li pak určení existence věcí v čase za určení věcí samých o sobě (což je ten nejobvyklejší způ-

---

<sup>1</sup>B: „nic“.

sob pohledu), nedá se v žádném případě sloučit nutnost kauzálního vztahu se svobodou, nýbrž obě stojí vůči sobě v kontradiktorním protikladu. Neboť z oné nutnosti plyne, že každá událost, tudíž i každé jednání, které probíhá v určitém okamžiku pod podmínkou toho, co bylo v předcházejícím čase, je nutné. Protože pak minulý čas už není v mé moci, musí být každé jednání, které konám, nutným následkem určujících důvodů, které nejsou v mé moci, tzn. že v okamžiku, kdy jedním, nejsem nikdy svobodný. Ano, i kdybych rovnou předpokládal, že celá moje existence je nezávislá na jakékoliv cizí příčině (třeba na Bohu), takže určující důvody mé kauzality, dokonce veškeré mojí existence, by nebyly vůbec mimo mne, nezměnilo by to onu přírodní nutnost ani v nejmenším ve svobodu. Neboť v každém okamžiku podléhám přece pořád nutnosti, že jsem určován k jednání tím, co není v mé moci, a tato a parte priori nekonečná řada událostí, v níž bych podle již předem určeného pořádku vždycky jenom pokračoval, nikdy však sám od sebe nezačínal, by byla stálým přírodním řetězem a moje kauzalita by tedy nikdy nebyla svobodou.

Chceme-li tedy přiřknout svobodu bytosti, jejíž existence je určena v čase, pak ji - přinejmenším potud - nemůžeme vy-

jmout ze zákona přírodní nutnosti všech událostí v její existenci, tudíž i jejích jednání; neboť to by bylo tolik, jako vydat ji slepé náhodě. Poněvadž se ale tento zákon nevyhnutelně týká veškeré kauzality věcí, pokud je jejich existence určitelná v čase, musela by být - kdyby toto byl způsob, jak bychom si měli představovat také existenci těchto věcí samých o sobě - svoboda zavržena jako nicotný a nemožný pojem. Chceme-li ji tudíž ještě zachránit, nezbývá nám jiná možnost než přiznávat existenci věci, pokud je určitelná v čase, tudíž i kauzalitu podle zákona přírodní nutnosti pouze jevu, svobodu ale téže bytosti jakožto věci samé o sobě. To je ovšem nevyhnutelné, chceme-li zároveň zachovat oba vzájemně si odporující pojmy; avšak při použití tohoto postupu, když je chceme vysvětlit jako sloučené v jednom a tomtéž jednání a vysvětlit tedy samo toto sloučení, vyvstávají přesto velké těžkosti, které se zdají dělat takové sloučení neproveditelným.

Řeknu-li o člověku, který se dopustil krádeže: tento čin je podle přírodního zákona kauzality nutným výsledkem z pohnutí předcházejícího času, proto nebylo možné, aby nebyl spáchán, jak zde potom může posuzování podle morálního zákona způsobit nějakou změnu a předpokládat, že přece jen nemusel být spáchán, poně-



vadž ten zákon říká, že neměl být spá-  
chán, tj. jak může být týž člověk v témže  
okamžiku vzhledem k témuž jednání na-  
zýván zcela svobodným, v němž se přece  
nachází, a to vzhledem k témuž jednání,  
v zajetí nevyhnutelné přírodní nutnosti?  
Pokoušet se z toho vykrotit tvrzením, že  
druh určujících důvodů jeho kauzality  
podle přírodního zákona pouze přizpůso-  
bujeme komparativnímu pojmu svobody  
(podle kterého se někdy nazývá svobod-  
ným působením to, čeho určující přírodní  
důvod leží uvnitř v působící bytosti, např.  
to, co vykonává vržené těleso, když se na-  
chází ve svobodném pohybu, kde používá-  
me slovo „svoboda“, protože to těleso není  
během svého letu poháněno ničím zvenčí;  
nebo jako nazýváme svobodným pohybem  
i chod hodinek, protože samy pohánějí  
svou ručičku, a ta tedy nepotřebuje být po-  
strkována zvenčí; právě tak nazýváme  
svobodnými jednání člověka, i když jsou  
skrze své pohnutky, které jim předcházely  
v čase, rovněž nutná, poněvadž jsou to  
přece vnitřní, našimi vlastními silami vy-  
tvořené představy, jimi podle podněcují-  
cích okolností vyvolané žádosti, a tudíž naší  
vlastní libovůlí způsobená jednání), je  
ubohá vytáčka, kterou se pořád ještě ně-  
kteří lidé nechávají zdržovat a domnívají  
se, že tak pomocí malé slovní hříčky rozře-  
šili těžký problém, na jehož řešení marně

pracovala staletí a které bude proto asi sotva možno nalézt tak docela na povrchu. Při otázce po oné svobodě, která musí být kladena za základ všem morálním zákonům a jim odpovídající přičetnosti, nejde totiž vůbec o to, zda kauzalita určená podle přírodního zákona je nutná díky pohnutkám, které leží v subjektu, nebo mimo něj, a v prvním případě, zda jde o pohnutky působící skrze instinkt, nebo myšlené s rozumem. Mají-li tyto určující představy podle přiznání těchže mužů samých důvod své existence přece v čase, a sice v nějakém dřívějším stavu, ten ale opět v nějakém předcházejícím stavu atd., pak ať jsou tato určení vždy vnitřní, ať mají psychologickou, a nikoliv mechanickou kauzalitu, tj. ať vyvolávají jednání pomocí představ, a ne pomocí tělesných pohybů, jsou to vždycky určující důvody kauzality bytosti, jejíž existence je určitelná v čase, tudíž za podmínek prošlého času, které zakládají nutnost a které tedy, když má subjekt jednat, už nejsou v jeho moci, které s sebou nesou sice psychologickou svobodu (chceme-li ovšem tohoto slova používat o pouhém vnitřním sřetězení představ v duši), a přesto obsahují přírodní nutnost, neponechávají tudíž žádnou transcendentální svobodu, která musí být myšlena jako nezávislost od všeho empirického, a tedy od přírody vůbec, ať už je nyní

zkoumána jako předmět vnitřního smyslu, pouze v čase, nebo také vnějšího smyslu<sup>1</sup>, v prostoru a čase zároveň, bez kteréžto svobody (v tom posledním, vlastním významu), která je jediná a priori praktická, není možný žádný morální zákon a žádná odpovědnost podle něho. Právě proto můžeme také nazývat veškerou nutnost událostí v čase podle přírodního zákona kauzality mechanismem přírody, i když tím hned nemyslíme, že by věci, které jsou mu podřízeny, musely být skutečnými materiálními stroji. Zde se přihlíží jen k nutnosti spojení událostí v časové řadě, tak jak se rozvíjí podle přírodního zákona, ať už nazýváme subjekt, v němž tento proces probíhá, *automaton materiale*, protože mašinerie je poháněna hmotou, nebo s Leibnizem *automaton spirituale*, poněvadž je poháněna představami, a kdyby svoboda naší vůle nebyla *žádná* jiná než ta poslední (tedy psychologická a komparativní, nikoliv transcendentální, tj. zároveň absolutní), pak by nebyla lepší než svoboda mechanického rožně, který, byl-li jednou natažen, vykonává také své pohyby sám od sebe.

Abychom pak zrušili tento zdánlivý rozpor mezi přírodním mechanismem a svobodou v jednom a tomtéž jednání na před-

---

<sup>1</sup>AA: „vnějších smyslů“.

loženém případě, musíme si vzpomenout na to, co bylo řečeno v Kritice čistého rozumu, nebo na to, co z toho plyne: že přírodní nutnost, která nemůže existovat zároveň se svobodou subjektu, se týká pouze určení té věci, která podléhá podmínkám času, tudíž pouze [věci] jednajícího subjektu jako jevu, a že potud tedy leží určující důvody každého jednání tohoto subjektu v tom, eo patří uplynulému času a není již v jeho moci (k čemuž musejí být počítány jako fenomény i jeho již vykonané činy a jeho charakter určitelný na jejich základě v jeho vlastních očích). Avšak týž subjekt, který je si na druhé straně vědom sebe sama také jako věci o sobě, zkoumá svou existenci, pokud nepodléhá podmínkám času, sebe sama však jen jako určitelného zákony, které si sám dává pomocí rozumu, a v této jeho existenci nepředchází nic jeho určení vůle, nýbrž na každé jednání, a vůbec na každé v souladu s vnitřním smyslem se měnící určení jeho existence, dokonce i na celou řadu následků jeho existence jako smyslové bytosti, se musíme dívat u vědomí jeho inteligibilní existence jen jako na následek, nikdy ale ne jako na určující důvod jeho kauzality jako noumenonu. V tomto ohledu pak může rozumná bytost o každém protizákonném jednání, kterého se dopustila, třebaže bylo jako jev dostatečně urč-

no v tom, co bylo, a potud je nevyhnutelně nutné, právem říci, že je tento subjekt mohl nespáchat; neboť toto jednání patří s veškerou minulostí, která je určuje, k jednomu jedinému fenoménu jeho charakteru, který si sám zjednal a podle kterého si jako příčině nezávislé na veškeré smyslovosti sám přiřítá kauzalitu oněch jevů.

S tím dokonale souhlasí i soudcovské výroky oné podivuhodné mohutnosti v nás, kterou nazýváme svědomím. Člověk může kličkovat, jak chce, aby vylíčil nějaké zákonu odporující chování, jehož si je vědom, jako neúmyslné přehlédnutí, jako pouhou neopatrnost, které se nelze nikdy zcela vyhnout, tudíž jako něco, do čeho byl stržen proudem přírodní nutnosti, a aby se prohlásil za nevinného; přesto zjišťuje, že advokát, který mluví v jeho prospěch, v něm v žádném případě nemůže umlčet žalobce, je-li si jen vědom toho, že v době, kdy spáchal to bezpráví, byl při smyslech, tj. užíval své svobody, a přece si vysvětluje svůj přestupek z určitého špatného návyku, který si na sebe sám přivolal pozvolným zanedbáváním pozornosti, až do té míry, že se na něj může dívat jako na přirozený následek tohoto zanedbání, aniž by ho to nicméně mohlo pojistit proti sebekritice a důtce, kterou si sám udílí. Na tom je pak také založena lítost nad

dávno spáchaným činem při každé jeho připomínce; bolestný, morálním smýšlením vyvolaný pocit, který je potud prakticky prázdný, že nemůže sloužit k tomu, aby se to, co se stalo, opět odestálo, a bylo by to dokonce nesmyslné (za což taky Priestley jako pravý, důsledně postupující fatalista lítost prohlásil, a za kteroužto upřímnost si zaslouží více uznání než ti, kteří, když ve skutečnosti hájí mechanismus vůle, slovy ale její svobodu, pořád ještě chtějí být považováni za fatalisty, že aniž by možnost takové odpovědnosti vysvětlili, spoluzahrnují onu svobodu do svého synkretického systému), ale jako bolest je přece zcela oprávněná, protože když se jedná o zákon naší inteligibilní existence (morální zákon), rozum neuznává žádný rozdíl času a táže se jen, zda ta událost patří jako čin mně, potom s ní ale spojuje morálně vždy tentýž pocit, ať se děje nyní, nebo se udála již dávno. Neboť život smyslů má, pokud jde o inteligibilní vědomí jeho bytí (svobody), absolutní jednotu fenoménu, který, pokud obsahuje pouze jevy smýšlení, kterých se týká morální zákon (jevy charakteru), musí být posuzován nikoliv podle přírodní nutnosti, která mu přísluší jako jevu, nýbrž podle absolutní spontaneity svobody. Lze tedy připustit, že kdyby nám bylo možné nahlédnout tak hluboko do způsobu myš-

lení nějakého člověka, jak se nám ukazuje v jeho vnitřním i vnějším jednání, že by nám byla známa každá, i ta nejmenší jeho pružina, a stejně i všechny vnější podněty působící na tyto pružiny, byli bychom s to vypočítat chování toho člověka s jistotou i do budoucnosti stejně jako zatmění měsíce nebo slunce, a přesto přitom tvrdit, že je ten člověk svobodný. Kdybychom totiž byli schopni ještě jiného pohledu (který nám však vůbec nebyl propůjčen, nýbrž místo něhož máme jen rozumový pojem), totiž intelektuálního názoru téhož subjektu, pak bychom přece pozorovali, že celý tento řetěz jevů závisí vzhledem k tomu, co se jen kdy může týkat morálního zákona, na spontaneitě subjektu jako věci o sobě samé, o jejímž určení nelze podat vůbec žádné fyzické vysvětlení. Protože tento názor postrádáme, ujišťuje nás morální zákon o této odlišnosti vztahu našich jednání jako jevů k smyslové podstatě našeho subjektu od vztahu, jímž je tato smyslová podstata sama vztahována k inteligibilnímu substrátu v nás. - V tomto ohledu, který je našemu rozumu přirozený, ačkoliv nevysvětlitelný, se dají ospravedlnit i soudy, které, ač byly vysloveny se vši svědomitostí, se přesto zdají podle prvního dojmu zcela odporovat veškeré správnosti. Existují případy, kdy lidé ukazují od dětství, dokonce i při výchově,

kteřá zároveň byla jinm prospšn, přesto tolik ran špatnosti, a tak pokračují až do svých munch let, že jsou považováni za rozen zlosyny a celkov, co se týče způsobu myšlení, za nepolepšiteln, a přesto je pro jejich chováni a jednni soudíme právě tak, jejich zločiny jim právě tak kladem za vinu, ano oni (jako děti) sami považují tyto výtky natolik za zcela odvodnn, jako kdyby zůstávali navzdory připisovan jim beznadjn přirodní povaze své mysli stejn odpovdn jako kad jin člověk. To by se nemohlo stát, kdybychom nepředpokládali, že výše, co vzejde z jejich libovůle (jako bezpochyby kad zmrn podniknut jednni), m za základ svobodnou kauzalitu, kteř vyjadřuje od raného dětství svůj charakter ve svých jevech (jednáních), jež odhalují prostřednictvím jednotvárnosti chováni určitou přirozenou souvislost, kteř vsak nečiní nutnou zlou povahu vůle, nýbrž je spíše následkem dobrovoln přijatých zlých a neměnných zásad, kteř in [lovka] jen o to zavrenhodnjm a trestuhodnjm.

Avsak ještě jedna obtíž čeká svobodu, pokud má být spojena s přirodnm mechanismem v jedné bytosti, kteř patří k smyslovému světu. Obtíž, kteří, i když jsme všechno dosavadní odsouhlasili, přesto ohrožuje svobodu naprostou zhubou. Ale



při tomto nebezpečí nám jedna okolnost přece jen dává zároveň naději na šťastný výsledek obhajoby svobody, totiž že tatáž obtíž tíží mnohem silněji (ve skutečnosti, jak brzy uvidíme, jediné) systém, v němž je v čase a prostoru určitelná existence považována za existenci věcí samých o sobě; ta nás tedy nenutí, abychom odstoupili od svého nejhlavnějšího předpokladu o idealitě času jako pouhé formě smyslového názoru, tudíž jako pouhého způsobu představování, který je vlastní subjektu jakožto příslušníkovi smyslového světa, a požaduje tedy jen, abychom ho spojili s touto ideou.

I když se nám totiž připustí, že inteligibilní subjekt může být vzhledem k danému jednání ještě svobodný, ačkoliv je jako subjekt, který také patří k smyslovému světu, vzhledem k témuž jednání mechanicky podmíněný, tak se přece jen zdá, že jakmile předpokládáme, že Bůh je jako všeobecná prapodstata také příčinou existence substance (věta, které se nelze nikdy vzdát, aniž bychom se zároveň nevzdali pojmu Boha jako podstaty všech podstat, a tudíž jeho naprosté soběstačnosti, na níž v teologii vše závisí), musíme také<sup>1</sup> připustit, že jednání člověka mají svůj určující důvod v tom, co se nachází

---

<sup>1</sup> „Také“ chybí v B.

zcela mimo jeho moc, totiž v kauzalitě nejvyšší bytosti, jež je od něho odlišná a na níž zcela a naprosto závisí jeho bytí a celé určení jeho kauzality. Skutečně, kdyby nebyla jednání člověka tak, jak patří k jeho určení v čase, pouhými určeními člověka jakožto jevu, nýbrž jakožto věci samé o sobě, pak by nebylo lze svobodu zachránit. Člověk by byl loutkou nebo Vaucansonovým automatem, sestaveným a nataženým svrchovaným mistrem všech uměleckých děl, a sebevědomí by ho sice dělalo myslícím automatem, v němž by ale vědomí jeho spontaneity, pokud je považováno za svobodu, bylo pouhým klamem, jelikož ta si tak zaslouží být nazývána jen komparativně, protože nejbližší pohnutky jeho pohybu a jejich dlouhá řada vzhůru k jejich určujícím příčinám jsou sice vnitřní, ta poslední a nejvyšší se však nachází zcela v cizí ruce. Proto nechápu, jak se zde chtějí ti, kdo stále ještě trvají na pojetí času a prostoru jako určeních náležejících k existenci věci samých o sobě, vyhnout fatalitě jednání, neboť jestliže prostě obě připustí (jako jinak ostrovtipný Mendelssohn) jen jako nutné podmínky existence konečných a odvozených bytostí, nikoliv ale existence nekonečné prabytosti, jak se chtějí ospravedlnit, odkud berou oprávnění dělat takový rozdíl? Ano, jak se chtějí i jen

vyhnout rozporu, kterého se dopouštějí, když se na existenci v čase dívají jako na určení nutně svázané s konečnými věcmi o sobě, kdy Bůh je příčinou této existence, on sám ale nemůže přece být příčinou času (nebo prostoru) sama (protože ten musí být jako nutná podmínka a priori kladen před existenci věcí), jeho kauzalita ohledně existence těchto věcí musí tudíž být i co do času podmíněná, přičemž pak musejí nevyhnutelně vyvstat všechny známé rozpory v pojmech jeho nekonečnosti a nezávislosti. Naproti tomu je zcela snadné rozlišovat mezi určením božské existence jako nezávislé na všech časových podmínkách a existencí bytosti smyslového světa jako mezi existencí bytosti samé o sobě na rozdíl od existence věci v jevu. Nepřijmeme-li proto onu idealitu času a prostoru, zbývá nám jedině spinozismus, v němž jsou čas a prostor podstatnými určeními samotné prapodstaty, kdežto věci na ní závislé (tedy včetně nás samých) nejsou substancemi, nýbrž pouze jí inherentními akcidencemi; poněvadž, jestliže tyto věci existují jen jako účinky této prapodstaty v čase, který by tedy byl podmínkou jejich existence o sobě, musela by být i jednání těchto bytostí pouze jejími jednáními, která by někdy a někde vykonala. Spinozismus tudíž končí, bez ohledu na nesmyslnost své

základní ideje, přece jen mnohem důsledněji, než je možné na základě teorie stvoření, kdy jsou bytosti přijímané za substance a za o sobě existující v čase považovány za účinky svrchované příčiny, a přesto zároveň ne za patřící k ní a jejímu jednání, nýbrž za substance pro sebe. K rozřešení svrchu zmíněných obtíží dochází zkrátka a zřejmě následujícím způsobem: Je-li existence v čase pouhým smyslovým způsobem představování myslících bytostí na světě a netýká se jich tedy jako věcí samých o sobě, potom je stvoření těchto bytostí stvořením věcí samých o sobě, protože pojem stvoření nepatří k smyslovému způsobu představování existence a kauzality, nýbrž může být vztahován jen na noúmena. Řeknu-li tudíž o bytostech v smyslovém světě, že jsou stvořené, pak se na ně dívám jako na noúmena. Jako by v tom tedy byl protimluv, kdybychom říkali, že Bůh je stvořitelem jevů, tak je protimluvem také tvrzení, že je jako stvořitel příčinou jednání v smyslovém světě, tudíž jednání jako jevů, třebaže je příčinou existence jednajících bytostí (jako noúmen). Je-li tedy možné (uznáváme-li jen existenci v čase za něco, co platí pouze o jevech, nikoliv o věcech samých o sobě) hlásat svobodu bez újmy přírodního mechanismu jednání jako jevů, pak v tom nemůže způsobit

skutečnost, že jednající bytosti jsou stvořené, sebemenší změnu, protože stvoření se týká jejich inteligibilní, nikoliv ale senzibilní existence, a nemůže tedy být považováno za určující důvod jevů; což by ale dopadlo zcela jinak, kdyby bytosti světa jako věci samy o sobě existovaly v čase, poněvadž stvořitel substance by byl zároveň původcem veškerého mechanismu této substance.

Tak velký význam má oddělení času (jakož i prostoru) od existence věcí samých o sobě provedené v kritice čistého spekulativního rozumu.

Někdo ale řekne, že toto zde přednesené řešení daného problému s sebou nese mnoho těžkostí a je sotva přístupné jasněmu výkladu. Je však kterékoliv jiné řešení, o které se někdo pokusil nebo se jen hodlá pokusit, snazší a pochopitelnější? Spíše bychom řekli, že dogmatictí učitelé metafyziky přitom prokázali více úskočnosti než upřímnosti, že tento obtížný bod pokud možno odklízeli z našich očí v naději, že když o něm nebudou vůbec mluvit, nikdo na něj jen tak snadno nepřípadne. Má-li ale být nějaké vědě pomůženo, musejí být odhaleny všechny její těžkosti, a dokonce musejí být vyhledávány i ty, které jí ještě v skrytu stojí v cestě; neboť každá z nich vyvolává nějakou pomůcku, která nemůže být nalezena, aniž by to té

vědě nepřineslo zisk, ať už co do objemu, nebo v přesnosti, čímž se tedy stávají i z překážek prostředky na podporu důkladnosti vědy. Jsou-li těžkosti naopak úmyslně zakrývány nebo odstraňovány jen paliativními prostředky, propukají dříve nebo později v podobě nevyléčitelných chorob, které vědu ničí naprostým skepticismem.

