

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

**Ústav filozofie a religionistiky**

# **Bakalářská práce**

Barbora Bizubová

**Náboženství a morálka: Pojem Boha v Kantově praktické filosofii**  
Religion and Morality: God in Kant's practical philosophy

**Praha 2013**

**Vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba**

**Poděkování:**

*Děkuji svému vedoucímu práce prof. PhDr. Pavlu Koubovi za rady, připomínky a mnohá povzbuzení.*

**Prohlášení:**

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.*

V Praze, dne 5. ledna 2013



.....  
Jméno a příjmení

## **Abstrakt**

Ve zde probíraných Kantových dílech sleduji obecně dvě hlavní linie: Za prvé způsob, jakým Kant pracuje s pojmem Boha a jak jej lze chápat v kontextu jeho filosofie jako celku, za druhé pak zkoumám, jaký je v důsledku toho vztah mezi lidskou morálkou (potažmo kategorickým imperativem) a vírou (náboženstvím). Postulát existence Boží, který Kant předkládá v *Kritice praktického rozumu*, vyvolává otázku: Jak je idea Boha slučitelná s autonomní morálkou, jež je hlavním pilířem Kantovy etiky (formulované v *Základech metafyziky mravů*)? *Náboženství v mezích pouhého rozumu* dává odpovědi na některé zásadní otázky týkající se pojmu Boha a náboženské víry, s jejichž pomocí lze ukázat, jak je autonomie vůle slučitelná s náboženstvím.

## **Klíčová slova**

Lidská morálka, filosofie náboženství, Bůh, kategorický imperativ, nejvyšší dobro

## **Abstract**

I follow two basic lines in the inquired works: I find out, first, how Kant operates with the concept of God and how can this concept be understood in context of his philosophy as a whole. Second, as a consequence of it I consider the relation between human morality (or categorical imperative) and faith (religion). The postulate of the existence of God that Kant puts forward in the *Critique of Practical Reason* gives rise to the question: How can the idea of God be compatible with the autonomous morality, which is in fact the main pillar of Kant's ethics (formulated in the *Groundwork of the Metaphysics of Moral*)? The *Religion within the limits of reason alone* answers some of the basic questions considering the concept of God and religious belief. Thanks to these answers it can be shown how the autonomy of the will is compatible with the religion.

## **Key words**

Human morality, philosophy of religion, God, the categorical imperative, the highest Good

## OBSAH

ÚVOD.....	7
<b>NÁBOŽENSTVÍ A MORÁLKA: POJEM BOHA V KANTOVĚ PRAKTICKÉ FILOSOFII.....</b>	<b>10</b>
<b>1. ZÁKLADY METAFYZIKY MRAVŮ: APRIORNÍ PRINCIPY MRAVNOSTI.....</b>	<b>11</b>
1.1 Kategorický imperativ.....	12
1.2 Autonomie a heteronomie vůle.....	14
1.3 Bůh a nejvyšší dobro.....	15
<b><u>2. KRITIKA PRAKTICKÉHO ROZUMU: POSTULÁT BOHA A SUMMUM BONUM.....</u></b>	<b>18</b>
2.1 Kategorický imperativ a nejvyšší dobro.....	18
2.1.1 Pohnutka a objekt vůle .....	19
2.1.2 <i>Bonum supremum</i> a <i>bonum consummatum</i> .....	20
2.2 Postulát Boha a autonomie vůle.....	22
2.2.1 Zákonodárný rozum a zákonodárný Bůh .....	24
2.2.2 Subjektivní potřeba Boha.....	25
2.2.3 Morální jednání a „odměna“ od Boha.....	27
<b><u>3. NÁBOŽENSTVÍ V MEZÍCH POUHÉHO ROZUMU: BŮH ZÁKONODÁRCE A POJEM MORÁLNÍ KOMUNITY.....</u></b>	<b>30</b>
3.1 Rozumové náboženství jako přirozené náboženství všech racionálních bytostí.....	31
3.1.1 Podstata náboženství .....	31
3.1.2 Rozum a zjevení.....	33
3.2 Kategorický imperativ a podřízení svaté vůli.....	35
3.2.1 Bůh despota a Bůh jako morální bytost .....	36
3.2.2 Primát morálního zákona jako konečná teze Kantovy filosofie náboženství .....	39
3.3 Bůh jako morální zákonodárce lidstva.....	41
ZÁVĚR.....	44
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:.....	47
SEZNAM ZKRATEK:.....	49

## PŘEDMLUVA

Cílem následující práce je podat výklad o vztahu morálky a náboženství v Kantově praktické filosofii, respektive v jeho *Základech metafyziky mravů*, *Kritice praktického rozumu* a *Náboženství v mezích pouhého rozumu*, neboť každé z uvedených děl jedinečným způsobem přispívá k tomuto tématu. V prvním z nich jsou formulována elementární stanoviska Kantovy etiky, v druhém se objevuje potenciální ohrožení těchto základů, jehož překonání je možné až s přispěním třetího vybraného díla, Kantova hlavního nábožensko-filosofického spisu. Není mým záměrem zabývat se historickým vývojem Kantova myšlení od *Základů metafyziky mravů* po *Náboženství v mezích pouhého rozumu*, chci se pouze pokusit o řešení problémů pojících se se vztahem autonomní morálky a postulátu Boha. Zároveň také není mým cílem prokázat stabilitu Kantovy koncepce náboženství či vyložit jeho filosofii náboženství jako celek. Spíše se zaměřuji na to, zda jeho etické základy mohou obstát tváří v tvář hrozbě, kterou představuje požadavek Boha plynoucí z morálního zákona samého.

Celé mé pojednání je rozděleno do tří kapitol, z nichž každá je věnována jedné knize (resp. jejím relevantním částem) tak, aby bylo možné postupně rozvést nastíněné problémy podle příslušných pasáží v textu a dojít k jejich zdárnému řešení.

V této práci cituji z českých překladů v případě *Základů metafyziky mravů* (Ladislav Menzel, 1990) a *Kritiky praktického rozumu* (Jaromír Loužil, 1996). V případě *Náboženství v mezích pouhého rozumu*, jehož český překlad zatím nevyšel, cituji z německého originálu vydaného Karlem Vorländerem (1950). Kromě primární literatury se opírám také o další prameny, které mi pomohly odkrýt celkový ráz Kantovy praktické filosofie. Zatímco stručný komentář Augusta Messera ke třem ústředním dílům této práce mi pomohl spíše jen sumarizovat některé otázky, popř. vyložit složitější místa v textu, skutečný vhled do Kantova systému etiky a náboženství mi poskytlo dílo Allena W. Wooda *Kant's moral religion*. Historické souvislosti ohledně dalších Kantových nábožensko-filosofických, popř. teologických spisů jsem čerpala z úvodního slova Karla Vorländera k 5. vydání *Náboženství v mezích pouhého rozumu*. Zejména v třetí části práce jsem pak využívala komentář Josefa Bohatce *Kant's Religionsphilosophie*. Další odborné práce jsem použila pouze k zodpovězení dílčích otázek. Prameny v anglickém nebo německém jazyce cituji česky ve vlastním překladu a u významnějších úryvků nebo výrazů uvádím originální znění v poznámce pod čarou.

## ÚVOD

Filosofie Immanuela Kanta byla výjimečným počinem, v mnoha ohledech přesahujícím svou dobu. Není divu, že její vliv je v některých filosofických odvětvích dodnes patrný. Monumentální význam „kopernikánského obratu“ a v důsledku toho zásadní změny dosavadního paradigmatu metafyziky možná poněkud zastiňují velký přínos Kantovy praktické filosofie a filosofie náboženství. Přitom se může jednat o nejdůležitější části celého Kantova „systému“. Allen W. Wood, z jehož knihy *Kant's moral religion* zde mj. také čerpám, se dokonce domnívá, že pochopení Kantovy filosofie náboženství je nezbytné k tomu, abychom mohli docenit jeho kritickou filosofii jako celek.<sup>1</sup> Ať už se s tímto názorem ztotožňujeme či nikoli, je nesporné, že jak Kantova etika, tak jeho pohled na náboženskou víru měly na další vývoj úvah o světě značný vliv. A to i přesto, že jejich výklad provází mnoho nejasností. Nauka o *morální víře* je jednou z jeho nejdéle následovaných nauk, většina dosavadních interpretů se však domnívá, že ve skutečnosti pro ni ze všech Kantových narážek nelze sestavit účinný argument.<sup>2</sup>

Kant téměř v závěru *Kritiky čistého rozumu* shrnuje tři hlavní otázky, k jejichž zodpovězení se pokouší lidský rozum dospět: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?<sup>3</sup> Oblast teoretického rozumu, přestože nám asi nedá takovou odpověď, jakou bychom si přáli, poskytuje alespoň jednu jistou pravdu: Naše možnosti poznání jsou omezené na zkušenost, a proto také nemůžeme z tohoto hlediska o existenci Boha prohlásit nic jistého. Jedinou nadějí pro nás představuje cesta praktická. Mohli bychom říci, že hlavní otázka *Základů metafyziky mravů*, totiž „co mám dělat?“, přechází v *Kritice praktického rozumu* v ono tázání „v co smím doufat, jestliže činím to, co *mám*?“ Hlavní nábožensko-filosofický spis *Náboženství v mezích pouhého rozumu* (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dále jen *Náboženství*) pak představuje odpověď na třetí otázku z hlediska povahy víry. Následující práce má za cíl prozkoumat, jakým způsobem Kant pracuje s ideou Boha v praktickém ohledu, a to ve svých dvou výše zmíněných hlavních etických spisech a v *Náboženství*. Dvě další velká díla kritické periody, *Kritiku čistého rozumu* a *Kritiku soudnosti*, tedy převážně ponechávám stranou, neboť se zde nehodlám zabývat vymezením pojmu Boha pomocí teoretického rozumu, nýbrž výlučně vztahem morálky a náboženské, potažmo morální a rozumové víry. Explicitněji řečeno, jakou roli vůči sobě sehrávají Bůh a lidská

1 Wood, A. W. *Kant's moral religion*, vii

2 Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 10

3 KČR A 805/B 833

morálka? Kantova odpověď na tuto kardinální otázku je předmětem tohoto zkoumání. Do jisté míry se dá říci, že sledujeme-li vývoj Kantova výkladu etiky od *Základů metafyziky mravů*, přes *Kritiku praktického rozumu*, až po *Náboženství*, pozorujeme, že je stále více zohledňován náboženský aspekt celého systému morálky. Vede každá etika nutně k náboženství jakožto svému původci? Kant, jak se ukáže, toho názoru nebyl.

Jak tedy ale zasadit víru v Boha do Kantova systému, vůči metafyzickým důkazům Boha celkově značně kritického, aniž bychom ji tlačili násilím někam, kde pro ni není místo? Je vidět, že celek jeho filosofie - přes všechnu svou „střízlivost“ - nějak směřuje k náboženství. Toto náboženství (jehož pojem bude třeba vyložit), zdá se, nějak uzavírá, dovršuje komplex působnosti lidské mysli. Kant tak vymezuje „prostor“, v němž se pohybuje lidský duch, jenž se jakoby vydává všemi směry, snaží se poznat, co *je*, co *má být* a v co lze *věřit*, přičemž jsou mu neustále připomínány hranice onoho prostoru působnosti, za které již nesmí. Oblast, do níž se „rozbíhá“ lidský duch, je však zvláštním způsobem nesourodá; okruh vědění, víry a (mravního) jednání se místy prolínají a vzájemně spolu souvisí, ale obecně řečeno má každý svůj vlastní „tvar“, tzn. hranice nejsou pro rozum stanoveny ve všech jeho užitích stejně. To, co se v oblasti teoretického užívání rozumu nachází již za hranicí, může stále ještě být v mezích jeho užití praktického. Víra pak není cosi, co vyplňuje prázdné místo v prostoru tam, kam již nedosáhne naše poznání, nýbrž naopak; člověk musí dokonce v některých případech „odmítnout poznání (*Wissen*), aby poskytl prostor pro víru (*Glaube*).“<sup>4</sup>

Potud je pro nás tedy důležité, že člověk může přijmout odlišné poznatky na úrovni teoretické a praktické. Nyní bychom snad mohli mít tendenci prohlásit, že člověk potřebuje teoretické poznatky, aby mohl prakticky uvažovat a jednat, že potřebuje *theoria* k *praxis*. To však není v naší souvislosti zcela na místě. V první řadě, pokud zkoumáme vztah Boha a lidského jednání, nemůže být řeč o teoretických poznatcích, nýbrž pouze o idejích čistého rozumu, jež si vytváří na základě své přirozenosti, avšak překračuje tím právě své meze, totiž hranice smyslové zkušenosti. Rozum má ideje, mezi něž patří i zde probíraná idea Boha, nutně, ale nakládá by s nimi nad rámec svých možností, kdyby se snažil prokázat, že jim něco odpovídá ve skutečnosti. V *Kritice praktického rozumu* jde v podstatě o usouvztažnění těchto idejí, o nichž Kant pojednává na poli teoretickém, a morálky. Budeme tedy následovat Kantova Boha, nakolik se vynořuje ve výše zmíněných třech dílech, nikoli bez ptaní, jaký má jeho přítomnost smysl.

Kantův důraz na rozum v oblasti náboženství a odmítavý postoj k církvi by mohl

---

4 KČR B xxx

svádět k myšlence, že ve skutečnosti vůbec žádné náboženské citění neměl a že teoretická nepoznatelnost Boha u něj vede k ateismu, což je nepochybně omyl. Kant se - ačkoli i jeho osobní postoj k teologii<sup>5</sup> je poněkud záhadný - povahou víry zabýval již dávno před svými kritickými díly. Jemu samotnému se v dětství dostalo přísné pietistické výchovy, která ho sice ovlivnila spíše negativně, nicméně mnohé v jeho dílech nasvědčuje tomu, že se v jeho případě jednalo o zbožného člověka. Ať už to bylo jakkoli, pro moji nynější práci je podstatné toto: Filosofie náboženství tvoří nenahraditelnou součást Kantova myšlení a podle něho samého v ni morálka dokonce vyúsťuje. Přestože mu dobová církev i Evangelium byly cizí, mluvil o náboženství i v pozitivním smyslu, jako o „rozumovém náboženství“ (*Vernunft-Religion*).<sup>6</sup> Navíc, jak už bylo řečeno o něco výše, neschopnost spekulativního rozumu dokázat, anebo vyvrátit existenci Boha nevede nutně k ateismu. Nijak to totiž (podle Kanta) nebrání užívat pojem Boha v oblasti praktické, tj. v oblasti lidského jednání.

