

**UNIVERZITA KARLOVA**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Obecná antropologie – integrální studium člověka



**Bc. Roman Sukdolák**

**Mravnost, smrt a vězení. Kantova (praktická) filosofie  
jako interpretační klíč Sartrovy povídky *Zed'***

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: Mgr. Josef Matoušek

Praha 2021

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně.  
Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány.  
Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.*

.....

V Praze dne: 23. 07. 2021

Roman Sukdolák

Děkuji vedoucímu své diplomové práce, Mgr. Josefu Matouškovi, za ochotu, vedení, trpělivost a především cenné rady, kterých se mi při zpracovávání diplomové práce dostalo.

## Anotace:

Cílem této diplomové práce je demonstrování principů *transcendentální, praktické a vzdělávací filosofie* Immanuela Kanta na pozadí povídky *Zed'* sepsané Jeanem-Paulem Sartrem. Na základě analýzy a interpretace tohoto Sartrova prozaického textu je tak v této studii vzhledem k problematice lidské smrtelnosti představena Kantova teorie poznání, s ohledem na otázku po možnosti svobody je zde prozkoumána Kantova nauka o mravnosti a z hlediska tematiky vězeňství je tu pojednáno o Kantově pedagogice a filosofii výchovy. Tato práce tedy využívá kulisy zvolené Sartrovy povídky k demonstraci základních rámců Kantova rozsáhlého filosofického systému v souvislosti s problematikou mravnosti, smrti a vězení, jež se odvíjí od Sartrova vyprávěného příběhu.

## Abstract:

The aim of this diploma thesis is to demonstrate the principles of the transcendental, practical and educational philosophy of Immanuel Kant in the context of *The Wall*, a short story written by Jean-Paul Sartre. Based on analysis of this prose work of Sartre's this study presents, given the issue of human mortality, Kant's theory of knowledge; with regard to the question of the possibility of freedom it explores Kant's doctrine of morality and, from the perspective of penitentiary-related matters, it discusses Kant's pedagogy and philosophy of education. This thesis thus draws on the backdrop of Sartre's selected story to demonstrate the basic frameworks of Kant's extensive philosophical system in connection with the topics of morality, death and imprisonment, as derived from Sartre's tale.

## Klíčová slova:

Immanuel Kant, Jean-Paul Sartre, mravnost, smrt, svoboda, vězení

# Obsah

<b>I. Úvod</b>	<b>8</b>
<b>1. Předmluva</b>	<b>8</b>
<b>2. Záměr práce</b>	<b>9</b>
<b>3. Výchozí literatura</b>	<b>11</b>
<b>II. Věznice a vězení</b>	<b>13</b>
<b>1. Věznice a nápravná zařízení</b>	<b>13</b>
1) Úvod do problematiky věznic a vězení	13
2) Vězení v kontextu lidského bytí	17
<b>2. Vězení z perspektivy filosofie</b>	<b>18</b>
1) Vězení jako starodávný problém	18
2) Vězení na pozadí Kantovy filosofie a Sartrovy povídky Zed'	21
<b>III. Aplikace Kantovy filosofie na Sartrovu povídku Zed'</b>	<b>22</b>
<b>1. Téma a děj Sartrovy povídky</b>	<b>22</b>
<b>2. Zed' mezi rozvažováním a rozumem</b>	<b>27</b>
1) Kantova transcendentální filosofie	30
2) Transcendentální estetika a analytika	34
3) Transcendentální dialektika	43
4) Metafyzika, jež se bude moci stát vědu	55
5) Poznání smrti v kulisách Sartrovy povídky Zed'	59
<b>3. Jednání a moralita na pozadí smrtelnosti</b>	<b>63</b>
1) Situační vlivy a změny v chování	64
2) Člověk mezi animalitou a praktickou svobodou	68
3) Smrt jako nová perspektiva života	81
4) Lež a sebevražda v rukou psychické smrti	89
5) Úcta k praktickému zákonu a otázka svobody	119
<b>4. Učení se svobodě</b>	<b>129</b>
1) Základní principy morálního vzdělávání	134
2) Věznice jako osvobozující instituce	147

3) Maxima morálního vzdělávání vězňů	153
4) Rovnováha mezi zločinem a trestem	161
5) Mravní přezkoumání trestu smrti	168
<b>IV. Závěr</b>	<b>175</b>
<b>Seznam zkratk</b>	<b>182</b>
<b>Seznam použité literatury</b>	<b>183</b>
<b>1. Primární literatura</b>	<b>183</b>
<b>2. Sekundární literatura</b>	<b>186</b>

„Nevidím ve vaší cele nic než děsivý hrob, v němž namísto červů jen výčitky svědomí a beznaděj postupují, aby vás rozežraly a učinily vaši existenci předstupněm pekla. Avšak... co je pro bezbožného vězně pouhým hrobem, odpornou kostnicí, stane se pro upřímně věřícího křesťana samotnou kolébkou blažené nesmrtelnosti.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Abbé Petigny, *Allocution adressée aux prisonniers, à l'occasion de l'inauguration des bâtiments cellulaires de la prison de Versailles*, in: FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán. Praha: Dauphin, 2000, str. 331.

# I. Úvod

## 1. Předmluva

Mravnost, smrt a vězení. Tři pojmy, k nimž lze přistupovat ze spousty rozdílných perspektiv a jejichž význam lze chápat mnoha rozdílnými způsoby. Pro někoho mohou vystupovat zcela nezávisle jako tři osamocená, dílčí témata, zatímco v mysli někoho dalšího mohou všechny tyto pojmy vytvářet koherentní a vzájemně se proplétající celek. Někomu by se mohlo zdát, že se jej tato slova bytostně dotýkají, kdežto pro jiného by mohla být otázka mravnosti, smrti či vězení cizím nebo tabuizovaným tématem.

Jeden ze strachu odmítá na svou smrt vůbec pomyslet. Druhý je se svou smrtí smířený a je na ni připraven. Někdo se vyhýbá myšlence vězení, neboť se domnívá, že se takováto problematika může týkat pouze lidí, kteří nevedou spořádané životy. Jiný naopak otázku vězení chápe jako něco komplexnějšího a je si vědom, že se nemusí dotýkat pouze zločinců a vězňů. Někdo další sám sebe považuje za počestného a mravního člověka, který by se nikdy v životě nedopustil bezpráví. V očích druhého ale i takovýto jedinec může působit jako pokrytec, nemrava či ničema. Zdá se být tedy zřejmé, že mravnost, smrt i vězení představují natolik abstraktní termíny, které mohou pro každého člověka vzhledem k jeho výchově, kultuře, sociálnímu prostředí, víře či době, v níž se narodil, znamenat něco rozdílného či alespoň odlišně významově zbarveného.

Pro nás však bude na následujících stránkách předkládané práce podstatné především to, abychom se pokusili ukázat, jaký význam bychom mohli těmto třem pojmům vdechnout na základě výkladu rozsáhlého filosofického systému německého myslitele Immanuela Kanta. S využitím Kantovy filosofie proto učiníme pokus dané termíny přezkoumat a zproblematizovat a zároveň se jim pokusíme za pomoci interpretace a analýzy povídky *Zed*<sup>2</sup> sepsané francouzským spisovatelem, dramatikem a filosofem Jeanem-Paulem Sartrem propůjčit jakousi živoucí podobu, prostřednictvím které si problematiku mravnosti, smrti a vězení více přiblížíme a zkonkrétníme. Výchozím bodem celé této studie bude tedy právě

---

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001. ISBN 80-7309-021-X.



tato Sartrova jmenovaná povídka, na jejímž pozadí budeme závěry plynoucí z Kantovy filosofie zkoumat a demonstrovat.

## 2. Záměr práce

Prostřednictvím výkladu principů Kantovy filosofie vystavěné v kulisách Sartrovy povídky *Zed'* se v předkládaném textu s ohledem na pojmy mravnosti, smrti a vězení zaměříme na tři základní témata. Zaprvé se pokusíme ukázat, zda je na základě Kantovy teorie možné poznat a pochopit smrt, zadruhé si optikou Kantovy filosofie ukážeme, nakolik je pro člověka problematické a obtížné dosáhnout mravnosti, a zatřetí se vynasnažíme vykreslit, do jaké míry je s ohledem na Kantovy teze možné tvrdit, že všichni lidé jsou již od svého narození, ba dokonce už od svého početí, až do nejzazšího okamžiku svého života vězni. Jedním z primárních záměrů této práce pak tedy bude na základě výkladu Kantovy filosofie vzhledem k problematice mravnosti a vězení prověřit a rozhodnout, zda je oprávněné považovat každého člověka, který se nachází vně vězeňských cel, za svobodného, a zároveň prozkoumat, zda bychom skutečně měli nutně chápat každého člověka uzavřeného za stěnami věznice za nesvobodného, přičemž pro nás bude rovněž na základě této otázky nezbytné ukázat, za jakých podmínek je podle Kanta možné považovat člověka za mravní a svobodnou bytost, a to vše se pokusíme popsat s ohledem na problematiku lidské smrtelnosti vyobrazené v Sartrově povídce.

Jak již bylo naznačeno, tak se tyto tři provázané tematické okruhy pokusíme vykreslit či vyobrazit pomocí rozboru Sartrovy povídky *Zed'*. Důvodem pro využití prozaického textu v rámci filosofického bádání je především to, abychom si Kantovy myšlenky, které budou na děj dané povídky aplikovány, dokázali co nejlépe představit i na příkladu konkrétních osob a situací. Prostřednictvím Sartrova vyprávění tak budeme moci nahlédnout prvky Kantovy filosofie v jiné nežli čistě teoretické rovině a mimo to skrze daný text získáme možnost odhalit specifické aspekty lidské existence, které lze zpětně s využitím výkladu Kantových závěrů dále podrobovat analýze.

V tomto smyslu pro nás budou stěžejními filosofickými tématy, kterými se budeme napříč touto studií zabývat, především lidské *poznání* a *jednání*. Tematicky se totiž jak Kantovo dílo, tak i Sartrova povídka právě v těchto dvou motivech překrývají. V následujících kapitolách této práce budeme tedy krok za krokem procházet dílčími částmi

Sartrovy povídky a prostřednictvím výkladu Kantovy filosofie budeme jednotlivé pasáže či motivy tohoto prozaického textu analyzovat, pomocí čehož se zároveň pokusíme nalézt odpovědi na dvě Kantovy fundamentální filosofické otázky – „Co mohu vědět?“ (*Was kann ich wissen?*) a „Co mám dělat?“ (*Was soll ich tun?*)<sup>3</sup> –, jejichž výslednou podobu následně přizpůsobíme specifickým kulisám Sartrova vyprávění, což znamená, že v konečném důsledku budeme na tyto dvě obecné Kantovy otázky odpovídat s ohledem na faktické podmínky, ve kterých nalezneme jednotlivé protagonisty ze Sartrovy povídky, přičemž bude naším cílem podle získaných odpovědí vyvodit v souladu s Kantovou teorií pro tyto postavy konkrétní praktické následky.

Vzhledem k poslední řečenému bude tedy vedle samotného výkladu Kantovy rozsáhlé nauky a analýzy Sartrova prozaického textu naším záměrem rovněž představení Kantovy filosofie jakožto pragmatické disciplíny schopné formulovat soustavný a provázaný myšlenkový systém, prostřednictvím něhož by v teoretické rovině mělo být možné utvářet a ovlivňovat lidské myšlení a jednání. V tomto ohledu se proto na závěr této předkládané studie zaměříme na Kantovy teze a myšlenky týkající se problematiky filosofie ve vztahu k *výchově* a *vzdělání* a taktéž si ukážeme, jakým způsobem Kant chápe a pojímá takzvanou *vzdělávací filosofii* neboli *filosofii vzdělávání*, s čímž rovněž vzhledem k tématu naší práce souvisí i otázka, zda může být takováto *vzdělávací filosofie* pro společnost či pro jednotlivce nějakým způsobem podnětná či prospěšná.

V našem případě by tak *vzdělávací filosofie* mohla být chápána jako užitečný praktický nástroj kupříkladu pro takového člověka, jenž se nachází ve složité krizové životní situaci. A přesně v jedné z těchto komplikovaných životních situací nalezneme na následujících stránkách i protagonisty ze Sartrovy povídky *Zed'*, kteří byli za své odbojové aktivity během španělské občanské války bez jakéhokoli soudního procesu vrženi do vězení a následně taktéž odsouzeni k trestu smrti. Převážná část Sartrova příběhu se tak odehrává v improvizované věznici, v níž tito zajatci čekající na svou popravu trávili společně své poslední životní okamžiky a snažili se vypořádat se svou vlastní smrtelností. Prostřednictvím Kantových myšlenek se tak pokusíme nalézt řešení, které by v hypotetické rovině mohlo těmto Sartrovým hrdinům tváří v tvář jejich rozsudku uvnitř vězeňské cely poskytnout určitou úlevu či dokonce i pomoc. V tomto ohledu pro nás bude optikou Kantovy teorie klíčovou problematikou otázka lidské *svobody*. Naším záměrem bude totiž dokázat, že za

---

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 479 (B 833/A 805).