Protože je to vlastně pojem svobody, který nám ze všech idejí čistého spekulativního rozumu jediný zjednává tak velké rozšíření na poli nadmyslna, i když jen, pokud jde o praktické poznání, ptám se sám sebe: odkudpak se právě a výlučně jemu dostalo tak velké plodnosti, zatím co ty ostatní sice označují prázdná místa pro možné čisté rozvažovací bytosti, avšak nejsou s to ničím určit jejich pojem. Snadno pochopím, že - jelikož nic nemohu myslet bez kategorie - musí být nejprve vyhledána také v ideji rozumu o svobodě, kterou se zabývám, a tou je zde kategorie kauzality, a že, i když rozumovému pojmu svobody jakožto nadmyslnému nelze podložit žádný korespondující názor, musí být nicméně rozvažovacímu pojmu (kauzality), pro jehož syntézu vyžaduje rozumový pojem svobody nepodmíněné, nejprve dán nějaký smyslový názor, jímž mu teprve bude zajištěna objektivní realita. Všechny

kategorie se pak dělí do dvou tříd, na matematické, které směřují pouze k jednotě syntézy v představě objektů, a na dynamické, které směřují k jednotě syntézy v představě existence objektů. Ty první (kategorie velikosti a kvality) obsahují vždy syntézu stejnorodého, v níž nemůže být k podmíněnému danému v smyslovém názoru v čase a prostoru vůbec nalezeno nepodmíněné, protože by samo opět muselo patřit k prostoru a času, a být tedy vždy opět nepodmíněné; proto také byly v dialektice čistého teoretického rozumu protikladné způsoby, jak nalézt nepodmíněné a totalitu podmínek pro ně, oba falešné. Kategorie druhé třídy (kategorie kauzality a nutnosti věci) tuto stejnorodost (podmíněného a podmínky v syntéze) vůbec nepožadovaly, protože zde neměl být představen názor, jak ho v syntéze z rozmanitosti skládáme, nýbrž jen, jak přistupuje existence korespondujícího s ní podmíněného předmětu k existenci podmínky (v rozvažování jakožto s ním spojená), a tu bylo dovoleno k veskrze podmíněnému v smyslovém světě (jak vzhledem ke kauzalitě, tak k náhodné existenci věcí samých) dosazovat v inteligibilním světě nepodmíněné, i když celkem neurčitě, a učinit tak syntézu transcendentní. Pro-

---

<sup>1</sup>AA: „opět podmíněné“.

to se pak v dialektice čistého spekulativního rozumu ukázalo, že oba zdánlivě protikladné způsoby, jak nalézt k podmíněnému nepodmíněné, např. v syntéze kauzality k podmíněnému, jak myslit v řadě příčin a účinků smyslového světa kauzality, která už není dále smyslově podmíněná, si ve skutečnosti neodporují, a že totéž jednání, které je jakožto patřící k smyslovému světu vždy smyslově podmíněné, tj. mechanicky nutné, přece může zároveň také mít, jelikož náleží ke kauzalitě jednající bytosti, pokud ta je příslušníkem inteligibilního světa, za základ smyslově nepodmíněnou kauzality, a být tudíž myšleno jako svobodné. Nyní záleželo pouze na tom, aby tato možnost byla proměněna v jsoučno, tj. abychom mohli v nějakém skutečném případě, takřka pomocí faktu, dokázat, že určitá jednání takovou (intelektuální, smyslově nepodmíněnou) kauzality předpokládají, ať už jsou skutečná, nebo i jen přikázaná, tj. objektivně prakticky nutná. Že na toto spojení narazíme u jednání daných skutečně ve zkušenosti jako u událostí smyslového světa, jsme nemohli doufat, protože kauzality skrze svobodu je nutno vždy hledat v inteligibilní sféře vně světa smyslů. Avšak jiné věci kromě smyslových bytostí nám není dáno vnímat a pozorovat. Nezbyvalo tedy nic jiného, než aby byla nalezena nějaká ne-



sporná, a to objektivní základní věta kauzality, která vylučuje ze svého určení každou smyslovou podmínku, tj. základní věta, v níž se rozum neodvolává ohledně kauzality dále na něco jiného jako na její určující důvod, nýbrž obsahuje ho skrze onu základní větu již sám, a kde tedy je jakožto čistý rozum sám praktický. Tato základní věta však nevyžaduje žádné hledání a vynalézání; ta byla odedávna v rozumu všech lidí a je vtělená do jejich bytosti, a je to základní věta mravnosti. Byla tedy ona nepodmíněná kauzalita a její mohutnost, svoboda, s touto však také určitá bytost (já sám), která patří k smyslovému světu, avšak zároveň je nejen neurčitě a problematicky myšlena (což dokázal zjistit jako proveditelné již spekulativní rozum), nýbrž, pokud jde o zákon její kauzality, dokonce určitě a asertoricky poznána, a tak nám byla dána skutečnost inteligibilního světa, a sice v praktickém ohledu určitě, a toto určení, které by bylo v teoretickém ohledu transcendentní (nadsmyslové), je v praktickém ohledu immanentní. Stejný krok jsme však nemohli učinit, pokud jde o druhou dynamickou ideu, totiž ideu nutné bytosti. Bez zprostředkování té první dynamické ideje jsme k ní nemohli ze smyslového světa vystoupit. Neboť kdybychom se o to chtěli pokusit, musili bychom se odvážit skoku,

při němž bychom opustili všechno, co je nám dáno, a vyšvihli se k tomu, z čeho nám není dáno nic, čím bychom mohli zprostředkovat spojení takové inteligibilní bytosti se smyslovým světem (poněvadž nutná bytost by měla být poznána jakožto daná vně nás); to je naproti tomu docela dobře možné, jak nyní dokazuje osobní pozorování, pokud jde o náš vlastní subjekt, který se poznává na jedné straně jako inteligibilní bytost určenou morálním zákonem (prostřednictvím svobody), na druhé straně jako bytost podle tohoto určení činnou v smyslovém světě. Jediný pojem svobody nám dovoluje, že nemusíme vycházet mimo sebe, abychom našli k podmíněnému a smyslovému nepodmíněnému a inteligibilní. Neboť je to náš rozum sám, který se poznává skrze nejvyšší a bezpodmínečný praktický zákon, a bytost, která si je tohoto zákona vědoma (naši vlastní osobu), jako příslušníka čistého světa rozvažování, a to dokonce i s určením způsobu, jak může být jako taková činná. Tak lze pochopit, proč to může být v celé mohutnosti rozumu jen to praktické, co nám pomáhá překročit svět smyslů a zjednává nám poznatky o nadsmyslovém řádu a spojení, které právě proto ovšem mohou být uplatňovány také jen tak daleko, jak je to pro čistý praktický účel právě nutné.

Budiž mi při této příležitosti dovoleno upozornit ještě jen na jedno, totiž na to, že každý krok, který konáme s čistým rozumem, dokonce i v praktické oblasti, kde nebereme žádný ohled na subtilní spekulace, přesto přesně, a sice sám sebou, navazuje na všechny momenty kritiky teoretického rozumu, jako kdyby byl každý po zralé úvaze vymyšlen jen proto, aby jí zjednal potvrzení. Tato rozhodně nehledaná, nýbrž (jak se o tom můžeme sami přesvědčit, pokud jen hodláme postupovat ve svých morálních šetřeních až k jejich principům) sama sebou se dostavující přesná shoda nejdůležitějších vět praktického rozumu s oněmi často až příliš subtilními a zdánlivě zbytečnými poznámkami kritiky spekulativního rozumu překvapuje a vyvolává údiv a potvrzuje maximu poznanou a velebenou již jinými, že máme při každém vědeckém zkoumání nerušeně pokračovat ve svém postupu se vši možnou přesností a otevřeností, aniž bychom si všímali toho, proti čemu by se snad mohlo prohřešit mimo svou oblast, nýbrž že máme toto zkoumání provádět, pokud jen můžeme, samo pro sebe pravdivě a úplně. Častější pozorování mne přesvědčilo o tom, že když jsme toto šetření dovedli do konce, to, co se mi v jeho polovině občas zdálo vzhledem k jiným vnějším naukám velice na pováženou, se nakonec,

když jsem tuto povážlivost jen na tak dlouho pustil z očí a věnoval se pouze svému úkolu, dokud nebyl dokončen, neočekávaným způsobem dokonale shodovalo s tím, co už vyšlo najevo bez jakéhokoliv ohledu na ony nauky, bez stranickosti a záliby pro ně, samo od sebe. Spisovatelé by si ušetřili mnoho omylů, mnoho marné námahy (protože stavěla na šalbě), kdyby jen byli s to odhodlat se přistupovat k dílu s větší otevřeností.

## DRUHA KNIHA

### *Dialektika čistého praktického rozumu*

#### PRVNÍ HLAVNÍ ČÁST

##### ***O dialektice čistého praktického rozumu vůbec***

Čistý rozum má vždycky svou dialektiku, ať už ho zkoumáme v jeho spekulativním, nebo praktickém použití; neboť čistý rozum vyžaduje absolutní totalitu podmínek k danému podmíněnému, a ta může být nalezena výlučně jen ve věcech samých o sobě. Poněvadž však všechny pojmy věcí musejí být vztahovány k názorům, které nemohou být u nás lidí nikdy jiné než smyslové, a dávají nám tudíž poznávat předměty nikoliv jako věci samy o sobě, nýbrž pouze jako jevy, v kteréžto řadě podmíněného a podmínek nemůže být nikdy nalezeno nepodmíněné, vzniká tak při použití této rozumové ideje totality podmínek (tudíž nepodmíněného) na jevy nevyhnutelné zdání, jako by to byly věci samy o sobě (neboť za ty jsou při nedostatku varující kritiky vždycky považovány), které by ale nebylo nikdy rozpoznáno

jako klamné, kdyby se samo neprozradilo rozporem rozumu se sebou samým při aplikaci jeho zásady, předpokládat ke každému podmíněnému nepodmíněné, na jevy. Tím je však rozum donucen pátrat po tom, z čeho toto zdání vzniká a jak by mohlo být odstraněno, což nelze zjistit jinak než úplnou kritikou celé čisté mohutnosti rozumu; takže antinomie čistého rozumu, která vychází najevo ve své dialektice, je ve skutečnosti tím nejblahodárnějším poblouděním, v němž se kdy mohl lidský rozum ocitnout, jelikož nás nakonec podněcuje, abychom hledali klíč, který by nám pomohl dostat se z tohoto labyrintu a který, kdyby byl nalezen, by odkryl ještě to, co jsme nehledali a eo přece potřebujeme, totiž pohled do vyššího, neměnného řádu věcí, v němž už teď jsme a v němž pokračovat ve svém bytí podle nejvyššího určení rozumu nám nyní může být uloženo určitými předpisy.

Jak má být rozřešena v spekulativním užívání čistého rozumu ona přirozená dialektika a vyvarovat se omylu plynoucího ostatně z přirozeného zdání, lze nalézt obšírně pojednáno v kritice oné mohutnosti. Avšak rozumu v jeho praktickém užívání se nevede o nic lépe. Ten hledá jakožto čistý praktický rozum k prakticky podmíněnému (jež spočívá v náklonnostech a přirozené potřebě) rovněž nepodmíněné, a to

nikoliv jako pohnutku vůle, nýbrž, i když ta byla (v morálním zákoně) také dána, jako nepodmíněnou totalitu předmětu čistého praktického rozumu pod jménem nejvyššího dobra.

Určit tuto ideu prakticky dostatečně, tj. dostatečně jako maximum našeho rozumného chování, je úkolem nauky o moudrosti, a ta opět jakožto věda je filosofií v tom významu, jak tomu slovu rozuměli Staří, u nichž byla návodem k pojmu, do kterého mělo být nejvyšší dobro kladeno, a k chování, pomocí něhož ho mělo být dosaženo. Bylo by dobře, kdybychom tomuto slovu ponechali jeho starý význam, tj. význam nauky o nejvyšším dobru, pokud se v ní rozum snaží dospět k vědě. Neboť jednak by byla připojena omezující podmínka přiměřená řeckému výrazu (který znamená lásku k moudrosti), a přece zároveň dostatečná, aby pod jménem filosofie spoluzahrnovala lásku k vědě, tudíž k veškerému spekulativnímu poznání rozumu, pokud prospívá jak onomu pojmu, tak také praktické pohnutce, a aby přesto neztratila z očí hlavní účel, kvůli kterému ji lze jediné nazývat naukou o moudrosti. Na druhé straně by nebylo také špatné moci zastrašit domýšlivost toho, kdo se opovážil sám si přiřknout titul filosofa, tím, že bychom mu touto definicí predestřeli měřítko sebeocení, které by jeho nároky velice snížil-

lo; neboť být učitelem moudrosti by jistě znamenalo mnohem víc, než být žákem, který stále ještě nepokročil dost daleko, aby mohl vést s bezpečným očekáváním tak vysokého účelu sebe sama, tím méně pak jiné. Označovalo by to mistra v znalosti moudrosti, což znamená víc, než si může skromný muž sám osobovat, a filosofie sama by zůstávala stejně jako moudrost pořád ještě ideálem, který je objektivně představován ve své úplnosti jedině v rozumu, avšak subjektivně, pro danou osobu je to jen cíl jejího nepřetržitého snažení, a jen ten je oprávněn tvrdit, že ho - pod sebevědomým jménem filosofa - dosáhl, kdo může jako příklad předložit také její nesporný účinek na svou osobu (v sebeovládání a v nezpochybnitelném zájmu, který věnuje přednostně obecnému prospěchu), což požadovali také Staří, měli-li si zasloužit ono čestné pojmenování.

Pokud jde o dialektiku čistého praktického rozumu ohledně určení pojmu nejvyššího dobra (od které lze, zdaří-li se její řešení, stejně jako od dialektiky teoretického rozumu, očekávat nejblahodárnější účinek v tom, že upřímně vytyčené a nezakrývané rozpory čistého praktického rozumu se sebou samým nutí k vyčerpávající kritice jeho vlastní mohutnosti), je třeba jen ještě předeslat jedno upozornění.



Morální zákon je jedinou pohnutkou čisté vůle. Poněvadž ale tento zákon je pouze formální (*jako* všeobecně zákonodárnou formu vyžaduje totiž jediné formu maximy), abstrahuje jako pohnutka od veškeré materie, tudíž od každého objektu chtění. I když je tudíž nejvyšší dobro vždy celým předmětem čistého praktického rozumu, tj. čisté vůle, nelze je proto přesto mít za její pohnutku, a morální zákon sám musí být považován za důvod, abychom udělali svým objektem ono nejvyšší dobro, jeho přivodění či podporu. Toto upozornění má v tak delikátním případě, jakým je určení mravních principů, kdy sebemenší chybný výklad falšuje smýšlení, velký význam. Neboť z analytiky jsme asi již poznali, že kdybychom přijali před morálním zákonem nějaký objekt pod jménem dobra jako pohnutku vůle, a z ní pak odvodili nejvyšší praktický princip, vždycky by to přineslo heteronomii a potlačilo morální princip.

Rozumí se však samo sebou, že je-li v pojmu nejvyššího dobra mravní zákon jako nejvyšší podmínka již spoluobsažen, potom není nejvyšší dobro pouze objektem, nýbrž také jeho pojmem, a představa jeho existence, možné díky našemu praktickému rozumu, je zároveň pohnutkou čisté vůle; poněvadž potom vůli skutečně určuje podle principu autonomie morální

zákon, zahrnutý již a spolumyšlený v tomto pojmu, a žádný jiný předmět. Toto pořadí pojmů o určení vůle nesmíme spouštět z očí, poněvadž jinak chápeme sami sebe nesprávně a domníváme se, že si protiřečíme tam, kde přece vše stojí vedle sebe v nejdokonalejší harmonii.

## DRUHÁ HLAVNÍ ČÁST

### *O dialektice čistého rozumu v určení pojmu nejvyššího dobra*

Pojem nejvyššího obsahuje již určitou dvojnásobnost, která může vyvolávat, nedáváme-li na ni pozor, zbytečné spory. „Nejvyšší“ může znamenat „svrchované“ (supremum), nebo také „dovršené“ (consummatum). To první je taková podmínka, která je sama nepodmíněná, tj. není podřízená žádné jiné podmínce (originarium); to druhé je takový celek, který není částí žádného většího celku téhož druhu (perfectissimum). Že je ctnost (jako stav, v němž jsme hodni být šťastni) nejvyšší podmínkou všeho toho, co se nám vůbec může zdát žádoucí, tudíž i všeho našeho usilování o blaženost, tudíž nej-

vyšším dobrem, bylo dokázáno v analytice. Proto to ale ještě není celé a dovršené dobro jako předmět mohutnosti žádosti rozumných konečných bytostí; neboť aby tím bylo, k tomu je třeba také blaženosti, a sice nejen v stranických očích osoby, která dělá účelem sebe samu, nýbrž i v soudu nestranného rozumu, který zkoumá onu osobu ve světě vůbec jako účel o sobě. Neboť být potřebný, a také hodný blaženosti, a přesto se na ní nepodílet, nemůže vůbec existovat současně s dokonalým chtěním rozumné bytosti, která by zároveň měla veškerou moc - když si takovou bytost i jen zkusmo představíme. Pokud pak ctnost a blaženost dohromady představují dosažení nejvyššího dobra jednou osobou, přitom ale představuje také blaženost rozdělená přesně úměrně mravnosti (jako cena té osoby a nakolik je hodna být šťastná) nejvyšší dobro možného světa, potom to vše tvoří celek, dovršené dobro, v němž je ovšem ctnost jako podmínka stále svrchovaným dobrem, protože dál nad sebou už nemá žádnou podmínku, a blaženost stále něčím, co je tomu, kdo to má, sice příjemné, avšak samo pro sebe nikoliv naprosto a v každém ohledu dobré, nýbrž vždycky to předpokládá jako podmínku morální, zákonu odpovídající chování. Dvě určení nutně svázaná v jeden po-

jem musejí být spojená jako důvod a důsledek, a to buď tak, že je tato jednota zkoumána jako analytická (logické spojení), nebo jako syntetická (reálné spojení), ona podle zákona identity, tato podle zákona kauzality. Spojení ctnosti s blažeností může tedy být chápáno buď tak, že snaha být ctnostný a rozumné usilování o blaženost nejsou dvě různá, nýbrž zcela identická jednání, jelikož tomu prvnímu přece není třeba klást za základ jinou maximu než tomu druhému; anebo je ono spojení vymezeno tak, že ctnost vyvolává blaženost jako něco odlišného od vědomí ctnosti, jako vyvolává příčina účinek.

Mezi starými řeckými školami byly vlastně jen dvě, které se řídily při určování pojmu nejvyššího dobra sice touž metodou, když nepřipouštěly, že ctnost a blaženost jsou dva různé prvky nejvyššího dobra, a hledaly tudíž jednotu principu podle pravidla identity; rozcházely se však opět v tom, že mezi oběma volily základní pojem různým způsobem. Epikurejec říkal: ctnost je být si 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.

Musíme litovat toho, že ostrovtip těchto mužů (které však musíme zároveň obdivo-

vat, že již v tak raných dobách vyzkoušeli všechny myslitelné cesty filosofických výbojů) byl nešťastně použit na to, aby se vydumala identita mezi krajně nestejnorodými pojmy, pojmem blaženosti a pojmem ctnosti. Odpovídalo to nicméně dialektickému duchu jejich doby, což i nyní svádí tu a tam subtilní hlavy, aby odstraňovaly podstatné a nikdy neslučitelné rozdíly v principech tak, že se je snaží přeměnit v slovní spor, a tak vykouzlit pod různými pojmenováními pouze zdánlivou jednotu pojmu; a to se týká zpravidla takových případů, kde leží sjednocení nestejnorodých důvodů tak hluboko nebo vysoko, nebo by vyžadovalo tak pronikavou změnu nauk přijatých jinak ve filosofickém systému, že se ostýcháme ponořit se hluboko do reálného rozdílu, a raději ho traktujeme jako nejednotnost v pouhých formálnostech.

I když se obě školy pokoušely vydumat jednotu praktických principů ctnosti a blaženosti, nebyly proto ještě mezi sebou zajedno, jak by si měly tuto identitu vynutit, nýbrž nekonečně se navzájem rozcházely, jelikož jedna hledala svůj princip na estetické, druhá na logické straně, ona ho kladla do vědomí smyslové potřeby, tato do nezávislosti praktického rozumu na všech smyslových pohnutkách. Podle epikurejce ležel pojem ctnosti již v maximě

podporovat svou vlastní blaženost; podle stoika byl naopak pocit blaženosti obsažen již ve vědomí jeho ctnosti. Avšak to, co je obsaženo v nějakém jiném pojmu, je sice totožné s určitou částí toho, co je obsahuje, ale ne s jeho celkem, a dva celky mohou být nadto navzájem specificky odlišné, i když sestávají ze zcela stejné látky, když jsou totiž části v obou spojeny v jeden celek zcela odlišným způsobem. Stoik tvrdil, že ctnost je celým nejvyšším dobrem a blaženost že je jen vědomím jeho držby patřícím k stavu subjektu. Epikurejec tvrdil, že blaženost je celým nejvyšším dobrem, ale ctnost je jenom formou maximy, jak se o blaženost ucházet, totiž rozumným užíváním prostředků k ní.

Z analytiky je však zřejmé, že maximy ctnosti a maximy vlastní blaženosti jsou, pokud jde o jejich svrchovaný praktický princip, zcela různorodé a daleky toho, aby se shodovaly, vzájemně se v témže subjektu velice omezují a škodí si, třebaže patří k jednomu nejvyššímu dobru, aby je umožnily. Otázka, jak je nejvyšší dobro prakticky možné, zůstává tedy bez ohledu na všechny dosavadní pokusy o koalici stále ještě nevyřešeným úkolem. To však, co ho činí těžko řešitelným úkolem, je dáno v analytice, že totiž blaženost a mravnost jsou dva specificky zcela různé elementy nejvyššího dobra a jejich spojení

nemůže tedy být poznáno analyticky (třeba že ten, kdo hledá svou blaženost, zjistí v tomto svém chování pouhým rozbořením svých pojmů, že je ctnostný, nebo že ten, kdo následuje ctnost, se bude u vědomí takového chování již ipso facto cítit šťastným), nýbrž že jde o syntézu pojmů. Protože však toto spojení poznáváme jako apriorní, tudíž prakticky nutné, a tedy nikoliv jako odvozené ze zkušenosti, a možnost nejvyššího dobra tedy nespočívá na žádných empirických principech, bude muset být dedukce tohoto pojmu transcendentální. Je a priori (morálně) nutné vytvořit nejvyšší dobro pomocí svobody vůle; musí tedy i podmínka jeho možnosti spočívat pouze v apriorních důvodech poznání.

### ***I. Antinomie praktického rozumu***

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. Toto spojení je pak (jako vůbec každé spojení) buď analytické, nebo syntetické. Protože však

dané spojení nemůže být analytické, musí být myšleno synteticky, a sice jako spojení příčiny s účinkem, protože se týká praktického dobra, tj. něčeho, čeho je možno dosáhnout jednáním. Buď tedy musí být žádost blaženosti hybnou příčinou maxim ctnosti, nebo musí být maxima ctnosti působící příčinou blaženosti. To první je naprosto nemožné, poněvadž (jak bylo dokázáno v analytice) maximy, které kladou pohnutku vůle do její touhy po blaženosti, nejsou vůbec morální a nemohou zakládat žádnou ctnost. To druhé je ale také nemožné, protože veškeré praktické spojení příčin a účinků ve světě jako výsledek určení vůle se neřídí morálním smýšlením vůle, nýbrž znalostí přírodních zákonů a fyzickou schopností použít je ke svým záměrům, z čehož plyne, že ani od nejpečlivějšího dodržování morálních zákonů nelze očekávat nutné a pro nejvyšší dobro dostačující spojení blaženosti s ctností ve světě. Protože pak podporování nejvyššího dobra, které toto spojení ve svém pojmu obsahuje, je a priori nutným objektem naší vůle a souvisí nerozlučeně s morálním zákonem, musí nemožnost toho prvního dokazovat také nesprávnost toho druhého. Je-li tedy nejvyšší dobro podle praktických pravidel nemožné, musí být i morální zákon, který je přikazuje podporovat, fantastický a zamě-



řený k prázdným, imaginárním účelům,  
a tudíž o sobě falešný.

## ***II. Kritické zrušení antinomie praktického rozumu***

V antinomii čistého spekulativního rozumu se nachází podobný rozpor mezi přírodní nutností a svobodou v kauzalitě událostí ve světě. Byl zrušen tak, že bylo dokázáno, že to není opravdový rozpor, pakliže se na události i na samotný svět, v němž probíhají, díváme (jak také máme) jen jako na jevy; protože jedna a táž jednající bytost jako jev (dokonce i před svým vlastním vnitřním smyslem) má ve smyslovém světě kauzalitu, která je vždy ve shodě s mechanismem přírody, vzhledem k téže události však může, pokud se jednající osoba na sebe zároveň dívá jako na noumenon (jako na čistou inteligenci, v jejím bytí, jež není určitelné v čase), obsahovat určující důvod oné kauzality podle přírodních zákonů, který je sám na jakémkoliv přírodním zákonu nezávislý.

S předloženou antinomii čistého praktického rozumu se to má právě tak. První z těch dvou vět, totiž že snaha po blaženosti vytváří důvod ctnostného smýšlení,

je naprosto falešná; avšak ta druhá, že ctnostné smýšlení nutně přináší blaženost, není nesprávná naprosto, nýbrž jen pokud se na ni díváme jako na formu kauzality ve smyslovém světě, a považujeme tudíž bytí v tomto světě za jediný druh existence rozumné bytosti; je tedy jen podmíněčně falešná. Poněvadž ale jsem nejen oprávněn myslit svou existencí také jako noumenon ve světě rozvažování, nýbrž mám dokonce v morálním zákoně čistě intelektuální určující důvod své kauzality (v smyslovém světě), není nemožné, že mravnost smýšlení má jako příčina -ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele přírody), a sice nutnou — souvislost s blažeností jako účinkem v smyslovém světě, kteréžto spojení se nemůže v přírodě, která je pouze objektem smyslů, nikdy vyskytovat jinak než nahodile a nemůže stačit k nejvyššímu dobru.

Nejvyšší dobro je tedy - bez ohledu na tento zdánlivý rozpor praktického rozumu se sebou samým - nutným nejvyšším účelem morálně určené vůle, jejím pravým objektem; neboť je prakticky možné a maximy vůle, které se na ně co do své materie vztahují, mají objektivní realitu, která byla zpočátku zasažena onou antinomií ve spojení mravnosti s blažeností podle obecného zákona, avšak z pouhého nedorozu-

mění, poněvadž jsme poměr mezi jevy považovali za poměr věcí samých o sobě k těmto jevům.