Je třeba si uvědomit, že Kantova koncepce náboženství ve smyslu rozumové víry, není takovým postojem, který obsahově lpí na tradičních teologických přesvědčeních a trvá na tom, že tyto nejdůležitější pravdy lze postihnout pouhým rozumem. Takovýto racionalismus Kant právě nezastával. I on sice dává v náboženství otěže do rukou rozumu, avšak odmítá možnost dospět pomocí pouhého rozumu k existenci Boha. Jeho cílem není podat důkaz existence Boží, ale důkaz praktické nutnosti *víry* v něj.<sup>7</sup>

Tolik tedy stručně na úvod ke Kantově postoji k náboženství v obecném slova smyslu. Vraťme se nyní k vlastnímu jádru této práce, totiž k pojmu Boha ve vztahu k lidské morálce. Zde se především nabízí otázka, zda jedno vyžaduje druhé. Zatímco dosavadní tradice se klonila k tvrzení, že morálka je nějak odvozena z náboženství, Kant trvá na tom, že morálka musí být prvotní. Pokud by totiž morálka nemohla „fungovat“ bez náboženství, jednalo by se o jakýsi druh heteronomie. Heteronomní princip však nemůže určovat mravní jednání. Přesto se Kant domnívá, že morálka nás sama přirozeně dovádí k náboženství. Proč? Jestliže je rozumová bytost vedena vlastním mravním zákonem, k čemu potřebuje Boha? Jak může být slučitelná lidská autonomie vůle, vnitřně daný morální zákon, na nichž si Kant ve své etice tolik zakládá, s existencí vyšší „zákonodárné“ bytosti? Ptám se: Nepochází Kant přes veškeré své argumenty přece jen k heteronomii morálky, když k čistotě kategorického imperativu přiměšuje postuláty Boha a nesmrtelnosti duše?

---

5 Kantovo rozlišení náboženství a teologie viz níže (kapitola 3)

6 Srov. Schmalenbach, H. *Die kantische Philosophie und die Religion*, s. 7

7 KPR, s. 215

## NÁBOŽENSTVÍ A MORÁLKA: POJEM BOHA V KANTOVĚ PRAKTICKÉ FILOSOFII

Již v předkritickém období se Kant věnoval teologickým tématům v několika spisech.<sup>8</sup> Až v pojednání *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Jediný možný argument pro důkaz existence Boží*, 1763) přichází s myšlenkou, která představuje spojnici s kritickou periodou: Je nutné se přesvědčit (*überzeugen*) o existenci Boha, nikoli jeho existenci dokázat (*demonstrieren*).<sup>9</sup> V nábožensko-filosofickém spise *Träumen eines Geistersehers* (*Spiritistické sny*, 1766) se Kant do té doby nejdůrazněji vyjadřuje proti spekulaci, pohybující se v prázdném prostoru, a vyslovuje požadavek založit očekávání potenciálního budoucího světa teprve na ctnostné duši, nikoli naopak.<sup>10</sup> To se ve své podstatě shoduje s hlavní myšlenkou *Náboženství*, že náboženství se zakládá na morálce, ne naopak.<sup>11</sup> Kromě toho, že se ohrazuje proti bezpředmětným a marným spekulacím, se Kant obrací také proti historickému podkladu náboženství. Morální nauku je totiž podle něj nutné hledat *za* Evangeliiem, ne *ji* na něm stavět. Karl Vorländer shrnuje jeho stanovisko v úvodním slovu k 5. vydání *Náboženství* takto: „To, co mě zavazuje k nějakému jednání, je jistě třeba odlišit od toho, co jaksi Bůh činí v můj prospěch. Žádná kniha nebo mnou vytvořené zjevení mi nemůže předložit jako náboženství něco, co se již předem nestalo mou povinností skrze svatý zákon ve mně.“<sup>12</sup>

To už ale plynule přecházíme do kritické periody. Kant se domnívá, že existuje reálná odlišnost mezi „morální“ a logickou jistotou. To, že věřím, tj. mám praktickou, morální víru v Boha, neznamená, že je dána tatáž jistota v logickém smyslu. Mezi prvními dvěma Kantovými velkými *Kritikami*, které se pojmem Boha zabírají jak teoreticky, tak prakticky, přichází na scénu *Základy metafyziky mravů*, dílo, které se existencí Boha a jeho „zásahy“ do světa morálky vlastně nezabývá.

---

8 K tomu srov. *Einleitung des Herausgebers: Kants religiöser Entwicklungsgang in Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 5. Aufl., Leipzig: Meiner, 1950. s. XI-XXXII (dále jen zkráceně „*Einleitung*“)

9 Tamt. XVII

10 Tamt. XVII

11 Tamt. XVII

12 „Das, was mir zu tun obliegt, ist deutlich von dem zu scheiden, was etwa Gott zu meinem Vorteil tut. Kein Buch und keine mir selbst geschaffene Offenbarung kann mir etwas als Religion auferlegen, was nicht schon durch das heilige Gesetz in mir ... mir zu Pflicht geworden ist.“ (*Einleitung*, s. XIX, komentář k dochovanému fragmentu Kantova dopisu Lavaterovi z r. 1775)

## 1. ZÁKLADY METAFYZIKY MRAVŮ: APRIORNÍ PRINCIPY MRAVNOSTI

Občas slýchávám, že vše, co Kant mohl a chtěl říci o morálce, řekl už ve svých *Základech metafyziky mravů* (dále jen *Základy*). Zde uvedl základní formule kategorického imperativu, obhájil autonomii lidské vůle a demonstroval nutnost *předpokládat* lidskou svobodu za účelem možnosti mravnosti vůbec. Toto první etické dílo ale neobsahuje ve svém názvu slovo „základy“ jen náhodou. Kant se v něm skutečně pokouší položit *základy* možné nové vědy – vědy nazvané „metafyzika mravů“. Jsou to základy, na nichž jedině musí být vystavěna platná teorie morálky.<sup>13</sup>

Metafyzika mravů není nic jiného než čistá morální filosofie zbavená všech empirických příměsí.<sup>14</sup> Tento zvláštní druh metafyziky zkoumá principy možné čisté vůle, přičemž má za úkol nalézt absolutně nejvyšší princip morality. Ten musí vskutku vycházet pouze z čisté filosofie. To, co je mravné, nesmíme v žádném případě odvozovat ze zkušenosti. Morální jednání se musí vždy dít podle rozumem daného mravního zákona. Jediný způsob, jak podle Kanta zajistit morálním zákonům závaznost, je přiznat jim absolutní nutnost, tzn. hledat jejich původ výlučně v apriori pojmech čistého rozumu. Tyto zákony proto nejsou pouhým zobecněním zkušenosti, nevznikají komparativně, tak, že bychom porovnávali jednotlivé případy jednání mezi sebou a z nich vyvodili příslušné pravidlo. Je nutné rozlišovat pohnutky zkušenostní a rozumové. Tak jako je *metafyzika jako taková* založena na kritice čistého spekulativního rozumu, musí být základem *metafyziky mravů* kritika čistého praktického rozumu. Tato *kritika* spočívá právě v důsledném oddělení „čistého“ (a priori platného) od empirického. Skrze ni chce Kant dokázat, že „čistý rozum je ‚praktický‘, tzn. dává nám zákony pro naše jednání.“<sup>15</sup> Jak ale víme, samotnou kritiku praktického rozumu si nechává na později,<sup>16</sup> zatímco zde si bere za cíl „stanovení nejvyššího principu morality“.<sup>17</sup>

---

13 Slovo „teorie“ zde užívám ve snaze naznačit, že Kant přece jen vytvořil nový obraz, jak také by mohla být morálka možná. Nemíním tím tedy žádnou morální doktrínu, ale čistou morální filosofii, nebo ještě lépe určitý rámec, v němž se musí pohybovat *každá* etika. Je pravda, že sám Kant se neviděl jako pokračovatele evropské etické tradice, nechtěl přispět s další teorií morálky v běžném užití tohoto slova. Chtěl formulovat něco, co každá teorie morálky jako taková musí předpokládat.

14 Etika má podle Kanta dvě složky; empirickou, neboli antropologii, a racionální, tj. morálku. (ZMM, s. 52) Kantovi jde samozřejmě o tu druhou.

15 Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 6

16 Metafyzice mravů má podle Kanta předcházet kritika čistého praktického rozumu jako její základ. Tuto kritiku však lze ještě odložit, neboť lidský rozum i v prostém praktickém užití může dojít ke správným výsledkům (na rozdíl od užití spekulativního – tam se rozum nutně stává dialektickým). Viz ZMM, s. 55

17 ZMM, s. 55

## 1.1 Kategorický imperativ

Vytyčený cíl a cesta k jeho dosažení poukazují na to, co se Kant především bude snažit zdůraznit v celém tomto etickém počínu. Jeho záměrem není *vymyslet*, zkonstruovat systém morálky, ale přímo *rozumem z rozumu* vykresat závazný důvod morálního jednání inteligibilní bytosti. Tímto závazným důvodem, nejvyšším principem mravnosti, je *kategorický imperativ* čistého praktického rozumu. Jak je však možný takový kategorický imperativ, tj. jak se může bezpodmínečně představovat vůli jako *nutný* následování? Neboť, jak Messer správně uvádí, „nutnost následovat zákon je pro vůli pouze nutností ‚morální‘, tedy něčím, co ‚má být‘, nikoli ‚musí být‘.“<sup>18</sup> Mravní zákon vůli nenutí tak, jako s nutností působí přírodní zákony, nýbrž je jí příkazem, a to kategorickým. Vůle není tímto způsobem nucena, přesto jí musí být morální zákon dán jakožto nutný. Jak tomu rozumět?

Kant daný problém vysvětluje pomocí pojmu *autonomní vůle*. Aby byla kategorickému imperativu zajištěna nutná platnost, musíme ukázat, že vůle rozumové bytosti je svobodná, čili autonomní.<sup>19</sup> Každá vůle je vůlí, protože *něco* chce. A toto něco si činí svým předmětem, a tedy účelem jednání. V tomto směru vůli většinou ovlivňují náklonnosti (*Neigungen*). Kategorický imperativ však ze své podstaty přikazuje jednat bez ohledu na náklonnosti a rovněž na předmět vůle. Jediné morální jednání je to, jež se děje z povinnosti (*aus Pflicht*) – nestačí, aby výsledné jednání bylo *v souladu* s povinností (či mravním zákonem), neboť následky jednání naprosto nejsou rozhodující pro jeho morální hodnotu.<sup>20</sup> Předmětem úcty má být pouze zákon, tedy „to, co je spojeno s mou vůlí jako základ a nikdy jako účinek“.<sup>21</sup>

Podstatou kategorického imperativu tedy je, že nevyjadřuje to, *co* má být, ale pouhé *má být* (*Sollen* jako takové).<sup>22</sup> Ještě důležitější je, že se nevztahuje k ničemu dalšímu jako účelu, protože každá etika, která vychází z cíle nebo účelu jako objektu vůle, je heteronomní, tj. z Kantova hlediska neplatná. Zatímco hypotetické imperativy jsou umožněné tím, že nám přikazují užití určitých prostředků, pokud chceme dosáhnout vytyčených cílů, kategorický imperativ je tímto způsobem neurčitelný, protože ani nezávisí na jakýchkoli podmínkách, ani

18 „Es ist für ihn [den Willen] nur eine ‚moralische‘ Notwendigkeit, dem Gesetz zu folgen, also ein ‚Sollen‘, nicht ein ‚Müssen‘...“ (Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 19)

19 Jen pokud je její vůle svobodná, může rozumová bytost jednat mravně. Podle Kanta ale je totožná svoboda a autonomie vůle. Pokud autonomie zmizí, zmizí i mravnost (a veškerá její možnost). Avšak zde Kant nechce uvádět teoretický důkaz svobody vůle, nýbrž přijmout její apriorní předpoklad.

20 ZMM, s. 64

21 Tamt.

22 Schmalenbach (s. 15) dále rozebírá, že ani toto *Sollen* není zcela prosté obsahu, neboť jeho materií je např.: „Jednej tak, abys zároveň mohl chtít, aby se tvá maxima stala obecným zákonem.“

nemůže být pochopen ze zkušenosti. Je nám pouze a priori dán.

Nepodmíněná, absolutní platnost morálního zákona, potažmo kategorického imperativu, spočívá v jeho *autonomnosti*. To, že vůle rozumné bytosti sama sobě přikazuje, implikuje, že vůle následuje něco vlastního, jistým způsobem od sebe samé žádaného. Heteronomní zákon naproti tomu „zůstává pro subjekt něčím ‚vnitřně lhostejným‘, ‚cizím‘.“<sup>23</sup>

Uvědomění podstaty kategorického imperativu nutně vede k jeho pochopení jakožto nevyhnutelně nepodmíněného, tj. vždy platného zákona. Morálka, jež by se na jeho důsledném dodržování zakládala, by samozřejmě byla jednou z nejpřísnějších, ovšem o to zde nejde. Je známo, že pokud jde o ctnost, byl Kant idealistou par excellence. Ideje v tomto směru staví nad veškeré příklady zkušenosti: „Lze například na každém člověku požadovat čistou poctivost v přátelství, i kdyby dosud neexistoval žádný poctivý přítel.“<sup>24</sup> I kdyby na světě nikdy neexistoval morální člověk, nemění to nic na tom, že *povinnost* být morální je nám dána, a to a priori v rozumu. Tato povinnost vyplývá z ideje zákona, který má určovat vůli. Pochází patrně z rozumu a kategorický imperativ je možný jen díky tomu, že jsme kromě smyslových bytostí zároveň bytostmi patřícími do „inteligibilního světa“, tj. v jistém smyslu svobodnými, autonomními. Tato autonomie, sobě-zákonodárnost vůle je spjata s pojmem morality natolik, že je vlastně analytickým rozvinutím tohoto pojmu. Svoboda vůle spočívá v její autonomii, a tak je nejzazším předpokladem morálního jednání. Neboť jediný způsob, jak být mravný, je jednat z povinnosti, kterou mi ukládá morální zákon a priori sídlící v mém (praktickém) rozumu neboli vůli. Svobodu lidské vůle sice není možné dokázat, ale je nutné ji předpokládat.

Kategorický imperativ (na rozdíl od *hypotetického*) je tedy *součástí* každé inteligibilní bytosti. Na jedné straně je moralita člověka umožněna skrze jeho svobodu, tedy skrze fakt, že není bytostí vázanou pouze na smysly, ale že je nadán také rozumem, v jehož nitru nachází základ pro morální jednání. Na druhou stranu je ale i lidská konečnost – skutečnost, že se jedná o bytost s různými (i smyslovými) potřebami – podmínkou možnosti morálního života.<sup>25</sup> Neboť kdyby člověk nepodléhal náklonnostem, měl by svatou vůli a z morálního života by se vytratil pojem povinnosti. K tomu se vrátím v souvislosti s *Kritikou praktického rozumu*.

---

23 Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 31

24 ZMM, s. 71

25 Srov Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 4

## 1.2 Autonomie a heteronomie vůle

V souvislosti s vysvětlením možnosti kategorického imperativu již několikrát zazněl pojem *autonomie* vůle, proto je nyní třeba se podívat na to, jaký rozdíl Kant viděl mezi autonomií a heteronomií, neboť to bude mít eminentní význam pro další práci. Ve 3. odstavci *Základů* Kant ukazuje, jak lze chápat svobodu vůle ve smyslu autonomie. Svoboda je jednak nezávislost na přírodní nutnosti, tedy absence působení vnějších příčin, jež by představovalo heteronomii, jednak je to svobodné působení příčiny, která musí jednat podle určitého zákona (a tímto zákonem je mravní imperativ). Svoboda vůle rozumné bytosti pak není ničím jiným, než autonomií, protože spočívá v tom, že vůle je sama principem svého působení, tzn. nejedná podle žádného jiného zákona než toho, který si sama dává.