*svobodného* člověka lze perspektivou filosofie Immanuela Kanta považovat i takového jedince, který je proti své vůli uzavřen za stěnami věznice, ba dokonce je i odsouzen k trestu smrti.

Konečným cílem předkládané diplomové práce bude tedy jinými slovy snaha předvést, jakým způsobem je optikou Kantovy filosofie možné dosahovat *svobody*, a to i v takovém případě hovoříme-li o vězněném či na smrt odsouzeném člověku, přičemž si ukážeme, jak může s otázkou *svobody* souviset i Kantova *vzdělávací filosofie*. Na jedné straně si tedy představíme tři na smrt odsouzené vězně ze Sartrovy povídky *Zed'*, kteří ve své chladné vězeňské cele ve strachu a zoufalství vyčkávají na svou popravu, a na straně druhé si ukážeme, jakým způsobem lze i takovéto tři jedince perspektivou filosofie Immanuela Kanta chápat jakožto důstojné, rozumové a především *svobodné* bytosti.

### 3. Výchozí literatura

Kromě samotné Sartrovy povídky, jejíž tematiku lze zjednodušeně chápat jakožto nahlížení vztahu mezi člověkem a jeho vlastní smrtelností vzhledem k otázce lidské svobody,<sup>4</sup> budeme v průběhu našeho výkladu vycházet převážně z textů zabývajících se takzvanou Kantovou *praktickou filosofií*. Mezi primární literaturu proto s ohledem na naše téma zařadíme Kantovu *Kritiku praktického rozumu*<sup>5</sup> spolu s jeho *Základy metafyziky mravů*.<sup>6</sup> Pro kompletnost našeho teoretického komentáře budou ovšem důležité i Kantovy texty týkající se jeho *filosofie spekulativní* či *transcendentální*, mezi něž řadíme *Kritiku čistého rozumu*<sup>7</sup> a *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*.<sup>8</sup> Mimo tyto dva základní tematické okruhy *praktické* a *spekulativní filosofie*, které pojednávají o způsobech

---

<sup>4</sup> Srov. ARGYROS, Alexander, J. *The Sense of an Ending: Sartre's "The Wall"*, in: *Modern Language Studies*, Vol. 18, No. 3. Selinsgrove: Modern Language Studies, 1988. ISSN 00477729. str. 46-52; BISWAS, Debosmita. *Jean-Paul Sartre's "The Wall": A Study of "Being" and "Death"*, in: *International Journal of Management and Applied Science (IJMAS)*, Volume 3, Issue 2. Hyberabad: Institute of Research and Journals, 2017. ISSN 2394-7926. str. 131-133.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.

<sup>7</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972. ISBN 80-205-0310-2.

a principech lidského *jednání a poznávání*, se však rovněž zaměříme i na Kantovy dílčí studie a přednášky. Z nich můžeme namátkově vyzdvihnout kupříkladu text *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, studii s názvem *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*<sup>9</sup> nebo taktéž Kantovy přednášky orientované k problematice pedagogiky a vzdělávání. Ve všech případech budeme napříč touto studií vycházet z českých a anglických textů či překladů.

---

<sup>9</sup> Oba tyto texty se nacházejí v rámci českého sborníku KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-226-4.

## II. Věznice a vězení

### 1. Věznice a nápravná zařízení

Abychom naše úvahy týkající se problematiky vězení s ohledem na Kantovu filosofii a Sartrovu povídku *Zed'* dokázali rozpracovat co nejlépe, budeme muset nejprve tento pojem prozkoumat v obecné rovině. Jak již bylo naznačeno, tak vězení (spolu s mravností a smrtí) představuje termín, kterému lze přiřknout mnoho různých podob a který v sobě může skrývat značné množství rozdílných významů. Vzhledem k předcházejícím i následujícím částem této práce je proto nutné podotknout, že si pod tímto pojmem nebudeme představovat pouze věznici, čili budovu plnou mříží a dozorců, jež může být obehnána vysokými zdmi s ostatním drátem a v níž dochází k výkonu trestu odnětí svobody, tak jak si ji mnozí z nás mohou vybavit, nýbrž že se s ním pokusíme pracovat mnohem širěji a v mnoha rozdílných významech. Je samozřejmé, že vězení si lze rovněž představit jako temný středověký žalář s hrubě opracovanými vlhkými stěnami či jako moderní nápravné zařízení určené k převýchově delikventů, avšak naším záměrem bude vykreslit tento pojem více v rovině abstrakce. Věznice, ať už vystavěná jako panoptikon nebo chápaná jako všeobecný špitál, nám dává nahlédnout pouhý zlomek toho, co si lze pod tímto slovem představit perspektivou filosofického tázání. Abychom však lépe porozuměli tomu, co všechno se pod termínem vězení může skrývat, zaměříme se v první řadě na to, co jsme si ve spojení s tímto výrazem vybavili jako první. S našimi úvahami proto začneme mezi stěnami hladomoren, žalářů, věznic či káznic a následně se pokusíme naše závěry a zjištění rozvinout vzhledem k hlavnímu tématu této práce, kterým je, jak již bylo řečeno, výklad Kantovy filosofie zacílený na problematiku *svobody* aplikovaný na kulisy povídky *Zed'* od Jeana-Paula Sartra.

#### 1) Úvod do problematiky věznic a vězení

Věznici lze v obecné rovině definovat kupříkladu jako ústav či instituci určenou pro uvěznění osob, kterým byl po odsouzení za spáchaný přestupek či trestný čin vyměřen

trest ve formě odnětí svobody.<sup>10</sup> Ohlédneme-li se však do minulosti, tak zjistíme, že takto pojímané věznice, s nimiž se v dnešní době běžně setkáváme, nejsou žádnou samozřejmostí, neboť se v této specifické podobě tyto instituce vyskytují relativně krátce. A ačkoli praxe uvěznování sahá v lidských dějinách až do nepaměti – vzpomeňme si například na vězněného filosofa Sókrata<sup>11</sup> –, tak se konkrétní funkce, podoby a techniky vězeňství napříč historií značně vyvíjely a proměňovaly. Spolu se všemi možnými společenskými změnami totiž docházelo taktéž k vývoji zákonů a práva, jejichž potřebám se funkční prvky jednotlivých věznic musely přizpůsobovat.

Vězení, jak jej známe dnes, se v Evropě postupně rodí až na přelomu 18. a 19. století v rámci procesů *sekularizace* a *modernizace* státu, kdy se politická moc začala dělit na *moc zákonodárnou*, *výkonnou* a *soudní* a v dosavadní justici docházelo k výrazným reformám, s nimiž byly úzce propojeny i postupné změny ve vnímání a koncipování zločinů a trestů.<sup>12</sup> Očima *moderní* a *sekularizované* společnosti přestává být zákon spolu se zločinem a trestem vnímán jako absolutní a tudíž neměnná a nezpochybnitelná (bohem daná) hodnota, a tak činy, které byly během vrcholného středověku chápány jako velmi závažná provinění, mohou pro dnešního člověka představovat pouhé přestupky ba dokonce i zcela legitimní způsoby jednání. Tuto rozsáhlou společenskou proměnu, v rámci níž se západní civilizace pomalu ale jistě obracela směrem k *racionalizaci*, pak mnozí badatelé označují slovním spojením *odkouzlení světa* (*Entzauberung der Welt*), které je úzce spojováno například s postavou sociologa a ekonoma Maxe Webera.<sup>13</sup>

Mezi provinění, která ztratila na své dosavadní důležitosti, mohly v dřívější době patřit kupříkladu takzvané zločiny proti bohu a náboženství, mezi něž řadíme svatokrádež nebo rouhání.<sup>14</sup> „(...) Rouhači a svatokrádežníci (...) [podléhali] trestu smrti až hluboko do 18. století (...), navíc trestu smrti ztíženému utětím ruky či jazyka,“<sup>15</sup> avšak s postupnými dechristianizačními a sekularizačními tendencemi trestního práva začaly tyto zločiny postupně své výsadní postavení na „pomyslné pyramidě zločinů tradičních společností“<sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> COYLE, Andrew. G. „Prison“, in: *Encyclopedia Britannica*, 09. 03. 2021 [online]. [cit. 04. 04. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/prison>.

<sup>11</sup> Např. PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-158-7.

<sup>12</sup> TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 13-16.

<sup>13</sup> Srov. HAVELKA, Miloš. *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*, in: *Lidé města, 11, 3*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2009. ISSN 1212-8112. str. 441-462.

<sup>14</sup> TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 155-156, 180-182.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 181.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 181.

ztrácet. Tresty namířené na zločiny proti bohu a náboženství tak v moderní společnosti přišly o svůj původní význam. Na základě tohoto výše uvedeného příkladu je tedy zřejmé, že novým dobovým podmínkám se musela přizpůsobovat i justice. Stejným vývojovým procesem vedle zákonů tedy samozřejmě procházely taktéž i samotné způsoby a techniky trestání.

Typický obraz trestního aparátu tradiční středověké společnosti byl charakteristický svým *represivním* rázem. S nastupujícím novověkem se však objevovaly pokusy dosavadní trestní systém založený na krutých trestech přetvořit. Osvícenské myšlenky z per evropských panovníků, právníků, soudců či filosofů kritizující barbarské zacházení se zločinci zvěčněné v nových trestněprávních reformách tak začaly v praxi zapřičiňovat, že se postupně od násilných exemplárních trestů ve formě mučení či veřejných poprav prováděných na otevřeném prostranství za hojně účasti lidu, jehož nevyřčeným úkolem bylo skrze svůj pohled umocňovat zločincovo utrpení a rovněž vnímat samotný výkon trestu jako odstrašující příklad proti porušování řádu, začalo upouštět a zároveň se začaly objevovat a prosazovat názory zastávající ideu nových podob trestání ve formě vnějšího donucování na bázi dohledu a *discipline*.<sup>17</sup>

V rámci novověkého myšlení se tak zásadním způsobem proměnilo vnímání lidského těla, které přestalo být terčem kritizovaných trestních *represí*. „(...) Během několika desetiletí [tak z pohledu veřejnosti] zmizelo mučené, čtvrcené, amputované tělo, tělo symbolicky cejchované na tváři či rameni, vystavené, živé či mrtvé,“<sup>18</sup> a následně se objevilo tělo vnímané spíše jako tvárný objekt, jenž je schopen podléhat veřejné kontrole a zároveň může být cvičen a formován k *poslušnosti a disciplíně*.<sup>19</sup> „Formuje se (...) politika různých donucení, která spočívá v zpracování těla, v prokalkulované manipulaci jeho prvků, jeho pohybů, jeho chování. Lidské tělo vstupuje do mašinerie moci, která jej prohledává, rozmontovává na části a znovu skládá.“<sup>20</sup> Všechny tyto motivy nám mohou být rovněž povědomé i z mnoha beletristických děl. Vzpomeňme tak například na slavný román George Orwella *1984*<sup>21</sup> nebo na knihu *Příběh služebnice*<sup>22</sup> od kanadské autorky Margaret Atwood. K dystopiím či totalitním režimům se však v rámci našich úvah nutně uchýlovat nemusíme.

---

<sup>17</sup> TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 37-39, 371-372.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán. Praha: Dauphin, 2000, str. 39.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 199-206.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 202.

<sup>21</sup> ORWELL, George. *1984*, přel. E. Šimečková. Praha: Levné knihy, 2009. ISBN 978-80-7309-808-7.

<sup>22</sup> ATWOOD, Margaret. *Příběh služebnice*, přel. V. Lásková. Praha: Argo, 2017. ISBN 978-80-257-2298-5.