Vidíme-li se nuceni hledat možnost nejvyššího dobra, tohoto všem rozumným bytostem rozumem stanoveného cíle všech jejich morálních přání, v takové dálce, totiž ve spojení s inteligibilním světem, pak nás musí zarazet, že filosofové, jak staré, tak nové doby, mohli nicméně nacházet blaženost s ctností ve zcela přiměřeném poměru již v tomto životě (v smyslovém světě), nebo že mohli sami sobě namlouvat, že jsou si ho vědomi. Neboť Epikur stejně jako stoikové stavěli blaženost, která vzniká z vědomí ctnosti v životě, nade všecko, a ten první nesmýšlel ve svých praktických předpisech tak nízce, jak by bylo možno usuzovat podle principů jeho teorie, kterou potřeboval k vysvětlení, nikoliv k jednání, nebo jak ji mnozí vykládali, svedeni výrazem „rozkoš“ pro uspokojení, nýbrž počítal zcela nesobecké konání dobra k požitekům nejnítěrnější radosti, a střídmost a krocení náklonností, jež by si mohl přát ten nejpřísnější morální filosof, patřily také k jeho plánu požitku (rozuměl jím stálou veselou mysl); od stoiků se přitom lišil hlavně jen v tom, že v tomto požitku hledal příčinu pohybu, což stoikové, a sice právem, odmítali. Neboť zčásti se dopustil ctnostný Epikur -

jako ještě i dnes mnozí morálně smýšlejší, ačkoliv o svých principech nepříliš hluboko uvažující mužové - té chyby, že již předpokládal ctnostné smýšlení u osob, pro které chtěl pružiny ctnosti teprve udat (a počestný člověk se skutečně nemůže shledávat šťastným, pokud si napřed neuvědomí svou počestnost; poněvadž při onom smýšlení by ho výtky, které by si byl nucen díky svému vlastnímu způsobu myšlení při přestupcích sám sobě udílet, a morální sebeodsouzení připravily o veškerý požitek pohody, kterou by jinak jeho stav mohl obsahovat). Avšak otázka zní: co umožňuje teprve takové smýšlení a způsob myšlení, že oceňujeme hodnoty svého bytí, když před ním bychom v subjektu nenalezli vůbec žádný cit pro morální hodnotu? Člověk se ovšem nebude, je-li ctnostný, těšit ze života, aniž by si byl při každém jednání vědom své počestnosti, ať už je mu štěstí, pokud jde o fyzický stav života, jakkoliv nakloněno; avšak abychom ho nejprve udělali ctnostným, tudíž ještě dříve, než tak vysoko stanoví morální cenu své existence, lze mu tu snad vychvalovat duševní klid, který vzejde z vědomní počestnosti, pro kterou přece ještě nemá žádný smysl?

Na druhé straně je zde však stále důvod k chybě sebeklamu (*vitium subreptionis*) a takřka optické iluzi našeho sebevě-

domí o tom, co děláme, na rozdíl od toho, co cítíme, kterému se ani ten nejzkušenější člověk nemůže zcela vyhnout. Morální smýšlení je nutně spojeno s vědomím o určení vůle bezprostředně zákonem. Vědomí o určení mohutnosti žádosti je pak vždy důvodem k zalíbení v jednání, které je jím vyvoláno; ale tato libost, toto zalíbení v sobě samém není určujícím důvodem jednání, nýbrž určení vůle bezprostředně, pouze rozumem, je důvodem citu libosti, a ta zůstává čistým praktickým, nikoliv estetickým určením mohutnosti žádosti. Protože pak toto určení má vnitřně přesně ten samý účinek podnětu k činnosti, jaký by způsobil pocit příjemnosti, která je očekávána od žádaného jednání, tak považujeme to, co sami děláme, snadno za něco, co pouze trpně vnímáme, a zaměňujeme morální pružinu za smyslový podnět, jak k tomu dochází vždycky při takzvaném klamu smyslů (zde vnitřního smyslu). Je to něco velice vznešeného v lidské přirozenosti, že můžeme být bezprostředně určováni k jednání čistým zákonem rozumu a že považujeme dokonce klam, subjektivnost této intelektuální určitelnosti vůle, za něco estetického a za účinek nějakého zvláštního smyslového citu (neboť intelektuální cit by byl protimluvem). Je také velice důležité upozorňovat na tuto vlastnost naší osobnosti

a kultivovat pokud možno účinek rozumu na tento cit. Musíme se však také mít na pozoru před tím, abychom falešným velebením této morální pohnutky jakožto pružiny - když jí podkládáme city zvláštních radostí jako důvody (které jsou přece jen následky) - takřka jako nějakou falešnou fólií neznehodnocovali a nehyzdili tu vlastní pravou pružinu, zákon sám. Úcta, a ne potěšení nebo požitek blaženosti, je tedy<sup>1</sup> něco, pro co není možný předcházející, rozumu za základ položený cit (poněvadž ten by byl vždycky estetický a patologický), jako<sup>2</sup> je vědomí bezprostředního přinucení vůle zákonem sotva analogií citu libosti, když ve vztahu k mohutnosti žádosti činí přesně totéž, ale z jiných zdrojů; jedině tímto způsobem představování lze však dosáhnout, oč usilujeme, totiž aby se jednání nedělo jen podle povinnosti (kvůli příjemným pocitům), nýbrž z povinnosti, což musí být pravým účelem veškerého morálního vzdělání.

Nemáme však nějaké slovo, které by neoznačovalo požitek jako slovo blaženost, ale přece jen potěšení z vlastní existence, nějakou obdobu k blaženosti, která musí nutně doprovázet vědomí ctnosti? Ano, máme! Tímto slovem je „spokojenost se

---

<sup>1</sup>AA: „blaženosti jako“.

<sup>2</sup>AA: „tedy“.

sebou", které ve svém pravém významu naznačuje vždy jen záporné zalíbení ve vlastní existenci, při kterém jsme si vědomi, že nic nepotřebujeme. Svoboda a vědomí svobody jakožto mohutnosti řídit se s převažujícím smýšlením morálním zákonem je nezávislost na náklonnostech, přinejmenším jako určujících (i když ne jako ovlivňujících) hybných příčinách naší žádosti, a pokud jsem si jich vědom při dodržování svých morálních maxim, jediný zdroj nutně s ním spojené neměnné spokojenosti, nespočívající na žádném zvláštním citu, a ta se může nazývat intelektuální. Estetická spokojenost (jak bývá nevhodně nazývána), která spočívá v uspokojování náklonností, nemůže být - ať už jsou vymudrovány se sebevětším jemnocitem - nikdy adekvátní tomu, co si o tom myslíme. Neboť náklonnosti se mění, rostou s přízní, kterou jim věnujeme, a zanechávají vždycky ještě větší prázdno, než jaké jsme měli v úmyslu zaplnit. Jsou proto rozumné bytosti vždy na obtíž, a nedokáže-li je hned odvrhnout, vynucují si na ní aspoň přání, aby jich byla zbavena. Dokonce i náklonnost k tomu, co jsme povinováni (např. k dobročinnosti), může si ce velmi usnadnit účinnost morálních maxim, nemůže však žádné vytvořit. Neboť v té musí být vše založeno na představě zákona jako pohnutky, nemá-li to jednání

obsahovat jen legalitu, nýbrž také morali-  
tu. Náklonnost je slepá a otrocká, ať už je  
dobromyslná nebo ne, a rozum musí, po-  
kud jde o mravnost, představovat nejen  
jejího poručníka, nýbrž hájit, aniž by na  
ní bral ohled, jako čistý praktický rozum  
zcela sám svůj vlastní zájem. Dokonce  
i cit útrpnosti a dobrosrdečné účasti,  
předchází-li úvaze o tom, co je povinnost,  
a stává-li se pohnutkou, je i dobře smýš-  
lejícím osobám nepohodlný, uvádí jimi  
zvažované maximy ve zmatek a vyvolává  
v nich přání, aby jich byly zbaveny a aby  
byly podřízeny jedině zákonodárnému ro-  
zumu.

Z toho lze vyrozumět, jak může vědomí  
této mohutnosti čistého praktického rozu-  
mu činem (ctností) vyvolat vědomí převa-  
hy nad vlastními náklonnostmi, tím tedy  
vědomí nezávislosti na nich, a tudíž i ne-  
spokojenosti, která tyto náklonnosti vždy  
doprovází, a tedy negativní zálibu ve  
vlastním stavu, tj. spokojenost, která je ve  
svém zdroji spokojeností se svou osobou.  
Svoboda sama se stává tímto způsobem  
(totiž nepřímo) schopnou požitku, který  
nelze nazývat blažeností, protože nezávisí  
na pozitivním přistoupení nějakého citu,  
přísně vzato ani věčnou blažeností, proto-  
že neobsahuje naprostou nezávislost na  
náklonnostech a potřebách, požitku, který  
se ale přece jen této věčné blaženosti podo-



bá, totiž přinejmenším potud, že se při svém určování vůle dokáže ubránit jejich vlivu, a je tedy aspoň co do svého původu obdobný soběstačnosti, kterou můžeme připisovat jen nejvyšší bytosti.

Z tohoto řešení antinomie praktického čistého rozumu plyne, že v praktických zásadách si lze přirozené a nutné spojení mezi vědomím mravnosti a očekáváním blaženosti, která jí proporcionálně odpovídá jako její následek, přinejmenším myslit (proto ale ovšem ještě ne poznat a nahlédnout) jako možné; naproti tomu, že zásady ucházení se o blaženost nemohou v žádném případě vytvořit mravnost, že tedy svrchované dobro (jako první podmínka nejvyššího dobra) tvoří mravnost, blaženost naproti tomu tvoří sice jeho druhý prvek, avšak tak, že je jen morálně podmíněným, přesto však nutným následkem mravnosti. Jenom v tomto podřízení je nejvyšší dobro celým objektem čistého praktického rozumu, který si je musí nutně představovat jako možné, poněvadž je příkazem rozumu přispět všemožně k jeho vytvoření. Protože ale možnost takového spojení podmíněného s jeho podmínkou patří zcela k nadsmyslovému poměru věcí a vůbec nemůže být dána podle zákonů smyslového světa, i když praktický následek této ideje, totiž jednání, která směřují k uskutečnění nejvyššího dobra, patří

k smyslovému světu, pokusíme se vyložit důvody oné možnosti především s ohledem na to, co je bezprostředně v naší moci, za druhé pak v tom, co nám rozum poskytuje na vyrovnání naší nemohoucnosti k možnosti nejvyššího dobra (nutného podle praktických principů) a co není v naší moci.

### ***III. O primátu čistého praktického rozumu v jeho spojení se spekulativním rozumem***

Primátem mezi dvěma a více věcmi spojenými rozumem rozumím tu přednost jedné věci, že je první pohnutkou spojení se všemi ostatními. V užším, praktickém významu to znamená přednost zájmu jedné věci, pokud je mu (jež nemůže být zařazen až na druhé místo za žádný jiný) podřízen zájem těch druhých. Každé mohutnosti mysli můžeme přiznat nějaký zájem, tj. princip, který obsahuje podmínku, pod níž jedině je podporována její činnost. Rozum jakožto mohutnost principů určuje zájem všech sil mysli, ten jeho se však určuje sám. Zájem jeho spekulativního užívání spočívá v poznání objektu až k nejvyšším apriorním principům, zájem prak-

tického užívání v určení vůle, pokud jde o poslední a úplný účel. To, čeho je třeba k možnosti užívání rozumu vůbec, totiž že si jeho principy a tvrzení navzájem nesmějí protirečit, netvoří část jeho zájmu, nýbrž je podmínkou toho, že máme vůbec rozum; k jeho zájmu se počítá jenom rozšiřování, nikoliv pouhý souhlas se sebou samým.

Jestliže praktický rozum nesmí dále předpokládat a myslit jako dané nic, než co mu mohl spekulativní rozum pro sebe poskytnout ze svého náhledu, pak náleží primát spekulativnímu rozumu. Předpokládáme-li však, že by měl pro sebe nějaké původní principy a priori, s nimiž by byly nerozlučně spojeny určité teoretické pozice, které by se přesto vymykaly každému možnému náhledu spekulativního rozumu (i když by mu ani nemusely odporovat), potom je otázka, který zájem je svrchovaný (nikoliv který by musel ustoupit, neboť jeden nemusí být nutně v rozporu s druhým); zda musí spekulativní rozum, který neví<sup>1</sup> o všem tom, co mu praktický rozum nabízí k uznání, tyto věty přijmout a zda se musí snažit, i když jsou pro něj nadsmyslné, sjednotit je se svými pojmy jako nějaký cizí, na něj přenesený majetek, nebo zda je oprávněn tvrdošijně

---

B: „nic neví“.

jít za svým vlastním, odděleným zájmem a podle Epikurovy kanoniky odmítat jako prázdné rozumování, co není s to ověřit svou objektivní realitu pomocí očividných, ve zkušenosti vykazatelných příkladů, i kdyby to bylo sebevíc svázáno se zájmem (čistého) praktického užívání a o sobě neodporovalo ani teoretickému rozumu, pouze proto, že je to skutečně na škodu zájmu spekulativního rozumu v tom, že to ruší meze, které si tento rozum sám stanovil, a vydává ho všanc každému nesmyslu či šílenství představivosti.

Skutečně, pokud bychom brali za základ praktický rozum jakožto patologicky podmíněný, tj. spravující pouze zájem náklonností pod smyslovým principem blaženosti, nebylo by možné tento požadavek na spekulativní rozum vůbec vznést. Mohamedův ráj nebo splnutí teozofů a mystiků s božstvím, podle toho, kam koho srdce táhne, by vnutily rozumu své obludy, a bylo by právě tak dobré nemít žádný rozum, jako ho takovýmto způsobem vydávat všanc kdejakému blouznění. Avšak může-li být čistý rozum pro sebe praktický, a skutečně takový je, jak dokazuje vědomí morálního zákona, je to přece jen stále jeden a týž rozum, který soudí - ať už v teoretickém, nebo praktickém ohledu - podle principů a priori, a tu je zřejmé, že i když jeho mohutnost nedokáže v teo-

retickém ohledu vytyčit určité věty kategoricky, že mu tyto věty aspoň zrovna neprotiřečí; musí tedy právě tyto věty pokud patří nerozlučně k praktickému zájmu čistého rozumu, uznat jako nabídku sice jemu cizí, která nevzešla na jeho půdě, avšak je přece jen dostatečně ověřená, a snažit se je srovnávat a spojovat se vším, co má jako spekulativní rozum ve své moci. Zároveň se spokojuje s tím, že to nejsou jeho náhledy, přece ale znamenají rozšíření jeho užívání v jiném, totiž praktickém ohledu, což není vůbec v rozporu s jeho zájmem, který spočívá v omezení spekulativního pytláčení.

Ve spojení čistého spekulativního s čistým praktickým rozumem v jednom poznatku tedy připadá primát tomu poslednímu, totiž za předpokladu, že toto spojení není snad náhodné a svévolné, nýbrž založené a priori na rozumu samém, a tudíž nutné. Neboť bez tohoto podřízení by vznikl rozpor rozumu s ním samým, poněvadž, kdyby k sobě byly navzájem jen přiřazeny (koordinovány), kdyby teoretický rozum pro sebe své hranice těsně uzavřel a nepřijal do své oblasti nic z praktického rozumu, praktický rozum by však přesto zahrnoval do svých hranic všechno a snažil by se, kde to vyžaduje jeho potřeba, uvnitř svých mezí obsáhnout zároveň i spekulativní rozum. Aby však byl podří-

zen spekulativnímu rozumu, a obracel tedy ten pořádek, to nelze od praktického rozumu vůbec očekávat, protože každý zájem je nakonec praktický, a dokonce i zájem spekulativního rozumu je jen podmíněný a jedině v praktickém užívání úplný.

#### ***IV. Nesmrtelnost duše jako postulát čistého praktického rozumu***

Uskutečnění nejvyššího dobra ve světě je nutným objektem vůle určitého morálního zákonem. V této vůli je však svrchanou podmínkou nejvyššího dobra naprostá shoda smýšlení s morálním zákonem. Musí tedy být právě tak možná jako její objekt, poněvadž je obsažena v témže příkazu podporovat ho. Naprostá shoda vůle s morálním zákonem však je svatost, dokonalost, již není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence. Protože je však přesto požadována jako prakticky nutná, lze jí dosáhnout jen v progresu do nekonečna k oné naprosté shodě, a podle principů čistého praktického rozumu je tedy nutné uznat takový stálý praktický postup jako reálný objekt naší vůle.

Tento nekonečný progres je však možný

jen za předpokladu do nekonečna přetrvávající existence a osobnosti téže rozumné bytosti (jež se nazývají „nesmrtelnost duše“). Nejvyšší dobro je tedy prakticky možné jen za předpokladu nesmrtelnosti duše; tato je tudíž jakožto nerozlučitelně spojená s morálním zákonem postulátem čistého praktického rozumu (čímž rozumím teoretickou, jako takovou však nedokazatelnou větu, pokud neoddělitelně souvisí s nějakým a priori bezpodmínečně platným praktickým zákonem).

Věta o morálním určení naší přirozenosti, že k naprosté shodě s mravním zákonem můžeme dospět jedině v pokroku jdoucím do nekonečna, je mimořádně užitečná, nejen pokud jde o přítomné doplnění nemohoucnosti spekulativního rozumu, nýbrž také vzhledem k náboženství. Kdyby neexistovala, byl by morální zákon buďto zcela zbaven své svatosti, protože bychom si ho upravili na shovívavý (indulgens) a odpovídající tak našemu pohodlí, nebo bychom jeho výzvu a zároveň očekávání upínali k nespílitelnému určení, totiž k vytouženému úplnému dosažení svatosti vůle, a utápěli se v blouznivých, našemu sebepoznání naprosto odporujících teozofických snech, čímž by bylo v obou případech pouze znemožněno nepřetržitě usilí o pečlivé a důsledné dodržování přísného a neshovívavého, přitom

však nikoliv falešně idealistického, nýbrž opravdového příkazu rozumu. U rozumné, ale konečné bytosti je možný jen progres do nekonečna, od nižších stupňů k vyšším stupňům morální dokonalosti. Nekonečný sám, jemuž podmínka času není ničím, vidí v této pro nás nekonečné řadě celek shody s morálním zákonem, a svatost, již jeho příkaz neslevitelně vyžaduje, aby odpovídal jeho spravedlnosti, pokud jde o podíl, který každému na nejvyšším dobru určuje, lze celou nalézt v jednom jediném intelektuálním názoru bytí rozumných bytostí. Čeho se může určitému tvorovi ohledně naděje na tento podíl jediné dostat, by bylo vědomí jeho vyzkoušeného smýšlení, aby mohl na základě svého dosavadního postupu od horšího k morálně lepšímu a svého díky tomu poznaného nezměnitelného odhodlání doufat v další

---

Přesvědčení o nezměnitelnosti jeho smýšlení v postupu k dobru se nicméně zdá být u pouhého tvora pro sebe nemožné. Proto je nechává křesťanské náboženské učení také pocházet jediné od téhož ducha, který působí posvěcení, tj. tento pevný úmysl a s ním vědomí vytrvalosti v morálním progresu. Avšak i přirozeným způsobem se smí ten, kdo si je vědom, že po dlouhou část svého života až do jeho konce vytrval v pokroku k lepšímu, a sice z pravých morálních pohnutek, oddávat útěšné naději, i když ne jistotě, že u těchto zásad setrvá i ve své existenci pokračující za hranicemi tohoto života. A třebaže ve svých vlastních očích není zde



nepřetržité pokračování v něm, ať už jeho existence sahá jakkoliv daleko, třeba i za hranice tohoto života, a tak být, sice nikdy ne zde nebo v nějakém dohledném budoucím okamžiku své existence, nýbrž pouze v nekonečnosti svého trvání (přehlédnutelné jedině Bohu), plně adekvátní jeho vůli (bez shovívavosti nebo slevování, které se se spravedlností nerýmují).

### ***V. Existence boží jako postulát čistého praktického rozumu***

Morální zákon vedl v předcházejícím rozboru k praktické úloze, která je nám předepisována bez sebemenšího přispění smyslových pružin pouze čistým rozumem, totiž k nevyhnutelné úplnosti a nej-

nikdy ospravedlněn, a nesmí v to ani při očekávaném budoucím růstu své přirozené dokonalosti, spolu s ní ale také svých povinností, nikdy doufat, může shledávat v tomto pokroku, který platí, ačkoliv se týká cíle posunutého do nekonečna, pro Boha přesto za dosažený, přece příslib blažené budoucnosti; neboť to je *výraz*, kterého rozum používá k označení dokonalého blaha nezávislého na všech nahodilých příčinách světa, 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.

přednější části nejvyššího dobra, mravnosti, a protože ta může být zcela rozřešena jen ve věčnosti, k postulátu nesmrtelnosti. Právě tento zákon musí vést stejně nezištně jako předtím, z pouhého nestranného rozumu, také k možnosti druhého prvku nejvyššího dobra, totiž k blaženosti odpovídající oné mravnosti, totiž k předpokladu existence příčiny adekvátní tomuto účinku, tj. postulovat existenci boží jako nutně patřící k možnosti nejvyššího dobra (kterýžto objekt naší vůle je nutně spjat s morálním zákonodárstvím čistého rozumu). Přesvědčivě tuto souvislost ukážeme.

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. Morální zákon však jakožto zákon svobody přikazuje prostřednictvím pohnutek, které mají být zcela nezávislé na přírodě a její shodě s naší mohutností žádosti (jako pružinách); jednající rozumná bytost ve světě však není přece zároveň příčinou světa a samotné přírody. V morálním zákoně tedy není ani nejmenší důvod nutné souvislosti mezi mravností a jí úměrnou blažeností bytosti, která patří k světu jako jeho část, a tudíž na něm závisí; bytosti, která právě proto ne-

může být svou vůlí příčinou této přírody, a pokud jde o její blaženost, nemůže tuto přírodu vlastními silami důsledně sladit se svými praktickými zásadami. Nicméně v praktické úloze čistého rozumu, tj. v nutné práci na uskutečnění nejvyššího dobra, je taková souvislost postulována jako nutná: máme se snažit nejvyšší dobro (které tedy přece jen musí být možné) podporovat. Postuluje se tedy také existence od přírody odlišné příčiny veškeré přírody, která obsahuje důvod této souvislosti, totiž přesného souladu blaženosti s mravností. Tato svrchovaná příčina má však obsahovat důvod souladu přírody nejen se zákonem vůle rozumných bytostí, nýbrž s představou tohoto zákona, pokud si ho tyto bytosti kladou jako svrchovanou pohnutku vůle, nikoliv tedy pouze s mravy podle formy, nýbrž také s jejich mravností jako jejich pohnutkou, tj. s jejich morálním smýšlením. Nejvyšší dobro je tedy ve světě možné, jen pokud je uznávána svrchovaná příčina přírody, která má kauzalitu odpovídající morálnímu smýšlení. Bytostí pak, která je schopna jednání podle představy zákonů, je intelligence (rozumná bytost), a kauzalitou takové bytosti podle této představy zákonů je její vůle. Je tedy svrchovanou příčinou přírody, pokud musí být předpokládána kvůli nejvyššímu dobru, bytost, která je skrze rozva-

žování a vůli příčinou (tudíž původcem) přírody, tj. Bůh. Postulát možnosti nejvyššího odvozeného dobra (nejlepšího světa) je tudíž zároveň postulátem skutečnosti nejvyššího původního dobra, totiž existence Boha. Naší povinností pak bylo napomáhat nejvyššímu dobru, bylo to tedy nejen oprávnění, nýbrž také s povinností jakožto potřebou spojená nutnost předpokládat možnost tohoto nejvyššího dobra; a protože nejvyšší dobro existuje jen pod podmínkou existence boží, spojuje její uznání nerozlučně s povinností, tj. je morálně nutné uznat existenci Boha.

Zde je pak třeba si všimnout, že tato morální nutnost je subjektivní, a ne objektivní, tj. že je to potřeba, a nikoliv povinnost sama; neboť není vůbec možná povinnost uznávat existenci nějaké věci (poněvadž to se týká pouze teoretického užití rozumu). Také se tím nerozumí, že uznání boží existence by bylo nutné k zdůvodnění jakékoliv závaznosti vůbec (neboť tento důvod leží, jak bylo dostatečně dokázáno, pouze v autonomii rozumu sama). K povinnosti zde patří jen pracovat k uskutečnění a podpoře nejvyššího dobra na světě; jeho možnost tedy může být postulována, avšak náš rozum si ji není s to myslit jinak než za předpokladu existence nejvyšší inteligence, jejíž uznání je tedy spojeno s vědomím naší povin-

nosti, ačkoliv toto uznání samo patří teoretickému rozumu, z jehož hlediska jediné může být považováno za vysvětlení, hypotézu, kdežto pokud jde o srozumitelnost objektu (nejvyššího dobra) ukládaného nám mravním zákonem, tudíž srozumitelnost potřeby v praktickém ohledu, může se nazývat vírou, a sice čistou rozumovou vírou, poněvadž zdrojem, z něhož pochází, je pouze čistý rozum (jak ve svém teoretickém, tak ve svém praktickém užívání).