Pro morální jednání je nepřijatelné, aby se zakládalo na nějakém vnějším principu. Když se vůle snaží hledat princip mravnosti někde mimo sebe, nachází jej domněle v oblasti empirické nebo racionální – ve všech případech však dochází jen k nepřijatelným základům morálky. Empirické principy se v první instanci pojí s blažeností, prospěchem jedince, a jsou proto nejvíce vzdálené samotné ideji morality, za druhé s morálním citem, který je sice přijatelnější než princip blaženosti, nicméně je taktéž nedostatečný, neboť citem nelze spolehlivě rozlišovat dobro a zlo. Zdánlivě lépe na tom vůle je, když se uchýlí k ideji dokonalosti (racionálnímu principu). Zde přirozeně vstupuje na scénu idea Boha, kterého Kant chápe jako *ens realissimum*, tedy jako bytost v nejvyšší míře nadanou všemi dokonalostmi.<sup>26</sup> Tento pojem dokonalosti je dvojitý: ontologický a teologický. Ontologický pojem je z oněch dvou sice vhodnější, avšak je zcela prázdný, neboť vyjadřuje jen nejvyšší stupeň *čehokoli*, a proto jej lze stěží vzít za základ morality. Teologický pojem skýtá pro stanovení morálního zákona ještě větší potíže, neboť to znamená odvozovat mravní dokonalost z dokonalé vůle Boží, což je ale kruhový argument. Místo abychom odvodili mravnost z nějakého principu, považujeme ji už předem za danou v Bohu. Zároveň ale platí, že nepředpokládáme-li v Bohu nejvyšší mravnost, stává se nám pak posledním základem systému mravů jakýsi „vládychtivý a pomstychtivý Bůh“, což je zcela nepřijatelné.

Důvod morality podle Kanta tedy nelze hledat ve snaze dojít osobní blaženosti, jak předpokládá eudaimonistická etika, ani v Bohu, jehož vůle nám přikazuje jednat mravně, jak je tomu u každé teologicky zakotvené morálky. Tyto heteronomní principy by určovaly

---

<sup>26</sup> „Nejreálnější jsoucno“ (KČR A 578/B 606), „*ens realissimum*“ (KČR A 607/B 635). Kant však chápe a používá tento pojem v jiném významu než jeho scholastičtí předchůdci. Především má u něj objektivní realitu zajištěnou pouze v rozumu. V oblasti morálky však tento pojem není vhodný, jak se ukáže vzápětí.

morální akty pouze jako prostředky k dosažení určitých účelů, jež jim – jakožto vnější principy – předkládají pravidla, jak jich dosáhnout. Kategorický imperativ ale jasně vymezuje morální jednání jako to, které se děje na základě povinnosti, tj. z úcty k rozumu imanentnímu zákonu, které je tedy morální pro mravnost samu, bez ohledu na to, zda tím člověk dosáhne něčeho dalšího.

Otázka, jak je možné, že jsem jakožto rozumná bytost svobodná, když jsem zároveň podřízena morálnímu zákonu, má – vzhledem k tomu, co bylo řečeno v této kapitole – následující odpověď: Rozumem obdařená bytost je svobodná především a právě v tom, že má schopnost sama sobě ukládat zákon, respektive *musí* sebe sama jako takovou pojímat. Rozum musí sám sebe chápat za původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech.<sup>27</sup> Nicméně tato odpověď ještě není úplná, neboť jsme neprokázali svobodu jako něco skutečného v nás, nýbrž pracujeme pouze s její ideou jako se základem našeho jednání. Pokus o odůvodnění nutnosti následování morálního zákona teprve dojde svého završení. Zbývá učinit ještě jeden krok.

### 1.3 Bůh a nejvyšší dobro

Kategorický imperativ je vposledku podle Kanta umožněn tím, že o jeho následování „projevují zájem“ (*ich nehme ein Interesse daran*). Kant sice zdůrazňuje, že mě k tomu zájem „nedohání“ (*kein Interesse treibt mich dazu*), protože pak by tento zájem byl cílem a moralita pouze prostředkem, nicméně *zájem* musí, jak je vidět, s kategorickým imperativem nějak souviset. Nestačí, když se budeme považovat za svobodné členy inteligibilního světa a přijmeme tuto svobodu i s jejím důsledkem, moralitou, jak jsme to dosud činili ve prospěch objektivní platnosti zákona. Musíme připustit, že máme nějaký zájem o podřízení mravnímu zákonu, což ve své podstatě znamená, že morálnímu jednání připisujeme hodnotu „tak vysokou, že nemůže existovat žádný vyšší zájem“.<sup>28</sup> Nejde tedy o zájem, který by se pojil s osobní blažeností, nýbrž pouze se způsobilostí, jež nás může činit blaženosti *hodnými*. „Shledáváme (...), že můžeme mít zájem o takovou osobní způsobilost, která se nepojí s žádným zájmem o stav, jen když nás tato způsobilost činí schopnými mít na něm podíl v případě, že by jej měl distribuovat rozum, tzn. že pouhá zaslouženost štěstí i bez jakékoli

---

<sup>27</sup> ZMM, s. 110

<sup>28</sup> ZMM, s. 111

pohnutky sama o sobě může vzbudit zájem být účasten na této blaženosti.“<sup>29</sup> Kant tak již zde vyjadřuje základní myšlenku, že vlastním zájmem člověka je mít možnost podílet se na blaženosti (tj. na jakémsi dobru), resp. být takového podílu hoden, místo aby předmětem zájmu učinil samotnou blaženost.

Zda je blaženost (*Glückseligkeit*) pro člověka nejvyšším dobrem, však není zcela jasná. Nutno podotknout, že sám Kant pojem nejvyššího dobra, jímž se budeme blíže zabývat až v souvislosti s *Kritikou praktického rozumu*, formuluje do jisté míry nedůsledně. V 1. odstavci *Základů* výslovně upřednostňuje „dobro“ (*das Gute*) před blažeností (aniž by však jednomu z toho dodával nějaký obsah). Úkolem rozumu musí být „utvářet vůli nikoli jako prostředek k jinému účelu, nýbrž jako *dobrou vůli samu o sobě*“.<sup>30</sup> Ze zkušenosti víme, že člověk není většinou schopen volit na základě pouhého rozumu vhodné prostředky k blaženosti, což je částečně dáno i tím, že neví, co je pod tímto pojmem obsaženo. Blaženosti tedy nemůžeme dosáhnout tak, že ji učiníme předmětem vůle. Musíme chtít spíše dobro, tj. dobrou vůli samu, než blaženost, jejíž hodnota je podmíněna tím, zda její dosahování je nebo není v rozporu s mravním zákonem.

Dobrem zde Kant tedy míní *morální dobro*, které se děje z povinnosti, tak jak přikazuje kategorický imperativ – imperativ, který určuje vůli bez ohledu na další podmínky (cíle jednání). K blaženosti je proto třeba dodat ještě jednu důležitou věc: Může být předmětem mých náklonností - pak je nepřijatelné spojovat ji s mravností jen proto, že všichni lidé mají „nejniternější náklonnost k blaženosti“.<sup>31</sup> Nicméně přes to, co bylo řečeno, se Kant domnívá, že je „nutné podporovat svou blaženost, a to nikoli z náklonnosti, nýbrž z povinnosti“.<sup>32</sup> Zajistit si blaženost je nepřímou také povinností, protože nespokojenost nás může vést k pokušení překročit povinnost.<sup>33</sup> To ale nic nemění na tom, že morální jednání musí vycházet z povinnosti, nikoli směřovat k blaženosti.

Z oddílu věnovaného kategorickému imperativu už víme, že pojem morálního dobra je třeba hledat v rozumu, nikoli jej nějak stanovovat a posteriori. Vraťme se však nyní k 2. odstavci, abychom se podívali, jaké implikace má tento postoj pro pojem Boha. Požadavek neodvozovat pojem nejvyšší morality ze zkušenosti, tedy z toho, co jest (popř. co bylo), zní celkem přijatelně. Když ale Kant vysvětluje, že tento pojem nelze přejímat z příkladů, poukazuje také k Bohu, neboť právě v něm máme sklon spatřovat nejvyšší mravnost.

---

29 ZMM, s. 111 - 112

30 ZMM, s. 60

31 ZMM, s. 62

32 ZMM, s. 63

33 ZMM, s. 62

Abychom byli důslední, Kant nejprve svůj argument vztahuje na Krista, jenž sám o sobě praví, že nemůže být nazýván vzorem dobra, protože takový je jedině Bůh.<sup>34</sup> Kant jde ale ještě dále, když dodává: „Odkud ale máme pojem boha jako nejvyššího dobra? Pouze z *ideje*, již rozum a priori načrtává mravní dokonalost...“<sup>35</sup> Rozum si ve svém teoretickém užití vytváří ideu Boha, nejdokonalejší bytosti (*ens realissimum*), nicméně tato idea sama musí být posuzována ještě podle jiných pravzorů. To znamená: máme-li Bohu přisoudit nejvyšší mravnost, musíme již předem mít její pojem. A tento pojem nejvyšší morality je dán rozumu jako apriorní fakt. I mravnost Boha je tedy příkladem a pouze „činí názorným, co obecněji vyjadřuje praktické pravidlo.“<sup>36</sup>

Na příkladu Krista je vidět, že Kant se jednoznačně staví proti „kultu hrdiny“, uctívání nějaké osoby jako dokonale mravné.<sup>37</sup> Takové uctívání totiž samo o sobě představuje přílišné zúžení toho, jak lze pojímat *dobro*. Idea dobra může být naplněna, uskutečněna mnoha způsoby. Na základě podobných tvrzení můžeme i v tomto výkladu morálky v pozadí pozorovat Kantův vztah k Evangelium. Jsou snad morální zásady Písma ty nejzazší? Mohou být spolehlivým a definitivním měřítkem morálnosti jednání? Pochopitelně ne, morálku musíme založit v něčem ještě obecnějším. K tomu se vrátím v souvislosti s Kantovým náboženským spisem.

Klíčovým výstupem *Základů metafyziky mravů* je čistě formální kategorický imperativ, který nám neříká ani *co* máme dělat, ani *pro co*. K tématu vztahu Boha a lidské morálky poskytuje toto dílo dle mého mínění dva významné podněty: Za prvé, příkaz rozumu v sobě ze své podstaty nemůže obsahovat slib odměny nebo hrozbu trestu (ze strany nějaké vyšší bytosti); za druhé, důvod mravního jednání nemůžeme vidět ani v Bohu samotném ani v jeho příkazech. Neboť představovat si Boha jako nanejvýš morální bytost předpokládá pojem morality (dobra) již jako daný v rozumu a stejně tak morální zákon nelze pojímat jako příkaz Boha, protože to by opět znamenalo předpokládat, že mravnost je *dána* v Bohu. Z hlediska nalezení *nejvyššího principu mravnosti*, jež si v tomto díle ukládá za cíl, a následně i z hlediska zákonodárství, pracuje Kant s pojmem Boha spíše negativně. Zákonodárný je pouze praktický rozum, jinými slovy vůle, která zároveň podle svých zákonů chce a koná. Ani výklad možnosti kategorického imperativu neobsahuje jedinou zmínku o Bohu, který by jakožto vyšší zákonodárná bytost měl zajišťovat závaznost tohoto příkazu.

---

34 ZMM, s. 72

35 Tamt.

36 Tamt.

37 Srov. „*Heroenkultus*“ (Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 17). Kant v příslušné pasáži slovo kult nepoužívá.

## **2. KRITIKA PRAKTICKÉHO ROZUMU: POSTULÁT BOHA A SUMMUM BONUM**

*Základy* připravily bázi pro další zkoumání morálního života člověka. Povinnost vzniklá apriorní daností mravního zákona nás odrazuje od jednání na základě náklonností a krotí sebelásku. Neboť člověku je skutečně již odpradáвна přisuzována jakási přirozená touha po štěstí – ta ale musí být nějak korigována. Pro jednatelického člověka je rozhodující uvědomit si větší váhu kategorického imperativu jakožto určení vůle než smyslových podnětů, které vždy vedou jen k „relativnímu“ dobru. *Základy* se zdály v tomto ohledu dostatečným vysvětlením možnosti uvědomělého morálního chování: *Morálně* člověk jedná (pod podmínkou, že jej v jistém smyslu považujeme za svobodného), jestliže jeho vůli bezprostředně určuje čistě formální kategorický imperativ, který je zároveň autonomním principem vůle. Přijetí nějakého objektu jako pohnutky vůle údajně vždy vede k heteronomii, avšak zároveň je nutné, aby měl člověk jakýsi zájem o morální jednání, který se přece jen týká dosahování osobního štěstí. To je do jisté míry záhada, jejíž uspokojivé řešení *Základy* nenabídlly. *Kritika praktického rozumu* (dále jen *Kritika p.r.*), jež předchází etické dílo systematicky doplňuje,<sup>38</sup> přináší přinejmenším podrobnější zpracování problematiky nejvyššího dobra a – což je pro nynější práci konstitutivní – zohledňuje „status“ Boha ve vztahu k lidské morálce. Vzhledem k rozsahu práce se nemohu zabývat všemi nábožensko-filosofickými motivy, jež obsahuje *Kritika p.r.*, neboť každý z nich by vystačil na samostatné pojednání. Zde se budu držet pouze pasáží, které rozhodujícím způsobem přispívají k řešení vztahu morálky a náboženství a v nichž se Bůh vynořuje v jakési nové praktické dimenzi.<sup>39</sup>

### **2.1 Kategorický imperativ a nejvyšší dobro**

Ještě než přistoupíme k vlastnímu jádru Kantovy praktické nauky o Bohu, k postulátu existence Boží, musíme se podívat na způsob, jakým tento filosof vymezuje pojem nejvyššího dobra. Tento pojem u něj tvoří totiž jakousi spojnicí mezi morálkou a náboženstvím. Pro postulát Boha je dokonce konstitutivní: „Postulát možnosti nejvyššího odvozeného dobra (nejlepšího světa) je tudíž zároveň postulátem skutečnosti nejvyššího původního dobra, totiž

---

38 Viz pozn. 16

39 Jedná se zejména o některé pasáže z II. knihy *Kritiky p.r.*

existence Boha.<sup>40</sup> Jak rozumět onomu „postulátu možnosti nejvyššího dobra“? Asi takto: Přestože nám naše nejvyšší morální zásada přikazuje, abychom pružinou svých jednání nikdy nečinili materiální stránku věcí, přece našemu rozumu nemůže být lhostejné, co bude výsledkem našeho morálního jednání a k čemu vůbec veškeré naše jednání (a upuštění od jednání) směřuje. Tento *nepodmíněný* objekt sice již nepatří do „sféry“, v níž by se mohl rozum pohybovat na jistém podkladu, ale v praktickém zájmu je třeba jeho *možnost* přijmout. Pokud by nejvyšší dobro nebylo možné, nebyla by možná ani mravnost, neboť mravnost po pravdě *má* vést k jakémusi nejvyššímu dobru či, chceme-li, k uskutečnění nejlepšího světa, a potud nám směřovat naše jednání k jeho dosažení velí morální zákon. Zda je to teoreticky či fyzikálně dosažitelné či nikoli, nehraje roli, ale musí to být přinejmenším *představitelné* v praktickém ohledu.