S dohledem a kontrolou má zkušenosti pravděpodobně každý z nás, a to aniž by nás tato omezení musela jakkoli ohrožovat. Tak jako tak je ale jisté, že mezi zásadní rysy *moderního* státu proniká úsilí vychovávat ukázněné a v souladu se zákony jednající občany, kteří mají být pod neustálým dohledem policie či jiných kontrolních a správních orgánů anebo v horším případě musejí být pod dozorem zaměstnanců věznic či jiných nápravných zařízení.<sup>23</sup>

Lámání v kole, bičování, cejchování, pranýřování či vystavování mrtvých těl – to vše spolu s hranicemi a popravišti, na nichž se tyto *represivní* tresty odehrávaly, bylo s nastupujícím a rozvíjejícím se novověkem postupně nahrazováno dohledem, kontrolou či odjímáním svobody. Fyzické exemplární trestání koncipované jako „divadelní představení“<sup>24</sup> se tak krok za krokem transformovalo do novodobé podoby omezování a ovládání těla, které již nebylo ovládáno zastršováním a násilím nýbrž spíše sofistikovanou manipulací. Potrestání uložené za spáchaný trestný čin již nemělo člověka mrzačit či zcela eliminovat, nýbrž pro něj mělo být impulzem k nápravě a převýchově. Do značné míry tak lze tvrdit, že lidské tělo se vedle běžných institucionalizovaných věznic stalo samo o sobě jakýmsi druhem vězení. Je tedy vůbec možné, aby byl člověk uvnitř lidského společenství skutečně svobodný, a to i přes to že se bude nacházet vně vězeňských cel? Nestává se z takového člověka pouze jakýsi stroj plnící vůli státní moci?

Na předcházejících řádcích jsme si vedle běžně koncipovaných věznic ukázali a popsali jednu z mnoha možných podob či forem vězení – vězení *disciplinovaného, kultivovaného a civilizovaného* těla, jež se dlouhá léta zdokonalovalo a vyvíjelo z tradičního *represivního* trestního práva a s nímž se každý člověk žijící ve společnosti dalších lidí musí během svého života nějakým způsobem vypořádat, a to i přes to že se nikdy nedopustil žádného trestného činu a tedy ani nebyl odsouzen a uzavřen za zdi věznice. Na následujících stránkách si však ukážeme, že problematika vězení nemusí spočívat pouze v omezování a ovládání těla zvnějšku, ať už prostřednictvím uvěznění nebo vnějšího donucování, nýbrž že se mnohá omezení, tedy jakási vězení, skrývají přímo v těle samém, ba dokonce jsou touto fyzickou stránkou člověka ztělesňována.

---

<sup>23</sup> Srov. HIML, Pavel. *Pozorovat, popsat, stvořit: Osvícenská policie a moderní stát 1770-1820*. Praha: Argo, 2019, str. 192-197.

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán. Praha: Dauphin, 2000, str. 39.



## 2) Vězení v kontextu lidského bytí

Pojem vězení může vedle jeho nejběžnějšího významu znamenat mnohé. I přes to se však i ta nejrůznější vězení v jednom ohledu shodují. Každé z nich ztělesňuje či alespoň symbolizuje jakýsi prostor, z něhož není člověku dovoleno svobodně uniknout či vystoupit. Je-li někdo uzavřen mezi čtyřmi kamennými stěnami, sám se bez potřebných nástrojů ven dostat nedokáže, a stejně tak je tomu i s vězeními, o nichž budeme hovořit v následujících pasážích této studie. Jedná se tedy o jakýsi specificky vymezený prostor, jehož hranice člověk nemůže libovolně překračovat, respektive se jedná o prostor, v rámci něhož je té či oné lidské bytosti striktně vymezena oblast možného působení.

Přesně takováto pole působnosti, v rámci nichž je člověk nucen se pohybovat, budeme v následujících částech této studie podrobně zkoumat za pomoci Kantovy filosofie na pozadí Sartrovy povídky *Zed'*, díky čemuž se pokusíme poukázat na to, že se mnohá vězení ukrývají přímo i v nás samých – v našich poznávacích a rozumových schopnostech, v tělesnosti, ve způsobilosti činit rozhodnutí, v jazyce a řeči nebo i v našich fyzických a psychických predispozicích –, a to aniž bychom si jejich přítomnosti museli být nutně vědomi, neboť jsme již od narození či od dětství zvyklí v těchto mezích fungovat a žít. Zamyslíme-li se nad tím, jakými schopnostmi člověk disponuje či jaké činnosti během svého každodenního života vykonává, velmi snadno nahlédneme, že lidská svoboda, ať už tento pojem chápeme v tuto chvíli jakkoli, není neomezená, nýbrž že neustále naráží na pomyslné vězeňské zdi. Nesvobodu tak člověk zcela jistě nezakouší pouze za zamčenými dveřmi věznic či žalářů nebo případně v důsledku omezování ze strany státních kontrolních orgánů, nýbrž jí musí čelit od narození až po okamžik smrti.

Jak již bylo naznačeno, tak vzhledem k ději Sartrovy povídky se primárně zaměříme na omezení související s lidskou schopností *poznávat a jednat* a na základě výkladu Kantovy filosofie si ukážeme, jakým způsobem je vůbec pro člověka poznávání možné, přičemž si předvedeme, jakými hranicemi je tato schopnost omezena a co z těchto omezení pro člověka vyplývá, a následně se pokusíme ukázat, jaké překážky a meze se pojí se schopností svobodně se rozhodovat a jednat, ba dokonce se zaměříme na otázku, zda je člověk vůbec svobodného jednání schopen. Z doposud řečeného tedy vyplývá, že se v této práci pokusíme v kulisách Sartrovy fiktivní povídkové věznice s využitím filosofie Immanuela Kanta prozkoumat vězení, jež člověka omezují na základě jeho vlastní lidské přirozenosti – tedy v našem případě s ohledem na jeho schopnosti *poznání a jednání*.

## 2. Vězení z perspektivy filosofie

Vězení pojímané jako filosofický problém sahá v naší západoevropské tradici minimálně až do časů antického Řecka – konkrétně do doby, v níž vznikaly slavné Platónovy dialogy, z nichž se dovídáme o odsouzení a uvěznění athénskému filosofa Sókrata, jemuž byl za jeho filosofickou, výchovnou a politickou činnost udělen trest smrti. Tento motiv, o němž Platón píše ve svých dialozích *Obrana Sókrata*, *Kritón* či *Faidón*,<sup>25</sup> se tak v mnohém shoduje i s tématem Sartrovy povídky *Zed'*, která pojednává o uvěznění a odsouzení tří mladých mužů během španělské občanské války. Je tedy zjevné, že se s ohledem na téma naší práce jedná již o dávno avšak stále aktuální problematiku. Mimo samotný trest smrti jsou však pro nás důležitými a přínosnými tématy těchto Platónových dialogů rovněž otázky týkající se správného *jednání* a možného *poznávání*, které, jak již bylo několikrát řečeno, budeme v následujících částech tohoto textu podrobně zkoumat prostřednictvím filosofie Immanuela Kanta.

### 1) Vězení jako starodávny problém

Dialog *Kritón* nás přivádí mezi stěny Sókratovy cely. Během čekání na svou popravu se však Sókratovi díky jeho příteli Kritónovi naskytne možnost z vězení uprchnout. Sókratés ale tento návrh podrobuje kritice a následně jej odmítá, neboť dojde k závěru, že porušovat zákony své obce znamená dopouštět se nesprávného jednání.<sup>26</sup> A ačkoli si je Sókratés vědom, že jeho odsouzení není zcela spravedlivé, tak i přes to není ochoten bojovat proti nespravedlnosti nespravedlností, které by se svým nezákonným útekem dopustil.

Je tedy zřejmé, že Sókratés považuje za skutečně hodnotný pouze takový život, který je veden dobrým způsobem, přičemž dobré pro Sókrata znamená totéž co krásné a spravedlivé, a proto je pro něj taktéž nutné, aby dobrý člověk ctil a dodržoval zákony své obce – „(...) nespravedlivé jednání není naprosto nijak ani dobré ani krásné, (...)“<sup>27</sup> Díky tomu, že Sókrates odmítl uprchnout a trval na svém uvěznění, se tak mohl optikou svého

---

<sup>25</sup> PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, 5. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4; PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-158-7.

<sup>26</sup> PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 75.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 88.

učení považovat za dobrého a mravního člověka i za stěnami věznice. Z morálního hlediska by útěk pro Sókrata představoval spíše projev nesvobody a uvěznění sebe sama za pomyslné mříže nespravedlnosti. Do jisté míry by se také dalo říct, že společenské zákony pro Sókrata nepředstavovaly, řečeno slovy Jeana-Jacquesa Rousseaua, pouze jakousi společenskou smlouvu,<sup>28</sup> nýbrž byly něčím, co bychom mohli přirovnat k zákonům božským či přírodním. Nespravedlnost totiž Sókratés zakusil od lidí, nikoli od zákonů jako takových, a tak je pro něj lepší zůstat uvězněn a odsouzen k trestu smrti, nežli žít nespravedlivým životem.<sup>29</sup>

V dialogu *Kritón* nám tedy Platón ukazuje, jakým způsobem by se měl člověk na Sókratově místě zachovat, aby jeho jednání mohlo být považováno za dobré a spravedlivé. V naší předkládané studii se pokusíme o něco obdobného. Naším záměrem bude předvést, jakým způsobem by se měly v souladu s mravní filosofií Immanuela Kanta zachovat postavy ze Sartrovy povídky *Zed'*, čili se pokusíme ukázat, jakými způsoby je v rámci Kantovy filosofie možné vést dobrý a mravní život, a to i tváří v tvář blížící se smrti ve formě popravy uvnitř věznice.

Mimo to nám však dialog *Kritón* dává taktéž nahlédnout, že filosofie dokáže člověku z praktického hlediska sloužit jakožto nástroj, který mu umožňuje nenechat se strhnout tíhou existenciálních krizových situací, mezi něž můžeme s ohledem na zmíněné Platónovy dialogy i Sartrovu povídku řadit právě i odsouzení k trestu smrti, ba dokonce mu je může pomoci překonat nebo se s nimi alespoň vyrovnat. Je totiž pravděpodobné, že člověk čelící vlastní smrtelnosti může v takovéto kritické situaci ztratit veškeré zábrany a taktéž může chtít všemi silami proti danému stavu bojovat a to i navzdory svým hodnotám nebo navzdory svému vychování či vzdělání. Sókratés však v tomto dialogu vystupuje jako přesný opak, tedy jako člověk, který se hrozbou popravy nemůže nechat zastrašit, neboť zůstává i tváří v tvář smrti věrný svému přesvědčení a do poslední chvíle se pokouší naplňovat své morální ideály, které převyšují hodnotu jeho samotného života, což je téma, které pro nás bude důležité i s ohledem na výklad Kantovy filosofie a pedagogiky.

Velmi podobný smířlivý motiv se pak objevuje taktéž i v Platónově dialogu *Faidón*, jenž se odehrává poslední den Sókratova života, kdy Sókratés před vypitím jedu z bolehlavu plamatého bez strachu rozmlouvá se svými přáteli o smrti a o nesmrtelnosti duše. Smrt pro něj totiž nepředstavuje nic děsivého, ba naopak ji Sókratés vnímá spíše jako očistění, jež mu má umožnit osvobodit se od tělesnosti a smyslovosti, která mu během života bránila

---

<sup>28</sup> Srov. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2.

<sup>29</sup> PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 75-77.

v dosahování pravého poznání a pravé ctnosti,<sup>30</sup> což je jeden z dalších motivů, jenž bude zcela zásadní pro naše úvahy nad Kantovou filosofií na pozadí Sartrovy povídky. S ohledem na dialog *Faidón* se tak téma svobody a vězení projevuje nejzřetelněji právě vzhledem k problematice lidského těla, které je zde vnímáno a popisováno jakožto vězení, jež spoutává a omezuje pole působnosti duše a které má být dle Sókratovy víry překonáno právě prostřednictvím smrti, na níž se filosof může celý svůj život připravovat.<sup>31</sup>

Mimo jiné se však na pozadí dialogu *Faidón* taktéž formuje otázka po možnostech lidského poznání, která se projevuje Sókratovou snahou uchopit prostřednictvím svých rozumových úvah pojmy jako jsou smrt, duše či nesmrtelnost. Při této snaze uchopit a popsat duši či samotnou smrt se však Sókratés v rozpravě se svými přáteli obrací primárně k tradičním náboženským a mytologickým představám a myšlenkám, konkrétně tedy k takzvanému eschatologickému mýtu, což může naznačovat, že poznání takovýchto pojmů může být pro člověka značně problematické ba dokonce až nemožné, neboť jiným způsobem (například za pomoci smyslů) k těmto předmětům, mezi něž patří například smrt nebo duše, člověk přistupovat nemůže. Jedním z dalších cílů naší práce bude tedy za pomoci Kantovy filosofie taktéž prozkoumat, zda je vůbec jakákoli lidská bytost schopna takovéto pojmy poznávat a něco o nich s jistotou vědět.