Z této dedukce je už zřejmé, proč 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. Postupovaly přitom sice správně, když odvozovaly princip mravů nezávisle na tomto postulátu, pro sebe sama, z poměru rozumu jediné k vůli, a udělaly ho tím svrchovanou praktickou podmínkou nejvyššího dobra; proto to ale nebyla celá podmínka jeho možnosti. Epikurejci pak sice přijali za nejvyšší princip mravů princip zcela falešný, totiž princip blaženosti, a jako zákon podstrčili maximum libovolné volby podle náklonnosti každého jednotlivce; postupovali však přece jen dost důsledně v tom, že stejně, totiž proporcionalně k nízkosti své zásady, zne-

hodnotili i své nejvyšší dobro a neočekávali žádnou větší blaženost, než jakou lze získat pomocí lidské chytrosti (k níž patří i zdrženlivost a Umírněnost v náklonnostech) a která, jak víme, musí dopadnout dost uboze a podle okolností velmi různě, už ani nemluvě o výjimkách, které jejich maximy musely neustále připouštět a které je činí nezpůsobilými k úloze zákonů. Stoikové si naproti tomu zvolili svůj nejvyšší praktický princip, totiž ctnost, jako podmínku nejvyššího dobra zcela správně, avšak tím, že si představovali její stupeň, který vyžaduje její čistý zákon, jako plně dosažitelný v tomto životě, nejen přepjali morální mohutnost člověka pod jménem mudrce přes všechny meze jeho přirozenosti a předpokládali něco, co odporuje veškeré znalosti lidí, ale především odmítli vůbec uznat druhou součást patřící k nejvyššímu dobru, totiž blaženost, za zvláštní předmět lidské mohutnosti žádosti a udělali svého mudrce u vědomí výtečnosti jeho osoby jako nějakého boha zcela nezávislým na přírodě (pokud jde o jeho spokojenost), když ho sice vystavili, avšak nepodřídili bědám života (zároveň ho také zpodobili jako osvobozeného od zla), a tak skutečně vypustili druhý prvek nejvyššího dobra, vlastní blaženost, jelikož ji kladli pouze do jednání a do spokojenosti se svou osobní hodnotou, a zahrnovali tedy záro-

veň do vědomí mravního smýšlení, v němž ale mohly být dostatečně vyvráceny hlasem jejich vlastní přirozenosti. Křesťanské učení, i když je ještě nepo-

---

Obyčejně se má zato, že křesťanská mravouka nepředčí nijak, pokud jde o její čistotu, morální pojem stoiků. Stoický systém učinil svým stěžejním bodem vědomí síly ducha, kolem něhož by se měly točit všechny mravní úvahy, a i když jeho přívrženci mluvili o povinnostech a docela dobře je také určili, kladli přesto pružinu a vlastní pohnutku vůle do smýšlení pozvedajícího se nad nízké a jen vínou slabosti duše panující pružiny smyslů. Ctností u nich tedy byl určitý heroismus mudrce pozvedajícího se nad zvířecí přirozenost člověka, který jemu samému stačí, jiným sice předkládá povinnosti, sám je však nad ně pozvednut a není vystaven pokušení k překročení mravního zákona. To vše by ale nemohli dělat, kdyby si představovali tento zákon v té čistotě a přísnosti, jak to činí předpis evangelia. Rozumím-li ideou dokonalost, které nemůže ve zkušenosti odpovídat nic adekvátního, nejsou proto morální ideje ještě ničím nadsmyslným, tj. takovým, pro co nemůžeme dostatečně určit ani pojem, nebo u čeho je nejisté, zda tomu vůbec odpovídá nějaký předmět, jako ideje spekulativního rozumu, nýbrž jsou nám jakožto praobrazy praktické dokonalosti nepostradatelnými směrnicemi mravního chování a slouží nám zároveň jako měřítko srovnání. Jestliže pak zkoumám křesťanskou morálku po její filosofické stránce, pak by se jevila ve srovnání s idejemi řeckých škol takto: Ideje kyniků, epikurejců, stoiků a křesťana jsou: přirozená prostota, chytrost, moudrost a svatost. Pokud jde o cestu, jak k nim dospět, lišili se od sebe řeční filosofové tak, že kynikové při tom považují za posta-

važujeme za náboženskou nauku, nám poskytuje v tomto bodě pojem nejvyššího dobra (říše boží), který jediný činí zadost nejpřísnějšímu požadavku praktického rozumu. Morální zákon je svatý (neúprosný) a vyžaduje svatost mravů, ačkoliv veškerá morální dokonalost, které může člověk dosáhnout, je vždy jen ctnost, tj. zákonné smýšlení z úcty k zákonu, tudíž vědomí neustálého sklonu k jeho překračování, či přinejmenším nečistoty, tj. přimíchávání mnoha nepravých (nemorálních) pohnutek k dodržování zákona, tudíž sebeúcta spojená s pokorou, a neponechává tedy tvor, pokud jde o svatost, kterou požaduje křesťanský zákon, nic než pokrok do nekonečna, ale právě proto také tohoto

čující prosté lidské rozvažování, ti ostatní jen cestu vědy, obojí tedy používání pouhých přirozených sil. 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. Aristoteles a Platon se navzájem lišili, jen pokud šlo o původ našich mravních pojmů.

B: „téhož“.

B: „povznesen“.

B: „křesťanů“.

<sup>4</sup>AA: „mu“.



tvora opravňuje k naději v jeho nekonečné trvání. Hodnota smýšlení plně odpovídajícího morálnímu zákonu je nekonečná, protože veškerá možná blaženost nemá v soudu svého moudrého a všemohoucího rozdělovatele jiné omezení než nedostatek souladu rozumných bytostí s jejich povinností. Avšak morální zákon pro sebe přece neslibuje žádnou blaženost, neboť ta není podle pojmů přírodního řádu vůbec nutně spojena s jeho dodržováním. Křesťanská mravouka doplňuje pak tento nedostatek (druhé nepostradatelné součásti nejvyššího dobra) znázorněním světa, v němž se rozumné bytosti z celé své duše zasvěcují mravnímu zákonu, jako říše boží, v níž dosahují díky svatému původci, který činí možným odvozené nejvyšší dobro, příroda a mravy harmonie, jež je každému z obou pro sebe cizí. Svatost mravů je jim již v tomto životě uložena jako vodítko, avšak blaho odpovídající proporcionálně této svatosti, tj. věčná blaženost, je představována jako dosažitelná jen ve věčnosti, poněvadž svatost musí být vždy pravzorem jejich chování v každém stavu a postup k ní je možný a nutný již v tomto životě, věčné blaženosti pod jménem blaženosti však nelze na tomto světě vůbec dosáhnout (pokud to *záleží* na naší moci), proto se stává pouhým předmětem naděje. Nehledě na to není křes-

ťanský princip morálky sám přesto teologický (a neznamená tedy heteronomii), nýbrž znamená autonomii čistého praktického rozumu samého pro sebe, poněvadž nečiní poznání Boha a jeho vůle základem těchto zákonů, nýbrž jen základem, na němž lze dosáhnout nejvyššího dobra pod podmínkou dodržování těchto zákonů, a dokonce i vlastní pružinu dodržování zákonů klade nikoliv do očekávaných následků jejich dodržování, nýbrž výlučně do představy povinnosti, jejímž věrným zachováním se jedině stáváme hodnými získat je.

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. I zde tudíž zůstává vše nesobecké a založeno pouze na po-

vinnosti; jako pružiny nesmějí být uplatněny strach a naděje, které, stanou-li se principy, zničí všechnu morální hodnotu jednání. Morální zákon přikazuje, abych učinil nejvyšší možné dobro na světě posledním předmětem veškerého svého chování. Nemohu však doufat, že toho docílím jinak než sladěním své vůle s vůlí svatého a dobrotivého původce světa; a ačkoliv v pojmu nejvyššího dobra jako pojmu celku, v němž jsou největší blaženost a největší míra mravní (v tvorech možné) dokonalosti ukázány jako spojené v nejpresnější proporcii, je zároveň obsažena i moje vlastní blaženost, není přesto ona, nýbrž mravní zákon (který naopak moji bezmeznou žádost po ní přísně omezuje určitými podmínkami) pohnutkou vůle, která je nabádána k podpoře nejvyššího dobra.

Proto vlastně také není morálka naukou o tom, jak se učiníme šťastnými, nýbrž o tom, jak se máme stát blaženosti hodnými. Jen když k tomu přistoupí náboženství, dostaví se také naděje, že budeme jednou účastni na blaženosti v té míře, v jaké jsme se snažili nebýt jí nehodni.

Někdo je hoden vlastnictví nějaké věci nebo stavu, když se to, aby to vlastnil, shoduje s nejvyšším dobrem. Snadno lze nyní nahlédnout, že to, jsme-li něčeho hodni, závisí vždy na mravním chování,

poněvadž to představuje v pojmu nejvyššího dobra podmínku všeho ostatního (eo patři k danému stavu), totiž podílu na blaženosti. Z toho pak plyne, že s morálkou nesmíme nikdy zacházet jako s naukou o blaženosti, tj. jako s návodem, jak získat podíl na blaženosti; neboť morálka má eo činit pouze s rozumovou podmínkou (conditio sine qua non) blaženosti, nikoliv s prostředkem, jak ji získat. Byla-li však morálka (která pouze ukládá povinnosti a nenavrhuje sobeckým přáním vhodné postupy) přednesena v úplnosti, teprve pak, když bylo probuzeno na zákonu založené morální přání podporovat nejvyšší dobro (přinést k nám říši Boží), přání, které předtím nemohlo vzniknout v žádné sobecké duši, a když byl za tím účelem učiněn krok k náboženství, může být tato mravouka nazvána i naukou o blaženosti, protože naděje na ni začíná teprve s náboženstvím.

Z toho lze také poznat, že když se tážeme po posledním božím účelu ve světě, nesmíme jmenovat blaženost rozumných bytostí v něm, nýbrž nejvyšší dobro, které připojuje k onomu přání těchto bytostí ještě podmínku, totiž že musejí být blaženosti hodný, tj. mravnost právě těchto rozumných bytostí, která jediná obsahuje měřítko, podle kterého mohou jediné doufat, že se jim dostane z ruky moudrého

tvůrce podílu na blaženosti. Neboť jelikož moudrost znamená z teoretického hlediska poznání nejvyššího dobra a prakticky soulad vůle s nejvyšším dobrem, nemůžeme nejvyšší samostatné moudrosti připisovat účel, který by se zakládal pouze na dobrotivosti. Neboť tento účinek dobrotivosti (pokud jde o blaženost rozumných bytostí) můžeme myslet jako odpovídající nejvyššímu původnímu dobru jen pod omezující podmínkou shody se svatostí jeho vůle. Našli tedy ti, kdo kladli účel stvoření do boží cti (za předpokladu, že čest nechápeme antropomorfně jako touhu být oslavován), asi ten nejlepší výraz. Neboť nic nectí Boha víc, než to, co je ve

---

Abych ozřejmil zvláštnost těchto pojmů, poznamenávám k tomu ještě jen, že když Bohu přikládáme různé vlastnosti, jejichž kvalitu považujeme za přiměřenou i tvorům, jenže tam je vyzvednuta na nejvyšší stupeň, např. moc, vědu, přítomnost, dobrotu atd. pod jmény všemohoucnosti, vševědoucnosti, všudypřítomnosti, všestranné dobrotivosti atd., přece jen jsou tři vlastnosti, které jsou Bohu přikládány výlučně, a přece bez přídomek velikosti, a které jsou vesměs morální. Bůh je jediný svatý, jediný věčně blažený, jediný moudrý, poněvadž tyto pojmy již v sobě obsahují neomezenost. Podle jejich pořadí je pak tedy i svatým zákonodárcem (a stvořitelem), dobrotivým vládcem (a uchovatelem) a spravedlivým soudcem. Tři vlastnosti, které v sobě obsahují vše, čím se stává Bůh předmětem náboženství, a v souladu s nimiž se v rozumu samy sebou přidávají metafyzické dokonalosti.

světě nejcennější, úcta k jeho přikázání, dodržování svaté povinnosti, kterou nám ukládá jeho zákon, když k tomu přistupuje jeho nádherné opatření korunující tento krásný řád odpovídající blaženosti. Jestliže ho to poslední činí hodným lásky (máme-li mluvit lidským způsobem), pak je díky tomu prvním předmětem zbožňování (adorace). Sice i lidé si mohou získat konáním dobra lásku, avšak pouze jím nezískají nikdy úctu, takže ta největší dobročinnost jim dělá čest jen tím, že prokazuje dobro těm a tak, jak je ho kdo hoden. To, že je člověk (a s ním každá rozumná bytost) v řádu účelů účelem sám o sobě, tj. že nemůže být nikdy nikým (dokonce ani Bohem) použit pouze jako prostředek, aniž by přitom nebyl zároveň sám účelem, že tedy nám samým musí být lidství v naší osobě svaté, to následuje teď samo sebou, protože člověk je subjektem morálního zákona, tudíž toho, co je o sobě svaté, kvůli čemu a v souhlase s čím také může něco vůbec být nazváno svatým. Neboť tento morální zákon je založen na autonomii jeho vůle jakožto svobodné vůle, která musí být podle svých všeobecných zákonů zároveň nutně s to souhlasit se zákonem, jemuž se má podrobit.

## ***VI. O postulátech čistého praktického rozumu vůbec***

Všechny vycházejí ze zásady morality, která není postulátem, nýbrž zákonem, pomocí něhož rozum bezprostředně určuje vůli, kterážto vůle právě proto, že je takto určena jako čistá vůle, vyžaduje tyto nutné podmínky dodržování jeho předpisu. Tyto postuláty nejsou žádná teoretická dogmata, nýbrž předpoklady v nutném praktickém ohledu, rozšiřují tedy sice<sup>1</sup> spekulativní poznání, dávají však ideám spekulativního rozumu všeobecně (prostřednictvím svého vztahu k praktickému) objektivní realitu a opravňují je k pojmům, jejichž možnost by si jinak sotva mohl dovolit i jen obhajovat.

Těmito postuláty jsou postulát nesmrtnosti, postulát svobody, viděné pozitivně (jako kauzality bytosti, pokud patří k inteligibilnímu světu), a postulát existence boží. První plyne z prakticky nutné podmínky, aby trvání odpovídalo úplnému splnění morálního zákona; druhý z nutného předpokladu nezávislosti na smyslovém světě a mohutnosti určovat svou vůli podle zákona inteligibilního světa, tj. svobody; třetí z nutnosti podmínky k ta-

---

*Kantův příruční exemplář: „nerozšiřují tedy sice“.*

kovému inteligibilnímu světu, aby byl nejvyšším dobrem, a to za předpokladu nejvyššího samostatného dobra, tj. existence boží.

Úctou k morálnímu zákonu vynucený zřetel na nejvyšší dobro a z toho plynoucí předpoklad jeho objektivní reality vede tedy prostřednictvím postulátů praktického rozumu k pojmům, které mohl spekulativní rozum sice přednést jako úkoly, které však nemohl rozřešit. Tedy 1. k úkolu, při jehož řešení se spekulativní rozum nemohl dopustit ničeho kromě paralogismů (totiž nesmrtelnosti), protože mu chyběl znak trvalosti, aby doplnil psychologický pojem posledního subjektu, který je duši v sebevědomí nutně příkládán, na reálnou představu substance, čehož praktický rozum dosahuje pomocí postulátu trvání potřebného k souladu s morálním zákonem v nejvyšším dobru jakožto celém účelu praktického rozumu. Praktický rozum vede 2. k tomu, z čeho spekulativní rozum neobsahoval nic než antinonii, jejíž řešení mohl založit jen na pojmu problematicky sice myslitelném, avšak, pokud jde o jeho objektivní realitu, pro spekulativní rozum nedokazatelném a neurčitelném, totiž kosmologickou ideu inteligibilního světa a vědomí našeho bytí v něm prostřednictvím postulátu svobody (jejíž realitu dokazuje pomocí morálního zákona



a s ním zároveň zákona inteligibilního světa, na který mohl spekulativní rozum jen poukázat, nikoliv však určit jeho pojem). Praktický rozum zjednává 3. tomu, co mohl spekulativní rozum sice myslet, ale co musel nechat jako pouhý transcendentální ideál neurčité, totiž teologickému pojmu prabytosti význam (v praktickém ohledu, tj. jako podmínce možnosti objektu vůle určené oním zákonem) jakožto svrchovanému principu nejvyššího dobra v inteligibilním světě díky panujícímu v něm morálnímu zákonodárství.

Je však takto naše poznání čistým praktickým rozumem skutečně rozšiřováno a je to, co bylo pro spekulativní rozum transcendentní, v praktickém imanentní? Zajisté, avšak jen v praktickém ohledu. Neboť tím sice nepoznáváme ani přirozenost své duše, ani inteligibilní svět, ani nejvyšší bytost v tom, co jsou samy o sobě, nýbrž sloučili jsme jen jejich pojmy v praktickém pojmu nejvyššího dobra jako objektu své vůle, a to zcela a priori pomocí čistého rozumu, avšak jen prostřednictvím morálního zákona, a také jen ve vztahu k němu, vzhledem k objektu, jež zákon přikazuje. Jak je ale možná i jen ta svoboda a jak si máme tento druh kauzality teoreticky a pozitivně představovat, to tím nenahlížíme, nýbrž pomocí morálního zákona a kvůli němu pouze postulu-

jeme, aby taková svoboda byla. Tak se to má i s ostatními ideami, které co do jejich možnosti žádné lidské rozvažování nikdy neprobádá, avšak žádná sofistika také nikdy nevyrvé z přesvědčení i toho nejprostšího člověka, že to nejsou opravdové pojmy.

***VII Jak je možno myslit si  
rozšíření čistého rozumu  
v praktickém ohledu,  
aniž by se tím zároveň rozšiřovalo  
jeho poznání jakožto spekulativní?***

Abychom nebyli příliš abstraktní, zodpovíme tuto otázku rovnou v aplikaci na náš případ. - Máme-li nějaký čistý poznatek prakticky rozšířit, musí být dán a priori záměr, tj. účel jakožto objekt (vůle), který je představován nezávisle na všech teologických zásadách (kategorickým) imperativem bezprostředně určujícím vůli jako prakticky nutný, a tím je zde nejvyšší dobro. To však není možné, aniž bychom předpokládali tři teoretické pojmy (pro které nelze nalézt, jelikož jsou to pouze čisté rozumové pojmy, odpovídající názor, tudíž teoretickou cestou ani žádnou objektivní realitu): totiž svobodu, nesmr-

telnost a Boha. Praktickým zákonem, který přikazuje existenci nejvyššího ve světě možného dobra, je tedy postulována možnost oněch objektů čistého spekulativního rozumu, objektivní realita, kterou jim spekulativní rozum nemohl zajistit; čímž se ovšem dostává teoretickému poznání čistého rozumu jistého přírůstku, který však spočívá pouze v tom, že ony pro sebe jinak problematické (pouze myslitelné) pojmy jsou nyní asertoricky prohlášeny za takové, jimž skutečně přísluší objekty, poněvadž praktický rozum nevyhnutelně potřebuje jejich existenci k možnosti svého, a to prakticky naprosto nutného, objektu nejvyššího dobra, a teoretický rozum tím získává právo předpokládat je. Toto rozšíření teoretického rozumu však není rozšířením spekulace, tj. aby ho teď bylo pozitivně použito v teoretickém ohledu. Neboť jelikož tu přitom nebylo praktickým rozumem vykonáno nic víc, než že ukázal, že ony pojmy jsou reálné a skutečně mají své (možné) objekty, ale přitom nám není dáno nic z jejich názoru (což ani nelze požadovat), neumožňuje přípuštění této jejich reality žádnou syntetickou větu. Proto nám toto prohlášení ani v nejmenším nepomáhá v spekulativním ohledu, jistě však, pokud jde o praktické použití čistého rozumu, k rozšíření tohoto našeho poznání. Svrchu uvedené tři ideje spekulaci-

tivního rozumu nepředstavují samy o sobě ještě žádné poznatky, jsou to však (transcendentní) myšlenky, v nichž není nic nemožného. Díky apodiktickému praktickému zákonu jako nutné podmínce možnosti toho, co nám tento zákon přikazuje učinit si objektem, se jim nyní dostává objektivní reality, tj. jsme tím zákonem poučováni, že mají objekty, aniž bychom však mohli ukázat, jak se jejich pojem k objektu vztahuje; a to také ještě není poznáním těchto objektů, neboť na základě toho o nich nemůžeme vůbec nic synteticky soudit, ani teoreticky určit jejich aplikaci, a tudíž vůbec nijak je rozumem teoreticky užívat, v čemž vlastně spočívá veškeré spekulativní poznání rozumu. Přesto však tím bylo teoretické poznání, sice ne těchto objektů, avšak rozumu vůbec, rozšířeno potud, že prostřednictvím praktických postulátů byly oněm idejím přece jen dány objekty, jelikož teprve tím získala pouze problematická myšlenka objektivní realitu. Nebylo to tedy rozšíření poznání daných nadsmyslových předmětů, ale přece jen rozšíření teoretického rozumu a jeho poznání, pokud jde o nadsmyslno vůbec, když byl donucen připustit, že takové předměty jsou, aniž by je však mohl blíže určit, a tudíž rozšířit samo toto poznání o objektech (které mu teď byly dány z praktického důvodu a také jen k prak-

tickému užívání); za tento přírůstek má tedy čistý teoretický rozum, pro který jsou všechny ony ideje transcendentní a bez objektu, co děkovat pouze své čisté praktické mohutnosti. Zde se stávají imanentními a konstitutivními, jelikož jsou to důvody možnosti uskutečnit nutný objekt čistého praktického rozumu (nejvyšší dobro), kdežto bez toho jsou transcendentní a jsou pouze regulativními principy spekulativního rozumu, které mu neukládají, aby uznal nějaký nový objekt za hranicemi zkušenosti, nýbrž jen aby přiblížil úplnosti své užívání ve zkušenosti. Je-li však rozum jednou v držení tohoto přírůstku, bude jakožto spekulativní rozum (vlastně jen k zajištění svého praktického užívání) s oněmi idejemi pracovat negativním způsobem, tj. nebude je rozšiřovat, nýbrž tříbit, aby zabraňoval na jedné straně antropomorfismu jako zdroji pověry nebo zdánlivému rozšiřování oněch pojmů domnělou zkušeností, na druhé straně fanatismu, který slibuje toto rozšíření pomocí nadmyslového názoru nebo podobných citů; což jsou vesměs překážky praktického použití čistého rozumu, jejichž odmítání tedy ovšem patří k rozšiřování našeho poznání v praktickém ohledu, aniž je v rozporu s tímto poznáním, přiznáme-li zároveň, že tím rozum v spekulativním ohledu ani v nejmenším nic nezískal.

Při každém použití rozumu vzhledem k nějakému předmětu jsou nezbytné čisté rozvažovací pojmy (kategorie), bez nichž nemůže být žádný předmět myšlen. Ty mohou být upotřebeny k teoretickému užívání rozumu, tj. k teoretickému poznání, jenom když je jim zároveň podložen názor (který je vždy smyslový), a tedy pouze proto, aby byl pomocí něho představen objekt možné zkušenosti. Zde jsou to ale ideje rozumu, které nemohou být dány v žádné zkušenosti, co bych musil myslet pomocí kategorií, abych to poznal. Avšak zde se taky nejedná o teoretické poznání objektů těchto idejí, nýbrž jenom o to, že vůbec mají objekty. Tuto realitu jim zjednává čistý praktický rozum, a teoretický rozum přitom nemá dělat nic dalšího než ony objekty pomocí kategorií pouze myslet, což je, jak jsme zřetelně ukázali jinde, docela dobře možné, aniž bychom k tomu potřebovali názor (jak smyslový, tak nadsmyslový), protože kategorie mají své sídlo a původ v čistém rozvažování nezávisle a před veškerým názorem, jen jako v mohutnosti myšlení, a znamenají vždycky jen objekt vůbec, ať je nám dán jakýmkoliv způsobem. Těmito kategoriím, pokud mají být aplikovány na ony ideje, nelze sice dát žádný objekt v názoru, přesto je jim však objektem, který nám praktický ro-

zum nepochybně nabízí v pojmu nejvyššího dobra, dostatečně zajištěna realita<sup>1</sup> pojmů, která patří k podmínkám možnosti nejvyššího dobra tak, aby takový objekt skutečně byl, tudíž aby kategorie jako pouhá myšlenková forma zde nebyla prázdná, nýbrž měla význam, aniž by ovšem bylo tímto přírůstkem způsobeno sebemenší rozšíření poznání podle teoretických principů.