### 2.1.1 Pohnutka a objekt vůle

Zdá se ale, že mít pojem nejvyššího dobra na zřeteli v praktickém ohledu (tj. jako cosi, co je nějak spjata s naším mravním jednáním) je protismyslné vůči možnosti kategorického imperativu. Neboť tento nepřipouští žádný objekt vůle jako její pohnutku – je čistě formální. Lze proto nalézt určitý rozpor v tom, že rozum nám velí jednat na základě kategorického imperativu a zakazuje přitom hledět na štěstí, přitom tentýž rozum zároveň požaduje, abychom učinili nejvyšší dobro (které nutně zahrnuje také blaženost) objektem naší vůle. Kant však potud žádnou potíž nepozoruje. Morální zákon je skutečně jedinou pohnutkou čisté vůle. Nejvyšší dobro takovouto pohnutkou není, je jen *předmětem* vůle. Jak to ale chápat?

Tak jako teoretický rozum podle své zásady nutně spěje k nepodmíněnému ve světě, hledá i čistý praktický rozum k prakticky podmíněnému, tj. k tomu, co spočívá v přirozených náklonnostech, nepodmíněné, které je tím pádem „nepodmíněnou totalitou předmětu čistého praktického rozumu pod jménem nejvyššího dobra“.<sup>41</sup> Jinými slovy, idea *nejvyššího dobra* je a také *má být* jakýmsi nejzazším předmětem praktického rozumu. Toto pak údajně nepopírá fungování kategorického imperativu, jak byl předložen v *Základech*, protože „morální zákon sám musí být považován za důvod, abychom udělali svým objektem ono nejvyšší dobro.“<sup>42</sup> Podstatu svého „paradoxního“ postupu Kant explikuje v *Analytice Kritiky p.r.*: „Pojem dobra a

---

40 KPR, s. 215

41 KPR, s. 186

42 KPR, s. 188

zla nemůže být určen před morálním zákonem (...), nýbrž musí být určen pouze (...) po tomto a skrze tento morální zákon.<sup>43</sup> (...) 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 (...) 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.<sup>44</sup> „Staří“<sup>45</sup> považovali filosofii za „návod k pojmu, do kterého mělo být nejvyšší dobro kladeno, a k chování, pomocí něhož ho mělo být dosaženo.“<sup>46</sup> Kant považuje nejvyšší dobro za vůči morálnímu chování druhotné. Nenavrhuje cestu k dosažení předem vytyčeného pojmu nejvyššího dobra, ale naopak odvozuje samotný tento pojem z ideje nejvyšší morality, a co více, přímo do morálního zákona zahrnuje příkaz učinit „nejvyšší možné dobro na světě posledním předmětem veškerého svého chování.“<sup>47</sup> Chybou by bylo přijmout něco jako nejvyšší dobro, poté je učinit pohnutkou své vůle a na základě tohoto určení vůle, tj. orientovanosti na nejvyšší dobro jakožto svůj objekt, stanovovat morální zákony. Odvození morálního zákona z pojmu nejvyššího dobra by pochopitelně představovalo heteronomii, avšak odvodit potřebu *možnosti* nejvyššího dobra z morálního zákona samotného se podle Kanta podobným způsobem už neprohřešuje. Nejvyšší objekt čisté vůle je tedy třeba klást až *po* kategorickém imperativu (jakožto prvotní danosti našeho praktického rozumu) a vyhnout se tak hrozbě, že tento objekt učiníme motivem našeho jednání.

### 2.1.2 *Bonum supremum a bonum consummatum*

Je třeba ještě říci, že pojem nejvyššího dobra (*das höchste Gut*) je, jak Kant upozorňuje, sám o sobě dvojnásobný. Na jednu stranu je nejvyšším dobrem ctnost (*Tugend*), protože je nejvyšší nepodmíněnou podmínkou všeho usilování o blaženost. Je tedy nejvyšším dobrem ve smyslu „svrchovaného“ dobra (*supremum bonum, das oberste Gut*). Jak ale Kant správně postřehl, samotná ctnost ještě nevystihuje pojem nejvyššího dobra v celém jeho rozsahu. Ctnost „musí také dojít své odměny, musí se pojit s odpovídající blažeností.“<sup>48</sup>

---

43 KPR, s. 107

44 KPR, s. 110

45 Stoikové a epikurejci

46 KPR, s. 186

47 KPR s. 222

48 Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 93

„Vynechat“ blaženost (i když se záměrem vyzdvihnout hodnotu ctnosti) by bylo hrubým popřením toho, co si rozumná bytost skutečně žádá. V tomto bodě nehraje roli, že to, o co člověk v empirickém světě usiluje, často nejen že není morální, ale dokonce ani k blaženosti nakonec nevede (na to nás Kant upozornil už v *Základech*). Rozhodující je, že člověk podle Kanta nemůže jednat jinak, než že směřuje k trvalému štěstí, a je proto nucen tento prvek zahrnout do objektivního pojmu nejvyššího dobra – jinak nevyhnutelně sám sebe obelhává. Předmětem vůle rozumných konečných bytostí musí být „dovršené“ dobro (*consummatum bonum, das vollendete Gut*), tj. blaženost (*Glückseligkeit*), ovšem dosažená cestou morálního jednání. Kant tedy zcela přirozeně uznává, že blaženost musí mít v jakémkoli etickém konceptu své místo, přičemž ho k tomu v žádném případě nevede sobectví (neboť blaženost je požadována nejen z pohledu zaujatého jednotlivce, „nýbrž i v soudu nestranného rozumu, který zkoumá osobu ve světě vůbec jako účel o sobě“<sup>49</sup>). Také tím není narušena idea morality. Ctnost sama o sobě sice je dobrá, ale nevystihuje celou podstatu cíle nebo objektu čistého praktického rozumu. Blaženost naopak nemusí být vždy dobrá – dobrá je teprve díky správnému dosažení, jež spočívá v jednání ve shodě s mravním zákonem. Blaženost, která je objektem vůle, musí být myšlena jako blaženost *morální*, tj. zasloužená.

Z toho, co jsme řekli, jasně plyne, že v pojmu nejvyššího dobra musí být obsažena jak ctnost (morální dobro), tak blaženost (dobro přirozené).<sup>50</sup> Mezi nimi existuje apriorní spojení, jež chápeme jako kauzální (syntetické). Avšak zde se praktický rozum dostává do antinomie, neboť to znamená, že je buď blaženost příčinou ctnosti, nebo ctnost příčinou blaženosti. To první je samozřejmě naprosto v rozporu s Kantovými principy morálky. Druhá varianta je ale nesprávná, jen pokud ctnost chápeme jako vlastní příčinu blaženosti ve fenomenálním světě. Není zde prostor pro vysvětlení tohoto způsobu překonání vzniklé antinomie, avšak má podstatný význam pro předložení *postulátů* svobody, nesmrtelné duše a Boha. O tom, že musíme předpokládat existenci svobody, nás Kant přesvědčil již v *Základech*. K postulátu nesmrtelné duše nás vede idea *supremum bonum*. Je založen na tom, že shoda vůle se zákonem (dokonalá mravnost, k níž máme dospět) je možná pouze za předpokladu nekonečného progresu vůle, a tedy trvání lidské duše. Idea *bonum consummatum* nás pak konečně přivádí k postulátu existence Boží.

---

49 KPR, s. 190

50 „Moral good“ a „natural good“ v terminologii A.W. Wooda (Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 71, 78)

## 2.2 Postulát Boha a autonomie vůle

*Kritika p.r.* předkládá čtenáři jeden velmi důležitý „poznatek“ z hlediska metodologie; že totiž praktický rozum má primát před rozumem teoretickým,<sup>51</sup> neboli praktický zájem je přednější než zájem teoretický. Pro naše současné téma má tento pohled na věc následující přínos: Ačkoli již kritika teoretického rozumu striktně stanovila hranice dané mohutnosti, nepřivodila tím úplnou záhubu idejím, které přece jen mohou sehrát rozhodující úlohu na poli praktickém. A právě to se také u Kanta děje. Proto si může „dovolit“ své přesvědčení, že k praktickému přijetí ideje Boha není třeba jej poznat ani konstatovat jeho existenci. Jediné, k čemu nás Kant skrze pojem nejvyššího dobra přivádí, je morální nutnost postulovat Boha – svrchovanou příčinu světa, které připisujeme schopnost zajistit nám proporcionální plnění dobra. Všichni lidé mají nevyhnutelnou náklonnost ke štěstí, tzn. nemůžou jednat jinak než tak, že nějak směřují k blaženosti, jež není nejvyšším dobrem sama o sobě, nicméně nutně tvoří jeho složku. Tato přirozená náklonnost sice nemůže vlastním způsobem určovat jednání jako pohnutka vůle, pokud má být toto jednání označeno za morální, nicméně nemůžeme se jí – protože jsme konečné smyslové bytosti – ani zcela zbavit. Kant tím chce poukázat na to, že člověk nemá svatou vůli a ani ji mít nemůže. Kdyby takový – čistě hypoteticky – byl, v pojmu nejvyššího dobra jako objektu jeho vůle by byla obsažena pouze ctnost. Pro svatou bytost by morální zákon v podstatě nenařizoval, co má být, ale říkal by, co je. My však jsme bytostmi s přirozeností, jež je zmítána náklonnostmi, a morální zákon nám ukládá povinnost, nutí nás tyto náklonnosti (prospěšné jako neprospěšné) překonávat a stavět nad ně vyšší a čistší princip. Pokud jednáme v souladu s tímto principem (kategorickým imperativem čistého praktického rozumu), chováme se morálně. To nás ovšem vůbec nemusí nijak přibližovat k blaženosti, protože, jak víme ze zkušenosti, ctnostný člověk nemá vždy šťastný život. Ctnost lze považovat za působící příčinu blaženosti jen ve zvláštním smyslu, který si žádá jinou příčinu než naši vůli. Neboť spojení příčiny (morálního smýšlení) a účinku (blaženosti) není v naší moci. K tomu by byla potřeba dokonalá znalost přírodních zákonů. Na druhou stranu ale nemůžeme ani připustit, že by blaženost byla příčinou ctnosti, tj. že by touha po blaženosti byla „hybnou příčinou maxim ctností“,<sup>52</sup> neboť maximy blaženosti nejsou nikdy morální. Nejvyšší dobro ale musí být obojím, ctností i blažeností v jejich apriorním propojení, aby mohlo být dokonalým objektem čisté vůle. To je obsahem již výše zmíněné antinomie praktického rozumu. Jediný možný způsob, jak zcela nerezignovat na možnost dosažení

51 KPR, s. 205ff

52 KPR, s. 195

„dovršeného dobra“, jímž není ctnost, ale blaženost, aniž bychom sklouzli k heteronomii eudaimonistického základu morálky, je postulovat existenci Boží. Důvodem, proč je morálně nutné ji uznat, je tedy potřeba příčiny, která je schopna harmonizovat svět morálních a svět přírodních zákonů tak, že nám (za předpokladu existence nesmrtelné duše) může poskytnout uspokojení úměrné mravnosti našeho jednání.

To, že se nám takové blaženosti dostane (pokud k tomu vůbec dojde), však není nutným důsledkem morálního jednání. My smíme pouze *doufat*, že budeme takovýmto způsobem odměněni, a k tomu je nezbytné věřit, že *můžeme* být odměněni. Zde se objevuje náboženský moment – *doufání, víra*. Člověk může doufat, že pokud se ze všech sil snaží morálně zdokonalovat, bude jeho snaha završena za pomoci čehosi vyššího. Nemůže si tím být jist, ale může tomu věřit. A právě myšlenka, že „cosi vyššího“ nelze vyloučit, má velmi zásadní praktické důsledky. Postulát Boha je postulát „Boha Usmiřovatele“, bytosti, která zná naše skutečné motivy a má moc je náležitě odměnit, tj. „dovršit“ dobro spojením mravnosti a štěstí.

Existence takového Boha je ale skutečně pouhým praktickým požadavkem, postulátem. Říci, že existuje příčina, která má moc proporcionálně odměnit mravnost blažeností, lze jen v praktickém ohledu. Jedná se o teoretickou větu, kterou sice dokázat nemůžeme, ale nic nám nebrání *předpokládat*, že je pravdivá, pokud to má význam pro náš morální život. Otázka je, v čem tento význam tkví.

Zdá se, že prohlašovat postulát Boha za nutně vyplývající ze zásady morality, tj. za pojem, v nějž morálka postavená na principu autonomie nutně ústí, s sebou nese přinejmenším dvě potíže, které viděl již sám Kant. S oběma těmito problémy jsme se setkali již v *Základech*, tam je ale ještě nebylo možno pozorovat v plném rozsahu. Hovořím za prvé o hrozbě vnucujícího se teologického principu morálky, za druhé o představě dobrotivého Boha, odměňujícího lidské jedince blažeností za morální chování, která by se mohla stát hybnou silou pro zdánlivě morální postoj. Obojí by představovalo nepřijatelnou heteronomii. Náznak řešení těchto nesnází představuje Kant víceméně v jediném rozvitém souvětí:

„Nehledě na to není křesťanský princip morálky sám přesto teologický (a neznamena 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 zachováváním se jediné stáváme hodnými získat je.“<sup>53</sup>

### 2.2.1 Zákonodárný rozum a zákonodárný Bůh

První nesnáž nám způsobila pochybnost, zda postulát neslouží k tomu, aby jaksi *doplnil* rozumovou morálku, aby ji „zakotvil“ v náboženství z obavy, že praktický rozum sám nezaručuje závaznost, tj. možnost kategorického imperativu a že samotný morální zákon v nás je třeba převést na nějaký vnější princip, abychom mu zajistili autoritu. K tomu je třeba říci, že jednání člověka, jak bylo vysvětleno, musí být motivováno pouze úctou k zákonu, který se mu jakožto svobodnému jedinci ukazuje v rozumu. Tento zákon se nezakládá na žádném vnějším principu – je kategorickým imperativem, platným proto, že vychází z autonomie vůle. Bylo by tedy chybou, kdybychom chtěli morální význam Boha vidět v tom, že uděluje příkazy, jejichž následování by nám zaručovalo, že dosáhneme blaženosti. Morální zákon, nikoli Bůh má být bezprostředním předmětem naší úcty. Teprve tato úcta k morálnímu zákonu vede k „poznání všech povinností jakožto božích příkazů“.<sup>54</sup> Přiřčení takovéto povahy (tj. povahy příkazů Boží vůle) imperativům našeho rozumu je pro Kanta *náboženstvím* v nejšířším smyslu slova. Jistě tím míní to, že nám kategorický imperativ musí být stejně svatý, *jako by* byl zákonem Božím. Bůh ale ještě proto není příčinou závaznosti morálního zákona, tou je čistý praktický rozum sám. Význam Boha nespočívá v tom, že by byl původcem morálních imperativů, ale v tom, že je příčinou potřebnou pro možnost dosažení blaženosti. Tím pádem se ani nejedná o heteronomní princip morálky.

Obsahem postulátu, který jsme právě vyložili, je, že kategorický imperativ se shoduje s vůlí Boží. To podle všeho, co bylo zatím řečeno, neznamená, že bychom nějakým způsobem porovnávali morální zákon v nás s jakýmsi ještě vyšším zákonem pocházejícím od nejmorálnější bytosti (neboť Boha zde definujeme jako nanejvýš morální bytost). Ve skutečnosti je kategorický imperativ (ze své podstaty) nejpůvodnějším a nejpravdivějším zákonem, který může být rozumné bytosti uložen. Je totiž dále nepodmíněný a jeho bezpodmínečná platnost je dána autonomií lidské vůle, z níž pochází. Zůstává zde ale zarážející skutečnost, že Kant přesto hovoří o Bohu jako o „zákonodárci“<sup>55</sup> a ještě v témže

---

53 KPR, s. 221

54 Tamt.

55 KPR, s. 224 pozn.

odstavci prohlašuje, že „nic nectí Boha víc, než to, co je ve světě nejcennější, úcta k jeho přikázání, dodržování svaté povinnosti, kterou nám ukládá jeho zákon, když k tomu přistupuje jeho nádherné opatření korunující tento řád odpovídající blažeností.“<sup>56</sup> Je toto stále konzistentní s autonomní morálkou? Domnívám se, že tento problém si bude vyžadovat ještě poněkud podrobnější vysvětlení. Citovaný odstavec podává jen částečné řešení. Vrátime se k této otázce u *Náboženství*, které v tomto bodě obsahuje přece jen komplexnější vhled do problematiky vztahu morálky a náboženství.