Je tedy zřejmé, že problematika vězení a svobody spolu s otázkami po povaze lidského *poznání a jednání* je stará jako filosofie sama, a i přes to, že nás od Platónova života dělí více než dvě tisíciletí, pro nás tato témata, kterými se Platónovy dialogy zabývají, zůstávají v rámci filosofického bádání aktuální až dodnes. Od dob antického Řecka se ve světě i ve vědě změnilo mnohé, avšak i po tolika letech jsou lidé napříč celým světem i přes všechny rozdílnosti stále nuceni během svých životů čelit překážkám, musejí vědomě i nevědomě obývat nejrůznější druhy vězení, a tak je otázka svobody a nesvobody i nadále pro člověka palčivým tématem, kterému je možné věnovat neustálou pozornost i napříč věky právě prostřednictvím filosofického tázání.

---

<sup>30</sup> POIZAT, Jean-Claude. *Smrt. Rozhovor Jeana-Clauda Poizata s Françoise Dasturovou*, přel. P. Prášek, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 145; PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 6.

<sup>31</sup> PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 25-27.

## 2) Vězení na pozadí Kantovy filosofie a Sartrovy povídky *Zed'*

Na předcházejících stránkách jsme si ukázali, že k problematice vězení, která představuje poměrně starý avšak taktéž stálý filosofický problém, lze přistupovat mnoha různými způsoby. V první řadě pro nás bylo důležité předvést, že pojem vězení nemusí nutně odkazovat pouze k budovám či institucím určeným k uvěznění osob odsouzených za spáchanou trestní činnost, nýbrž že z pohledu filosofie může být jeho význam mnohem širší, a tak jsme nastínili, že se spousta pomyslných vězení nachází i přímo v každém člověku – konkrétně tedy v jeho rozumových, jazykových, rozhodovacích či poznávacích schopnostech a dovednostech, přičemž pro potřeby této práce pro nás budou těmi nejdůležitějšími věznicemi právě naše schopnosti *poznávat a jednat*, jejichž meze a hranice se pokusíme demonstrovat na Sartrově povídce *Zed'* a to prostřednictvím výkladu filosofie Immanuela Kanta.

V následujících částech této studie se tedy pokusíme nejprve blíže představit děj a postavy Sartrovy jmenované povídky, na jejíchž kulisách budeme problematiku vězení s ohledem na tematiku *poznávání a jednání* zkoumat a vykreslovat, a následně se již přesuneme k samotnému výkladu Kantovy filosofie, která bude stěžejním teoretickým jádrem naší práce, přičemž se v první řadě zaměříme na problematiku lidského *poznání* a následně se pokusíme optikou Kantovy teorie prozkoumat sféru lidského *jednání*.

# III. Aplikace Kantovy filosofie na Sartrovu povídku *Zed'*

## 1. Téma a děj Sartrovu povídky

Povídka *Zed'* sepsaná francouzským spisovatelem a filosofem Jeanem-Paulem Sartrem, jež byla v originálním znění vydána roku 1939<sup>32</sup> jako součást stejnojmenné sbírky, pojednává o neblahém osudu tří uvězněných a za své politické aktivity na smrt odsouzených mužů během španělské občanské války ve 30. letech 20. století. Hlavní hrdina povídky se jmenuje Pablo Ibbieta. Skrze jeho slova a myšlenky nám Sartre letmo představuje krátký soudní proces, zimou prolezlou celu i spoluvězně, s nimiž je Pablo nucen trávit poslední hodiny svého života. Děj této povídky je nám tedy předkládán prostřednictvím *ich-formy* z pohledu hlavní postavy a jeho ústředním tématem, jenž prostupuje napříč celým textem a zároveň formuje celkovou atmosféru povídky, jsou vězení a (čekání na) smrt.

Po uvěznění si Pablo a jeho dva spoluvězni od velitele falangistů vyslechli rozsudek, v němž jim bylo oznámeno, že následujícího dne budou popraveni. Většina děje se tak točí především kolem tohoto rozsudku a následného čekání na jeho nekompromisně se blížící naplnění. Sartre pak skrze Pablova slova popisuje, jakým způsobem na jednotlivé vězně takováto unikátní krizová mezní situace dopadala. Díky tomu můžeme následně Pablovými očima sledovat, jaké změny se postupně projevovaly v chování a myšlení jednotlivých postav, které musely prožít několik posledních hodin svých životů s myšlenkami na přesně vymezenou dobu i způsob své smrti. Takový je obecný rámec Sartrovu povídky *Zed'*. Nyní se však na děj zaměříme chronologicky a o něco podrobněji.

Vyprávění Pabla Ibbiety nás na samém počátku povídky přivádí do světlém prostoupeného sálu, v němž probíhaly výslechy jednotlivých zajatců. Od nich dozorcí zjišťovali jejich jména a zaměstnání a případně se jich dále doptávali, zda se zúčastnili, či neúčastnili jakési blíže nespecifikované sabotáže se střelivem. Zdá se, že dozorce odpovědi

---

<sup>32</sup> V českém jazyce byla sbírka *Zed'* vydána poprvé v roce 1965 ve vydání: SARTRE, Jean-Paul. *Zed'*, přel. J. Čermák, E. Musilová. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965. ISBN 01-118-65.

ale ve skutečnosti příliš nezajímaly. Když přišel na řadu Ibbieta, vyslychající se jej zeptal na jeho jméno a následně se od něj snažil zjistit polohu místa, na němž se měl ukrývat jistý Ramón Gris. „Nevím,“<sup>33</sup> odpověděl dozorcí hlavní hrdina. Tímto výslechem, nebo lépe řečeno soud, skončil. Pablo byl následně spolu se dvěma dalšími vězni odveden do cely, v níž měli společně vyčkat na rozsudek. O skutečných aktivitách jednotlivých postav či o samotné sabotážní operaci ze Sartrova textu příliš nevíme. Je však pravděpodobné, že z odsouzené trojice se minimálně dva vězni skutečně provinili, a to včetně Pabla Ibbieta, jehož provinění spočívalo mimo jiné v tom, že měl údajně poskytovat výše jmenovanému Ramónu Grisovi, kterého falangisté hledali, útočiště. U druhého provinilce, jenž se jmenoval Tom, byly nalezeny usvědčující dokumenty. O třetím vězni jménem Juan víme pouze to, že byl politicky aktivní jeho bratr, a tak se tedy on sám patrně ničím neprovinil.<sup>34</sup>

V chladné cele zřízené v nemocničním sklepě měli odsouzení k dispozici lavici a čtyři slavníky. Tiché čekání na rozsudek po chvíli narušil Tom Steinbock, člen Mezinárodní brigády a patrně i nejenergičtější postava povídky. „Jsme namydlení,“<sup>35</sup> pronesl do ticha Tom. Pablo s ním souhlasil. Společně pak rozmlouvali o tom, jakým způsobem se protistrana během občanské války vypořádává s odsouzenými zajatci – konkrétně v Zaragoze jsou prý vězni přejížděni nákladňáky, aby se ušetřilo střelivo. Z jejich dialogu je patrné, že smrt ještě nevnímali příliš vážně. Jejich společné úvahy se týkaly pouze specifických způsobů úmrtí, a tak se Pablo i Tom ve svých promluvách a myšlenkách dotýkali smrti jen po povrchu a dívali se na ni spíše perspektivou života. To znamená, že obraz smrti, s nímž do tohoto okamžiku vědomě pracovali, pro ně primárně představoval pouze onen okamžik, během něhož dochází k usmrcení těla. Dál své myšlenky nerozvíjeli. Otázka po podstatě smrti pro ně v této chvíli byla příliš vzdálená. Též zde chyběla jakákoli tematizace posmrtného. Je pravděpodobné, že tomu bylo právě proto, že smrt pro Pabla i Toma v tuto chvíli ještě nepředstavovala explicitně vyjádřenou jistotu, nýbrž byla stále jen jednou z několika možností, kterou si nechtěli a ani nemuseli připustit, a tak její tíhu nepocítovali plně. Stále ještě mohli být propuštěni, nebo přinejhorším mohli zůstat uvězněni. Zdá se pravděpodobné, že otázka po samotné podstatě smrti v tento moment Sartrova vyprávění ještě nebyla na místě.<sup>36</sup> To se ale v návaznosti na další události mělo brzy změnit.

---

<sup>33</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 10.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 9-10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 11.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 10-13.

Kolem osmé hodiny večer vešel do cely v doprovodu dvou falangistů jeden z velitelů, aby nad vězni vynesl konečný verdikt. „Steinbock. (...) Jste odsouzen k smrti. Zítra ráno budete zastřelen. (...) Ti druzí dva taky,“<sup>37</sup> oznámil stroze. Dále své zajatce informoval pouze o tom, že za nimi během večera přijde jakýsi belgický lékař, jenž dostal povolení zůstat s vězni přes noc, aby jim byl v jejich posledních chvílích k dispozici, čímž měl do jisté míry suplovat roli kněze.

V onen moment, kdy si Pablo Ibbieta vyslechl svůj rozsudek, začalo docházet v jeho vnímání a přistupování k otázce života a smrti k postupnému, ale přesto zásadnímu zlomu. Samotný způsob usmrcení, který Pablo spolu s Tomem tematizoval výše, se náhle zdál být tím nejbanálnějším problémem, kterým by se měl člověk tvářit v tvář své smrti zabývat a trápit. Smrt se neočekávaně vyjevila ve zcela novém světle. „Já nikdy nemyslel na smrt, protože k tomu nebyla příležitost, ale teď tu příležitost byla a nedalo se dělat nic jiného, než na to myslet,“<sup>38</sup> uvažoval Pablo. Už se nejednalo pouze o strach z utrpení a bolesti. V rámci této doposud neznámé mezní situace došlo k tomu, že se na povrch Ibbietovy mysli náhle začal sápat do té doby nevyslovený pojem konečnosti lidského života, a tak se Pablova blíží se smrti chtěl nechtěl stávala tím nejreflektovanějším obsahem jeho vědomí. Smrt se totiž vyjevila jakožto jeho jediná životní jistota.<sup>39</sup>

Otázkou ale zůstává, co přesně takováto smrt znamená. Jak si ji představit? Lze ji vůbec pochopit a poznat? Je zřejmé, že kulka vystřelená ze zbraně ukončí život, ale co následuje potom? Co je to smrt? Touto otázkou se budeme podrobněji zabývat v následující kapitole. V tento moment ještě na okamžik zůstaňme u Pabla, Toma a Juana.

Ihned po zaznění rozsudku si hlavní hrdina začal všimnout určitých změn ve vzezření svých spoluvězňů. U každého z nich se totiž v moment uvědomění si jejich blíží se konce spustil řetězec nejrůznějších tělesných i duševních reakcí. Pravděpodobně nejslabším článkem celé trojice byl Juan Mirbal. Jednalo se o nejmladšího a fyzicky i psychicky nejméně odolného ze všech přítomných vězňů. Jak již bylo naznačeno, tak sám se na žádných politických akcích pravděpodobně nepodílel – od Toma se v průběhu Sartrova textu dozvídáme, že důvodem Juanova zatčení bylo skutečně patrně pouze to, že se jeho bratr stal funkcionářem. Pablo Juana popisoval jako rozpustilého kluka s jemnou tváří, kterého nenávratně proměnil strach z utrpení a nevyhnutelného osudu. „Tvář i ruce měl šedivé. Sedl

---

<sup>37</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 12.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 13-14.; Srov. TUGENDHAT, Ernst. *O smrti*, přel. T. Matějčková, in: *Reflexe 49*. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 91-92.



si a díval se vypoulenýma očima do země.“<sup>40</sup> Je tedy zřejmé, že i samotná vidina vlastní smrti dokáže na člověku napáchat dalekosáhlou újmu. Tom Steinbock, který se v prvních chvílích uvěznění pokoušel mladého Juana utěšit a uklidnit, pomalu ale jistě ztrácel svou vitalitu spolu s ním. „(...) I on zpopelavěl,“<sup>41</sup> vytanulo na mysli Ibbietovi. Tyto postupné proměny se však samozřejmě týkaly i samotného Pabla. Když si hlavní hrdina sáhl na obličej, nečekaně zjistil, že, ačkoli se nachází v chladné cele, je celý propocený, a to aniž by si byl tohoto svého tělesného stavu vůbec vědom. „Byl jsem zpocený. Ve sklepě, uprostřed zimy, (...)“<sup>42</sup> Díky tomuto zjištění si uvědomil, že jejich těla začínají postupně umírat již onu osudnou noc, během níž museli čekat na východ slunce, jenž předznamenával jejich poslední den mezi živými, a tak se pro ně jejich vlastní těla stávala jakýmsi odcizenými schránkami, nad nimiž s každou uběhnutou vteřinou ztráceli kontrolu. Jejich mysl byla plně zaměstnána otázkou smrti, jako by již snad samotný život nehrál vůbec žádnou roli. A toho všeho byl brzy svědkem i příchozí lékař.<sup>43</sup>