Když jsou potom tyto ideje Boha, inteligibilního světa (boží říše) a nesmrtelnosti určovány predikáty, které jsou vzaty z naší vlastní přirozenosti, nesmíme se na tato určení dívat ani jako na zesmyslovění oněch čistých rozumových idejí (antropomorfismy), ani jako na inteligibilní poznání nadsmyslových předmětů; neboť tyto predikáty nejsou žádné jiné než rozvažování a vůle, a sice zkoumané v takovém vzájemném poměru, v jakém musejí být myšleny v morálním zákoně, tedy jen vzhledem k jejich čistému praktickému použití. Od všeho ostatního, co na těchto pojmech psychologicky lpí, tj. pokud tyto své mohutnosti pozorujeme empiricky při jejich uplatňování (např. že rozvažování člověka je diskurzivní a jeho představy jsou tedy myšlenkami, nikoliv názory, že následují v čase po sobě, že je-

---

<sup>1</sup>AA: „tj. realita“.

ho vůle je vždycky poznamenána tím, že spokojenost závisí na existenci jejího předmětu atd., což není možné u nejvyšší bytosti), se potom abstrahuje, a tak nezbude z pojmů, pomocí nichž si myslíme čistou rozvažovací bytost, už nic víc, než je potřeba k tomu, abychom si mohli myslit morální zákon, a tak sice poznání Boha, avšak jen v praktickém ohledu; když se je pokusíme rozšířit v teoretické poznání, dostaneme takové rozvažování této bytosti, které nemyslí, nýbrž nazírá, takovou její vůli, která je zaměřena k předmětům, na jejichž existenci její spokojenost ani v nejmenším nezávisí (vůbec se nechci zmiňovat o transcendentálních predikátech, jako např. velikosti existence, tj. trvání, které však neprobíhá v čase jako jediném pro nás možném prostředku, jak si představit existenci jako veličinu), vesměs vlastnosti, o nichž si nemůžeme udělat žádný pojem vhodný k poznání předmětu, a dostává se nám tak poučení, že nesmějí být nikdy použity k teorii o nadsmyslových bytostech, a nemohou tedy na této straně vůbec zakládat nějaké spekulativní poznání, nýbrž omezují své užívání pouze na provádění morálního zákona.

Toto poslední je tak očividné a může být tak jasně dokázáno činem, že můžeme klidně vyzvat všechny údajné přirozené bo-



hovědce (podivné jméno) , aby jmenovali i jen jednu vlastnost, určující tento jejich předmět (za hranice pouhých ontologických predikátů), třeba vlastnost rozvažování nebo vůle, na které by se dalo nepopíratelně ukázat, že když z ní vyloučíme všechno antropomorfní, zbude nám pouhé slovo, s nímž nebude možno spojit sebe-menší pojem, od kterého bychom směli očekávat rozšíření teoretického poznání. Pokud však jde o praktickou stránku, zbývá nám z vlastností rozvažování a vůle přece ještě pojem poměru, jemuž zjednává objektivní realitu praktický zákon (který určuje a priori právě tento poměr rozvažování k vůli). Jestliže se tak jednou stalo, dostává se pojmu objektu morálně určené vůle (pojmu nejvyššího dobra) a s ním podmínkám jeho možnosti, idejím Boha, svobody a nesmrtelnosti, také reality, avšak vždy jenom ve vztahu k provádění morálního zákona (nikoliv k spekulativnímu účelu).

---

Učenost je vlastně jen souhrnem historických věd. Proto se může pouze učitel zjevené teologie nazývat bohovědcem. Kdybychom chtěli nazývat učencem i toho, kdo je v držení rozumových věd (matematiky a filosofie), i kdyby to odporovalo již významu toho slova (podle něhož se k učenosti počítá vždycky jen to, čemu musíme být zcela naučení a co tedy nemůžeme vynalézt sami pomocí rozumu), představoval by filosof se svým poznáním Boha jako pozitivní vědou příliš špatnou figuru, než aby se proto nechal nazývat učencem.

Po těchto připomínkách lze také snadno nalézt odpověď na důležitou otázku, zda je pojem Boha pojmem patřícím k fyzice (tudíž i k metafyzice, která obsahuje jen čisté apriorní principy fyziky ve všeobecném významu), nebo k morálce. Vysvětlovat zařízení přírody nebo jejich změnu a hledat přitom útočiště u Boha jako tvůrce všech věcí není aspoň fyzikálním výkladem, nýbrž vždycky přiznáním, že jsme se svou filosofií v koncích, protože jsme nuceni přijímat něco, o čem jinak nemáme pro sebe pojmu, abychom byli s to pochopit možnost něčeho, co máme před očima. Dospět však prostřednictvím metafyziky od znalosti tohoto světa pomocí bezpečných úsudků k pojmu Boha a k důkazu jeho existence je nemožné proto, že bychom musili tento svět poznat jako nedokonalější možný celek, a za tím účelem bychom musili znát všechny možné světy (abychom je mohli s tímto světem srovnávat), a musili bychom tedy být vševědoucí, abychom mohli říci, že byl možný jen skrze Boha (jak si musíme tento pojem myslit). Poznat však existenci této bytosti zcela z pouhých pojmů je naprosto nemožné, poněvadž každá existenciální věta, tj. věta, která říká o bytosti, o které si tvořím pojem, že existuje, je syntetická věta, tj. taková věta, kterou onen pojem překračuji a říkám o něm víc, než v něm bylo

myšleno, totiž že je tomuto pojmu v rozvažování přikládán ještě odpovídající předmět vně rozvažování, což je zřejmě nemožné vyvodit nějakým úsudkem. Rozumu tedy zbývá jen jeden jediný postup jak dospět k tomuto poznatku, když totiž určí svůj objekt tak, že vychází jako čistý rozum od svrchovaného principu svého čistého praktického užívání (jelikož toto užívání je beztak zaměřeno pouze na existenci něčeho jakožto následku rozumu). A tu se ukazuje v jeho nevyhnutelné úloze, totiž v nutném směřování vůle k nejvyššímu dobru, nutnost uznat nejen takovou prabytost kvůli možnosti tohoto dobra ve světě, nýbrž, což je to nejpozoruhodnější, přijmout něco, co postupu rozumu po přirozené cestě zcela chybělo, totiž přesně vymezený pojem této prabytosti. Protože tento svět známe jen z malé části a ještě méně ho můžeme srovnávat se všemi možnými světy, můžeme sice z jeho uspořádání, účelnosti a velikosti usuzovat na jeho moudrého, dobrotivého, mocného atd. tvůrce, nikoliv však na jeho vševědouce, nejvyšší dobrotivost, všemohoucnost atd. Můžeme dokonce také připustit, že jsme oprávněni doplnit tento nevyhnutelný nedostatek nějakou dovolenou, zcela rozumnou hypotézou; že totiž, vyzařuje-li z tolika případů, které se naskýtají našemu bližšímu poznání, moud-

rost, dobrotivost atd., bude tomu právě tak i ve všech ostatních, a že je tedy rozumné připisovat tvůrci světa veškerou možnou dokonalost. Avšak to nejsou úsudky, kvůli kterým bychom si mohli zakládat na svém poznání, nýbrž pouze nároky, které nám lze tolerovat, avšak vyžadují ještě další doporučení, abychom jich použili. Pojem Boha získaný empirickou cestou (fyziky) tedy zůstane vždycky jen nepřesně určeným pojmem dokonalosti první bytosti, než abychom ho považovali za odpovídající pojmu božstva (s metafyzikou v její transcendentální části se však nepořídí vůbec nic).

Pokouším se teď porovnat tento pojem s objektem praktického rozumu, a tu zjišťuji, že morální zásada ho připouští jen jako možný, za předpokladu nejvýše dokonalého tvůrce světa. Musí být vševědoucí, aby poznával moje chování až do nejhlubšího nitra mého smýšlení ve všech možných případech a do veškeré budoucnosti; všemohoucí, aby mohl toto chování postihovat přiměřenými následky; právě tak všudypřítomný, věčný atd. Morální zákon tedy určuje pomocí pojmu nejvyššího dobra jakožto předmětu čistého praktického rozumu pojem prabytosti jakožto nejvyšší bytosti, který nemohl způsobit fyzický (a při vyšším pokračování metafyzický), a tudíž veškerý spekulativní postup rozu-

mu. Pojem Boha je tedy pojem, který nepatří původně k fyzice, tj. k spekulativnímu rozumu, nýbrž k morálce, a totéž můžeme říci i o ostatních rozumových pojmech, o kterých jsme výše jednali jako o jeho postulátech v praktickém užívání. Jestliže se v dějinách řecké filosofie před Anaxagorou nesetkáváme se zřetelnými stopami čisté rozumové teologie, nespočívá důvod v tom, že by se starším filosofům nedostávalo rozvažování a náhledu, aby se k ní pozvedli cestou spekulace, přinejmenším za pomoci nějaké docela rozumné hypotézy; co by bylo snazší, co přirozenější než myšlenka nabízející se každému sama sebou - přijmout místo neurčitých stupňů dokonalosti různých příčin světa jednu jedinou rozumnou příčinu, která má veškerou dokonalost? Jim se však zdála být početná zla na světě příliš důležitými námitkami, než aby se považovali za oprávněné k takové hypotéze. Právě v tom prokázali tudíž rozvažování a náhled, že si onu hypotézu nedovolili a hledali spíše mezi přirozenými příčinami, zda by tam nemohli nalézt vlastnosti a mohutnosti požadované na prabytosti. Když však tento ostrovtipný národ pokročil ve svých zkoumáních tak daleko, že filosoficky pojednával i o mravních předmětech, o nichž jiné národy leda tlachaly, objevil nejdříve novou potřebu, totiž praktic-

kou, která mu určitě neopomněla předložit pojem prabytosti, přičemž spekulativní rozum jenom přihlížel, nanejvýš mu připadla zásluha, že pojem, který nevyrostl na jeho půdě, vyzdobil celým průvodem potvrzujících příkladů z pozorování přírody, které se teprve teď rozvinulo, a tak podpořil - ne snad jeho vážnost (která byla již založena), nýbrž spíše jen nádheru - domnělým teoretickým nahlédnutím rozumu.

Na základě těchto poznámek se čtenář Kritiky čistého spekulativního rozumu dokonale přesvědčí, jak vysoce nutná a jak prospěšná pro teologii a morálku byla ona únavná dedukce kategorií. Neboť jedině tak se lze vystříhat toho, abychom je nepovažovali, když je klademe do čistého rozumu, s Platonem za vrozené a nezakládali na nich přepjatá požadavky teorií nadsmyslů, u nichž nevidět konce, a neudělali tak z teologie kouzelnou lampu přeludů; považujeme-li je však za získané, vystříhat se toho, abychom neomezovali s Epikurem každé a veškeré jejich použití, dokonce i v praktickém ohledu, jen na předměty a pohnutky smyslů. Avšak nyní, když kritika v oné dedukci za prvé dokázala, že nejsou empirického původu, nýbrž mají své sídlo a zdroj a priori v čistém rozvažování; za druhé také, že když je

vztahujeme na předměty vůbec, nezávisle na jejich názoru, vytvářejí sice teoretické poznání jen při použití na empirické předměty, avšak přece také slouží, jsou-li použity na předmět daný čistým praktickým rozumem, i k určitému myšlení nadsmyslna, avšak jen pokud je nadsmyslno určováno takovými predikáty, které patří nutně k čistému, a priori danému praktickému záměru a jeho možnosti. Spekulativní omezení a praktické rozšíření čistého rozumu uvádějí ho teprve v takový poměr rovnosti, v němž může být rozum vůbec účelně užíván, a tento příklad dokazuje lépe než kterýkoliv jiný, že cesta k moudrosti, má-li být zajištěna a nemá-li se stát neschůdnou nebo zavádějící, musí u nás lidí nevyhnutelně projít vědou; o tom však, že věda vede k onomu cíli, můžeme být přesvědčeni až po jejím dokončení.

### ***VIII. Mít něco za pravdu z potřeby čistého rozumu***

Potřeba čistého rozumu v jeho spekulativním užívání vede jen k hypotézám, potřeba čistého praktického rozumu však k postulátům; neboť v prvním případě postupují od toho, co je odvozené, v řadě dů-

vodu tak vysoko, jak chci, a nějaký nedůvod<sup>1</sup> potřebuji nikoli proto, abych onomu odvozenému důvodu (např. kauzálnímu spojení věcí a změn ve světě) dal objektivní realitu, nýbrž jen abych v tomto ohledu dokonale uspokojil svůj zkoumající rozum. Tak vidím v přírodě před sebou řád a účelnost, a abych se ujistil o jejich skutečnosti, nepotřebuji se uchýlovat k spekulaci, nýbrž, jen abych je vysvětlil, potřebuji předpokládat božstvo jako jejich příčinu. Jelikož pak úsudek od nějakého účinku na nějakou určitou, zejména tak přesně a úplně určitou příčinu, jakou si máme myslit v Bohu, je vždy nejistý a pochybný, nemůže být takový předpoklad doveden dále než k stupni mínění pro nás lidi ze všech nejrozumnějšího. Naproti tomu potřeba čistého praktického rozumu je zalo-

<sup>1</sup>A: „nedůvod“ [„Ungrund“]; B: „pradůvod“ [„Urgrund“].

Avšak dokonce ani zde bychom nemohli předstírat potřebu rozumu, kdyby nám neležel před očima problematický, a přece nevyhnutelný rozumový pojem, totiž pojem naprosto nutné bytosti. Tento pojem pak vyžaduje, aby byl určen, a to je, když k tomu přistoupí pud k rozšiřování, objektivní důvod potřeby spekulativního rozumu, totiž blíže určit pojem nutné bytosti, která má sloužit jako pradůvod jiným, a čím tedy tuto bytost vyznačit. Bez takových předcházejících nutných problémů není žádných potřeb, přinejmenším žádných potřeb čistého rozumu; ty ostatní jsou potřeby náklonnosti.



žena na povinnosti učinit něco (nejvyšší dobro) předmětem své vůle, abych to ze všech svých sil podporoval; přičemž však musím předpokládat možnost tohoto nejvyššího dobra, tudíž i jeho podmínek, Boha, svobody a nesmrtelnosti, protože ty nemohu svým spekulativním rozumem dokázat, ačkoliv je nemohu ani vyvrátit. Tato povinnost je založena na určitém, na těchto posledních předpokladech ovšem zcela nezávislém, pro sebe sama apodikticky jistém, totiž morálním zákonu, a nepotřebuje proto žádnou další podporu teoretickým míněním o vnitřní povaze věcí, o skrytém účelu světového řádu nebo o nějakém tomuto řádu nadřazeném vládci, aby nás co nejdokonaleji zavazovala k bezpodmínečně zákonnému jednání. Avšak subjektivní účinek tohoto zákona, totiž tomuto zákonu odpovídající a díky němu také nutné smýšlení podporovat prakticky možné nejvyšší dobro, předpokládá přinejmenším, že toto dobro je možné, v opačném případě by bylo prakticky nemožné usilovat o objekt pojmu, který by byl v podstatě prázdný a bez objektu. Výše zmíněné postuláty se pak týkají fyzických nebo metafyzických, jedním slovem v přirozenosti věcí ležících podmínek možnosti nejvyššího dobra, ale ne kvůli libovolnému spekulativnímu záměru, nýbrž kvůli prakticky nutnému účelu čisté rozumové vůle,

kteřá zde nevolí, nýbrž je poslušná neprominutelného rozumového příkazu, který má svůj důvod objektivně v povaze věcí, tak jak musejí být čistým rozumem všeobecně posuzovány, a nezakládá se snad na náklonnosti, která není v žádném případě oprávněna považovat kvůli něčemu, co si přejeme pouze ze subjektivních důvodů, prostředky k tomu ihned za možné, nebo ten předmět dokonce za skutečný. Je to tedy potřeba v naprosto nutném ohledu a ospravedlňuje svůj předpoklad nejen jako dovolenou hypotézu, nýbrž jako postulát v praktickém ohledu; a připustíme-li, že čistý morální zákon každého neprominutelně zavazuje jako příkaz (nikoli jako pravidlo obezřetnosti), smí poctivý člověk jistě říci: chci, aby byl Bůh, aby moje bytí v tomto světě bylo vně přírodní souvislosti ještě také bytím v čistém světě rozvažování, konečně také, aby moje trvání bylo nekonečné; trvám na tom a nenechám si tuto víru vzít, neboť to je to jediné, kde můj zájem - poněvadž z něho nesmím nic slevit - nevyhnutelně určuje můj soud, a nebudu brát ohled na sofismata, ať bych byl sebeméně s to odpovědět na ně, nebo proti nim postavit přijatelnější.

---

V časopise Deutsches Museum z února 1787 se nachází pojednání od jedné velice jemné a jasné hlavy, od nebožtíka Wizenmanna, jehož předčasné

Abychom se vyvarovali nedorozumění při používání tak neobvyklého pojmu, jako je pojem čisté praktické rozumové víry, budiž mi dovoleno připojit ještě jednu poznámku. - 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. Vzpomeňme si ale hořejší rozpravy o tom, čeho uznání je po-

smrti je třeba litovat, kde popírá oprávnění usuzovat z dané potřeby na objektivní realitu jejího objektu a svůj předmět vysvětluje na příkladu zamilovaného, který potom, co se zbláznil do určité ideje krásy, která byla jen jeho bludem, chtěl usuzovat, že takový objekt skutečně někde existuje. Dávám mu v tom naprosto za pravdu ve všech případech, kde je potřeba založena na náklonnosti, která nemůže nutně postulovat existenci svého objektu ani pro toho, kdo je jí postižen, tím méně obsahuje požadavek platný pro každého, a je tudíž pouhým subjektivním důvodem přání. Zde však je to potřeba rozumu vycházející z objektivní pohnutky vůle, totiž z morálního zákona, který nutně zavazuje každou rozumnou bytost, a opravňuje tedy k předpokládání odpovídajících mu podmínek v přírodě a priori, a ty spojuje neoddělitelně s úplným praktickým užíváním rozumu. Je povinností uskutečňovat nejvyšší dobro, jak nejvíc to naše mohutnost dovoluje; proto musí být nejvyšší dobro také možné. Pro každou rozumnou bytost na světě je tudíž nevyhnutelné předpokládat to, co je pro objektivní možnost nejvyššího dobra nutné. Tento předpoklad je stejně nutný jako morální zákon, vzhledem k němuž je také jen platný.

žadováno v pojmu nejvyššího dobra, a pochopíme, že uznat tuto možnost nemusí být vůbec přikazováno a že není třeba žádných praktických smýšlení k tomu, abychom ji připustili, nýbrž že spekulativní rozum ji musí připustit bez žádosti. Neboť nikdo nemůže přece tvrdit, že je o sobě nemožný morálnímu zákonu přiměřený stav rozumných bytostí na světě, v němž jsou hodný být šťastny, ve spojení se skutečným podílem na blaženosti odpovídajícím tomuto stavu. Pokud pak jde o první část nejvyššího dobra, totiž co se týče mravnosti, dává nám morální zákon pouze příkaz, a pochybovat o možnosti této součásti by znamenalo totéž jako uvádět v pochybnost morální zákon sám. Co se ale týče druhé části onoho objektu, totiž blaženosti důsledně odpovídající míře, v níž je jí každý hoden, není k tomu, abychom připustili její možnost, třeba vůbec žádného příkazu, neboť teoretický rozum sám proti tomu nic nemá; jenom způsob, jak si máme myslit takovou harmonii zákonů přírody se zákony svobody, má na sobě něco, v čem nám přísluší volba, protože teoretický rozum o tom nic neříká s apodiktickou jistotou, a pokud jde o tu, může se vyskytovat morální zájem, který rozhodne.

Výše jsem řekl, že podle pouhého přirozeného běhu světa nelze očekávat blaže-

nost přesně odpovídající mravní hodnotě a je třeba ji považovat za nemožnou, a že tedy v tomto ohledu lze připustit možnost nejvyššího dobra pouze za předpokladu morálního tvůrce světa. Vyčkával jsem uvážlivě s omezením tohoto soudu na subjektivní podmínky našeho rozumu, abych je uplatnil teprve pak, až bylo třeba blíže určit způsob, jakým bylo možno mít ho za pravdu. Ve skutečnosti je veškerá ta nemožnost pouze subjektivní, tj. náš rozum shledává jako nemožné vyložit pomocí pouhého přirozeného běhu věcí tak přesně přiměřenou a důsledně účelnou souvislost mezi dvěma světovými ději, které probíhají podle tak odlišných zákonů; i když zároveň nemůže, jako při všem, eo je jinak v přírodě účelné, na základě všeobecných přírodních zákonů dokázat, tj. z objektivních důvodů dostatečně dovodit nemožnost takové souvislosti.

Avšak teď vstupuje do hry důvod jiného druhu, aby řekl v kolísání spekulativního rozumu rozhodující slovo. Příkaz podporovat nejvyšší dobro je založen objektivně (v praktickém rozumu), možnost nejvyššího dobra vůbec rovněž objektivně (v teoretickém rozumu, který proti němu nic nemá). Nicméně způsob, jak si máme tuto možnost představovat, zda podle obecných přírodních zákonů bez

moudrého, přírodě nadřazeného tvůrce, nebo jen za jeho předpokladu, to nemůže rozum objektivně rozhodnout. Zde pak nastupuje subjektivní podmínka rozumu: jediný pro ni teoreticky možný a zároveň moralitě (která stojí pod objektivním zákonem rozumu) prospěšný způsob, jak si myslet přesný soulad říše přírody s říší mravů jakožto podmínku možnosti nejvyššího dobra. Protože pak podpora nejvyššího dobra, a tedy i předpoklad jeho možnosti, jsou objektivně (avšak jen podle praktického rozumu) nutné, zároveň ale způsob, jakým si je chceme myslet jako možné, záleží na naší volbě, při níž však svobodný zájem čistého praktického rozumu rozhoduje pro přijetí moudrého tvůrce světa, tak je princip, který přitom určuje náš soud, sice jakožto potřeba subjektivní, avšak zároveň je jakožto prostředek podpory toho, co je objektivně (prakticky) nutné, důvodem maximy mít to za pravdu v morálním ohledu, tj. je čistou praktickou rozumovou vírou. Tato víra není tedy přikázána, nýbrž sama 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 do-

časně zakolísat, nikdy se však nemůže změnit v nevíru.

***IX. O poměru poznávacích mohutností  
člověka moudře odpovídajícím jeho  
praktickému určení***

Je-li lidská přirozenost určena k tomu, aby usilovala o nejvyšší dobro, musíme také předpokládat, že míra jejích poznávacích mohutností, především jejich vzájemný poměr, jsou příhodné pro tento účel. Kritika čistého spekulativního rozumu však dokazuje jeho krajní nedostatečnost k tomu, aby vyřešil nejdůležitější úkoly, které se mu překládají, přiměřeně jejich účelu, i když nezneuznáváme přirozené a nepřehlédnutelné pokyny téhož rozumu, jakož i velké kroky, které je s to učinit, aby se přiblížil tomuto velkému cíli, aniž by ho přesto sám pro sebe, dokonce i za pomoci největší znalosti přírody, dosáhl. Zdá se tedy, že nás zde příroda vybavila, pokud jde o mohutnost potřebnou k našemu účelu, jen macešsky.