### 2.2.2 Subjektivní potřeba Boha

I když ale praktickému rozumu ponecháme autonomní moc, tzn. uznáme jeho způsobilost nařizovat nám, co máme dělat, aniž by k tomu potřeboval vnější „pomoc“, stále hrozí, že s přijetím postulátu Boha tuto autonomii v nejlepším případě oslabíme. To se zdá být zřejmé. Ovšem platilo by to pouze v případě, že bychom tento postulát museli přijmout – pro účely mravního jednání – *nutně*. Ano, mohl by někdo namítnout, vždyť také sám Kant uvádí, že „je morálně *nutné* uznat existenci Boha“.<sup>57</sup> Jak je to tedy možné smířit?

Kant tuto otázku záhy zodpovídá, když nutnost pojmenovává slovem „potřeba“. Morální nutnost, o níž mluví, totiž není objektivní, ale *subjektivní*. Zde je znatelný rozdíl mezi teoretickým a praktickým rozumem. Uznat existenci nějaké věci spadá pod činnost teoretického rozumu, nemůže to tedy být bráno jako povinnost (jež se týká praktického rozumu). Zde daleko spíše máme co do činění skutečně s *vírou*, tj. v Kantově podání s uznáním teoreticky neprokazatelné existence Boží v praktickém ohledu. Uznání Boha je sice spojeno s vědomím povinnosti, nakolik k ní patří „pracovat k uskutečnění a podpoře nejvyššího dobra ve světě“,<sup>58</sup> ale samo patří do oblasti teoretického rozumu. Povinností je pouze svým morálním chováním napomáhat nejvyššímu dobru. Zda k tomuto napomáhání postulujeme existenci Boha, záleží na každém jedinci. Jinak řečeno, pro náš morální život není rozhodující, zda věříme v Boha. Je to potřebné pouze pro srozumitelnost nejvyššího dobra, „objektu ukládaného nám mravním zákonem“.<sup>59</sup>

Tato praktická víra je v každém případě vírou *rozumovou* (*Vernunftglaube*), protože

---

56 KPR, s. 225

57 KPR, s. 215

58 Tamt.

59 KPR, s. 216

pramení jen z čistého rozumu (teoretického i praktického). Je to také víra *morální*, protože se plně konstituuje na základě úcty k morálnímu zákonu. V první instanci se týká nejvyššího dobra, které je s kategorickým imperativem neoddělitelně spjato (ovšem jen jako objekt vůle), dále se však také nutně a přirozeně vztahuje na „podmínky, za nichž může být tento cíl myšlen jako dosažitelný“.<sup>60</sup> Morální víra je tedy víra v Boha (a nesmrtelnou duši) ve prospěch praktické možnosti nejvyššího dobra, a tudíž pro sebe nevyžaduje teoretickou znalost Boha (důkaz jeho existence). „Argument“, který Kant předkládá, je argumentem morálním.<sup>61</sup>

Víra podle Kanta vychází z rozumu, neboť princip morality odvozujeme „z poměru rozumu jedině k vůli“<sup>62</sup>, na Boha přitom nehledíme. Čistá rozumová víra je totožná s čistou morální vírou. Jak jsme částečně pochopili již z výše citovaného odstavce a jak se ještě přesvědčíme, tato víra se taktéž (podle Kanta) shoduje s křesťanským pohledem na morálku. Naproti tomu stoická nebo epikurejská etika nemohla nikdy dokázat možnost uskutečnění nejvyššího dobra, neboť je kladla pouze do lidských rukou, „aniž by k tomu potřebovala (...) existenci Boží.“<sup>63</sup> To, znovu zdůrazňuji, neznamená, že by Bůh byl zárukou závaznosti morálních pravidel, ale jen to, že bez pojmu této bytosti si nedovedeme představit, jak by mohlo být uskutečněno nejvyšší dobro jako celek. „Nezávisí tedy morálka (co do své moci zavazovat) na náboženství, nýbrž vede (...) k němu.“<sup>64</sup>

Potřeba „uznávat“ existenci Boží v praktickém ohledu, tj. věřit v něj, však stále zůstává subjektivním požadavkem, není to objektivní povinnost, protože k morálnímu chování jako takovému Boha nepotřebujeme. Jelikož se ale naše jednání *má* uskutečňovat k podpoře nejvyššího dobra ve světě, je zřejmě žádoucí postulát přijmout a morálka tak vede k náboženství, přestože by mohla fungovat i bez něj. Subjektivní povahu morální víry ještě lépe nahlédneme, když přistoupíme k druhému uvedenému problému, který se v souvislosti s postulátem vynořil.

---

60 Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 25

61 Morální argument pro existenci Boží Kant přímo pod tímto názvem uvádí ve své *Kritice soudnosti* (§ 87, s. 225ff).

62 KPR, s. 216

63 Tamt.

64 „So hängt also nicht die Moral (in ihrer Verpflichtungskraft) ab von der Religion, sondern die Moral führt (...) zur Religion.“ (Messer, A. *Kommentar zu Kant*, s. 101)

### 2.2.3 Morální jednání a „odměna“ od Boha

Jestliže Boha, za druhé, potřebujeme v jiném ohledu, totiž hledíme-li na vlastní blaženost, může to pro naši mravnost představovat stejnou hrozbu jako teologický princip morálky. I poté, co přejdeme od morálky k náboženství, nesmíme zapomínat na to, že právě mravné jednání je pouze to, které ctí povinnost. Nesmí se k němu přimísit principy „strachu a naděje“. Uvedení postulátu Boží existence ale přece může budít zdání, jako bychom měli konat morálně, avšak zároveň již s vědomím, že nás za to čeká odměna. Pokud totiž přijmeme existenci Boha kvůli možnosti uskutečnění nejvyššího dobra, resp. blaženosti, mohlo by to znamenat, že o tento konečný cíl v našem jednání usilujeme. Není pak naše „morální“ jednání jaksi nepoctivé? Nesnažíme se pouze „namluvit si“, že naši vůli vedly výlučně morální pružiny, i když jsme ve skutečnosti hleděli jen na vytoužený výsledek?

I zde se vracíme k rozdílu mezi pohnutkou vůle a jejím pouhým objektem. Je třeba respektovat odlišnost *motivů* jednání od jeho *konečného účelu*, který, jen proto, že je posledním nepodmíněným objektem vůle, ji ještě nemusí určovat k danému jednání. Čistý praktický rozum k tomuto objektu spěje ze své vlastní povahy jako k nepodmíněné totalitě všeho prakticky podmíněného. To nijak neodporuje tomu, aby morální zákon vedl naše jednání jako pružina. Allen W. Wood k tomu podotýká, že by samozřejmě byl myslitelný případ, kdy jednající přesvědčí ostatní (nebo dokonce i sám sebe), že jednal morálně a že si *zaslouží* být odměněn, jenže „jestliže (...) čistý rozum o sobě *může* být praktický a *může* motivovat vůli bez ohledu na výsledek daného jednání, pak toto *nemusí* nastat. (...) Rozum také není nijak „vychytralý“, ale velmi dobře rozeznává rozdíl mezi dobrým a zlým a nebere si odměnu za to, co nevykonal.“<sup>65</sup> Jednání, které je odměněno příznivým výsledkem (počítejme tedy i ten nejzazší případ, kdy je odměněno Bohem), *není* nemorální, pokud je jeho motiv čistý. To je zajištěno skrze „poctivost“ rozumu, který jasně rozeznává dobré a zlé, tedy to, co se děje z úcty k zákonu a co nikoli.<sup>66</sup>

K umožnění blaženosti přistupuje tedy nutná podmínka – ta, že jednání nesmí být vědomě směřováno k ní. Nejjobecnějším motivem morálního jednání musí být morálnost sama. O tom, zda si vybíráme morální jednání, rozhoduje povaha maxim, které přijmeme jako určení vůle, nikoli to, zda tímto jednáním dosáhneme štěstí. Ostatně chtít jednat morálně a zároveň s tím chtít i dosáhnout pro sebe nejvyššího dobra, tj. blaženosti, je zcela marné,

65 Wood, A.W. *Kant's moral religion*, s. 49

66 Výsledkem kritiky praktického rozumu, jejíž nezbytnost pro etiku Kant zmínil již v předmluvě k *Základům*, ostatně má být konstatování, že čistý rozum *může* být praktický, a tedy zákonodárný.

protože spojení ctnosti a blaženosti jako příčiny a účinku zkrátka není v naší moci. Toho by byla schopna jen svrchovaně mocná příčina adekvátní tomuto účinku, jež tedy zároveň musí být původcem přírody, aby svou vůlí mohla propojit morální smýšlení s uspokojením všech potřeb a tužeb (v tomto nebo budoucím světě), tj. *dovršit* dobro každého jedince v pravém smyslu toho slova. Bůh je natolik mocnou příčinou. Může „zaříditi věci“ tak, aby se morálním skutkům nebo spíše morálnímu smýšlení dostalo odpovídajících poct.

Co z toho plyne pro člověka? Jistě pravý opak toho, co je mnohdy s vírou v Boha spojováno; představy, že „Bůh za nás udělá vše“, že nás vysvobodí a zařídí všeobecné blaho. Kant zdůrazňuje, že je třeba usilovat o mravní cíl, jak jen to naše konečná přirozenost dovoluje. Ne spočinout v rukou Božích, ale svobodně a s nadějí konat. „Musíme dělat, co je v našich silách. Musíme dělat to, co máme, zbytek bychom měli nechat na Bohu.“<sup>67</sup> V naší moci je učinit se blaženosti *hodnými*. Jestliže toto zvládneme, udělali jsme, „co je v našich silách.“ Morálka nemůže být považována za nauku o tom, „jak se učiníme šťastnými, nýbrž o tom, jak se máme stát blaženosti hodnými.“<sup>68</sup> V tomto smyslu může být naukou o blaženosti nazváno spíše náboženství než morálka. Neboť teprve když k našemu konání z povinnosti, které samo o sobě nic neslibuje, „přistoupí náboženství, dostaví se také naděje, že budeme jednou účastni na blaženosti v té míře, v jaké jsme se snažili nebýt jí nehodni.“<sup>69</sup>

Zde se také ukazuje, jak subjektivní viděl Kant vztah mezi člověkem (jeho moralitou) a Bohem. Neboť jednat morálně je objektivní a nutnou podmínkou k potenciálnímu podílu na blaženosti, ovšem dosažení blaženosti už k této povinnosti nenáleží. Už jen niterná přirozená náklonnost konečných rozumových bytostí ke štěstí je však důvodem, proč pojmem *summum bonum* nemyslíme jen *bonum supremum*, tj. ctnost, ale i *bohum consummatum*, tj. dovršené dobro světa, ve kterém mezi ctností a blažeností panuje soulad. Blaženost je podmíněna moralitou, ale ne naopak. Tudíž není povinností – přísně vzato – ani věřit v Boha, ovšem s tím, že pak nám beze všech pochyb zůstane nepřístupna nikoli blaženost sama (to nedokážeme posoudit), ale přinejmenším *naděje* na ni. Praktické přijetí Boha je proto pro Kanta jakousi potřebou, která je vlastní každému jedinci, zvláště tomu, jenž usiluje o morální dobro.

Ráda bych tento oddíl zakončila krátkou citací z Woodova díla, které se dle mého názoru vyznačuje velkou citlivostí vůči všem nuancím v Kantově „morálním náboženství“:

---

67 Cit. podle Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 166

68 KPR, s. 222

69 Tamt.

„Morální víra nespočívá až tak v očekávání budoucí blaženosti jako v přijetí současných útrap. Morální víra mi neslibuje lepší svět než je tento, ale rovná se odvaze věřit, že tento svět, tak jak je, (...) je morálně dobrým světem. (...) Moje víra (*Trust*) v Boha tedy není charakterizována přehnaně radostnou anticipací ‚budoucí odměny‘, ale raději ‚pokorou a zdrženlivostí, v kombinaci s odevzdaností‘.<sup>70</sup>

---

70 Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 169

### 3. NÁBOŽENSTVÍ V MEZÍCH POUHÉHO ROZUMU: BŮH ZÁKONODÁRCE A POJEM MORÁLNÍ KOMUNITY

Úryvek na konci předcházející kapitoly, ačkoli zatím zčásti mimo kontext dosavadních úvah, obsahuje zhuštěnou informaci o tom, co je vlastně náplní oné morální víry, již Kant v *Kritice p.r.* přímo odvozuje z morálního zákona, resp. o tom, co nám tato víra v konečném sledu může nabídnout. Není to vidina zaručené odměny za morální jednání, ostatně nejedná se vůbec o víru v budoucnost, ale v „přítomnost“, neboť jde v podstatě o víru v „tento svět“, v němž stojí za to jednat mravně právě proto, že je to mravné, a přispívat tak k uskutečnění nejvyššího (dovršeného) dobra ve světě. Nemůžeme nechat bez povšimnutí, že v této citaci je mj. implicitně obsažena nová informace, jež se do jisté míry dotýká našeho tématu a k níž se dostanu na samém závěru. Připomenu jen, že ve vztahu Kantových základů etiky a filosofie náboženství jsme ve zkoumaných dílech průběžně sledovali dva významné problémy. Oba lze subsumovat pod obecnější problém autonomie a heteronomie vůle, jejichž rozlišení je v Kantově etickém konceptu ústřední záležitostí. Jedná se za prvé o otázku nejvyššího dobra, nakolik se pojí k pojmu morality, za druhé pak o konflikt autonomní povahy našeho rozumu a Boha jakožto zákonodárce, jenž svými příkazy zakládá naše mravní jednání.

S první zmíněnou nesnáží se, myslím, uspokojivě vypořádala převážně již *Kritika p.r.*, jak jsem se pokusila vyložit v předchozím oddíle.<sup>71</sup> Pokud však jde o druhou a nejzávažnější otázku našeho zkoumání, totiž zda a jakým způsobem Bůh „sehrává roli“ jako zákonodárce, budeme muset nalézt důslednější řešení. Ještě než svou pozornost obrátíme přímo k tomuto problému, je třeba objasnit Kantovo chápání náboženství a víry vůbec. Již v úvodu jsem předeslala, že tato práce záměrně postupuje od spisu vykládajícího zcela soběstačný morální systém, přes dílo, v němž je učiněn krok k náboženství, až po svazek pojednání<sup>72</sup> věnovaných přímo nábožensko-filosofickým tématům, jenž nás v souladu s Kantovým záměrem má přenést na pole náboženství.

---

71 To samozřejmě neznamená, že by Kant k tématu nejvyššího dobra neměl v *Náboženství* již co říci. Naopak se ukáže, že zde dokonce otevírá novou perspektivu, která, jak se domnívám, bude také mít svůj význam.