Na základě Sartrova vyprávění tedy již nyní můžeme vidět, že vědomí způsobu a doby své vlastní smrti, ba dokonce i její pouhá vidina jakožto něčeho brzkého a zároveň fixně určeného a nevyhnutelného, může mít na člověka a na jeho psychický i fyzický stav značně nepříznivý vliv. Děj Sartrovy povídky *Zed'* nám tedy představuje trojici na smrt odsouzených mužů během jejich posledního prožitého dne. Všichni tři byli společně uvězněni v jedné místnosti a čekali na vyplnění rozsudku. Ve svých posledních chvílích se ale museli spolehnout jen sami na sebe – konec vlastního života si každý člověk musí prožít sám – smrt jako takovou s nikým sdílet nelze. Vězni ze Sartrovy povídky tak byli tváří v tvář svému konci odkázáni především jen na své vlastní myšlenky, představy a pocity, a proto taktéž každý z těchto odsouzených zajatců musel doposud nepoznanou tíhu vlastní smrtelnosti, jež se pro ně v důsledku velitelem vyřčeného rozsudku náhle stala velmi reálnou hrozbou, na svých bedrech držet samostatně. A na to, aby Pablo Ibbieta, Juan Mirbal a Tom Steinbock mohli pochopit, co pro ně daná situace znamená, a aby zjistili, co má člověk za takovýchto podmínek dělat a jak se má ve svých posledních chvílích zachovat, měli jednu noc.

Poslední prožité okamžiky Sartrových postav budeme podrobněji sledovat na následujících řádcích. Společně tak upřeme svou pozornost na jejich pocity, myšlenky,

---

<sup>40</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 13.

<sup>41</sup> Ibid., str. 14.

<sup>42</sup> Ibid., str. 16.

<sup>43</sup> Ibid., str. 14-16.

promluvy i specifické činy, které budeme doplňovat teoretickými výklady a interpretacemi Kantovy filosofie, jež nám pomohou Pablově, Tomově a Juanově situaci lépe porozumět, a tímto způsobem postupně spolu s filosofickými analýzami a otázkami projdeme až na samý závěr povídky. Nyní se však již přesuneme k samotné problematice lidského poznávání, přičemž se konkrétně zaměříme na otázku po poznání podstaty smrti.

## 2. Zed' mezi rozvažováním a rozumem

Uvažujeme-li spolu se Sartrovými hrdiny o jejich konečném rozsudku, jenž pro tyto postavy znamenal smrt, zjišťujeme, že veškeré jejich myšlenky a spekulace nad různorodými způsoby usmrcení jsou ve snaze objasnit podstatu smrti nedostatečné. Na tom, zda je člověk zbaven života násilně, nebo jestli zemře přirozeně až ve stáří, v konečném důsledku nezáleží. V obou případech je výsledkem smrt, avšak o ní samotné nám tato skutečnost nic neprozrazuje. Rozumíme-li tedy smrtí pouze onen okamžik, během něhož z lidského těla vyprchá veškerý život, zůstává nám pak podstata smrti i nadále nepoznána a její skutečný význam tak člověku snažícímu se smrt plně uchopit stále uniká. Znalost způsobu usmrcení nám říká jediné to, jakým způsobem došlo nebo dojde k ukončení života, avšak k rozšiřování našeho chápání smrti jako takové tímto způsobem nikterak nedochází.

V prvních okamžicích po vyslechnutí verdiktu Pablo ve své cele uvažoval o tom, zda budou on a jeho spoluvězni během blížící se popravky trpět. Stejně tak přemýšlel o smrtelné bolesti i Juan. Všichni měli z velkého fyzického utrpení strach a zprvu ani nedokázali myslet na nic jiného. Jak již ale bylo řečeno, Ibbieta si postupně začínal uvědomovat, že chvilková bolest způsobená střelnými zbraněmi pro něj představuje tváří v tvář jisté smrti ten nejmenší problém, neboť pocíťované utrpení brzy skončí, jenže spolu s bolestí vyhasne i život, a jediné, co přetrvá, bude (neznámá) smrt. „(...) Chtěl jsem vědět, jestli budeme moc trpět, myslel jsem na kulky, představoval jsem si horké krupobití kulek na svém těle. To všecko [ale] nebylo to pravé.“<sup>44</sup> Zdá se, že Pablo začal pocíťovat, že smrt a konec života nemusí nutně znamenat totéž. Představy, které měl o svém usmrcení a o svých posledních prožitých vteřinách, mu najednou v rámci úvah o smrti přestaly stačit – uvědomil si, že její podstata se ukrývá jinde. Být zabit a být mrtvý totiž nejsou synonyma.<sup>45</sup> K lepšímu porozumění smrti tedy Pablo potřeboval vést své myšlenky ještě o krok dál – za hranice života. Jeho úvahy ale přerušil příchozí lékař.

Své smrtelnosti se pokoušel porozumět i Tom. V rozhovoru s Pablem se snažil smrt nahlédnout a dát jí hmatatelný výraz, ale setkal se se stejnou potíží jako jeho spoluvězeň. Oba postupně zjišťovali, že otázka smrti představuje mnohem složitější problém, než se

---

<sup>44</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 14.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 13-14, 16-17.

doposud domnívali. „Stane se s námi něco, co nejsem schopen pochopit,“<sup>46</sup> pronesl hlubokým hlasem Tom. Představoval si, jak je společně se svými spoluvězni vyveden na dvůr, kde bude stát tváří v tvář popravni četě, před očima uvidí namířené pušky a své tělo se pokusí vmáchnout do zdi, k níž bude nedobrovolně doveden a u níž též naposledy vydechne. To vše spolu s neuvěřitelnou bolestí si dokázal živě představit.<sup>47</sup> Ale co dál? Jak je možné, že byl Tom schopen představit si konec svého života, ale smrt již uchopit nedokázal? Co vlastně člověk může o smrti vědět?

Smrt je pojem, jemuž nepochybně většina z nás intuitivně rozumí a má o něm pravděpodobně vytvořené i určité konkrétní představy. Taktéž je zřejmé, že tyto představy mohou být co do svého obsahu velmi různorodé a subjektivní, což může velmi blízce souviset s tím, v jaké době a v jakém prostředí ten či onen člověk, jenž o smrti uvažuje, žije.<sup>48</sup> Dovolím si ovšem tvrdit, že v samotném jádru věci bychom jistě i v těchto našich rozdílných pojetích a představách ohledně smrti dokázali nalézt určitou shodu. Kupříkladu filosof Jan Sokol ve svém slovníku filosofických pojmů definuje smrt jakožto „konec lidského života,“ jež je „tradičně chápána jako rozchod životního principu (duše) s tělem,“<sup>49</sup> a obdobným způsobem hovoří o smrti taktéž Sókratés v Platónově dialogu *Faidón*, který ji zde popisuje jako „odloučení duše od těla.“<sup>50</sup> I na základě těchto dvou krátkých příkladů však můžeme vidět, že rozdílné definice smrti si mohou být do značné míry podobné, a to i přes to že je od sebe dělí i mnoho set let.

S ohledem na předcházející teze by se tedy mohlo zdát, že dále již není potřeba příliš mnoho ohledně smrti vysvětlovat. Pravděpodobně bychom se dovedli shodnout například na takovém tvrzení, že smrt představuje konec života, který je spjat s trvalým zastavením základních životních funkcí. Kupříkladu v publikaci *Obecná patologie*<sup>51</sup> je smrt definována „jako nezvratná zástava celovztažného uspořádání organismu. V praxi je klinická smrt člověka totožná s nezvratnou zástavou dýchání a krevního oběhu, která je záhy vyhrocena zastavením činnosti centrálního nervového systému.“<sup>52,53</sup>

---

<sup>46</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 18.

<sup>47</sup> Ibid., str. 18-20.

<sup>48</sup> PADEN, William, E. *Bádání o posvátnu: náboženství ve spektru interpretací*, přel. L. Kučerová, O. Sládek. Brno: Masarykova univerzita, 2002, str. 15-16.

<sup>49</sup> SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka – Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 357.

<sup>50</sup> PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 21.

<sup>51</sup> MIŘEJOVSKÝ, Pavel, BEDNÁŘ, Blahoslav. *Obecná patologie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-7066-950-0.

<sup>52</sup> Ibid., str. 16.

<sup>53</sup> ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich, 2013, str. 11.

Jak je tedy ale možné, že stále existuje nespočet rozdílných a mnohdy i navzájem si odporujících interpretací a názorů na to, co smrt znamená, ačkoli jsme schopni tento přirozený biologický proces vědecky vymežit a definovat a též se dovedeme jednotně shodnout na tvrzení, že smrt představuje nevyhnutelný konec každého života? Takto se zdá, jako bychom o smrti věděli vše, ale zároveň o ní vlastně nevěděli nic.<sup>54</sup>

Určující je úhel pohledu. Smrt totiž nemusí být vždy nutně chápána jen čistě z biologického, fyzikálního či chemického hlediska, tak jak ji pojímá kupříkladu lékařství. To, jakým způsobem smrt vnímáme a jak ji individuálně chápeme, se zpravidla nezakládá pouze na přírodovědeckých faktech. Naše výsledné porozumění vlastní smrtelnosti je rovněž ovlivňováno takovými proměnnými faktory, jimiž jsou například kultura, výchova, víra či sociální status nebo též doba, v níž o smrti uvažujeme. Z tohoto důvodu se tedy subjektivní pohledy na lidskou smrtelnost mohou značně lišit, ačkoli se i napříč dílčími kulturami, náboženskými naukami i názory jednotlivců jedná o tentýž biologický proces, který dokážeme objektivně popsat. Jakmile se ale v našich myšlenkách odvážíme vykročit za hranice biologických procesů a přírodních zákonitostí a začneme o smrti uvažovat s odkazem na víru či tradici, může snadno dojít k tomu, že se ve svém porozumění začneme rozcházet.<sup>55</sup> Ve světle toho pak ale vyvstává otázka, zda je alespoň jedna z oněch interpretací smrti právoplatná realitě, a pokud ano, jakým způsobem je možné ji jako jedinou pravdivou dokázat. Bez jednoznačné odpovědi pro nás smrt jako taková zůstane navždy pouze vzdáleným pojmem bez jednoznačného významu. Nachází se za branami fyzického života nehmotný svět, v němž dále přežívají naše nesmrtelné duše? Čeká zemřelého reinkarnace do nového těla? Nebo smrt znamená naprostý konec lidské existence? „Je individuální zánik předěl, vstup do jiné etapy? Do nebe, či do pekla? V řecké mytologii po překročení řeky

---

<sup>54</sup> Srov. TUGENDHAT, Ernst. *O smrti*, přel. T. Matějčková, in: *Reflexe 49*. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 89-90.

<sup>55</sup> Píšeme-li o smrti s odkazem na exaktní vědy a medicínu, snažíme se o ní tímto způsobem hovořit v co nejobjektivnější a nejobjektivnější rovině. V protikladu k rozmanitým náboženským či filosofickým představám se tak opíráme o určitou jednotu, kterou nám nabízí právě moderní věda. Podle mého názoru je ale velice důležité upozornit na to, že i tato takzvaná objektivizace (spolu s jejím užitím) je do jisté míry značně subjektivní. Ačkoli odkazujeme k těmto exaktním disciplínám, které v naší myšlenkové tradici chápeme jako nositele pravdivého poznání, je nutné mít na paměti, že i toto „pravdivé poznání“ je stále součástí určité kultury a tradice a v žádném případě nemusí být nutně chápáno jako legitimní v kultuře odlišné. Říkáme-li, že „se člověk rodí a nakonec musí i zemřít“, hovoříme tak ze specifické kulturně podmíněné pozice; na jiném místě či v jiné době bychom možná hovořili jinak.

PADEN, William, E. *Bádání o posvátne: náboženství ve spektru interpretací*, přel. L. Kučerová, O. Sládek. Brno: Masarykova univerzita, 2002, str. 15-21.