Řekněme, že by v tomto ohledu našemu přání vyhověla a poskytla nám onu schopnost náhledu nebo osvícení, kterou bychom rádi měli nebo o níž se někteří

dokonce bludně domnívají, že ji skutečně mají; co by to mělo podle všech předpokladů za následek? Pokud by nebyla zároveň změněna celá naše přirozenost, požadovaly by nejdřív naše náklonnosti, které přece mají vždy první slovo, své ukojení, a ve spojení s rozumnou úvahou své co největší a trvalé uspokojení pod jménem blaženosti; morální zákon by promluvil až potom, aby ty náklonnosti držel v náležitých hranicích a aby je dokonce všechny dohromady podřídil jednomu vyššímu účelu, neohlížejícímu se na žádnou náklonnost. Avšak místo sporu, který teď má vést morální smýšlení s náklonnostmi, v němž je možno po několika porážkách přece jen pozvolna získat morální sílu duše, bychom měli neustále před očima Boha a věčnost s jejich strašným majestátem (neboť to, co můžeme dokonale dokázat, platí pro nás se stejnou jistotou jako to, o čem se můžeme přesvědčit na vlastní oči). Překračování zákona bychom se ovšem vystříhali, to, co je přikázáno, by bylo konáno; protože však smýšlení, z něhož má jednání vyplývat, nám nemůže být zároveň vštípeno žádným příkazem, osten činnosti je zde ale hned po ruce a vnější, rozum se tedy nemusí teprve propracovávat vzhůru, aby pomocí živé představy o důstojnosti zákona shromáždil síly k odporu proti náklon-



nostem, děla by se většina zákonitých jednání ze strachu, jen některá ojedinělá z naděje a vůbec žádná z povinnosti, avšak morální cena jednání, na níž přece jedině *záleží* cena osoby, a dokonce i cena světa v očích nejvyšší moudrosti, by vůbec neexistovala. Chování lidí by se tedy změnilo, pokud by jejich přirozenost zůstala taková, jaká je nyní, v pouhý mechanismus, kde by jako na loutkovém divadle všechno dobře gestikulovalo, avšak ve figurách by nebylo možné zastihnout žádný život. Věci s námi se však mají docela jinak, protože máme při veškerém namáhání svého rozumu jen velmi temnou a dvojznačnou vyhlídku do budoucnosti a pán světa nám dává jen tušit, nikoliv spatřit nebo jasně dokázat svou existenci a vznešenost, naproti tomu mravní zákon v nás od nás vyžaduje nezištnou úctu, aniž by nám něco s jistotou sliboval nebo nám něčím hrozil, jinak nám však, když se tato úcta uplatnila a zavládla, teprve potom a jen proto dovoluje nahlédnout do říše nadsmyslna, ale i to jen slabým zrakem; tak může vzniknout opravdové mravní smýšlení zasvěcené bezprostředně zákonu a rozumný tvor se může stát hodným podílu na nejvyšším dobru, který je přiměřený morální hodnotě jeho osoby, a ne jen jeho jednání. Mělo by tedy jistě i zde platit, o čem

nás jinak dostatečně poučuje studium přírody, že nevyzpytatelná moudrost, díky níž existujeme, není méně hodna úcty v tom, co nám odepřela, než v tom, co nám poskytla.

KRITIKY  
PRAKTICKÉHO  
ROZUMU  
DRUHÝ DÍL

*Nauka o metodě  
čistého praktického  
rozumu*

Metodologií čistého praktického rozumu nemůžeme rozumět způsob (při přemýšlení i při výkladu), jak zacházet s čistými praktickými zásadami za účelem jejich vědeckého poznání, což jinak nazýváme metodou vlastně jedině v teoretické oblasti (neboť populární poznání potřebuje nějakou manýru, věda však určitou metodu, tj. postup podle rozumových principů, jímž se jedině může stát rozmanitost poznání systémem). Naukou o metodě se spíše rozumí způsob, jak lze zákonům čistého praktického rozumu zjednat přístup do lidské mysli, vliv na její maximy, tj. jak učinit objektivně praktický rozum také subjektivně praktickým.

Je sice jasné, že ty pohnutky vůle, které jedině dělají maximy skutečně morálními a dodávají jim mravní hodnotu, totiž 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. Nicméně ne tak jasné, naopak na první pohled zcela nepravděpodobné musí každému připadat, že i subjektivně by mohlo mít ono znázornění čisté ctnosti větší moc nad lidskou myslí a představovat mnohem silnější pružinu, jak dosáhnout i jen oné zákonitosti jednání a vyvolat energičtější rozhodnutí dát zákonu z čisté úcty přednost před všemi ostatními ohledy, než mohou kdy vyvolat všechna lákadla, která plynou z líčení radovánek a vůbec všeho toho, co můžeme počítat k blaženosti, nebo také všechny pohrůžky bolesti a utrpení. Nicméně se to má skutečně tak, a kdyby tomu tak s lidskou přirozeností nebylo zařízeno, nedosáhl by také žádný způsob představování zákona pomocí různých oklik a doporučujících prostředků nikdy morality smýšlení. Vše by bylo čirým pokrytectvím, zákon by byl nenáviděn, nebo dokonce v opovržení, i když by byl přesto kvůli vlastnímu prospěchu dodržován. S literou zákona (legalitou) by se bylo možno v našich jednáních setkat, avšak s jeho duchem v našem smýšlení (moralitou) vůbec ne, a protože se i při veškeré své snaze nemůžeme ve svém soudu od rozumu docela odpoutat, museli bychom se ve svých vlastních očích nevyhnutelně jevit jako ničemní, zavrženíhodní lidé, i kdybychom se pokoušeli odškodnit se za

tuto urážku před vnitřní soudcovskou stolicí tím, že bychom se kochali radovánkami, které by spojil podle našeho bludného domnění námi předpokládaný přirozený či božský zákon s mechanismem své veřejné moci, která by se řídila pouze tím, co děláme, aniž by se starala o pohnutky, kvůli kterým to děláme.

Nelze sice popřít, že máme-li teprve přivést nějakou buď ještě nevzdělanou, nebo také zpustlou mysl na dráhu morálního dobra, je k tomu třeba jistých přípravných opatření, abychom ji přilákali jejím vlastním prospěchem, nebo odstrašili škodou; avšak jakmile tato mašinerie, toto vodítko pro děti vyvolaly i jen malý účinek, musí být na duši uplatněna naprosto čistá morální pohnutka, která nejen tím, že je jediná, jež zakládá charakter (praktický důsledný způsob myšlení podle neměnných maxim), nýbrž i proto, že člověka učí uvědomovat si svou vlastní důstojnost, dává myslí neočekávanou sílu, aby se odtrhla od veškeré smyslové náchylnosti, pokud ji hrozí opanovat, a aby nacházela bohaté odškodnění za přinesenou oběť v nezávislosti své inteligibilní přirozenosti a duševní velikosti, k níž se cítí určena. Chceme tedy dokázat pomocí pozorování, která může provádět každý, že tato vlastnost naší mysli, tato vnímavost pro čistý morální zájem, a tudíž hybná síla čisté před-

stavy ctnosti, je, když ji náležitě přivedeme k lidskému srdci, nejmocnější a, pokud jde o vytrvalost a přesnost v dodržování morálních maxim, jedinou pružinou k dobru. Zároveň je třeba poznamenat, že dokazují-li tato pozorování jen skutečnost takového citu, nikoli však pomocí něho dosažené mravní polepšení, nijak to nezmenšuje význam jediné metody, jak učinit objektivně praktické zákony čistého rozumu pomocí pouhé čisté představy povinnosti subjektivně praktickými, jako kdyby byla prázdným fantazírováním. Neboť poněvadž tato metoda nebyla ještě nikdy uplatněna, nemůže také zkušenost ještě nic ukázat z jejích výsledků, nýbrž lze požadovat jen důkazy vnímavosti pro takové pružiny, jež teď stručně předložím a potom v krátkosti navrhnu metodu založení a pěstování pravého morálního smýšlení.

Pozorujeme-li postup rozhovorů ve smíšených společnostech, které nesestávají jen z učenců a mudrlantů, nýbrž i z lidí praxe a žen, vidíme, že v nich má své místo kromě vyprávění a žertů ještě jedna zábava, totiž rezonování; zatímco vyprávění, má-li to být novinka a tak vyvolávat zájem, se brzy vyčerpá, žertování se snadno stává jalovým. Ze všeho rezonování nestrhává však žádné k účasti více lidí, kteří se jinak při každém rozumování

hned nudí, a nevnáší do společnosti tolik rozruchu jako rezonování o mravní ceně toho či onoho jednání, jímž má být stanoven charakter nějaké osoby. Ti, kteří považují jinak všechny subtilnosti a hloubání v teoretických otázkách za suché a protivné, se brzy přidávají, jakmile jde o to, zjistit morální obsah nějakého dobrého nebo špatného jednání, o němž se vypráví, a jsou tak přesní, tak hloubaví, tak subtilní ve snaze vymyslet vše, co by mohlo zmenšit nebo i jen zpochybnit čistotu úmyslu, a tudíž stupeň ctnosti v tom jednání, jak bychom to od nich jinak u žádného objektu spekulace neočekávali. V takových soudech lze často vidět prosvítat charakter samých těchto lidí, soudících jiné. Někteří z nich projevují, když vykonávají svůj soudcovský úřad nad jinými, zejména zemřelými, jak se zdá, sklon hlavně k tomu, aby to dobré, co se vypráví o tom či onom jejich činu, a nakonec celou mravní hodnotu jejich osobnosti obhájili proti všem urážlivým výtkám nepoctivosti a tajné zlovolnosti; jiní se naopak pídí po žalobách a obviněních, aby tuto hodnotu napadli. Těmto posledním však nelze vždy připisovat úmysl svým mudrováním ze všech příkladů těch lidí zcela odstranit ctnost, aby ji tak proměnili v prázdné jméno, nýbrž často je to jen dobře míněná přísnost v určování pravého mravního ob-



sahu podle neúprosného zákona; ve srovnání s ním, a nikoli s příklady, domýšlivost ve věcech morálky silně klesá a pokora není už jen hlásána, nýbrž při přísném sebezkoumání i každým pocíťována. Přesto můžeme na obhájcích čistoty úmyslu v daných příkladech většinou pozorovat, že by z něj tam, kde pro sebe má domněnku poctivosti, rádi setřeli i tu nejmenší skvrnu, a to z toho důvodu, aby tyto příklady nebyly, kdyby jim všem byla upírána pravdivost a veškeré lidské ctnosti nezlišnost, nakonec vesměs považovány za pouhý výmysl, a tak všechno snažení o ni znevažováno jako prázdné předstírání a zavádějící namyšlenost.

Nevím, proč vychovatelé mládeže už dávno nevyužili tohoto sklonu rozumu pouštět se při nadhozených praktických otázkách se zálibou do nejsubtilnějšího zkoumání a proč neprohledali pouze z hlediska morálního katechismu biografie staré i nové doby za tím účelem, aby měli k předkládaným povinnostem po ruce doklady, na nichž by, zejména srovnáváním podobných jednání za různých okolností, rozvíjeli usuzování svých chovanců tak, aby si všímali jejich menšího nebo většího morálního obsahu. Shledali by, že i útlá mládež, která je jinak pro veškerou spekulaci ještě nezralá, je v tom velmi důvtipná, a zároveň, protože cítí pokrok své

soudnosti, nemálo zainteresovaná; co je však nejdůležitější, s jistotou mohou doufat, že častější cvičení v poznávání a schvalování správného chování v celé jeho čistotě, a naopak zaznamenávání i nejmenší odchylky od něho s politováním nebo opovržením, i když je to zatím provozováno jen jako hra soudnosti, v níž mohou děti navzájem soutěžit, přesto zanechá trvalý dojem velké úcty na jedné a ošklivosti na druhé straně, které by tvořily, již díky pouhému návyku dívat se na taková jednání jako na chvályhodná nebo hanebná, dobrý základ pro počestnost v budoucím životě. Jen bych je rád ušetřil příkladů tzv. ušlechtilých (více než záslužných) jednání, jimiž se tolik ohánějí naše sentimentální spisy, a aby se vše zakládalo jen na povinnosti a hodnotě, kterou si člověk může a musí ve vlastních očích dávat díky vědomí, že ji nepřekročil, protože to, co vede k prázdným přáním a touhám po nedosažitelné dokonalosti, plodí jen románové hrdiny, kteří se proto, že si přespříliš zakládají na svém citu pro nesmírně velké, osvobozují na druhé straně od zachovávání prosté a schůdné povinnosti, která se jim pak jeví bezvýznamně malá.

---

\*Velebit jednání, z nichž vyzařuje velké, neso-  
becké, účastné smýšlení a lidskost, je jistě žádoucí.  
Zde však není třeba ani tak upozorňovat na po-

Ptáme-li se však, co je to vlastně čistá mravnost, na které musíme jako na prubířském kameni ověřovat morální obsah každého jednání, musím přiznat, že zodpovězení této otázky mohou zpochybnit jen filosofové, neboť v prostém lidském rozumu je tato otázka dávno rozhodnuta; si- ce ne pomocí odtažitých obecných formulí, avšak běžným používáním, takřka jako rozdíl mezi pravou a levou rukou. Ukaž- me si tedy zkušební znak čisté ctnosti nej- prve na příkladu. Představme si, že byl předložen k posouzení asi desetiletému chlapci, a podívejme se, zda by i on tak musel sám od sebe nutně soudit, aniž by k tomu byl přiveden učitelem. Vyprávěj- me mu příběh poctivého muže, kterého chtějí přimět, aby se přidal k pomlouva- čům nevinné, jinak bezmocné osoby (jako byla např. Anna Boleynová, obžalovaná Jindřichem VIII. Anglickým). Nabízejí mu zisk, tj. velké dary nebo vysoké postavení,

vznesení duše, které je velmi prchavé a pomíjející, jako spíše na podrobení srdce povinnosti, od něhož lze očekávat trvalejší vliv, protože je spojeno se zá- sadami (kdežto tamto jen se záchvaty). Stačí se jen trochu zamyslit a vždycky najdeme nějakou vinu, kterou na sebe románový hrdina vůči lidskému ro- du uvalil (i kdyby měla spočívat jen v tom, že vi- nou nerovností lidí v občanském zřízení požívá určitých výhod, kvůli kterým musejí jiní o to víc strádat), abychom myšlenku na povinnost nepotla- čovali samolibým nalháváním si zásluh.

on ho odmítá. To vyvolává v duši posluchače pouze souhlas a schválení, protože je to zisk. Pak začnou vyhrožovat ztrátami. Mezi pomlouvači jsou jeho nejlepší přátelé, kteří mu nyní vypovídají své přátelství; blízcí příbuzní, kteří mu (nemajetnému) hrozí vyděděním; mocní, kteří ho mohou pronásledovat a urážet na každém místě a v jakémkoli postavení; zeměpán, který ho ohrožuje ztrátou svobody, ano i života. A aby se míra jeho utrpení naplnila, je mu dáno zakusit také bolest, kterou může opravdu niterně pociťovat jen mravně dobré srdce - představme si jeho rodinu ohroženou krajní nouzí a nedostatkem, jak ho prosí o povolnost, a jeho sama, který je sice poctivý ale nevyznačuje se pevnými nervy, obrněnými proti soucitu i vlastní tísní, v okamžiku, kdy si přeje, aby se nikdy nedožil tohoto dne, který ho vystavil tak nevýslovné bolesti, a přece zůstává věrný svému předsevzetí poctivosti, aniž by zakolísal, nebo i jen zapochyboval. Můj mladistvý posluchač se bude postupně pozvedat od pouhého souhlasu k obdivu, od toho k úžasu a nakonec až k nejvyšší úctě a živému přání, aby mohl sám být takovým mužem (i když ovšem ne v jeho postavení); a přece zde má ctnost jen proto tak velkou hodnotu, že tolik stojí, nikoli proto, že něco vynáší. Celý ten obdiv a dokonce snaha připodob-

nit se tomuto charakteru spočívají zde zcela na čistotě mravní zásady, kterou si lze představit jako opravdu bijící do očí jen proto, že jsme odstranili všechno, co jen lidé mohou počítat k blaženosti. Mravnost tedy musí působit na lidské srdce tím větší silou, čím čistší je její vyjádření. Z toho pak plyne, že má-li mít zákon mravů a obraz svatosti a ctnosti vůbec nějaký vliv na naši duši, může ho mravnost vykonávat, jen pokud je nám jako pružina vložena do srdce čistá, nesmíšená s ohledy na vlastní blaho, a proto, že se nejnádherěji ukazuje v utrpení. To však, čeho odstranění zesiluje účinek hybné síly, musila být nějaká překážka. Je tedy každé přimíchávání pružin, které byly převzaty od vlastní blaženosti, překážkou snahy zajistit morálnímu zákonu vliv na lidské srdce. - Tvrdím dále, že dokonce i v onom obdivovaném jednání, jehož pohnutkou byla hluboká úcta k vlastní povinnosti, je to potom právě tato úcta k zákonu, nikoli snad nějaký nárok na vnitřní mínění o velkomyslnosti a ušlechtilém, záslužném způsobu myšlení, co působí na mysl diváka největší silou. A proto jedině povinnost, nikoli zásluha, musí mít na mysl nejen ten nejurčitější, nýbrž, představíme-li si povinnost v pravém světle její neporušitelnosti, také nejpronikavější vliv. Za našich časů, kdy lidé doufají, že po-

řídí u mysli víc dojemnými a sladkobolnými city nebo ctižádostivými a neomalenými požadavky než suchou a vážnou představou povinnosti, přiměřenou lidské nedokonalosti a pokroku v dobru, je poukaz na tuto metodu nutnější než kdy jindy. Klást dětem za vzor ušlechtilé, velkomyšlné, záslužné činy v domnění, že je vyvoláním nadšení pro ně získáme, je zcela nesmyslné. Neboť protože jsou při zachovávání nejobyčejnější povinnosti, a dokonce i při jejím správném posuzování ještě velice pozadu, znamená to tolik, jako dělat z nich předčasně fantasty. Avšak i u poučenější a zkušenější části lidí má tato údajná pružina, není přímo škodlivý, tedy přinejmenším sotva ten pravý morální účinek na srdce, kterého jsme pomocí ní přece chtěli dosáhnout.

Všechny city, zejména ty, které mají vyvolat tak neobvyklé úsilí, musejí způsobit svůj účinek v okamžiku své největší prudkosti a dříve, než vyšumí; jinak nezpůsobí nic, protože srdce se přirozeně vrátí ke svému přirozenému umírněnému životnímu pohybu a upadne tak do malátnosti, která mu byla předtím vlastní, neboť k němu přistoupilo sice něco, co je podráždilo, nikoli ale, co by je posílilo. Zásady musejí být postaveny na pojmech; na každém jiném základu mohou vzniknout jen záchvaty, které té osobě nemohou zjednat

žádnou morální hodnotu, ano ani důvěru k sobě samé, bez které se nemůže vůbec dostavit vědomí morálního smýšlení a morálního charakteru, tj. nejvyšší dobro v člověku. Tyto pojmy se pak nesmějí, mají-li se stát subjektivně praktickými, zastavit u objektivních zákonů mravnosti, aby je obdivovaly a uctívaly v jejich vztahu k lidstvu, nýbrž musejí zkoumat jejich představu v relaci k člověku a jeho individualitě; neboť pak se onen zákon jeví sice v nanejvýš úctyhodné, avšak ne tak příjemné podobě, jako kdyby patřil k tomu živlu, na který je člověk přirozeným způsobem zvyklý, nýbrž jak člověka nutí, aby tento živel často, ne bez sebezapření opouštěl a odebíral se do nějakého vyššího, v němž se může udržet jen s námahou a v neustálém strachu z pádu zpět. Jedním slovem morální zákon vyžaduje, aby byl dodržován z povinnosti, nikoliv ze záliby, kterou vůbec nemůžeme a nemáme předpokládat.

Ukažme si teď na příkladu, zda v představě jednání jakožto ušlechtilého a velkomyšlného jednání tkví více subjektivně pohybující síly nějaké pružiny, než když je toto jednání představeno jen jako povinnost vzhledem k vážnému morálnímu zákonu. 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. Jednoznačnější je velkodušné obětování vlastního života pro záchranu vlasti, a přece tu zůstává určitá pochybnost, zda je to tak dokonale naší povinností zasvětit se sám od sebe a bez rozkazu tomuto cíli, a ono jednání v sobě nemá celou sílu příkladu a podnětu k napodobení. Je-li to ale neprominutelná povinnost, jejíž překročení porušuje morální zákon o sobě a bez ohledu na lidské blaho a přímo pošlapává jeho posvátnost (takové povinnosti obvykle nazýváme povinnostmi k Bohu, poněvadž si v něm myslíme ideál svatosti jakožto substanci), pak věnujeme dodržování tohoto zákona spolu s obětováním všeho toho, co může vůbec mít nějakou cenu pro nejrůznější ze všech našich náklonností, nejdokonalejší úctu, načež shledáme, že naše duše je takovým příkladem posilována a povznášena, můžeme-li se na něm přesvědčit, že lidská přirozenost je schopna povznést se tak vysoko nad všechny opačné podněty, které je příroda vůbec s to shromáždit. Juvenal nám předkládá příklad takového stupňování, které



dává čtenáři živě pocítit sílu pružiny, jež tkví v čistém zákonu povinnosti jakožto povinnosti:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter  
idem  
Integer; ambiguae si quando citabere  
testis  
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet,  
ut sis  
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,  
Summum crede nefas animam prae-  
ferre pudori,  
Et propter vitam vivendi perdere  
causas.<sup>1</sup>

Můžeme-li vnést do svého jednání něco lichotivého, pokud jde o jeho záslužnost, pak je ta pružina již trochu smíšená se sebeláskou, dostává se jí tedy jisté pomoci ze

---

<sup>1</sup>Juvenalis, Satiry 8, 79–84.

(Dobrým vojínem staň se i patronem, poctivým soudcem,  
budeš-li za svědka volán, kde o věc záludnou pů-  
jde,  
byť i Falaris sám ti kázal svědčiti lživě,  
nutil tě k přísaze křivé, dav přivléci známého  
býka,  
věz, že je největším hříchem dát přednost životu  
před ctí,  
jenom na žití lpět a smyslu života nedbat!

Juvenalis: Satiry, přel. Zdeněk K. Vysoký, Pra-  
ha 1972, str. 111.)

strany smyslovostí. Avšak vše podřídít výlučně svatosti povinnosti a uvědomovat si, že toho jsme schopni, protože náš vlastní rozum to uznává za svůj příkaz a říká, že to máme udělat, to znamená takřka úplně se povznést nad smyslový svět sám, a je to také neodlučitelně<sup>1</sup> v tomtéž vědomí zákona<sup>2</sup> jako pružina mohutnosti ovládající smyslovost, i když to není vždy spojeno s účinkem, který však přece dává díky častějšímu zabývání se jí a zpočátku menším pokusům o její užívání naději na uskutečnění onoho zákona, aby y nás postupně vyvolal největší, ale čistý<sup>3</sup> morální zájem na něm.

Metoda tedy postupuje následujícím způsobem: Nejprve jde jen o to, učinit posuzování podle morálních zákonů svým přirozeným zaměstnáním a takřka zvykem provázejícím všechna naše vlastní jednání, jakož i pozorování cizích svobodných jednání, a zpříšňovat je tím, že se nejprve ptáme, zda to jednání odpovídá objektivně morálnímu zákonu a kterému, přičemž pak soustředíme pozornost na zákon, který nám udává pouze důvod závaznosti, a odlišujeme ho od zákona, kte-

---

AA: „neodlučitelně od vědomí“. AA : „a od téhož příkazu vědomí zákona“, nebo: „a od téhož vědomí zákona“. AA: „čistě morální“.

rý je skutečně zavazující (leges obligandi a legibus obligantibus), (jako např. zákon toho, co ode mne vyžaduje potřeba lidí, v protikladu k tomu, co ode mne vyžaduje jejich právo; právo totiž předpisuje podstatné, kdežto potřeba jen nepodstatné povinnosti), a tak se učíme rozlišovat různé povinnosti, které se v určitém jednání setkávají. Druhý bod, na který musí být zaměřena pozornost, představuje otázka, zda k jednání došlo také (subjektivně) kvůli morálnímu zákonu a má-li tedy nejen mravní správnost jako čin, nýbrž i mravní hodnotu jako smýšlení, co do své maximy. Není pochyby o tom, že toto cvičení a vědomí kultury našeho rozumu soudícího pouze o praktických věcech, kultury, která vyrůstá z onoho cvičení, musí postupně vyvolávat určitý zájem i o jeho zákon, a tudíž i o mravně dobrá jednání. Neboť nakonec si oblíbíme to, čeho zkoumání nám dává pocítit rozšířené užívání našich poznávacích sil, kterému napomáhá především to, v čem nacházíme morální správnost, poněvadž jedině v takovém řádu věcí se může rozum cítit dobře se svou mohutností určovat a priori podle principů, co se má stát. Vždyť i pozorovatel přírody si nakonec oblíbí předměty, které jsou zpočátku jeho smyslům nepříjemné, když v nich objeví velikou účelnost jejich organizace a jeho rozum se

kochá v jejím pozorování. Leibniz vrátil broučka, kterého pečlivě prohlížel pod mikroskopem, opět opatrně zpátky na jeho list, protože shledal, že pohledem na něj se poučil a jakoby se mu od něho dostalo dobrodiní.