72 *Náboženství* skutečně původně nemělo vyjít jako kniha, ale jako čtyři samostatná pojednání pro *Berliner Monatsschrift*. (Srov. *Einleitung*, s. XXXIII)

### 3.1 Rozumové náboženství jako přirozené náboženství všech racionálních bytostí

Plynule se tak dostáváme k otázce: Co pro Kanta – nejen jako filosofa, ale i jako vysoce morálního člověka – může znamenat náboženství? V *Základech* poměrně explicitně odepřel pojmu Boha podíl na založení morálních principů a postavil jej spíše do negativní pozice vůči morálce spočívající na autonomii vůle. Bůh jako teologický pojem je zde pro čistou morálku zvláště nežádoucí, nemůže představovat hledaný princip nejvyšší morality. Pokud by se jím jako takovým vůle řídila, byla by determinována heteronomním principem a nemohla by tedy být považována za nepodmíněně dobrou. *Kritika p.r.* se této myšlenky drží, avšak s tím rozdílem, že pojem Boha vůbec neopouští stranou, ale přímo jej vtahuje do oblasti morálky. Můžeme v ní spatřovat snahu o propojení těchto dvou oblastí – etiky a náboženství (v nejširším slova smyslu), aniž by došlo k porušení zásady autonomie. Osobně se domnívám, že *Kritika p.r.* je v tomto bodě do jisté míry neurčitá a že zachování autonomie v úplnosti neprokazuje. Ve čtenáři by téměř mohlo vzniknout podezření, že se náš filosof uchyluje k postulátům jen proto, aby Boha nějak zachoval a že tak činí na úkor svých čistých morálních principů, přičemž námitky, které se k tomu pojí, domněle zodpovídá pouze několika slovy, jak jsme to viděli ve výše odcitované pasáži.<sup>73</sup> Nechci tvrdit, že tomu tak skutečně je, naopak jsem dokonce přesvědčena, že Kantova etika a jeho pojetí náboženství jsou slučitelné, nicméně *Kritika p.r.* tuto slučitelnost spíše jen naznačila, než by podala důkladnější vysvětlení.

#### 3.1.1 Podstata náboženství

Slovo „náboženství“ Kant chápe mnoha způsoby. Někdy pod ním rozumí různé druhy náboženské víry (mluví tak například o egyptském náboženství apod.),<sup>74</sup> někdy jím míní přímo *morální náboženství*.<sup>75</sup> Význam slova *religio* podle něj v nejobecnějším užití označuje nauku o zbožnosti (*Gottseligkeitslehre*),<sup>76</sup> již je obvykle míněna jakási podřízenost Bohu, spojená s vzhližením k němu. Měli jsme ale už možnost vidět, že Kant má i vlastní, a to

---

73 Viz s. 26

74 Rel 213Anm.

75 Rel 61

76 Rel 281

značně specifictější pohled na náboženství, totiž jako na „poznání všech povinností jako Božích příkazů“.<sup>77</sup> V nyní probíraném nábožensko-filosofickém spisu navíc připojuje pojem rozumového náboženství (*Vernunftreligion*), založeného na morální, potažmo rozumové víře (*Vernunftglaube*). Podstatným obsahem náboženství je pro Kanta víra v Boha (a budoucí život), bez něhož by nebylo myslitelné uskutečnění nejvyššího dobra ve světě.

Postuláty, které Kant uvedl v *Dialektice Kritiky p.r.*, právě proto, že jsou *požadavky* praktického rozumu samého, platí za věty rozumové víry, jež tím pádem rovněž poukazují na ony „meze pouhého rozumu“. Postulát Boží existence nás přivedl k myšlence, že „morálka nevyhnutelně spěje k náboženství“,<sup>78</sup> ale ne proto, abychom se mohli opřít o Boží milost (tj. propůjčení blaženosti), ale proto, že svým povinnostem připisujeme charakter Božích příkazů. Toto morální náboženství, jehož podstatou je morální víra, spočívá na apriorních rozumových principech, a proto je Kant víceméně ztotožňuje s rozumovým náboženstvím, které se podle něj kryje s *přirozeným*, jež je jaksi vlastní a pochopitelné každému rozumnému tvoru, aniž by k *víře* potřeboval jakékoli materiální historické podklady, zázraky či autoritu Krista (nebo jiného povolání učitele). Čistá náboženská víra (*reiner Religionsglaube*) právě v tomto pojetí je podle Kanta ta, jež jedině může zakládat všeobecnou církev, protože je pouhou rozumovou vírou, o níž může být přesvědčen ze své podstaty *každý* člověk, zatímco historická víra, založená na pouhých faktech, se může rozšířit jen v závislosti na určitých podmínkách a okolnostech.<sup>79</sup>

Při užití termínu *rozumová víra* se nabízí otázka po vztahu rozumu a víry vůbec. Vědět něco a věřit něčemu obojí znamená považovat něco za pravdivé na základě nějakého dostatečného důvodu, tzn. být o této pravdivosti *přesvědčen* (*überzeugen*), a potud stojí obojí v protikladu k mínění (nedostatečně podloženému soudu). Rozumová víra v Boha, o níž je zde řeč, je tedy také přesvědčením o pravdivosti jejího objektu, ale ne v tom smyslu, že bychom *věděli*, že Bůh skutečně existuje nebo že neexistuje. Bůh, v nějž člověk věří, je transcendentní objekt – nachází se mimo oblast teoretického poznání. Rozhodující však v tomto pojednání není vztah teoretického rozumu a víry, nýbrž vztah *praktický*, tj. racionální propojení lidského jednání a víry bez ohledu na evidenci předmětu (v našem případě Boha), která by mohla tuto víru ospravedlnit. Rozumová víra je, jak už bylo řečeno, výsledkem *morálního* argumentu pro existenci Boží, přičemž výslednou tezí tohoto argumentu není, že Bůh *je*, ale že *já jsem přesvědčen* (a asi každý člověk by měl být), že Bůh je. Základem víry v

---

77 Srov. Rel 229, KPR s. 223

78 Rel IX

79 Rel 145

Boha je podle Kanta morální jistota, která je jedinci jejím subjektivně dostatečným důvodem. Kant se v tomto bodě vyjadřuje jasně: „K tomu, co může být učiněno povinností pro každého člověka, musí být subjektivně postačující pouhý minimální poznatek (je možné, že existuje Bůh).“<sup>80</sup>

Zde právě je třeba pozorovat rozdíl mezi vírou a věděním; rozumová víra je praktická potřeba, která ke svému uplatnění nevyžaduje důkazy – subjekt si dokonce může být docela dobře vědom objektivní nedostatečnosti předmětu takové víry. Víra chápaná tímto způsobem se nikdy nemůže stát věděním, neboť se týká nadsmyslového, o němž nelze nabýt jistých poznatků.

### 3.1.2 Rozum a zjevení

S pojmem víry ve významu uspokojení praktické potřeby nějak se vztahovat k mimozkušnostním, transcendentním objektům rozumu přišel Kant ještě před *Náboženstvím* ve spise *Was heißt sich im Denken orientieren?* (*Co znamená orientovat se v myšlení?*, 1786), kde také zmiňuje čtyři hlavní nepřátele rozumové víry: „osvícení“ shora, pověru, ateismus a absolutní voluntarismus.<sup>81</sup> V *Náboženství* pak čistou rozumovou vírou kontrastuje především s vírou historickou (*historischer Glaube, Geschichtsglaube*) nebo také vírou ve zjevení (*Offenbarungsglaube, fides statutaría*) či církevní vírou (*Kirchenglaube*). Odmítá víru postavenou na jedné straně na čemkoli historickém, faktuálním, na druhé straně na supranaturálních skutečnostech, jež mohou být zpřístupněny sice v Písmu, ale nikdy ne nahlédnuty čistým rozumem jinak než jako pouze možné, tj. myslitelné – ale nic více.<sup>82</sup> Za jediný relevantní podklad víry a náboženství považuje Kant morální potřeby. Bylo by však chybou vykládat si to tak, že se tím zříká křesťanství jako pouhého „historického“ nebo výlučně zjeveného náboženství. Sám říká, že křesťanství jako takto morálně postavené pojímat nejen lze, ale že je dokonce v tomto ohledu ze všech „veřejných“ (*von den öffentlichen*) náboženství *jediné*.<sup>83</sup> Nelze se zde detailně zabývat shodami a odchylkami Kantovy morálky a křesťanství, nicméně pokládám za důležité zmínit přinejmenším ještě další dva druhy náboženství, které tento filosof rozlišuje, a to náboženství přirozené

---

80 „Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjektiv schon hinreichend sein.“ (Rel 230)

81 „Erleuchtung“ vom Oben (*Schwärmerei, Aberglaube, Unglaube, Freigeisterei*). K tomu srov. *Einleitung*, s. XXIV

82 K tomu viz Rel 63Anm.

83 Rel 62

(*natürliche*) a učené (*gelehrte*).<sup>84</sup> Křesťanství pak může být chápáno oběma způsoby. Kant je nepovažuje za „pravé“ náboženství, dokud je chápeme jako spočívající na základních větech víry, „jež jako takové nemohou být poznány rozumem,“<sup>85</sup> jinými slovy na dogmatech. Pokud se ale na ně díváme jako na přirozené, tj. jako na *morální* náboženství „spojené s pojmem toho, co může zajistit účinek poslednímu účelu [morality] (s pojmem Boha jako morálního tvůrce světa),“<sup>86</sup> tak můžeme říci, že křesťanství je pravým náboženstvím.<sup>87</sup> Odtud je třeba také pohlížet na ono vyjádření „křesťanský princip morálky není přesto teologický“,<sup>88</sup> které *prima facie* působí překvapivě. Křesťanství Kant shledává slučitelným nejen s pojmem rozumového náboženství, ale i se svou koncepcí autonomní morálky.

Jak je tedy vidět, Kant se staví spíše proti ortodoxii než proti zjevenému náboženství jako takovému. Správně podotýká, že nic nebrání tomu, aby zjevení mělo v sobě něco z náboženství pouhého rozumu, že křesťanský a racionální koncept jsou „koncentrické kruhy“<sup>89</sup> a že „mezi rozumem a Písmem má být viděna nejen pouhá snášlivost, ale i jednota“.<sup>90</sup> Zdůrazňuji, že tento vztah nesmí být chápán jako reciproční. Jedno z toho, Písmo nebo rozum, musí být původnější a dostatečně objektivní na to, aby mohlo být základem nejen pro univerzální církve, ale i pro morální postoje jejích členů vůbec. Takovouto přednost má u Kanta rozum. Rozumové (a tedy pravé) náboženství v sobě nemůže nést nic zjeveného, nic historického, zkrátka nesmí být založeno na žádných *faktech*. Zjednodušeně řečeno představuje toto „*Vernunftreligion*“ jakési jádro jakékoli (ve vztahu k němu pouze odvozené) náboženské víry.

Kantovo náboženství v mezích rozumu se tak zdá být pokusem o střední cestu, jež vede mezi rozumem a zjevením, mezi naturalismem a mysticismem a zároveň funguje jako spojnice mezi náboženstvím a morálkou obecně.

---

84 Rel 236ff

85 Rel 247

86 Rel 236

87 srov. Rel 62

88 Viz citát s. 26

89 Rel XXII

90 Rel XXIII

### 3.2 Kategorický imperativ a podřízení svaté vůli

Nejtechničtěji tedy Kant náboženství definuje jako rozpoznání povinností jakožto příkazů Božích. Jinde také říká, že náboženství je čistý rozumový pojem pocházející ze „zavázání vůli morálního zákonodárce“.<sup>91</sup> To znamená, že nejvýraznější moment Kantovy filosofie náboženství představuje vskutku pojem Boha zákonodárce, jehož příkazy *musí být* z podstaty věci nějakým způsobem závazné. Příhodnost tohoto úhlu pohledu se potvrzuje Kantovou definicí náboženství ve vztahu k teologii; náboženství je podle něj teologie aplikovaná na morálku, tj. jinak řečeno nauka o Bohu vztažená k pojmu povinnosti. Podívejme se, co z toho plyne.

Předně si připomeňme, že ústřední pojem povinnosti Kant chápe jako podřízenost morálnímu zákonu, nepodmíněnou úctou k němu, pokud jde o určení vůle při našem jednání. Jediné, co tomuto zákonu zaručuje příslušnou účinnost, je podle Kanta jeho bezprostřední danost v praktickém rozumu. Čistě formální morální zákon si dáváme my sami a tím sami sebe zavazujeme k jeho dodržování. Tento základní požadavek Kantovy praktické filosofie zkrátka nelze překročit. Nemůže být tedy řeč o tom, že by nám odpověď na otázku, jak máme jednat, dával Bůh, tj. že by do našeho rozumu přímo „vkládal“ nějaké příkazy. Zde však narážíme na potíž, neboť Kant na jedné straně činí lidské jedince (a jakékoli jiné bytosti nadané rozumem) svými vlastními zákonodárci a za jediný zákon hodný následování označuje kategorický imperativ, na druhou stranu v *Kritice p.r.* hned jedním dechem mluví o „svaté povinnosti, kterou nám ukládá jeho [tj. Boží] zákon.“<sup>92</sup> V *Náboženství* výslovně zmiňuje Boha jako „zákonodárce všech povinností“<sup>93</sup>, jinde jej označuje za „všemocného stvořitele (...), tj. z morálního hlediska za svatého zákonodárce, (...) morálního živitele [lidstva] (...) a správce svých vlastních svatých zákonů, tj. spravedlivého soudce“.<sup>94</sup> To se zdá být v rozporu s tím, v čem jsme se právě utvrdili. Jsme tak postaveni před otázkou: Jak je možné, aby nám – autonomním bytostem – Bůh dával příkazy? Neznámá to, že za autonomií ve skutečnosti tiše předpokládáme teonomii?

---

91 „Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers“ (Rel 234)

92 KPR, s. 225

93 Rel 242

94 Kant v příslušné pasáži hovoří o pravé víře, jež odpovídá požadavkům praktického rozumu. „Der allgemeine wahre Religionsglaube [ist] der Glaube an Gott, 1) als den allmächtigen Schöpfer (...), d.i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) (...) als gütigen Regierer und moralischen Versorger [des menschlichen Geschlechts], 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d.i. als gerechten Richter.“ (Rel 211)

### 3.2.1 Bůh despota a Bůh jako morální bytost

To, co jsme v předchozí kapitole konstatovali o vztahu zjeveného a rozumového náboženství, můžeme nahlížet i v oblasti zákonodárství. Poznání povinností jako Božích příkazů se pak může dít dvojím způsobem; za první tak, že teprve skutečnost, že se jedná o Boží příkaz, způsobí, že dodržení daného příkazu přijmeme za svou povinnost. Za druhé ale tak, že svou povinnost musíme znát ještě předtím, než ji uznáme za Boží příkaz. Takto vytyčený rozdíl není primárně rozdílem mezi náboženstvím zjeveným a rozumovým, nýbrž se jedná právě o velmi závažnou odlišnost zjeveného a *přirozeného (natürliche)* náboženství.<sup>95</sup> Ve skutečnosti bychom se však nedopouštěli nepřesnosti, kdybychom na místo přirozeného dosadili náboženství rozumové, neboť Kant se přiklání k tezi přirozeného náboženství, že totiž povinnost člověka má vnitřní původ, a sice racionální.<sup>96</sup> Teze náboženství v mezích pouhého rozumu je tezí „čistého racionalismu“ (*reiner Rationalismus*), jenž připouští skutečnost nadpřirozeného zjevení, avšak nepovažuje ji za nezbytnou pro uznání náboženství.<sup>97</sup>

Z mého pohledu lze v krátkosti říci toto: Zjevené příkazy (řekněme např. ty křesťanské) *mohou* mít svou praktickou platnost, tj. mohou být striktně závazné, avšak pouze v případě, že jsou pravdivě založeny v pojmech čistého rozumu. Nelze v žádném případě vycházet z bezpodmínečné víry ve zjevené (tedy jako takové rozumu skryté) věty.<sup>98</sup> Jediný přijatelný způsob, jak chápat zákony jako *zavazující* v nejpřísnějším slova smyslu, je pojímat je jako postavené na čistém rozumovém základu, a to i pokud je řeč o zákonech Božích. V tomto duchu také Kant varuje před *fides servilis* jako takovou vírou, „jež slepě poslouchá přikázání, aniž by zkoumala, zda se skutečně jedná o přikázání Boží.“<sup>99</sup> Morální hodnotu má naopak pouze víra v příkazy *svobodně* přijaté<sup>100</sup> a uznané za zákony božské. Nutno podotknout, že tím Kant nechce nějak ubírat Božím zákonům na vážnosti – to by bylo nejen jaksi nevhodné, ale v našem kontextu i kontraproduktivní, neboť je to právě zvláštní podstata *příkazu jako Božího příkazu*, která, jak se domnívám, hraje klíčovou roli v nynějším problému.