Výkonný výbor European Association of Social Anthropologists. *Proč je dobré mít antropologii*, in: *Český lid 103 (No. 1)*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2015, str. 15-21.

Léthé, řeky zapomnění, vstupuje zemřelý člověk do země stínů, neautentického, neskutečného stadia pokračování života, který je však neradostný, šedivý, zbavený individuality. Nebo se po smrti vstupuje do podsvětí či do očiště, kde duše, tedy to, co dle mnoha náboženských představ trvá i po naší fyzické smrti, setrvává tak dlouho, než se očistí a může pokračovat do ráje? A co je to ráj?<sup>56</sup>

Abychom zjistili, zda je vůbec možné na tyto otázky odpovědět, budeme v následující části této práce nejprve zkoumat, jaká je podstata lidského poznání a jaké jsou jeho hranice. Jakmile totiž lépe porozumíme tomu, jakým způsobem je vůbec člověku umožněno poznávat, bude pro nás následně snazší podrobně se zabývat taktéž přímo i specifickým poznáním smrti.

K tomuto účelu budeme na následujících řádcích pracovat primárně s texty zaměřenými na *transcendentální filosofii* Immanuela Kanta, jejíž jádrem je právě otázka po *podmínkách možnosti lidského poznávání*. Jinými slovy Kantova *transcendentální filosofie* představuje podrobný filosofický systém, v rámci něhož si Kant klade za cíl popsat a striktně vymezit hranice a meze lidské poznávací mohutnosti, přičemž touto svou teorií taktéž do značné míry ovlivnil a proměnil podobu dobového *epistemologického* bádání,<sup>57</sup> která je, troufám si říci, aktuální či poplatná až dodnes, a tak se domnívám, že nám tato Kantova teorie popisující možnosti lidského poznávání nabízí ideální teoretický podklad, s jehož pomocí budeme schopni problematiku poznání smrti uchopit co nejlépe.

## 1) Kantova transcendentální filosofie

Mluvíme-li o *transcendentální filosofii*, pohybujeme se na půdě, na níž si klademe za cíl popsat a vysvětlit povahu lidského poznání. Touto problematikou se Immanuel Kant zabýval nejpodrobněji ve svém stěžejním díle nesoucím název *Kritika čistého rozumu*.<sup>58,59</sup>

---

<sup>56</sup> ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich, 2013, str. 12-13.

<sup>57</sup> PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofia, 2004, str. 16-19.

<sup>58</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.

<sup>59</sup> *Kritika čistého rozumu* (v originále *Kritik der reinen Vernunft*), v níž Kant představuje svou teorii poznání, byla výsledkem mnoholetého bádání, které započalo již roku 1770. Poprvé byla KČR vydána v roce 1781; její druhé rozšířené vydání vyšlo o šest let později roku 1787.

Základní myšlenka Kantovy nové teorie spočívá v tom, že úkolem filosofa podle Kanta již nemá být poznání předmětů, nýbrž jím má být *odhalování podmínek*, za nichž je předmětné poznání vůbec možné. Těžištěm této filosofické perspektivy pak není otázka „co“, ale spíše „jak“ – jak je nazíraný objekt utvářen skrze poznávací mohutnost. To, co má být zkoumáno, nejsou neměnné principy vnějšího světa, nýbrž neměnné principy našeho vlastního rozumu a myšlení. A právě tento typ zkoumání ztělesňuje Kantovu *transcendentální filosofii*, jež *podmínky možnosti poznání* odkrývá.<sup>60</sup> Slovy rakouského historika filosofie Wolfganga Röda jde o „obrat od filosofování vztaženého k objektům k reflexi subjektivních podmínek předmětné zkušenosti,“<sup>61</sup> což je přístup, který budeme na nadcházejících stránkách následovat.

V dalších pasážích této studie se tedy pokusíme s touto Kantovou filosofií blíže seznámit a následně budeme výklad jeho teorie a myšlenek aplikovat na otázky, jež nám s ohledem na děj Sartrovy povídky *Zed'* vykryštalizovaly v předchozí kapitole. Především nám tedy půjde o otázku: Co můžeme vědět o smrti? Jakmile pak principy Kantovy *transcendentální filosofie* lépe pochopíme, bude pro nás snazší porozumět i tomu, jakým způsobem je vůbec možné poznávat smrt.

Tradiční filosofie zastávala názor, že poznání je řízeno předměty. Jak již ale bylo naznačeno, tak Kant tuto perspektivu převrátil tvrzením, že předměty mají být naopak řízeny poznáním. Slovy filosofa Miloše Havelky bychom mohli říci, že každý z těchto filosofických postojů se zakládá na rozdílném *paradigmatu*,<sup>62</sup> tedy na určitém souboru sdílených hodnot, předpokladů či metod práce a přístupů ke světu. Tradiční filosofie je zde pak chápána jako ta, jež se řídí takzvaným *paradigmatem ontologickým*. Toto *paradigma* bylo typické kupříkladu pro Platónovu filosofii v dobách antiky nebo pro filosofii scholastickou, jež dosáhla svého vrcholu během středověku. Jak Havelka píše ve svém eseji *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*<sup>63</sup>: „Ontologické filozofování je vždycky filozofováním z pozice předmětu (...).“<sup>64</sup> Toto myšlenkové stanovisko se tedy zakládá na představě, že

---

<sup>60</sup> KUNEŠ, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe 26*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 6-8; PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofía, 2004, str. 15-19.

<sup>61</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 9.

<sup>62</sup> HAVELKA, Miloš, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, in: *Dějiny – Teorie – Kritika [2-2004]*. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Výzkumné centrum pro dějiny vědy, 2004, str. 199-200; KUHN, Thomas, Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Jeníček. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 10, 23-24.

<sup>63</sup> HAVELKA, Miloš, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, in: *Dějiny – Teorie – Kritika [2-2004]*. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Výzkumné centrum pro dějiny vědy, 2004. ISSN 1214-7249. str. 191-211.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 200.

mezi světem a jeho pravdivým poznáním existuje shoda. K tomu, abychom předměty světa dokázali v pravdě poznat, je potřeba (pouze) správně zvolená a předmětu adekvátní metoda.<sup>65</sup> Kantova filosofie pak oproti filosofii tradiční spadá Havelkovou terminologií pod takzvané *paradigma mentalistické*. V rámci tohoto *paradigmatu* je naopak důraz kladen na lidskou mysl a samotné principy poznávací mohutnosti. Toto *paradigma* se rozšířilo převážně s filosofií novověku. Na poznávaný předmět vnějšího světa v rámci tohoto *paradigmatu* již není nahlíženo tak, že by mohl být poznávajícímu subjektu přístupný přímo, jako tomu bylo u filosofie *ontologické*, nýbrž že je mu tento předmět prostřednictvím jeho poznávací schopnosti zprostředkováván pouze jako jev.<sup>66</sup> Pro tuto zásadní změnu v přístupu k chápání lidského poznávání se pak následně vžil výraz *kopernikánský obrat*.<sup>67,68</sup> Sám Kant tento rozdíl popisuje takto: „Až dosud se mělo za to, že veškeré poznání se musí řídit předměty; ale všechny pokusy a priori o nich zjistit pomocí pojmů něco, čím by se naše poznání rozšířilo, nevedly za tohoto předpokladu nikam. Proto se konečně jednou pokusme, zda bychom (...) neuspěli lépe, kdybychom předpokládali, že se předměty musí řídit naším poznáním (...).“<sup>69</sup> Jinými slovy jde tedy o to, že veškeré předměty poznání mají být z pohledu Kantovy filosofie podřízeny předzkušnostním neboli *apriorním* principům a pravidlům pocházejícím přímo z naší poznávací mohutnosti.

Způsobů, jimiž se v procesu poznávání vztahujeme prostřednictvím naší schopnosti poznávat k předmětům, existuje dle Kantovy *transcendentální filosofie* hned několik. Tím nejzákladnějším a bezprostředním poznáním je dle Kanta *názor* (*Anschauung*). K *nazírání* dochází tehdy, jsme-li *afikováni* nějakým předmětem. To znamená, že daný předmět vnějšího světa působí na naše smysly. V rámci *nazírání* mají být pak oněmi *apriorními* principy a podmínkami poznávací schopnosti, které všem *empiricky* čili ze smyslové zkušenosti získaným vjemům předcházejí a které vůbec *nazírání* umožňují, takzvané *čisté*

---

<sup>65</sup> HAVELKA, Miloš, *Co může znamenat "filozofie" v tzv. "filozofii dějin"*, in: *Dějiny – Teorie – Kritika [2-2004]*. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Výzkumné centrum pro dějiny vědy, 2004, str. 200-201.

<sup>66</sup> Ibid., str. 202-205.

<sup>67</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu, Předmluva k druhému vydání*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 19-20 (B XVI-B XVIII); KUNEŠ, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe 26*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 6-8; PATON, Herbert, James. 'Kant's So-Called Copernican Revolution', in: *Mind (Vol. 46, No. 183)*. Oxford: Oxford University Press, 1937, str. 365-371.

<sup>68</sup> KUNEŠ, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe 26*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 5-8; RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 38-42.

<sup>69</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu, Předmluva k druhému vydání*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 19 (B XVI).



*formy názoru*, jimiž jsou v Kantově filosofii *prostor* a *čas*. Smyslové *počítky* představují *matérii*, s níž je v rámci poznávání pracováno. *Formy názoru*, tedy *čas* a *prostor*, pak způsobují, že rozmanitost všech oněch prostřednictvím smyslů získaných *počítků* může být pro člověka uspořádána do smysluplných vztahů a celků.<sup>70</sup>

Jsou-li tedy veškeré předměty světa *nazírány* zásluhou *smyslovosti*, tak *myšleny* jsou následně díky *rozvažování* (*Verstand*). *Rozvažování* však nepředstavuje vedle samotného smyslového *názoru* pouze další izolovaný proces, nýbrž na *nazírání* přímo navazuje. Proces *rozvažování* se totiž vždy musí vztahovat k oněm *názorům* získaným prostřednictvím smyslů. Ačkoli se tedy k předmětům bezprostředně vztahujeme pouze skrze *nazírání*, tak s nimi v mysli nezacházíme pouze jako s *nazíranými*. Zkušenost jako taková je umožněna teprve až s *rozvažováním*, jehož funkcí je, jednoduše řečeno, *subsumování* čili podřizování *názorů* získaných prostřednictvím smyslů *pod pojmy*, díky čemuž je nám pak umožněno o předmětech *přemýšlet*. *Rozvažování* tedy jinými slovy představuje schopnost *soudit* čili vůbec *myslet* a *uvažovat* o předmětech, které jsme s využitím smyslovosti poznali. *Apriorními* podmínkami poznání jsou pak v rámci *rozvažování* takzvané *čisté rozvažovací pojmy*, které Kant s odkazem na antického filosofa Aristotela nazývá *kategorie*.<sup>71,72</sup> U *čistých pojmu* *rozvažování* se však Kant v otázce po povaze lidského poznání nezastavuje. Ve svých úvahách pokračuje o krok dál a táže se, zda by nemohly takovéto *apriorní* neboli předzkušenostní principy poznávání existovat i na poli čistého *rozumu* (*Vernunft*), který má operovat s předměty, jež nejsou podmíněny smyslovou zkušeností. Zde pak na *rozvažování* a jeho souzení navazují takzvané *rozumové ideje*.<sup>73</sup>

Všechny výše uvedené termíny a pojmy představují v tuto chvíli pouze jakýsi základní výčet či úvodní přehled, který budeme postupně v rámci této kapitoly podrobně rozvíjet. Konkrétněji se tedy budeme k těmto jednotlivým složkám Kantovy *transcendentální filosofie* vracet během interpretace a analýzy dílčích jevů a motivů ze Sartrovy povídky. V první řadě se tak na cestě za poznáním smrti nyní zastavíme nad problematikou *nazírání*.

---

<sup>70</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 53-54 (B 33/A 19-B 35).

<sup>71</sup> ARISTOTELÉS. *Kategorie*, přel. J. Jínek, A. Havlíček, J. Hejlek. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-516-6.

<sup>72</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 53 (B 33/A 19), 86-87 (B 91-B 94), 91-93 (B 102-B 105).

<sup>73</sup> *Ibid.*, str. 54 (B 34-B 36), 231-232 (B 355-B 358), 237-238 (B 366-B 368).