Avšak tato činnost soudnosti, která nám umožňuje pocítit naše vlastní poznávací síly, není ještě samotným zájmem o jednání a jejich moralitu. Ta vede pouze k tomu, že se takovým posuzováním rádi bavíme, a dává ctnosti neboli způsobu myšlení podle morálních zákonů formu krásy, která je obdivována, ale proto ještě ne vyhledávána (*laudatur et alget*<sup>1</sup>); jako všechno zkoumání, které probouzí vědomí harmonie našich představovacích sil a při němž cítíme posilování celé naší poznávací mohutnosti (rozvažování a představitosti), vyvolává zalíbení, které lze sdělit i jiným, přičemž nám existence objektu zůstává nicméně lhostejná, jelikož jej považujeme jen za podnět, abychom si v sobě uvědomili vklad talentů povznesený nad zvířecnost. Nyní však nastupuje druhé cvičení k plnění svého úkolu, totiž zviditelnit čistotu vůle v živém znázornění morálního smýšlení na příkladech, nejprve jen jako negativní dokonalosti vůle, pokud ji při jednání z povinnosti neovliv-

---

Juvenalis 1, 74. (Je chválena a umírá chladem.)

ňují vůbec žádné pružiny náklonností jako pohnutky, čímž je učeň udržován v pozornosti, pokud jde o vědomí jeho svobody. A ačkoliv toto odříkání vyvolává počáteční pocit bolesti, přece onomu učni zároveň tím, že ho osvobozuje od tlaku i opravdových potřeb, ohlásilo osvobození od mnohostranné nespokojenosti, do níž ho všechny tyto potřeby zaplétají, a mysl se stává vnímavou pro pocit spokojenosti z jiných zdrojů. Srdce se přece osvobozuje a ulevuje si od břemene, které je stále tajně tíží, když se člověku v čistých morálních rozhodnutích, jejichž příklady jsou mu předkládány, odkrývá vnitřní, jemu samému jinak zcela neznámá mohutnost, vnitřní svoboda osvobodit se do té míry od prudkého dotírání náklonností, že vůbec žádná, ani ta nejoblíbenější už nemá vliv na rozhodnutí, k němuž teď máme používat svého rozumu. V případě, kdy jen já sám vím, že jsem v nepravu, a ačkoliv proti tomu, abych to svobodně přiznal a nabídl zadostiučinění, se tak mocně bouří moje ješitnost, sobectví, ba i jinak neoprávněná nechuť k tomu, jehož právo jsem zkrátil, a přesto se mohu přenést přes všechny tyto rozpaky, je přece obsaženo vědomí nezávislosti na náklonnostech a šťastných okolnostech a vědomí možnosti stačit si sám, které je mně všeobecně i v jiném ohledu prospěšné. Zákon

povinnosti se nyní snáze ujímá díky pozitivní hodnotě, kterou nám dává pociťovat jeho dodržování, a to díky úctě k nám samým u vědomí naší svobody. Na tuto úctu, má-li dobré základy, neobává-li se člověk ničeho více, než že by se při vnitřním zkoumání shledal ve svých vlastních očích méněcenným a zavržením hodným, může teď být naroubováno každé dobré mravní smýšlení, protože to je ten nejlepší, ano jediný strážce, který zabrání proniknout do mysli nešlechtným a zkázonosným podnětům.

Chtěl jsem takto poukázat jen na nejobecnější maximy nauky o metodě morálního vzdělání a výcviku. Protože rozmanitost povinností by vyžadovala pro každý jejich druh ještě řadu zvláštních určení, což by představovalo velmi rozsáhlý úkol, budu snad považován za omluvena, když ve spise pouze předběžněm, jako je tento, přestanu na těchto základních rysech.

#### ZÁVĚR

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. Obě, jednu ani druhou nesmím hledat jako zahalené v temnotách nebo v nadsmyslnu, mimo svůj obzor, a pouze tušit; vidím je před sebou a spojuji je bez-

prostředně s vědomím své existence. Ta první začíná od místa, které zaujímám ve vnějším smyslovém světě, a rozšiřuje souvislost, v níž stojím, do nedozírných dálek se světy nad světy, systémy nad systémy, nadto ještě v neomezené časy jejich periodického pohybu, jeho počátku a trvání. Ta druhá začíná u mého neviditelného Já, u mé osobnosti, a ukazuje mne ve světě, který má opravdovou nekonečnost, avšak je postižitelný jen rozvažováním, a s nímž (tím však zároveň i se všemi oněmi viditelnými světy) se poznávám ne jako tam jen v náhodném, nýbrž v obecném a nutném spojení. První pohled na nespočetné množství světů ničí takřka moji důležitost jako zvířecího tvora, který musí materii, z níž vznikl, opět vrátit planetě (pouhému bodu ve vesmíru), když byl na krátký čas obdařen (nevíme jak) životní silou. Druhý pohled naproti tomu nekonečně zvyšuje moji hodnotu jakožto inteligence díky mé osobnosti, v níž mně morální zákon zjevuje život nezávislý na zvířeckosti a dokonce na veškerém smyslovém světě, aspoň podle toho, co lze vyrozumět z účelného určení mého bytí tímto zákonem, které není omezeno na podmínky a hranice tohoto života, nýbrž jde do nekonečna.

Nicméně obdiv a úcta mohou sice podněcovat k zkoumání, nikoliv ale nahražovat jeho nedostatek. Co máme tedy dělat,

abychom je prováděli způsobem užitečným a vznešenosti předmětu přiměřeným? Příklady necht' zde slouží k varování, ale také k napodobení. Zkoumání světa začalo nejnádhernějším pohledem, který mohou lidské smysly vůbec poskytnout a jehož sledování v celém jeho širokém rozsahu může naše rozvažování ještě snést, a skončilo - hvězdopravectvím. Morálka začala nejušlechtlejší vlastností lidské přirozenosti, jejíž vývoj a pěstování směřují k nekonečnému užitku, a skončila - v blouznění nebo pověře. Tak se vede všem dosud hrubým pokusům, v nichž hlavní část úkolu *záleží* v užívání rozumu, které se nedostavuje samo sebou tak jako používání nohou, častějším provozováním, zvláště když se týká vlastností, které se nedají tak bezprostředně znázornit v běžné zkušenosti. Když se však, i když pozdě, prosadila maxima, že máme všechny kroky, které hodlá rozum učinit, napřed dobře zvážit, a že ho nemáme nechat postupovat jinak než v kolejiách metody předem dobře promyšlené, dostalo posuzování budovy světa zcela nový směr a zároveň s ním i nesrovnatelně šťastnější výsledek. Pád kamene, pohyb praku, rozložení ve své prvky a působící síly a matematicky zpracované, přinesly nakonec ono jasné a pro všechny budoucí časy nezměnitelné poznání stavby světa, které může



doufat, že se bude při pokračujícím pozorování vždy jen rozšiřovat, a nikdy se nemusí bát, že by muselo jít zpět.

Tento příklad nám může být doporučením, abychom se dali touto cestou i při pojednávání morálních vloh naší přirozenosti, a dávat nám naději na podobný dobrý výsledek. Příklady morálně soudícího rozumu máme přece po ruce. Rozkládat tyto příklady v jejich elementární pojmy, avšak vzhledem k nedostatku matematiky použít při opakovaných pokusech na obecném lidském rozvažování postupu podobného chemii, tj. odlučování empirického od racionálního, jež by se v nich mohlo vyskytovat, nám může dát s jistotou poznat obojí čisté, a co je každé samo o sobě s to vykonat, a tak čelit jednak bludům ještě hrubého, nevyvíčeného posuzování, jednak (což je mnohem nutnější) geniálním nápadům, které nám slibují - jak mají ve zvyku adeпти kamene mudrců - bez jakéhokoli metodického zkoumání a znalosti přírody vysněné poklady, a opravdové promrhávají. Jedním slovem, věda (kriticky vyhledávaná a metodicky zaváděná) je tou úzkou branou, která vede k nauce o moudrosti, pokud se jí nerozumí jen to, co máme dělat, nýbrž i to, co má sloužit učitelům jako směrnice, aby byli s to dobře a srozumitelně razit cestu k moudrosti, kterou se má každý brát,

a chránit ostatní před scestím; věda, jejíž uchovatelkou musí vždy zůstat filosofie, na jejímž subtilním zkoumání se nemá veřejnost podílet, jistě však má mít podíl na těch naukách, které jí budou moci být teprve po takovémto zpracování opravdu jasné.

# DOSLOV KE KANTOVĚ KRITICE PRAKTICKÉHO" ROZUMU<sup>1</sup>

Jako Kritika čistého rozumu obsahuje syntézu dosavadního metafyzického úsilí moderního člověka, obsahuje Kritika praktického rozumu syntézu jeho mravního myšlení, jak se jeví ke sklonku 18. věku. To činí tuto myšlenkovou stavbu přes všechnu jednodušnost tak složitou. Neboť jeli již teoretická kritika pokusem o ražení schůdných cest houštinami dávných a nevyjasněných tužeb rozumu, uložených v harmonických filosofických doktrínách, a neosobně jasných metodických postupů moderní vědy, které obojí do té doby byly navzájem srostlé do neschůdnosti, přistupuje zde k tomu ještě problematika křesťanství, které má být zbaveno všech svých složek, jež nejsou ryze duchovní, tj. v Kantově pojetí ryze racionální, a úsilí jeho doby o ustavení ryze lidského společenského řádu na analogických principech. Teprve dokončením tohoto obrovské-

---

<sup>1</sup>Doslov převzat z vydání Jana Laichtera, Praha 1944.

ho úsilí stál Kant na konci úkolu, který si předsevzal, totiž aby založil myšlenkově čistě lidský svět - tj. svět, kde je člověk pánem, aniž by byl tvůrcem, a který nic vnějšího, co nemá základ v jeho vlastní přirozenosti, nepřichází rušit.

V položení i řešení této otázky je Kant osvícencem, neboť tato autonomie člověka, jeho postavení na sebe sama, na jeho *přirozenost*, je resumé osvícenského programu. Je jím hlavně též v tom, s jakou metodickou určitostí se chápe své úlohy. Neboť jeho snahou je postupovat ve všem všude podle pravidla nezaujatého rozumu, který se vystříhá nástrah, ležících v jeho vlastní povaze, a zejména toho, aby se přání nestalo otcem myšlenky. Vždyť v našem rozumu leží přirozený sklon, aby svůj vnitřní pořádek a svou vnitřní harmonii považoval za řád a harmonii věcí samých a aby za své předměty považoval to, co vytváří jeho vlastní architektonický obrys. Kant s jistotou soustředil celý svůj metodický aparát na pojem, který se mu z celé dosavadní metafyziky zdá ústředním, totiž pojem mysli boží, tvořící poznáním. Znovu a znovu připomíná, čím se lidský rozum fundamentálně liší od mysli boží, která není odkázána na nic vnějšího a nemusí tudíž v sobě chovat žádných příprav pro jeho přijetí, nemusí si tvořit žádnou scénu pro jeho vystoupení ani pravi-

del pro předchozí seznámení s ním, - právě to, co lidský rozum činit musí. Člověk nezná přímo, v jeho autentickém bytí, žádné jsoucno, bytí a poznání je pro člověka navždy odděleno tím, že je vždy nuceno vystoupit do čehosi vnějšího, do čehosi mimo sebe, jakmile má námi být poznáno. Cítíme sice vlastní bytí, ale nepoznáváme; a cizí bytí je v sobě samém zajisté cosi odlišného od oné vnějškovosti, kterou je pro nás. Bytí pro nás je vždy cosi vnějšího, soubor určení v prostoru a času, sjednocených podle pravidel zákonné zkušenosti, tj. v podstatě tak, že jejich jednotu tvoříme sami syntetickými funkcemi svého rozumu; bytí v sobě samém nemůže být nic takového, neboť nepředpokládá ničeho vnějšího, žádného milieu, žádné scény k svému vystoupení, jako věci naší zkušenosti. A bytí pro nás je samo o sobě čímsi nedostačujícím. Neboť podmínky jeho možnosti sice mohu zjistit, mohu se vždy ujistit tím, jaké může být a bude, pakliže bude, ale nikdy si je sám nemohu dát, nemohu jeho danost samu nikdy zaručit - tato danost je samo prafaktum, za které nelze zajít dále.

Stává se nyní, že nespokojeni s pořádáním tohoto bytí pro nás, jak nám je představuje denní zkušenost a specializovaná věda, chceme mu dát definitivní formu, položit mu poslední otázky, které by z ně-

ho učinily naprostý celek. Tu, se teprve zcela projeví, že tento svět naší zkušenosti není schopen odpovídat k takovým otázkám, pro něž není dostatečné opory v našem názoru, a že se zaplétá do rozporů, chce-li si přesto o nich zjednat jasno. Nyní jsou právě pojmy světa, Boha, svobody, duše tím, co by z našeho nazírání mohlo učinit celek, kdyby jim náležela objektivní realita; neboť v nich leží myšlenka absolutního celku, absolutní skutečnosti, absolutního počátku. Ve skutečnosti neobsahují tyto pojmy nic více než ideální požadavky rozumu, jejichž objektivní realitu nelze žádným ryze teoretickým způsobem zaručit. Tyto základy světové harmonie jsou tedy proměněny v pouhé prostředky harmonizace, jimiž se naše mysl hledí sama uspokojit; z objektivní harmonie se stává subjektivní snaha o ni. Tím též definitivně končí stará filosofická názornost obrazu světa; řecký kosmos i křesťanský svět středověku byly celky, které zásadně bylo možno myslit a představit si; nyní se takový nárok ze zásadních důvodů naprosto odmítá. Celek musí zůstat pro pouhou teorii čímsi na věky problematickým. Je jasné, že takový nárok, který se protíví duševním návykům lidstva od tisíciletí, musil být pociťován jako otřes nejzákladnějších jistot, jako maximum skepse, že vskutku ospravedlňuje slovo o Kantu

všerozbiječi. Názor byl Kantem zbaven filosofické dignity, vědění, nazírání se dostalo (aspoň v očích mnohých interpretů) do blízkosti pouhého zdání bez posvěcení světlem rozumového chápání. Přitom však také sám rozum se musel vzdát mínění, že by sám dovedl zaručit objektivní platnost svých pojmů způsobem ryze teoretickým, doktrinálním. Jak žít v takovém světě, zbaveném nejvyšších duchovních měřítek a jistot? Nenutí nové nazírání na lidský rozum k tomu, aby náš globus spiritualis byl podroben nejen revizi, ale základním restrikcím? Někteří osvícenci, pokročivší až k pozitivismu, tuto restrikci provedli do všech důsledků: žádný celek, žádný Bůh, žádné duše, žádná svoboda. Jenže pak je utopií zbožnost, je utopií mravní řád jako *cosi absolutního*, je utopií konečně vše, co nás povznáší nad každodennost a relativnost denní a historické nahodilosti. Pak nelze spatřovat v tom všem, co lidstvo po staletí budovalo jako ideály svého vnitřního života, nic než hru bez skutečné vážnosti. Podstatný zájem lidského ducha se točí kolem náboženských ideálů, a ti z novějších myslitelů, kteří tento závažný fakt ignorovali, nemohli stvořit jinou než lehce *vážící* filosofii, jako naopak ti, kdo dosáhli vnitřního ponoru, dospěli a dospívají dodnes k bojům pro a proti křesťanství, o nový mýtus,

nový kult, k obnovenému pohanskému cí-  
tění nebo naopak k novému zajištění  
transcendence: Immanuel Kant byl duch  
tak silně proniknutý osvícenskou vírou  
v rozum jako jediné poslední pravidlo lid-  
ského života, že by zajisté necouvl před  
žádným životním důsledkem, který by po-  
važoval za ryze racionální; a byl by zajisté  
obětovat jako předsudek vše, co by ne-  
dovedl zdůvodnit z ryzího rozumu, včetně  
náboženských idejí; na druhé straně však  
jeho racionalismus byl tak přesvědčen  
o své životní hloubce, že každý podstatný  
zájem lidského života se mu jevil v odvis-  
losti od problému rozumu. Tak tomu bylo  
právě s problémem náboženským; v něm  
se zvlášť určitě ukazuje, jak Kant nejen  
že není ochoten pranic obětovat z přísnosti  
racionální metody, ale jak na druhé  
straně neustává reklamovat náboženství  
jako kus domény čistého rozumu.

Kant prožil v tomto smyslu náboženský  
problém nadmíru ostře. Život v otcovském  
domě byl proniknut pietistickým duchem;  
pietismus jeho dětství zůstal mu sice  
v příznivé památce, ale byl přikryt vzpo-  
mínkou na extrémní dogmatismus a for-  
malitní pobožnůstkářství života na Colle-  
gium Fridericianum. Nábožensky aktivní  
atmosféra obklopovala Kanta po celý ži-  
vot. K jeho korespondentům náležel po  
nějaký čas Lavater. O tom, jak jej zaujal



Swedenborg, svědčí ironická vážnost Snů duchovidcových, jejichž výklady o dvojím světě, smyslovém a pomyslném, všeličím připomenou pozdější výklady Kritiky praktického rozumu. Silně reflektovanou a sentimentalizovanou pietistickou tradici zastupoval v jeho okolí Hamann, vlastní to původ hnutí Sturm und Drang; Hamann byl první myslitel, který z diskrepací rozumu a víry vyvodil důsledek, že tím hůře pro rozum, a který to zkoušel se zvláštními, podivínskými principy, jako osobní interpretace Písma, coincidentia oppositorum, pansofická mystika, obnovená z Jakuba Böhma. Filosofická skepse mu byla oporou náboženské konstruktivnosti, ovšem silně fantastické. Kanta Hamann zajímal jako zvláštní zjev, který celkem posuzoval s teoretickou shovívavostí až do chvíle, kdy za fideistickými nápady některých jiných myslitelských hlav (zvl. Jacobiho) začal cítit počínající církevní reakci (jež jej po smrti Friedricha II. též osobně postihla); pak začal svůj náboženský racionalismus s důrazem hlásat a hájit veřejně. Jeho racionalismus se vyznačoval odporem ke vší náboženské sentimentalitě, ceremoniálu a vnějšímu kultu; je např. známo, že se i jako profesor vyhýbal účasti na bohoslužbách, pokud k tomu nebyl vázán z úřední povinnosti, a že obyčejně přerušoval toho ze svých

hostí, kdo se chystal k modlitbě před jídlem. A byl mu přirozeně svázán se všemi praktickými důsledky, zejména s náboženskou tolerancí, jejíž pozitivní stránku, svobodu myšlení, častokrát výslovně pos-tuloval a bojoval za ni; jistě z toho důvo-du se mohl počítat k okruhu jeho známos-tí i takový osvícenský enfant terrible, jakým byl „doktor a nynější hostinský“ Bahrđt v Halle. S osvícenci, zvláště z okruhu Berlinische Monatschrift, se Kant cítil spojen nejúže; ani když byl časem nucen bránit se proti některým zvláště mělkým a náročným reprezentantům osvícenského směru, jako byl známý Nico-lai, neznamenal to nic pro jeho zásadní hledisko. Kantův racionalismus byl ovšem zvláštní, nesouměřitelný s pochopením většiny soudobých osvícenců; u nich šlo o *intelektualismus* v náboženských problémech, jak to dobře vidíme např. na Lessingovi s jeho pojetím náboženství jako výchovy k rozumu a s jeho pozdním spinozismem, a ten právě Kantův racionalismus odmítá. Kantovo pochopení rozumu bylo příliš nuancované a rozmanité, aby racionalitu náboženství chápal jako pouhé učení, pouhou doktrínu; rozum má v jeho konceptu tolik rozmanitých funkcí, užití, způsobů a postojů, že omezení na jeho funkci ryze teoretickou značí co nejsilnější okleštění. Zdá se, že

i v těchto obtížných otázkách Kantovi pomohl Rousseau. Ukázal mu totiž, že podstata člověka, jeho pravá důstojnost, nemůže ležet v intelektuální oblasti, nýbrž v mravní hodnotě, a tím mu zároveň ukázal k doméně, kterou musí rozum ovládnout nejdříve a nejhlouběji, má-li se stát ukazatelem lidské praxe. A tím, že se Kant odhodlal k soustavnému vyšetření mravního problému, otevřela se mu též perspektiva k rozřešení otázky náboženství, která celému osvícenství ležela tolik na srdci.

V Kritice praktického rozumu nesmíme tedy spatřovat pouze filosofickou teorii mravního zákona, nýbrž zároveň filosofickou metodu k rozřešení náboženské otázky. Také zde totiž Kant provedl cosi jako „kopernikovský obrat“. Jestliže tradiční, naivní nazírání dogmaticky opírá morálku o náboženské sankce, nechávajíc ji vyplývat z teologických předpokladů, spatřuje Kant, jak uvidíme dále, celou a jedinou racionální oporu náboženství v tom, že jeho základní pojmosloví nerozlučně souvisí s mravním zákonem.

K praktické filosofii, filosofii praxe nutily tedy Kanta požadavky jeho racionalismu, kterému bylo uloženo zmoci úkoly veškerého duchovního života. Je ovšem třeba dodat, že k praktické filosofii je ražen most již od Kritiky čistého rozumu.

Kant již v jejím prvním vydání rezervoval idejím, jež mají zvláštní význam pro praxi, jako duše, svobody, Boha, zvláštní možnost mít mimo obor teorie význam pro praxi a tak se „osvědčovat“ ještě jiným způsobem, než ryze spekulativním. Kant tentokrát sice již měl na zřeteli založení ryze „apriorní“, čistě rozumové mravouky, která měla zejména prakticky, tj. mimo obor vlastního poznání, podložit některé ideje čistého rozumu; ale Kantova mravouka tenkrát pravděpodobně ještě nebyla, jako se jí stala později, oním ryzím racionalistickým formalismem, neprotestovala ještě tak absolutně proti každému pokusu spojovat morálku s pojmem blaženosti, i když mravní zákon, který mu tenkrát tanul na mysli, nevycházel od snahy o blaho, nýbrž od toho, aby člověk byl blaha hoden. V době prvního vydání kritiky byl tedy Kantův mravní systém teprve v zárodcích a zejména ty jeho pojmy, které se měly později v jeho očích stát samotným svorníkem systému kritické metafyziky, nebyly ještě propracovány: pojmy svobody a autonomie. Co dovedlo Kanta k hlubšímu propracování těchto pojmů? V. Delbos ve svém velkém díle o Praktické filosofii Kantově činí nadmíru pravděpodobným, že to byla filosofie dějin, kterou se brzy po vydání Kritiky čistého rozumu zaměstnával, a to ne v poslední řadě, aby

se vyrovnal s myšlenkami, jež ve své filosofii lidskosti a lidských dějin vyslovil Herder. Pro Herdera jsou dějiny uskutečňováním lidskosti, tj. harmonie lidských sil, a blaženosti, která z toho pramení. Proto sice má bystrý zrak pro všechny odstíny a způsoby harmonického projevu člověka v dějinách, ale zastírá a uhlazuje jejich dysteleologie. Pro Kanta však právě tyto disharmonické momenty, svár našich smyslových vzpruh, sobeckých a společenských pudů, mají historický význam; právě v nich vidí prostředek, jímž „příroda“ uskutečňuje svůj účel s člověkem, účel, kterým není blaženost jednotlivce nebo blaho národů, nýbrž společenské právní zřízení, zaručující svobodu. Svoboda je tak účelem „přírody“; na empirické scéně historie se odehrává boj sobeckých zájmů a vzpruh; v metafyzickém pozadí však stojí cosi, kazícího nám, abychom, byť nevědomky, ba proti své vůli, kráčeli za cílem svobody. Účel, nám předepsaný, je účel svobody, a třebaže jeho uskutečňováním smyslový člověk trpí, dostává se jím ke slovu ona pravá, metafyzická „přirozenost“ člověka, jež je prosta smyslového nátlaku, jež je částí pomyslného světa, jež je svobodná. Svoboda je tedy zároveň základem, z něhož cíl vychází, i cílem, který si klade; což je sama podstata myšlenky autonomie vůle, na které Kant založí svou

morální teorii. Bylo často řečeno, že tato Kantova filosofie dějin připomíná Hegela, a není pochyby, že jej ovlivnila; přitom však u Kanta nikdy není svoboda pojata jako nadindividuální, nadosobní síla, jako je tomu u Hegela, a v tom zůstává Kant osvícencem; i názory těch německých historiků, kteří se Kantem inspirovali, jako byli např. Schlosser a jeho škola, nezapřou svůj osvícenský ráz.