---

95 Rel 231

96 Přirozenému náboženství zde rozumějme v konkrétním smyslu: „Je dáno, když subjekt dochází k poznání něčeho jako povinnosti, aniž by to předem považoval za Boží příkaz.“ (cit. podle Bohatec, J. *Kants Religionsphilosophie*, s. 49-50)

97 Rel 231

98 Rel 249

99 Tamt.

100 Samozřejmě je zde míněna svoboda v intencích Kantovy filosofie, tedy se nejedná o *svévůli* v přijímání předpisů, ale o svobodu ve smyslu autonomie, o autonomní původ morálních pravidel.

Vraťme se k otázce: Jakým způsobem může Bůh fungovat jako zákonodárce ve vztahu k jednání člověka? Bylo řečeno, že z Kantova pohledu nemůže své zákony nějakou formou zjevovat, neboť pak by byl lidský jedinec k jejich následování přece jen nějak „nucen“. Jednalo by se o předpisy, jež si vyžadují právě onu „úslužnou víru“, o níž jsme se zmínili (tu slepou víru, jež nehledí na to, zda se jedná skutečně o Boží příkazy). Kant proti této možnosti bezpodmínečné víry ve zjevené Boží příkazy navrhuje, jak víme, rozumovou víru zakládající se na apriorních praktických principech, morální přesvědčení, jež se ve zjevení může potvrzovat, nikoli však zakládat.

Musíme taktéž vyloučit antropomorfizující variantu, která Boha představuje jako bytost, jež dává rozkazy za účelem svého uctívání. To na jedné straně působí jako absurdní představa, na druhé se ale nezřídka setkáváme s náboženstvím, jež je v podstatě pouhou „bohoslužbou“. Takovýto náboženský kult je „určený heteronomně (a kromě toho ukazuje Boha jako despota), takže odporuje morální premise.“<sup>101</sup> Kant naopak výslovně zdůrazňuje, že čisté náboženství (morální nebo také „náboženství dobrého způsobu života“<sup>102</sup>) nepřiznává člověku žádné další povinnosti mimo ty, které již předtím sám znal. V náboženství „není zvláštních povinností vůči Bohu“.<sup>103</sup>

Zdá se proto, že zákonodárny charakter nejvyšší bytosti nelze nijak chápat jako donucovací. Ptáme-li se tedy, jak může Bůh být zdrojem „svaté povinnosti“, musíme zvolit jinou cestu, a to – jak se domnívám – tu jedinou zbývající: Totiž že idea Boha pouze nepřímou přivádí lidského jedince na cestu správného jednání.

Je třeba upřesnit, o co se jedná; Kant oproti svým ranějším etickým dílům přichází v *Náboženství* s myšlenkou „radikálního zla“ (*radikales Böse*) v lidské přirozenosti, jež je třeba překonat pomocí „morální konverze“<sup>104</sup>. Není zde prostor dopodrobna se zabývat tím, co Kant myslel oním každému člověku vlastním zlem, musíme se proto spokojit pouze s myšlenkou, která má pro nás nyní význam: Člověk má přirozený sklon (*Hang*) ke zlu, zároveň ale i původní vlohu (*Anlage*) k dobru. Je v něm tedy jakýmsi způsobem obsaženo obojí – dobro i zlo. Když Kant tvrdí, že „člověk je od přirozenosti zlý“, myslí tím, že i o tom nejlepším člověku lze předpokládat, že má v sobě radikální, vrozené zlo, jež ale přesto musí být

---

101 Cit. podle Stümke, V. *Der Geist, der „in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet“*. *Zur Frage der Pneumatologie bei Immanuel Kant* in Thiede, W. *Glauben aus eigener Vernunft?: Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, s. 144; srov. Rel 61, 62

102 „Religion des guten Lebenswandels“ (Rel 62)

103 „Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen [d.i. Vernunft-]Religion.“ (Rel 230)

104 Srov. Rossi, P. *Kant's Philosophy of Religion*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)* [online], Edward N. Zalta (ed.), 2004 [cit. 2012-12-27]. Dostupný z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/kant-religion/>

způsobeno jím samým.<sup>105</sup> Na druhou stranu i ten nejhorší člověk má v sobě dán morální zákon, který by byl jedinou pohnutkou jeho vůle, kdyby proti ní nepůsobily jiné pružiny.<sup>106</sup> Jelikož morálním zlem může být pouze to, co je svobodným činem daného jedince, je zlo zapříčiněné vždy lidmi samými. Tento sklon ke zlu je v lidech tak hluboce zakořeněn, že jej chápeme jako *přirozený*.<sup>107</sup>

Jisté je, že člověk má jednat tak, aby se stával lepším, což je ostatně vlastním účelem veškerého náboženství.<sup>108</sup> Morálně se zlepšovat pak znamená podřizovat maximy svého chtění rozumem danému morálnímu zákonu a regulovat tím nižší principy jednání (sebelásku nebo zachování druhu). O něco výše bylo řečeno, že jediná povinnost, kterou má člověk „vůči Bohu“, je *žít dobře*. Tento zdánlivě vágní výraz ve skutečnosti odráží smysl celé problematiky. Z předchozího již víme, že „žít dobře“ znamená jednat mravně a věřit v mocnou příčinu, jež je schopna propojit svět mravnosti a svět blaženosti, přičemž ale „není podstatné a tedy ani všeobecně nutné vědět, co Bůh udělá nebo udělal pro [naše] blaho.“<sup>109</sup>

Je tedy třeba se spolehnout jen na vlastní rozum, jenž nám takovouto ideu Boha dává, a dokud má primát praktická filosofie, platí, že v této ideji smíme spatřovat to, co nám může napomáhat k morálnímu zdokonalení. Potenciální mravně dokonalý člověk jedná vždy z úcty k povinnosti. Máme-li se přibližovat tomuto „mravnímu ideálu“ (ačkoli jej popravdě dosáhnout nelze), musíme neustále ctít nevyšší morální zákon. Takováto úcta se často nazývá *posvátnou* a v obecnějším slova smyslu vyjadřuje postoj k něčemu, co považujeme za nejvyšší, nad co už nemůžeme stavět nic vyššího nebo cennějšího. Ctít svatou povinnost, již nám ukládá Boží zákon, je totéž jako shledávat povinnost vplynulou z vědomí vnitřně daného morálního zákona svatou, tj. považovat ji za posvátný příkaz Boží vůle. Jestliže považujeme své povinnosti za příkazy tohoto typu, musíme tento jejich charakter nutně nahlížet pouze *metaforicky*. Bůh je svrchovaně morální bytost, jejíž zákony mravnosti jsou zákony svatosti a sotva si lze představit, že by podléhaly něčemu ještě vyššímu. Musíme zákon, který pochází z autonomie vůle, ctít, *jako by* se jednalo o samotný zákon Boží. Neboť jediný způsob, jak se v Kantově pojetí náboženství „zavděčit“ Bohu, je vést morální život se zřetelem k nejvyššímu dobru, jež má jako nejzazší objekt ovlivňovat partikulární jednání. Tato

---

105 Rel 26

106 Rel 33

107 Rel 31; Nenechme se zmást, že by zlo v lidské přirozenosti bylo způsobeno smyslovostí nebo od přirozenosti zlou vůlí. Je dáno lidskou svobodou, která umožňuje vůbec mluvit o tom, že je někdo morálně dobrý nebo morálně zlý. Podrobně viz 1. díl *Náboženství (O radikálním zlu v lidské přirozenosti, Rel 3-64)* a zevrubný komentář J. Bohatce *Kants Religionsphilosophie, s. 61-327*

108 Rel 161

109 Rel 63

– ačkoli „bohulibá“ - morálka se však neuskutečňuje „na příkaz“ Boha, pak by se totiž jednalo o heteronomní a despotický princip, princip kultu; morální život má být realizován podle toho, jak nám velí rozum. To se také shoduje s Kantovým tvrzením, že „morálka (...) vede k náboženství“<sup>110</sup>, nikoli náboženství k morálce. Völker Stümke se proto vyjadřuje trefně, když požadavek Boha v Kantově morálce nazývá „přídavným postulátem“ (*Zusatzpostulat*): „Jakožto přídavné postuláty nejsou tedy [nesmrtelnost duše a existence Boha] nutné pro založení etiky, spíše získávají další funkci – zbavit příkazované morální jednání podezření ze zbytečnosti.“<sup>111</sup>

Samotná idea Boha se tak viditelně stává jakýmsi prostředkem k morálnímu zlepšení člověka, přičemž tento důsledek není podle Kanta nijak v rozporu s povahou nejvyšší bytosti. Toho si snadno povšimneme, když si znovu připomeneme primát praktického rozumu. Sama idea „nejvyšší bytosti“ vychází z morálky, ale není jejím základem. Navíc se nemáme až tak ptát, jaké jsou podstatné vlastnosti Boha, jako co může tento pojem znamenat pro náš mravní život. A víme již, že jeho význam je veliký, protože našemu morálnímu jednání, které je samo o sobě dobré, dodává *smysl*, jež mravnost sama nemůže zajistit. Rozumová víra v Boha jakožto bytost schopnou sjednotit element povinnosti a blaženosti ve světě zbavuje člověka hrozby upadnutí do „morální beznaděje“ (*moral despair*), jež by mohla vzniknout právě z „pochybnosti a nejistoty ohledně dosažitelnosti konečného účelu“, které mohou lidského jedince dovést k „opuštění morálních zájmů jako prázdných iluzí“.<sup>112</sup>

### **3.2.2 Primát morálního zákona jako konečná teze Kantovy filosofie náboženství**

Když jsme výše řekli, že božský zákon se našemu rozumu představuje jako cosi nejvyššího, neznamená to, že je nutně nějakým způsobem vyšší než morální zákon v nás, daleko spíše se s ním musí shodovat, neboť kategorický imperativ je natolik univerzální a vskutku *dále nepodmíněně* platný, že povinnost z něj plynoucí musí odpovídat jakékoli povinnosti vůči sobě či ostatním lidem, již by nám mohl uložit Bůh. Kant je také v některých pasážích přímo ztotožňuje, např. když hřích definuje jako „překročení morálního zákona

---

110 Rel IX

111 Stümke, V. *Der Geist, der „in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet“*. Zur Frage der Pneumatologie bei Immanuel Kant in Thiede, W. *Glauben aus eigener Vernunft?: Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, s. 130

112 Wood, A. W. *Kant's moral religion*, s. 159

jakožto Božího příkazu“.<sup>113</sup> Pro člověka to nemění nic na tom, že tento morální zákon nalézá a priori ve svém vlastním autonomním rozumu a že jedině na tento rozum se může spolehnout jako na zdroj kategorického imperativu. Ten je nám totiž dán jako nepopíratelný fakt. Takovýto pohled na Boží zákonodárství předpokládá tedy dvojí: Za prvé primát morálky<sup>114</sup>, tj. takové východisko, kde rozhodující je, co může znamenat Bůh pro naši mravnost, za druhé teoretickou nedokazatelnost existence Boha, o níž jsme se zmínili již v souvislosti s rozdílem mezi vírou a věděním. Neboť kdybychom jeho existenci byli s to dokázat, možná, že by Kant nakonec musel přehodnotit své stanovisko ohledně autonomie vůle. To se však neděje.

Ve světle *Náboženství* vidíme, že když Kant hovoří o Bohu jako o bytosti, již je třeba uctívat a jež nám ukládá svatou povinnost, nemyslí uctíváním nic jiného než jednání z úcty k morálnímu zákonu a zákonodárcem nic jiného než z praktického hlediska přijatou ideu nejmorálnější bytosti. Křesťanskou morálku přijímá do té míry, do které „není princip její morálky teologický“. Zjevená fakta a zákony, dogmatiky běžně chápané jako základ nejen církevní víry, ale i morálky z ní plynoucí, Kant neuznává na stejné bázi, přestože některé jeho texty jsou přímo prodchnuty křesťanským cítěním (to se týká nejen *Náboženství*, ale i některých pasáží *Kritiky p.r.*). Ostatně domněnku, že není vhodné připisovat plnou sílu dogmatům na úkor morálních principů, Kant zveřejnil již ve svém spise *Was ist Aufklärung?* (*Co je osvícenství?*) z roku 1784, kde prohlašuje, že i symboly náboženství musí podléhat kritice. Podobně se vyjadřuje o několik let později v *Náboženství*. Náboženskou víru, v nejobecnějším smyslu přijetí nějakých vět (popř. imperativů) víry, uznává jen v takové podobě, která je souhlasná s tím, co je nám bezprostředně dáno jako morálním bytostem, tzn. tyto povinnosti nelze uznat bezpodmínečně, ale pouze poté, co je porovnáme se svým morálním standardem.

Potud pro nás myšlenky formulované v *Náboženství* představují víceméně rozvinutí a objasnění toho, co jsme se dozvěděli v *Kritice p.r.* - že v povinnosti máme rozeznávat charakter Božích příkazů, neboť jedině morálně dokonalá vůle nám může přinést nejvyšší dobro, a proto v jeho dosažení můžeme doufat pouze skrze harmonii s touto vůlí.<sup>115</sup> Význam těchto slov jsme, myslím, výše dostatečně objasnili. Ke správnému pochopení nám výrazně napomohlo vymezení vztahu ke křesťanství, potažmo jakékoli historické víře. Přínos Kantova nábožensko-filosofického spisu je třeba spatřovat už jen v tom, že vykresluje náboženské pozadí, na němž vystupují a do nějž zapadají všechny důležité narážky na vztah morálky a

---

113 Rel 95

114 O primátu morálky (*Moralprimat*) srov. Bohatec, J. *Kants Religionsphilosophie*, s. 47

115 KPR, s. 221

náboženství v *Základech a Kritice p.r.* Kromě toho však *Náboženství* obsahuje oproti oběma předchozím dílům ještě jeden skutečně nový moment, jež bychom v souvislosti s naším problémem neměli opomenout.