## 2) Transcendentální estetika a analytika

Chceme-li usilovat o poznání podstaty smrti, je nutné si nejdříve vymezit, jaké povahy má tento pojem, s nímž plánujeme v rámci našich nadcházejících úvah zacházet, být. Jelikož se na začátku této kapitoly ukázalo, že uvažování o smrti jakožto o pouhém způsobu usmrcení, tak jak o ní zprvu smýšleli protagonisté Sartrovy povídky *Zed'*, nikterak neumožňuje člověku přinést uspokojivé poznání její podstaty, pokusíme se pojem smrti uchopit z jiného úhlu. Pro potřeby této studie proto nebudeme smrt chápat a pojímat pouze jakožto konec života, nýbrž budeme tomuto termínu rozumět jako čemusi nacházejícímu se nad rámcem fyzického světa. Naše poznávání se tak bude týkat převážně oblasti *metafyziky*, tedy oblasti, jejíž poznatky mají být *čistě rozumové* povahy, což znamená, že nemají pocházet ze smyslové zkušenosti. To nám umožní problematiku smrti nahlédnout v nových a širších souvislostech.

Kant o *metafyzice* hovoří jakožto o izolovaném spekulativním rozumovém poznání, které se zcela pozvedá nad poučení zkušeností.<sup>74</sup> Ze samotného pojmu *metafyziky* podle Kanta vyplývá, že zdroje takového poznání nesmějí být *empirické*, nýbrž že se musí jednat o poznání získané jediné *a priori*.<sup>75</sup> *Metafyzické* poznání tedy nesmí své poznatky čerpat ze zkušenosti, neboť „toto poznání nemá být fyzické, nýbrž právě metafyzické povahy, tj. má se prostírat za hranicemi zkušenosti,“<sup>76</sup> což znamená, že smrt budeme od této chvíle pojímat primárně jako cosi nadzkušenostního.

Z tohoto důvodu pro nás bude užitečné rozlišovat mezi pojmy smrt a úmrtí. Úmrtí budeme v tomto kontextu chápat jako událost, jež nastává na konci každého života a na níž můžeme pohlížet perspektivou přírodních věd, které zacházejí a operují s *empirickými* daty a poznatky. Smrti však na rozdíl od úmrtí budeme rozumět jakožto určitému *metafyzickému* stavu, který nastává až po konci života. Oproti Pablovi a Tomovi, kteří doposud uvažovali pouze o úmrtí, budeme tedy v tuto chvíli již pracovat se smrtí jakožto s pojmem *metafyziky*. Nabízí se ale otázka, zda je vůbec možné považovat poznatky a výroky spadající do oblasti

---

<sup>74</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu, Předmluva k druhému vydání*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 18 (B XIV).

<sup>75</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 51-52.

<sup>76</sup> *Ibid.*, str. 51.

*metafyzického* za pravdivé, věrohodné a nutně platné, stejně jako je považujeme za pravdivé u exaktních věd.

Sám Kant ve svých dílech dosavadní způsoby *metafyzického* poznávání důrazně kritizuje. Nejzřetelněji je jeho kritika patrná pravděpodobně v jeho textu *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*.<sup>77,78</sup> Problém, který Kant v *metafyzice* spatřoval, byla především její *dogmaticčnost*. *Dogmatická metafyzika* totiž principiálně nepodrobuje své poznání verifikaci a kritice, načež se v závislosti na tomto faktu mnozí *dogmatictí* myslitelé a filosofové podle Kanta dopouštěli v rámci své myslitelské činnosti ve svých *metafyzických* výrocích a závěrech nejednoznačností a rozporností.<sup>79</sup> Z tohoto důvodu se tak Kant ve svých kritických dílech pokusil vyjasnit, jaké předpoklady by musela *metafyzika* splňovat, aby se mohla stát takovou vědou, jakou jsou například logika nebo matematika, jež pravdivé, jednoznačné a nerozporné poznání produkují. Jinými slovy šlo tedy Kantovi o otázku, zda je možné, aby rozum dosáhl takového poznání, jež by mělo nutnou a obecnou platnost, aniž by byly tyto jeho poznatky podmíněny jakoukoli získanou zkušeností.

Kant rozlišuje dva základní typy poznatků. Na jedné straně existuje takové poznání, jež vychází z bezprostřední zkušenosti a člověk jej získává za pomoci svých smyslů. Na straně druhé je pak poznání, které je na zkušenosti zcela nezávislé. Tento druhý typ poznatků Kant nazývá poznáním *a priori*. Oproti tomu poznatky, které ze zkušenosti čerpají, jsou známé pod pojmem *a posteriori*. Takovéto poznání lze ověřovat jedině na základě *empirického* pozorování. Jestliže je ale naopak možné pravdivost nějakého výroku či poznatku ověřit nezávisle na zkušenosti, jedná se o poznání *a priori*.<sup>80</sup>

Jiný způsob dělení spočívá v rozlišování mezi *syntetickými* a *analytickými* soudy. *Analytická věta* představuje takový výrok, jehož obsah plyne *a priori* z použitých pojmů. Vše, co lze o *analytickém soudu* říct, vychází z něho samého. Typickým Kantovým

---

<sup>77</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972. ISBN 80-205-0310-2.

<sup>78</sup> Poprvé vyšlo v roce 1783 pod originálním názvem *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

<sup>79</sup> Ibid., str. 38-39.

<sup>80</sup> JANOUŠEK, Hynek. *Aspekty Kantova rozlišení syntetického a analytického soudu*, in: *Reflexe* 43. Praha: OIKOYMENH, 2012, str. 80-81; KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 33-37 (B 1/A 1-B 6); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 51-52; PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofía, 2004, str. 21-29.

příkladem *analytického soudu* je věta: „Všechna tělesa jsou rozlehlá.“<sup>81</sup> Jedná se tak o nutné a obecné poznání, jež přímo vyplývá z užitých slov a které tudíž není ničím rozšiřováno, neboť vychází samo ze sebe. Naproti tomu *věty syntetické* obsahují takové pojmy, které konkrétní poznání rozšiřují. Sem patří celá řada nejběžnějších každodenních výroků, jež lze vynášet o světě kolem nás. Můžeme tak kupříkladu tvrdit, že některá tělesa mají červenou barvu. V tomto případě se jedná o *soud syntetický*, neboť z pojmu tělesa není nutně *a priori* jeho barva zřejmá, jako je tomu právě například u již zmíněné rozlehlosti. Barevnost předmětu, tedy v našem případě červenost předmětu, představuje vlastnost, jíž je potřeba zjistit či ověřit *empiricky*.<sup>82</sup>

*Apriorní soudy* jsou tedy ty, které lze zdůvodnit (či odmítnout) bez odkazu na získanou zkušenost. Naopak *soudy a posteriori* pro své zdůvodnění *empirickou* látku potřebují. Z toho následně vyplývá, že *analytické soudy* jsou vždy nutně *apriorní* a *soudy syntetické* by pak mohly být vždy *aposteriorní*. Není ale možné, aby existovaly i takové *soudy*, které bychom mohly považovat za *syntetické* a zároveň *a priori*? Takovéto poznání by nesmělo být závislé na *nazírání* a následně získané zkušenosti a rovněž by se ani nemohlo jednat o poznatky, které by vycházely čistě samy ze sebe, tedy z užitých pojmů jako je tomu u *soudů analytických*. *Syntetické soudy a priori* by musely představovat takový druh poznání, jenž by byl rozšiřován jedině skrze *apriorní* principy samotné poznávací mohutnosti.<sup>83</sup> Pokud by však takovýto druh *syntetického* poznání *apriorních* pojmů nebyl možný, znamenalo by to, že bychom nebyli schopni rozšiřovat naše poznání týkající se *metafyzických* předmětů, mezi něž jsme zařadili taktéž smrt.

Jsou *syntetické soudy a priori* možné? Či srozumitelněji řečeno slovy německého filosofa Günthera Patziga: „Můžeme prostřednictvím pouhého přemýšlení, aniž bychom se museli dovolávat zkušenosti (...), něco vědět o elementech a strukturách skutečnosti?“<sup>84</sup> Již nyní je zřejmé, že jelikož zde plánujeme hovořit o *metafyzických soudech*, tedy o soudech zahrnujících taktéž pojem smrti, který je jádrem našeho filosofického tázání, budeme se

---

<sup>81</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 53.

<sup>82</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 39-41 (B 10-B 12); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 52-58; PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofía, 2004, str. 23-29.

<sup>83</sup> PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofía, 2004, str. 28-29, 31.

<sup>84</sup> *Ibid.*, str. 13.

nutně pohybovat na *apriorní* půdě, a proto je pro nás odpověď na tuto kantovskou otázku, zda jsou *syntetické soudy a priori* možné, zcela klíčová. Zdá se tedy, že teoretické poznání pojmů *metafyziky*, čili taktéž poznávání pojmu smrti, stojí a padá na možnosti *syntetických soudů a priori*. Nyní se proto zaměříme na otázku, zda je možné s naprostou jistotou něco o smrti vypovědět, aniž bychom čerpali své poznání ze zkušenosti a zároveň aniž bychom zůstávali uvězněni v pouhé *tautologii* pojmů a *analytických soudů*. Pokud dokážeme na tuto otázku po možnosti *syntetických soudů a priori* za pomoci Kantovy *transcendentální filosofie* odpovědět, budeme pravděpodobně také schopni lépe pochopit stav, který za mřížemi prožívali Tom Steinbock, Pablo Ibbieta i Juan Mirbal.

Jsou tedy *syntetické soudy a priori* skutečně možné? Na základě Kantovy *transcendentální filosofie* ano. Kant jejich existenci dokazuje na příkladu výkladu principů matematického a přírodovědného poznání.<sup>85</sup> Každá věda, ať už pracující s pojmy, číslly nebo předměty přírody, jež si chce nárokovat možnost poznávat nutně a obecně, musí totiž dle Kanta vždy stavět své poznatky na pevné půdě, tedy na půdě *apriorní*. Obecnost a nutnou platnost nikdy není možné získat pouze na základě zobecnování *empirické* zkušenosti. *Syntetické soudy a priori* tedy podle Kanta nepotřebuje pouze *metafyzika*, nýbrž i matematika a přírodověda.

Matematika, jak Kant píše v *Předmluvě k druhému vydání KČR*, se stala vědou ve chvíli, kdy si předsókratovský filosof Thalés z Milétu uvědomil, že „nesmí pátrat po tom, co viděl v obrazci nebo jen v pouhém pojmu trojúhelníka, a z toho jakoby odečítat jeho vlastnosti, nýbrž že musí vlastnosti trojúhelníka vytvářet z toho, co do něj prostřednictvím apriorních pojmů sám vložil,<sup>86</sup> a stejně tak tomu má principiálně být i s poznatky přírodovědy. Kant nám tedy ukazuje, že takzvaný *kopernikánský obrat* musel proběhnout nejen v rámci poznávání filosofického, nýbrž i přírodovědného a matematického. Vědeckost spočívající v nutných, obecných a tedy nevyvratitelných poznacích se dle Kanta zakládá, jak již bylo řečeno, pouze na takovém druhu poznání, které je získáváno *a priori*. Poznání již tedy nemá být řízeno předměty, nýbrž předměty mají být řízeny poznáním. To ale vzhledem k úspěšnému vědeckému bádání není vše. Řekneme-li například větu, že každý trojúhelník tvoří tři strany, tak sice pronášíme *apriorní* a tedy nutně pravdivý soud, avšak tento soud je svou povahou výhradně *analytický*, neboť se jedná o pouhý fakt vyplývající ze

---

<sup>85</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 76-131.

<sup>86</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu, Předmluva k druhému vydání*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 17 (B XII).

samotného pojmu trojúhelníku, a tudíž nám tato věta nepřináší žádné nové poznání. Působnost takovýchto soudů pak zůstává pouze ve sféře pojmů a jejich pravdivost závisí čistě na správném užívání logických pravidel. Věda ale potřebuje své poznání rozšiřovat, a proto vyžaduje *soudy syntetické*, přičemž ani *metafyzika* nemůže být mezi ostatními vědami výjimkou, chce-li být vědou nazývána. I ona musí, stejně jako matematika a přírodověda, začít nahlížet předměty svého poznání z nového úhlu, jenž by jí umožnil nutné a obecné poznání, které se odvíjí od *syntetických soudů a priori*.<sup>87</sup> Nyní se tedy blíže zaměříme na to, na jakých konkrétních principech pravdivost matematického a přírodovědného poznání vlastně stojí, načež se pokusíme zjistit, zda bychom obdobné principy nedovedli nalézt taktéž na půdě *metafyziky*.