Filosofie dějin pomohla tedy asi Kantovi k objevu autonomie vůle, který pak prvně vytěžil v Základech metafyziky mravů z r. 1785. V tomto spisku Kant rozebírá „metafyzicky“, tj. a priori, z pouhého rozumu bez zřetele k psychologickým faktorům, lidské mravní vědomí, chtěje určit podmínky „dobré vůle“, kterou communis opinio všech lidí považuje za neomezeně, bezpodmínečně dobrou. Tento rozbor ukazuje, že cíl takové vůle musí být obsažen v rozumu, nikoli ve smyslových pohnutkách. Smyslové pohnutky, tíhnoucí k blahu, jsou něčím podmíněným a nemohou dát vznik ničemu jinému, než podmíněným, hypotetickým předpisům naší vůle; pouze nadsmyslová, ryze ideální pohnutka úcty k zákonu může vést ke skutečně mravnímu jednání; bezpodmínečný zákon, povinnost, je předpis nepodmíněný, kategorický imperativ, který naší smyslovosti předpisuje, že musí být po-

slušná bez odmluvy hlasu rozumu. (Tato myšlenka kategorického imperativu, protikladu imperativů hypotetických, které přikazují, co činit za uskutečněním cílů nikoli nutných, se u Kanta vyskytuje již v předkritickém spise *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* z r. 1763; nyní ji Kant spojuje s výtěžky své kritické filosofie.) Kant tu podává formulace a aplikace nepodmíněného praktického zákona, který nesmí záviset na žádném empirickém, zkušenostním předměte, nýbrž obsahovat pouze formu bezpodmínečného příkazu vůbec (odtud název „formalismus“ pro Kantovu etiku); účelem tohoto imperativu, jenž předpisuje jednání, jejichž formulace v příkazech mohou být všeobecnými zákony, není nic vnějšího, nýbrž obecně rozkazující vůle sama. Rozumná vůle je sama o sobě účelem a zákonem - to je princip autonomie. Autonomie je však možná toliko pod podmínkou svobody; naše rozumná přirozenost je součástí vyššího, na empirickém nezávislého světa svobodných osob. Tento svět svobodných osob, nezávislý na zkušenosti, se nikdy nemůže stát předmětem poznání, jak ukázala *Kritika čistého rozumu*; je to však idea rozumu, která není sama v sobě nemožná, a nepodmíněnost mravního zákona předpokládá jeho skutečnost. Tak

je prokázán svět svobody, svět metafyzický, nikoli jako předmět poznání, ale jako moment morální praxe, nedělitelná součást praktického rozumu.

Co bylo v Základech metafyziky mravů vyloženo na rozboru mravního vědomí, stává se v Kritice praktického rozumu (z r. 1788) předmětem dogmatického výkladu, který postupuje synteticky, od principů ke konsekvencím. Základy metafyziky mravů sice vykládají Kantovy morální ideje velmi úplně a do hloubky, ale přece nikoli tak, aby bylo přesně určeno jejich místo v soustavě čistého rozumu. Kantovým základním přesvědčením je, že poznání a rozum tvoří architektonický celek, který je možné systematicky vyčerpát, a proto hledí eo možná důkladně vybudovat každou jednotlivost systematicky. V teorii poznání počíná názorem (smyslovým), k němuž se vztahují pojmy a zásady rozumu, a končí idejemi chápání, které je systematicky organizují; v teorii apriorního určování vůle se pak řídí systematickou, odkrytou v Kritice čistého rozumu. Jenže poněvadž je čistý rozum praktický bezprostředně, nepotřebuje k této své funkci žádného smyslového názoru; odpadá tedy pro kritiku praktického rozumu celý oddíl jeho kritiky; druhá kritika se pak dělí na část elementární a metodologii, elementární část na analytiku a dia-



lektiku. Analytika čistého praktického rozumu se liší od analytiky rozumu spekulativního svým postupem; v Kritice čistého rozumu analytika pojmů (kategorie a jejich dedukce) předchází analytiku zásad, které z těchto pojmů vyplývají a umožňují zkušenost (schematismus a syntetické zásady čistého rozumu), kdežto pro praktický rozum analytika zásad (kategorický imperativ a princip autonomie vůle, jakož i vyvrácení všech materiálních principů; odpověď k otázce, jak je kategorický imperativ možný - tj. svobodou) předchází analytiku pojmů (dobra a zla, jakož i „typiku praktického rozumu“, tj. použití teoretického pojmu všeobecného zákona jako vzorce, typu pro posouzení, zdali určité jednání patří pod pojem povinnosti či nikoli); odtud pak: se přechází k nauce o vzpruhách čistého rozumu, jež by nejspíše ještě odpovídala transcendentální estetice v kritice čistého rozumu; je to totiž nauka o vlivu rozumu na naši smyslovost, tedy o citu úcty před zákonem. Sem vložil Kant též úvahu o ideálu svatosti (vůle, jež nemůže být ohrožena kolizí s mravním zákonem) a polemiku proti „náboženskému blouznění“, které nedbá rozdílu mezi člověkem a nadlidským mravním stupněm, jemuž je povinnost v mravním ohledu čímsi nedostatečným nebo aspoň nedostižitým

(stoikové a Rousseau): neboť povinnost je indexem naší rozeklané povahy členů dvojího světa, nadsmyslného a smyslového, a přilnout k ní bezprostředně je nám zabráněno právě tak, jako pochopit svět bezprostředním názorem; povinnost je vrcholný projev lidského života („Povinnosti! Vznešené, velké jméno...“). Zde jsou řešeny i teologické otázky, týkající se problému determinismu, zvláště o poměru boží kauzality a naší svobody.

Dialektika čistého praktického rozumu je ona partie, jejímž účelem je důkaz praktické nevyhnutelnosti idejí Boha a nesmrtnosti. Viděli jsme již, že v Kantově duchu byla tato část jednou z nejdávnějších součástí jeho morálního systému, že již v prvním vydání *Kritiky čistého rozumu* bylo pro ně rezervováno místo; a čím důkladněji svůj systém propracovával, tím silněji směřoval k myšlence teologie ryze morální, jež by se opírala o čistý rozum v jeho praktickém užití. Již ve spisku z r. 1786 *Was heisst sich im Denken orientieren?*, kterým vyložil své názory ve sporu Mendelssohna s Jacobim, dogmatického racionalisty s fideistou s mystickými odklony, o Lessingův spinozismus, užil Kant slova „Vernunftglaube“ (víra rozumu), aby charakterizoval vztah našeho rozumu k nadpřirozeným předmětům, vztah, jemuž autonomie praktického rozumu tvo-

ří nezlomnou páteř. Morální teologie dovo-luje překlenout protiklad mezi mysticis-mem, který popírá rozum, a dogmatickým racionalismem, který popírá víru. Idea svo-body je již ospravedlněna a vyložena v ana-lytice; k ospravedlnění ostatních nadpřiro-zených idejí vede dialektika praktického rozumu naukou o jeho postulátech.

Praktický rozum, právě tak jako speku-lativní, se zaplétá do antinomie. Podně-tem této antinomie je idea nejvyššího dob-ra, kterým není pouhý mravní zákon, ný-brž sjednocení mravního zákona s blaže-ností, realizace blaha, jehož je mravní osobnost hodna. Mravní dialektika existu-je mezi myšlenkou blaha, vedoucího k ctnosti, a myšlenkou ctnosti, jež v sobě obsahuje blaho. Avšak ctnost jakožto po-jem přírody, poslušné rozumu, je založena ve světě nadsmyslovém a její sjednocení s blažeností, pojmem přírodním, se nikdy nemůže stát pouhými prostředky přírod-ního řádu. Neboť pouze skutečnou vnitřní proměnou naší bytosti, která sblíží ctnost a blaženost tak, že mezi nimi nebude na-pětí, označované slovem povinnost, je možné vyrovnání mezi obojím, vyrovnání, na jehož konci je svatost. Toto vyrovnání je však nekonečná úloha, v tomto životě neřešitelná, a poněvadž přece jen praktic-ky nutná (jako nerozlučně spjatá se sa-mým pojmem ctnosti), je nutno postulovat

nesmrtelnost jako podmínku věčného úsilí o nejvyšší cíl svatosti, a Boha, původce světa, zaručujícího poslední harmonii blaha a ctnosti.

Metodologie podává pravidla mravní výchovy.

Takový je tedy ve stručnosti přehled praktické metafyziky Kantovy a Kritiky praktického rozumu. Je to dílo neobyčejné síly a důslednosti; při vši myšlenkové složitosti a zjemnělosti působí dojmem díla jediného vrhu - na rozdíl např. od Kritiky čistého rozumu, jejíž systematika je dílem dlouhých a rozmanitých úsilí, přestože její hlavní myšlenky koncipoval již dvanáct let před publikací, a která v Kantově myšlence nebyla úplně hotova nikdy. Kritika praktického rozumu je jedno ze stěžejních děl etiky, která od Kanta dostala právě tak nový impuls jako spekulativní filosofie. Je to patrně jednak z toho, jak mocnou odezvu vzbudily Kantovy myšlenky v kladném i polemickém smyslu, jednak na tom, že ukázaly hojně i nepřímou svou plodnost; málokteré dílo dává modernímu člověku právo k tak mocnému osobnímu sebevědomí a zdůrazňuje tak silně nekonečnou cenu lidské osobnosti. Dříve však, než se zmíníme o kritikách Kantovy koncepce, musíme ji ještě jednou ocenit historicky, ukázat, kam až v ní byla dovedena problematika lidského ducha, jak ji vy-

pracovalo 18. století. Zdůraznili jsme již, že základy Kantovy pozice jsou osvícenské; ale Kant přece nepřichází bezdůvodně až po Rousseauovi. Až do Rousseaua je rozum všem osvícencům bezpečnou cestou, bezpečným prostředkem k dosažení cíle - přirozenosti, přírody. Ta je skutečností i normou. Rousseau tuto harmonii přírody a rozumu porušil; ukázal, že rozum, alespoň zjemnělý rozum, nemusí a nevede vždy k přírodě, nýbrž často právě pryč od ní, k civilizační komplikovanosti, neštěstí, zkaženosti. V důsledku toho je Rousseau hotov vyslovit se i proti rozumu pro přírodu a přirozenost. Kanta Rousseauova otázka hluboce zaujala, jak víme z výroků, z pozůstalosti vydaných Reickem: „Sám svou náklonností jsem badatel. Pociťuji celou žízeň po poznání a neklidné dychtění, abych v poznání pokročil, nebo též spokojenost při každém pokroku. Byl čas, kdy jsem myslel, že to vše může tvořit čest lidstva, a pohrdal jsem nevědomou luzou. Rousseau mne obrátil na pravou cestu. Tato oslňující přednost mizí, učím se znát lidi a shledával bych se zbytečnějším než je nejprostší dělník, kdybych nemyslel, že tato úvaha může dodat všem jiným ceny k tomu, aby bylo znovu dobyto lidských práv." Rousseauovo dilema chce však Kant řešit metafyzickým prohloubením; nikoli od rozumu k empi-

rické přírodě, nýbrž k „přírodě“ metafyzické, tj. k inteligibilnímu světu čistého rozumu, nikoli zpět k přirozenému stavu člověka, který leží v prehistorii a mimohistoričnosti za námi, nýbrž k onomu přirozenému stavu, který není chronologickým faktem, nýbrž mravně metafyzickým, vede cesta, jež vychází z dilematu. Kant je přesvědčen, že je to též správný smysl, v němž má být Rousseau sám vykládán - vždyť je Kantovým výslovným míněním, že je možno v ideji reproduktivně postihnout myšlenku nějakého autora lépe, než se to podařilo jemu samému. Tak Kant ukazuje, jak je možné řešit krizi osvícenství, jež propuká v Rousseauovi, z myšlenkového arzenálu osvícenského racionalismu samého - ovšem za předpokladu, který přece jen vyvádí ne-li vůbec za hranice osvícenství, tedy aspoň na sám jeho kraj: totiž hlavní osvícenský pojem empirické přirozenosti, přirozenosti tohoto světa, chápaného přírodní vědou, pýchou moderního člověka, přestává nadobro být normou a je nahrazen pojmem „přirozenosti“ vyšší, pochopitelné, která ve své podstatě není nic jiného než rozum sám. Proto je Kant skutečným vyvrcholením racionalismu, je pokud možno racionalističtější než osvícenství samo ve svém klasickém období. Zároveň však toto řešení vychází vstřícně křesťanské tradici, do níž Kant svou pří-

slušnost nikdy nepřestal pociťovat. Osvícenství, které započalo odpoutáním od autoritativních náboženských a morálních předpisů a snahou o život pod normou a vodítkem jediné přírody, končí teorií dvojího světa, která připomíná platonismus a úzce souvisí s racionalizovaným křesťanstvím.

Není třeba dále zdůrazňovat, jak hluboce nové bylo Kantovo založení morálky. Příbuznost se stoicismem byla ostře cítěna již Goethem, Schopenhauer v Kantově etické teorii cítil biblickou teologii, jiní pozůstatky racionalismu Clarkova a Wollastonova druhu, ale to vše jsou jen elementy, jejichž velkorysou, věky objímající syntézu Kantovo dílo znamená. Také nedostatek originality je nejmenší výtkou, kterou je možno Kantovi učinit a která byla též málokdy pozvednuta (výjimkou je takový Nicolai, který chtěl princip autonomie nacházet už za Christiana Wolffa!); kritika se spíše obrací proti základnímu principu Kantova formalismu a jeho četným důsledkům. Od Schleiermachera a Trendelenburga až po dnešní myslitele, např. takového N. Hartmanna, se kritika soustřeďuje různými směry na Kantův racionalistický formalismus. Trendelenburg první poukázal, že např. Aristotelova etika je materiální a racionální zároveň; podobně se později Brentano snažil ukázat, že

správná vůle závisí na správném hodnocení, tj. na správném cítění předností a nedostatků, pro něž platí apriorní zákony právě tak jako pro čisté myšlení. Z podobných základů chtěli i jiní, novější, vyvodit oprávnění nové etiky, apriorní a přece materiální; Kant se prý mýlil, domnívaje se, že všechny city jsou „patologickými“ empirickými stavy, tj. libostmi a nelibostmi, podmíněnými naší empirickou fysis a vyjadřujícími náš subjektivní vztah k žádané či odmítané věci; mýlil prý se též, domnívaje se, že veden direktivami svých citů by člověk musel směřovat pouze k sobecké blaženosti. Na druhé straně, veden romantickým pojetím člověka a ducha, zdůrazňoval již Schleiermacher, že Kant není práv elementu vášně, patetického vzepětí v morálním životě. Zatímco jedni tedy chtějí nacházet apriorní, tedy jaksi racionální momenty i v citovém životě samém, jiní Kantovi vytýkají výhradný racionalismus jeho morálky, zdůrazňující to, eo je v mravním životě temné, nepřevoditelné na jasné pojmy a rozumové principy. Jiní konečně neustávají dokazovat, že sama myšlenka apriorní morálky z ryzího rozumu beze všeho vztahu ke zkušenosti nejen ochuzuje obsah morálky, která se v tomto pojetí stává prázdnou a abstraktní ve svých všeobecnostech, ale že ani formulace všeobecných příkazů, mají-li vůbec na-



jít v životě aplikaci, se neobejde bez výpůjček od zkušenosti. Mnozí, mezi nimi např. sám důrazný kritikista Ch. Renouvier, vytýkají Kantovi způsob dedukce povinností z nejvyššího mravního zákona prostřednictvím myšlenky všeobecné přírodní zákonnosti; tato dedukce byla vůbec jedním z hlavních terčů kritiky pro svou zběžnost a nepřilíšnou jasnost. Oproti těmto kritikám, jež míří vesměs na vypjatý racionalismus Kantova etického systému, jsou pak i výtky opačné, jaké formuloval Hegel: Kant je mu málo rozumový, jeho racionalismus je mu příliš abstraktní, nedovede konstruovat celé bohatství mravních vztahů v elementu čisté myšlenky, redukuje se na pouhé identické tvrzení povinnosti, kterou neodůvodňuje v celém rozsahu jejích sociálních souvztahů a funkcí. V novější době se též objevila snaha ukázat, že pokus založit morálku na pojmu povinnosti je v samém základě pochybený, poněvadž povinnost — v tom se tu souhlasí s tezí sociologických pozitivistů - nepramení z rozumu, nýbrž ze sociálního tlaku, a takové založení může tedy dát vznik pouze falešnému nebo sekundárnímu mravnímu zjevu.

Všechny tyto polemiky od doby Kantovy do dnešního dne ukazují, jak živé, jak ještě dnešní jsou Kantovy myšlenky všude tam, kde se usiluje o jiné než čistě pří-

rodní pochopení člověka. Na všechny tyto polemiky je v Kantově systému čím odpovědět, aspoň v podstatných věcech. Nikomu se posud nepodařilo vybudovat morálku bez povinnosti a tak ukázat, že by zde tento pojem nebyl ústředním. Také racionální ráz nebo aspoň racionální stránku v povinnosti a mravním životě vůbec nedovedl dodnes nikdo zdůvodnit soustavněji než Kant. Proti pokusům o založení materiální etiky hodnot mluví fakt, že obecně platný systém hodnot se nepodařilo dosud nikomu stanovit a že sama jeho možnost není dosud filosoficky objasněna; a i kdyby existovaly objektivně závazné hodnotící soudy, tkvící v naší citovosti, je jimi přece pouze zdůvodněno, čemu dávat přednost a eo chtít v takových a jiných okolnostech, nikoli to, *eo vůbec a vždy* jako člověk chtít *musím*. Je sice zajímavé vědět, že „duchovní hodnoty“ jsou čímsi vyšším než materiální, ale, nehledě k mnohoznačnosti pojmu „duchovních hodnot“, eo nás vlastně donucuje k snaze o toto „vyšší“? Jak se objektivní nutnost takovýchto pravd mění v nutnost subjektivní? Nehledě ani k tomu, že „systémy hodnot“ jsou zřejmě utvářeny historickým dějstvím a v něm relativizovány.

Proti námitce, že etiku z čistého rozumu nelze provést bez výpůjček zkušenosti, bylo ze strany Kantových stoupenců

často uplatněno, že záleží na způsobu, jak rozumíme slovu „výpůjčka“; zajisté že zkušenost, lidské vztahy a společenské poměry jsou předmětem mravního výkladu, praktický rozum je ze svého stanoviska osvětluje a ospravedlňuje, aniž je mohl ze sebe úplně vyvodit, jako to nedovede u ostatního zkušenostního materiálu; to však nedokazuje, že samy principy posouzení nepramení z čistého rozumu. Až do jednotlivostí dedukce povinností může se Kant bránit; tvrdí-li např. Lotze, že generalizovat lze libovolné zásady, jako např. závist a škodolibost, bez logického sporu, odpovídá na to Kant, že však tak nelze s ohledem na vlastní konečnou, smyslovou povahu všeobecně *chtít*, a řekne-li se, že zde vystupuje materiální princip, zní odpověď, že materiálnost je tu na straně obsahu, nikoli formy povinnosti.

Jiná je ovšem otázka, zda nepodmíněné, které v sobě prožíváme, když mravní fenomén povinnosti a věrnosti ideálu vskutku se vši vážností pojímáme a prakticky realizujeme, pramení pouze a výhradně z čistého rozumu. Neboť to je Kantův předpoklad: hledaje platnost, ospravedlnění morálního příkazu, musí postupovat objektivně - racionálně, otázka však je, zda tím vyčerpává plnost, samu poslední hloubku mravního fenoménu. Je jisté, že svoboda může být „prokázána“

pouze tím, že se sama uskutečňuje; je však otázka, zda se uskutečňuje pouze tím, že rozum se v nás stává zákonodárným. Ve velkých dějinných duchovních obrazech např. zajisté nejde o všeobecné zásady, jejichž vhodnost k všeobecnému zákonodárství lze s objektivní jasností nahlédnout; např. Lutherovi při jeho vystoupení bylo abstraktum lidství jako takového lhostejné, záleželo mu jen na člověku - křesťanu. Kantův racionalismus dovede z celého dějinného procesu zachytit a zdůvodnit pouze mravní úsilí a mravní hloubku osvícenského člověka, v němž se rozum stal ve vší plnosti toho slova morální mocí, tj. stojící nad světem a ovládající v hlubokém smyslu toho slova svět. Svoboda však může mít také jiné možnosti a jiné zájmy; všude, kde je hluboký smysl vložen do života s vážností, která obětuje celý bezprostřední svět, kde se jedná z objeveného vnitřního centra a kde se v jeho jménu otřásá původním, bezprostředním systémem našeho života, který považuje sám sebe za absolutní, je před námi mravní fenomén. Termín „povinnost“ je pouze indexem tohoto vnitřního boje a napětí, bez něhož lidský život postrádá veškerou důstojnost. Pravdivost, která k němu patří, není abstraktní racionálnost ani reálná všeobecná platnost, ač je v ní ovšem obsažena nutnost. Kant si může

mluvit proti morálnímu blouznění, jež se staví mimo půdu racionálně zdůvodněné povinnosti, eo chce: na určitém místě se ukazuje, že ideály, jež mu samému leží na srdci nejvíce, jsou rozumově zdůvodněny nejslaběji. Mluvím ovšem o pojmu nejvyššího dobra, který je tu pojat ryze sumativně a neobsahuje v sobě čistě racionální nutnost, a o postulátech praktického rozumu, které na něm spočívají. A přece zde, kde „racionálnost“ Kantovy víry je napjata až do zámezí, cítíme nejpodstatnější zájem a nejvyšší vážnost jeho úsilí.

Jan Patočka

## POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Tento překlad Kantovy Kritiky praktického rozumu se opírá o text následujících edic: A - první originální vydání KPR z roku 1788, B - druhé originální vydání KPR z roku 1792, AA - KPR v tzv. Akademie-Ausgabe, vydaném péčí Královské pruské akademie věd v Berlíně 1903 an., Kantův příruční exemplář KPR.

Překlad zaznamenává různočtení těchto vydání s výjimkou těch, která jsou pouze stylistického a formálního rázu a při překladu ztrácejí smysl.

Sluší se uvést, že mému překladu předcházely u nás český překlad Antonína Papírníka (Praha 1941) a slovenský překlad Theodora Munze (Bratislava 1990). Přesto, že jsem z těchto překladů nevycházel, vděčně uznávám pomoc nebo aspoň podněty, které mi poskytly (zejm. překlad Ant. Papírníka) při řešení některých obtížných a temných míst Kantova textu.

J. L.

# OBSAH

PŘEDMLUVA 5

ÚVOD  
*O ideji Kritiky praktického rozumu* 24

## KRITIKY PRAKTICKÉHO ROZUMU

### PRVNÍ DÍL

*Elementární nauka čistého  
praktického rozumu* 27

### PRVNÍ KNIHA

*Analytika čistého praktického rozumu* 29

#### První hlavní část

*O zásadách čistého praktického rozumu* 29

*I. O dedukci zásad čistého praktického rozumu* 71

*II. O oprávnění čistého rozumu k rozšíření  
v praktickém použití, které mu není  
v spekulativním použití pro sebe dovoleno* 86

#### Analyticky praktického rozumu druhá hlavní část

*O pojmu předmětu čistého praktického rozumu* 98

*O typice čisté praktické soudnosti* 115

#### Třetí hlavní část

*O pružinách čistého praktického rozumu* 122

*Kritické osvětlení analyticky čistého  
praktického rozumu* 152

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>DRUHÁ KNIHA</b>                                                                                                                                     |     |
| <i>Dialektika čistého praktického rozumu</i>                                                                                                           | 184 |
| První hlavní část                                                                                                                                      |     |
| <i>O dialektice čistého praktického rozumu vůbec</i>                                                                                                   | 184 |
| Druhá hlavní část                                                                                                                                      |     |
| <i>O dialektice čistého rozumu v určení pojmu nejvyššího dobra</i>                                                                                     | 189 |
| <i>I. Antinomie praktického rozumu</i>                                                                                                                 | 194 |
| <i>II. Kritické zrušení antinomie praktického rozumu</i>                                                                                               | 196 |
| <i>III. O primátu čistého praktického rozumu v jeho spojení se spekulativním rozumem</i>                                                               | 205 |
| <i>IV. Nesmrtelnost duše jako postulát čistého praktického rozumu</i>                                                                                  | 209 |
| <i>V. Existence boží jako postulát čistého praktického rozumu</i>                                                                                      | 212 |
| <i>VI. O postulátech čistého praktického rozumu vůbec</i>                                                                                              | 226 |
| <i>VII. Jak je možno myslit si rozšíření čistého rozumu v praktickém ohledu, aniž by se tím zároveň rozšiřovalo jeho poznání jakožto spekulativní?</i> | 229 |
| <i>VIII. Mít něco za pravdu z potřeby čistého rozumu</i>                                                                                               | 242 |
| <i>IX. O poměru poznávacích mohutností člověka moudře odpovídajícím jeho praktickému určení</i>                                                        | 250 |

**KRITIKY PRAKTICKÉHO ROZUMU  
DRUHÝ DÍL**

***Nauka o metodě čistého praktického rozumu*** 255

**DOSLOV KE KANTOVĚ KRITICE  
PRAKTICKÉHO ROZUMU  
(J. PATOČKA)** 281

**POZNÁMKA PŘEKLADATELE** 309