### 3.3 Bůh jako morální zákonodárce lidstva

Existuje ještě jeden ohled, v němž můžeme Boha pojímat jako zákonodárce a který je snad ještě více ve shodě s obecným chápáním zákonodárství, totiž jako způsobu, jak sjednotit skupinu jednotlivců pod jednou ideou či účelem. Roli Boha zákonodárce je nutno ještě doplnit právě z toho důvodu, že jsme řekli, že náboženství má vlastně sloužit morálnímu zlepšování. Podle Kanta však úsilí o dosažení nejvyššího dobra leží nikoli v ruce jednotlivce, ale v ruce společnosti nebo lidstva jako takového. Účelem mravního jednání je mravnost sama, tj. směřování k moralitě světa jako celku. Vytvořit takový morálně uspořádaný celek samozřejmě není v moci jednotlivce, ale pouze kolektivu (nechme stranou, zda *je* něco takového možné v rámci naší zkušenosti, neboť historické hledisko zde nehraje roli). Především je však překonání zlého principu vlastního každému lidskému jedinci možné pouze za přispění lidí, s nimiž je ve vztahu. Neboť jak by se utvářelo morální jednání, když ne ve vztahu k ostatním rozumným bytostem? Problém se tak přesouvá od individuální etiky k etice sociální. Důvod, proč sem toto hledisko překračující etiku jednotlivce zahrnuji, tkví v tom, že v *Náboženství* Kant pojem Boha zákonodárce nejčastěji spojuje s pojmem jakési etické obce či komunity (*ethisches gemeines Wesen*), již také nazývá „lidem Božím“ (*Volk Gottes*), který má podléhat objektivním etickým zákonům.<sup>116</sup> Dosažení dovršeného dobra světa je možné jen za pomoci takového sjednocení racionálních bytostí, v němž má každá svou vlastní hodnotu.

Již jsme nahlédli, jak si každý člověk sám dává zákon, podle kterého má jednat, i jak jej zároveň může chápat jako „Boží zákon“. Teprve když však přidáme sociální prvek, *musíme* předpokládat, že existuje vyšší zákonodárce (než je člověk jakéhokoli politického či církevního postavení), který je schopen tuto morální obec založit univerzálními morálními zákony. Zákony ctnosti, jimiž se taková obec řídí, jsou vždy shodné s ideou morálního zákona a je nevhodné je zaměňovat s prostými „veřejnými“ zákony, které si vytváří lidé (ať už jednotlivci nebo lidstvo jako celek). Stejně jako svobodné lidské jedince nelze pomocí vnějších zákonů nutit k morálnímu jednání, není to možné ani u morální komunity. Těmto

---

116 Rel 137

bytostem vládnou etické zákony, zákony ctnosti (*Tugendgesetze*), jež stojí v protikladu vůči statutárním zákonům (*statutarische, öffentliche, Rechtsgesetze*), byť z morálního hlediska mnohdy obhajitelným. Jedna ze složek nejvyššího dobra, dobro dovršené, tak nabývá nové dimenze – dimenze přirozeně obecné, ke které zřejmě spěje každá individuální etika. Jakákoli případná obava z individualismu v Kantově etice je neopodstatněná, jelikož přinejmenším v *Náboženství* je blažeností, dovršeným dobrem, nazýváno dobro světa. Toto nejvyšší představitelné dobro, jež znamená přínos každému, kdo si jej svým jednáním zasloužil, jež je pojmenováním pro harmonii mezi morálním dobrem a dobrem „přirozeným“, toto dobro je oním pravým objektem praktického rozumu, k jehož uskutečnění nás vede idea morálního zákona a jež je posledním účelem všeho jednání vůbec (bez vazby na účel se nemůže uskutečnit žádné lidské jednání<sup>117</sup>).

Morální obec, jejíž každý člen platí za účel sám o sobě, nemůže být spravována lidskými zákony, neboť pak by jednání jejích členů (pokud by se dělo v souladu s nimi) bylo sice legální, ale ne morální. Cílem takového společenství ale musí být vždy *moralita*, a tedy cosi *vnitřního* (*Innerliches*), co nemůže vznikat na základě veřejných lidských zákonů. Ty jakožto něco vnějšího fungují pouze jako donucovací zákony (*Zwangsgesetze*) a povinnost z nich vyplývající není „svobodnou ctností“, ale jen „právním závazkem“.<sup>118</sup> Proto lze podle Kanta myslet tuto morální komunitu pouze za předpokladu existence nejvyšší morální bytosti, zákonodárce, „vzhledem k němuž musí být všechny pravé povinnosti (...) zároveň považovány za jeho příkazy.“<sup>119</sup> To opět neznamená nic jiného, než že čistě morální zákony mají přednost před tzv. statutárními. Jinými slovy: morální zákon vnitřně daný naší vůli stojí co do účinnosti výše, než jakýkoli zjevený Boží příkaz, který je nám přístupný jen skrze tradici (o veřejných lidských zákonech nemluvě).

Hlavním rysem „lidu Božího“ tak zůstává ctnost a nikoli zbožnost (*Frömmigkeit*), která by byla pouze pasivním uctíváním Božího zákona.<sup>120</sup> Žádoucí postoj k Bohu je (u jednotlivce i společenství) takový, v němž člověk využívá své vlastní síly, aby uviděl povahu povinností, které uctívá. Znalost povinnosti nutně předchází poznání, že se jedná o Boží příkazy. Nemůžeme očekávat, že nás Bůh učiní šťastnějšími nebo morálně lepšími. Musíme rozumět tomu, co *máme* konat, abychom přispívali k blaženému stavu světa. To, že tuto práci nemůže odvést žádný člověk sám, neznamená, že ji má nechat na druhých nebo že se má

---

117 Srov. Rel VII

118 Rel 138

119 „...in Ansehung dessen, ale wahren Pflichten (...) zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen“ (Rel 138)

120 Rel 313

vzdát úplně v domnění beznaděje. Společenský aspekt morálky je třeba vidět pouze v tom, že lidé svobodně morálně jednající jsou takovými vždy jen ve vztahu k jiným lidem, s nimiž mohou vycházet, pouze pokud je k sobě vzájemně váže úcta k nejvyššímu morálnímu zákonu.

„Založit morální lid Boží je úlohou, jejíž provedení nelze očekávat od člověka, nýbrž jedině od samého Boha. Není proto však člověku přece dovoleno, přenechat vše prozřetelnosti (...). Každý musí spíše postupovat tak, jako by vše záleželo na něm; a jen pod touto podmínkou smí doufat, že vyšší moudrost poskytne jeho dobře míněné snaze dovršení.“<sup>121</sup>

---

121 Bohatec, J. *Kants Religionsphilosophie*, s. 409

## ZÁVĚR

Jak jsme mohli pozorovat ve třech probíraných spisech, oddělovat u Kanta morálku a náboženství jako dvě zcela odlišné oblasti lidského života, by bylo chybné. Pohled na Kantovu praktickou filosofii, jak se domnívám, se definitivně uceluje až s jeho pojetím náboženství, neboť je to právě filosofie náboženství, která dodává Kantově etické nauce na smysluplnosti. Takové tvrzení, jak jsme viděli, neimplikuje závislost morálky na náboženství – morálka nepotřebuje náboženství, pouze k němu vede, a to tím způsobem, že člověk usilující o morální („dobré“) chování k druhým, ke světu a koneckonců i k sobě samému sice nejvyšší dobro nečiní motivem svého jednání, ale přesto je má na paměti jako nejzazší (nepodmíněný) objekt praktického rozumu, k němuž má směřovat veškeré jednání vůbec. Odpověď na otázku, zda morální člověk „potřebuje“ Boha, je tudíž u Kanta v jistém smyslu kladná. Podivuhodné na tom ale je, že tento pojem nepotřebuje k moralitě samé, nýbrž k možnosti uskutečnění nejvyššího dobra, jež je myslitelné pouze za předpokladu přijetí ideje všemocné bytosti, která je schopna „prohlédnout lidská srdce“ a jedincům se *správnými* motivy jednání (víme již, jak tomu rozumět) přisoudit možnost podílet se na blaženosti.

Zda v *možnosti* získat jakousi „odměnu“ za své činy spatřujeme heteronomii, je pravděpodobně dáno úhlem pohledu na celý problém. Pevně však doufám, že se mi v této práci podařilo poukázat na způsob, jak zdánlivě disparátní pojmy Boha a autonomní morálky v tomto ohledu sloučit. I když účel (cíl) jednání nikdy nemůže fungovat jako pohnutka k *morálnímu* jednání, stále je zde jako cosi, k čemu směřuje lidská praxe obecně. To znamená, že jednání čistě z úcty k morálnímu zákonu je samo sobě postačující, ale přesto v něm nelze spatřovat nejvyšší možné dobro světa. V tom Kant zásadně koriguje stoickou nauku, jež bez dalšího připisuje blaženost tomu, kdo je ctnostný. Kantova přisnost v otázkách morálky se tak snoubí s jakousi zvláštní „lidskostí“, která ale zároveň není shovívavostí, naopak spíše posiluje celý etický koncept tím, že mu poskytuje věrohodnost. Pojem *summum bonum*, k němuž se váže postulát existence Boží, je pojem dovršeného dobra, blaženosti. K blaženosti však nevede jiná cesta než skrze ctnost, proto máme usilovat pouze o to, abychom jednali mravně. Námitka, že bychom tím přece jen mohli sledovat svůj vlastní cíl (štěstí), se ukazuje jako neopodstatněná, jakmile si uvědomíme specifickou povahu kategorického imperativu. V okamžiku, kdy se přesvědčíme, že rozum dokáže být praktický, že nám prvotně dává pravidlo, jak jednat, nelze jej obejít. Buď svobodně a vědomě jednáme z povinnosti, nebo vědomě směřujeme své úkony k dosažení blaženosti. Nicméně ani jeden z těchto případů nám

blaženost *nezaručí*. Kant vůbec netvrdí, že nejvyššího dobra reálně dosáhneme, pouze se zamýšlí nad tím, jak je možné ho být hoden. Stejně jako u samotné ideje Boha se i zde ptáme, co nám může pomoci stát se morálně lepšími. Myšlenka, že naše mravní úsilí není marné, že velmi pravděpodobně přispívá ke zlepšení stavu světa, a v neposlední řadě víra, že i pro mě jako individuum existuje možnost podílet se na „dovršeném dobru“, tj. blaženosti, je bezpochyby morálně povzbudivá. Idea nejvyšší morální bytosti (Boha) tedy může sloužit účelům morálky, ale naše morální jednání není žádnou službou Bohu, v nějž bychom již předem věřili. K víře vede prostřednictvím pojmu nejvyššího dobra morální zákon, a proto je morálka jaksi *původnější* než náboženství, což se zdá být také v souladu s její autonomií. Náboženství v mezích pouhého rozumu je právě takové, které je rozumu imanentní, tj. nevykračuje ke zjevení jakožto svému základu (v tomto smyslu je lze také chápat jako jakési přirozené náboženství). Nic nebrání tomu, aby Kant přesto považoval zjevené náboženství (konkrétně to „jediné pravé“ - křesťanství) za slučitelné s rozumovým náboženstvím, musí však zůstat zachován jeho morální základ.

Rozumová nebo také morální víra je *pravou* náboženskou vírou, ale ne v tom smyslu, že by ji každý objektivně *měl* mít, nýbrž pouze tak, že naplňuje praktickou subjektivní potřebu vlastní každému morálně jednajícímu jedinci. Rozumová víra je kladena především proti jakékoli formě doktrinní víry, jež má historický obsah. Náboženství, které by nám chtělo nějakým způsobem zjevit, co je naší povinností, by pochopitelně představovalo heteronomní princip morálky. Představa, že posloucháme Boží příkazy tak, jako například poddaný poslouchá rozkazy svého pána, se s autonomií lidské vůle příliš neslučuje. Ale že máme vědomí povinnosti, kterou lze *chápat* jako Boží příkaz, je představa úplně jiná. Zde totiž k ideji Boha jako morálního zákonodárce docházíme až tehdy, když morálku promýšlíme skutečně do důsledků. Morální zákon, jenž vsutku pochází z rozumu autonomně jednajících inteligibilních bytostí, má pouze *povahu* Božího příkazu, a to nejen ve významu nutnosti souladu s Boží (svatou) vůlí, pokud chceme věřit v možnost uskutečnění nejvyššího dobra, ale i v načrtnutém významu nadindividuálním, sociálním.

Konečným výstupem *Náboženství* k tématu Boha zákonodárce se tak podle mě stává myšlenka, že není vůbec podstatné, zda jsme si jisti, že opravdu existuje nejvyšší zákonodárná bytost, ale zda si uvědomujeme, za jakých podmínek je nám možno žít s ostatními lidmi v morálně utvářené síti vztahů. Idea nejvyššího dobra se zde oproti *Základům a Kritice p.r.* explicitně přesouvá na rovinu nadindividuální, v níž jedině lze plně chápat, jak Bůh funguje jako univerzální zákonodárce. Je však třeba připomenout, že se stále pohybujeme v oblasti

praktické filosofie a že je to primát morálky, který propůjčuje tomuto pojetí náboženství vůbec nějaký význam. Vzhledem k tomu, že zde s ideou Boha pracujeme pouze v praktickém ohledu, nemáme vůbec co do činění s tím, *zda a jak je* Bůh, ale s tím, jak jsme a máme být my, lidé. Ani pojem „zákonodárného Boha“, o němž Kant hovoří zdánlivě v křesťanském smyslu, nelze pojímat jako teologickou autoritu. Kant tímto výrazem vždy již myslí *naš* vztah k němu. Morální vědomí je původnější než akt víry v Boha a jednání z úcty k morálnímu zákonu může být zároveň i projevem úcty k Bohu, neděje se však z poslušnosti jeho zákona, ale na základě bezpodmínečně platného imperativu formulovaného rozumem, jehož následováním se vlastními silami přibližujeme tomu, co bychom mohli nazvat smyslem lidského života.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Primární prameny:

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

Kant, I. *Kritika čistého rozumu*; z něm. orig. přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem. 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-035-1

Kant, I. *Kritika praktického rozumu*; z něm. orig. přel. Jaromír Loužil. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5

Kant, I. *Kritika soudnosti*; z něm. orig. přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel. 1. vyd., Praha: Odeon, 1975.

Kant, I. *Základy metafyziky mravů*; z něm. orig. přel. Ladislav Menzel. 2. vyd., Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0152-5

### Sekundární prameny:

Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kant's in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft": mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1938.

Messer, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft; Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Leipzig : Meiner, 1929

Rossi, P. *Kant's Philosophy of Religion*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)* [online], Edward N. Zalta (ed.), 2004 [cit. 2012-12-27]. Dostupný z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/kant-religion/>

Schmalenbach, H. *Die Kantische Philosophie und die Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.

Schweitzer, A. *Die Religionsphilosophie Kants: von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hildesheim: Georg Olms, 2005. ISBN 3-487-12980-9

Thiede, W. *Glauben aus eigener Vernunft?: Kants Religionsphilosophie und die Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. ISBN 3-525-56703-0

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

## SEZNAM ZKRATEK

KČR A.../B...	<i>Kritika čistého rozumu</i>
KPR	<i>Kritika praktického rozumu</i>
Rel	<i>Náboženství v mezích pouhého rozumu (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)</i>
ZMM	<i>Základy metafyziky mravů</i>