Začněme nejprve matematikou.<sup>88</sup> Jak již bylo výše naznačeno, tak právoplatné matematické poznání je podle Kantovy teorie umožňováno prostřednictvím *čistých forem nazírání*, jimiž jsou *čas* a *prostor*. Tyto *formy názoru* jsou tím, co nám zbyde, abstrahujeme-li od *nazíraných* předmětů či jevů všechny pomoci smyslů získané počítky. Je však nutné zdůraznit, že se nejedná o vlastnosti *nazíraných* předmětů, nýbrž že hovoříme o *formách*, které mají být součástí naší poznávací mohutnosti. Je tedy potřeba odmyslet si vše, v čem se mohou konkrétní předměty *nazírání* lišit, a to, v čem se lišit nemohou, to, co mají společné, jsou pak *čisté apriorní formy názoru – prostor* a *čas* –, na něž se konkrétní *empiricky* vnímaná matérie upíná, přičemž je tato matérie zároveň těmito *čistými formami smyslového názoru* formována a uspořádávána.<sup>89</sup> To znamená, že *prostor* a *čas* v rámci lidského poznávání figurují jakožto pořadající element nespočtu rozličných skrze smysly přijímaných počítků. Pro lepší pochopení toho, co Kant *prostorem* a *časem* míní, je podstatné zdůraznit, že *čas* ani *prostor* nejsou v Kantově *transcendentální filosofii* čímsi odvozeným ze zkušenosti, a tudíž je ani nelze chápat jako *empirické* pojmy.<sup>90</sup>

Kdybychom si v sobě *a priori* nenesli *formu času*, nebylo by možné vnímat následnost určitých jevů, a stejně tak bychom si nemohli představovat předměty umístěné vedle sebe na různých místech, kdyby v základech našeho *nazírání* nebyla položena *forma*

---

<sup>87</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 42-45 (B 14-B 20), 55-57 (B 37-B 39); PATON, Herbert, James. 'Kant's So-Called Copernican Revolution', in: *Mind* (Vol. 46, No. 183). Oxford: Oxford University Press, 1937, str. 366-368.

<sup>88</sup> Srov. KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 76-96.

<sup>89</sup> PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofia, 2004, str. 37.

<sup>90</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 78-80.

*prostoru*.<sup>91</sup> Řečeno Kantovými slovy, *představu prostoru* si není možné vypůjčit ze vztahů mezi vnějšími jevy prostřednictvím zkušenosti, nýbrž sama tato vnější zkušenost, tak jak ji chápeme, je možná teprve jenom díky této představě.<sup>92</sup> Analogicky k tomuto případu je tomu tak samozřejmě i s časem. *Představu času* nelze získat ze zkušenosti, neboť bez této představy by vůbec jakákoli následnost v čase nebyla pro člověka vnímatelná, a proto musí *představa času* dané zkušenosti *a priori* předcházet. To, že předměty vnímáme v *čase* a *prostoru*, je pak dle Kanta zapříčiněno existencí takzvaného *vnitřního* a *vnějšího smyslu*, které jsou přirozenou součástí každé lidské mysli. Díky *vnějšímu smyslu* jsme u předmětů vnějšího světa schopni určovat a rozeznávat jejich tvary, velikosti a vzájemné vztahy a postavení, a díky *smyslu vnitřnímu* dokážeme *nazírat* naše vnitřní mentální stavy, které si naopak představujeme v časových vztazích.<sup>93,94</sup>

Prostřednictvím těchto *apriorních principů nazírání* pak může matematika vystupovat jako věda s nutným a obecným poznáním. Geometrické předměty jsou totiž podle Kantovy teorie konstruovány jedině na základě existence *formy prostoru* a aritmetické vztahy mohou fungovat s ohledem na existenci posloupnosti *formy času*. Důležité je ale mít stále na paměti, že *čas* ani *prostor* nejsou uměle vytvořenými či ze zkušenosti abstrahovanými pojmy, nýbrž že veškeré zkušenosti předcházejí a *a priori* ji také umožňují. Jelikož mají být matematické výroky nutné a obecně platné, nemůže být jejich základ *aposteriorní*. Geometrie a aritmetika tedy jakožto disciplíny, které podle Kanta své poznatky a předměty konstruují v *prostoru* a *čase* a nevyvozují je pouze *analyticky* z užitých pojmů, představují poznání, které je *syntetické* a zároveň *apriorní*.<sup>95</sup>

*Čas* a *prostor* ale samozřejmě nehrají zásadní roli pouze v matematice, nýbrž v kterémkoli předmětném poznávání, neboť chceme-li vůbec *nazírat* svět, vždy je naše *nazírání* těmito *apriorním formám zkušenosti* podřízeno. Svět, jak jej vnímáme, je vždy

---

<sup>91</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 55-57 (B 37-B 39), 62-63 (B 46-B 48).

<sup>92</sup> Ibid., str. 56 (B 38).

<sup>93</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kantova reflexe „O vnitřním smyslu“*, in: *Reflexe 20*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 2 (5); KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 55-56 (B 37-B 38).

<sup>94</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 58; KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 76-83; PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofie, 2004, str. 35-42; RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 34, 43-46.

<sup>95</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 80-83; KUNEŠ, Jan. *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe 41*. Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 7.

uchopován v *čase a prostoru*.<sup>96</sup> Celek našeho poznávání je však o něco složitější. Samotné *nazírání* a *čisté formy názoru* k úplnému poznání světa a plnohodnotné zkušenosti nestačí. Další zásadní roli v poznávacím procesu hraje takzvané *rozvažování* spolu s jeho *čistými rozvažovacími pojmy*, které jsme si představili taktéž pod názvem *kategorie*. Smyslovost nám totiž poskytuje pouze potřebný vnímatelný materiál. S ním je však nadále potřeba v rámci *rozvažování* pracovat.

Analogicky ke geometrii a aritmetice tak Kant pokračuje i s přírodovědou.<sup>97</sup> Má-li tedy být i tato disciplína právoplatně nazývána vědou, je potřeba, aby i její poznatky splňovaly nárok obecné a nutné platnosti stejně jako tomu bylo u matematiky, což znamená, že jakési čisté *apriorní* zásady a principy musejí existovat i v rámci ní. Díky těmto *apriorním* zásadám bude pak možné s ohledem na poznávání přírody hovořit o přírodních zákonech a zákonitostech a nikoli pouze o nahodilých jevech.

Člověk může na základě zkušenosti tvrdit, že něco je, avšak samotná *empirie* jej již neopravňuje k tomu, aby mohl s jistotou říct, že je tomu takto vždy a ve všech případech. Samotná zkušenost nás poučuje pouze o konkrétních jevech, ale nikoli o zákonitostech. Jestliže tedy dokážeme bez pochyby říct, že něco platí obecně a nutně, nepramení toto poznání čistě ze zkušenosti, nýbrž se jedná o poznání principiálně *apriorní*. Poznání přírodního zákona proto nikdy není a nemůže být získáváno pouhým zobecňováním nazírané zkušenosti, a tak poznatky získané jen pomocí smyslů nikdy nebudou moct dosáhnout skutečné vědecké platnosti, protože se obecnosti a nutnosti pouze přibližují.<sup>98</sup>

Nesmíme však nabýt dojmu, že by pravdivé předmětné poznání bylo na *empirii* zcela nezávislé. Je nemyslitelné, abychom dovedli veškeré vlastnosti předmětů světa odvozovat pouze z *apriorních* principů a pojmů naší poznávací mohutnosti. Pokud chceme předmětně poznávat, tak je nutné, abychom k této činnosti využili též potřebnou látku, a podněty pro takovéto poznání získává člověk ze smyslových počítků skrze *nazírání* světa. Přijímaná *empirická* zkušenost je tedy podle Kanta nezbytná, avšak, jak již bylo nastíněno, v celkovém procesu poznávání tvoří pouze polovinu výsledného vjemu.

Samotný rozum přírodu poznat nedokáže, neboť nemá potřebnou materii, kterou by mohl zpracovat, a naopak pouhé *nazírání* nikdy nepostačí k tomu, aby mohl být svět člověkem vskutku chápán. Poznávání tak není pouhým přijímáním dojmů z vnějšího světa

---

<sup>96</sup> KUNEŠ, Jan. *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe 41*. Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 6-7.

<sup>97</sup> Srov. KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 97-131.

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 100-102.



pomocí smyslů, nýbrž je do tohoto procesu též aktivně zapojena i sama poznávací mohutnost ve formě *rozvažování*.<sup>99</sup> Jak je ale možné, aby se z počitkového chaosu stal předmětný svět, tak jak jej známe? Řečeno Kantovou terminologií, je nutné různost počitků *subsumovat* pod konkrétní *rozvažovací pojmy*, díky čemuž (následně) dochází ke spojování jednotlivých rozmanitých dat získaných *nazíráním* do smysluplného celku zkušenosti.<sup>100</sup> „Děje se tak prostřednictvím jednotlicích funkcí *rozvažování*, jež z nepřehledného množství stavebních kamenů, které jsou zprvu bez jakéhokoli vztahu, vytvářejí stavbu přírody, svět.“<sup>101</sup> Čisté *rozvažovací pojmy (kategorie)* tak umožňují nastolit v chaosu počitků jednotu a řád, a díky tomu nám též dovolují vynášet o přírodě obecné a nutně platné soudy, jež jsou závazné pro všechny rozumové bytosti, a proto je můžeme považovat za objektivní.<sup>102</sup> „Objekt sám o sobě zůstává vždy neznámý; je-li však spojení představ, jež jsou o objektu dány naší smyslovostí, určeno rozvažovacím pojmem jako obecně platné, je tímto poměrem předmět vymezen a soud je objektivní.“<sup>103,104</sup>

Ve dvacátém paragrafu Kantových *Prolegomen* je funkce *rozvažovacích pojmů* demonstrována na příkladu *pojmu příčiny*.<sup>105</sup> Jak již bylo řečeno, tak základem každé zkušenosti je *nazírání*. Samotné *nazírání* nám ale nepřináší smysluplnou zkušenost, nýbrž pouze shluk počitků. Abychom ale mohli o těchto neuspořádaných *názorech* vynášet obecné soudy, musí k *nazírání* přistupovat navíc ještě *rozvažování*, které tyto smyslové *názory* dokáže sjednotit a dát jim jednotný myslitelný význam, což znamená, že *názor* musí být zahrnut pod *rozvažovací pojem*, který mu dodá objektivní platnost.<sup>106</sup> Jestliže ale daný *názor* pod žádný *rozvažovací pojem subsumován* není, neznamená to nutně, že je pro nás takovýto

---

<sup>99</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Svoboda, Praha, 1972, str. 111-112.

<sup>100</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 91-93 (B 102-B 105).

<sup>101</sup> PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofia, 2004, str. 45-46.

<sup>102</sup> KUNEŠ, Jan. *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe 41*. Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 12-13.

<sup>103</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 104.

<sup>104</sup> Z této citace pro nás mimo jiné taktéž vyplývá, že *věci o sobě (noumena; sg. Ding an sich)* jsou podle Kantovy filosofie člověku nepřístupné a jsou tudíž nepoznatelné. To, s čím se ve zkušenosti setkáváme, jsou dle Kanta pouze takzvané *jevy (phaenomena; sg. Erscheinung)*, jež jsou nám zprostředkovávány právě skrze naši poznávací mohutnost.

CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 59-60.

<sup>105</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 105-108.

<sup>106</sup> *Ibid.*, str. 106.

názor zcela bezcenný. Stále jsme totiž schopni být si jej alespoň vědomi. Takto můžeme například subjektivně vnímat pocit tepla, jenž představuje „pouhé vázání vněmů ve stavu mé mysli (...).“<sup>107</sup> Aby však i takovýto vjem získal obecnou platnost, tak víme, že musí být podřazen čistému rozvažovacímu pojmu, „který (...) vymezuje obecně způsob, jakým může být názoru použito k souzení.“<sup>108</sup> A jak jsme již naznačili, tak pod tyto pojmy spadá kupříkladu i pojem příčiny. Abychom tento proces subsumování názoru pod pojem lépe pochopili, pokusme se jej předvést na příkladu vycházejícím z Kantových *Prolegomen*. Svítí-li na člověka slunce, cítí daný člověk teplo. Sluneční svit i pocit tepla pak představují v jeho vědomí dva subjektivní vjemy. Řekneme-li však, že slunce produkuje teplo, které daného člověka hřeje, pak kromě samotných vjemů obsahuje tento soud navíc ještě rozvažovací pojem příčiny, jenž s pojmem slunečního svitu nutně pojí pojem tepla, a tak k těmto dvěma samostatně nazíraným skutečnostem přistupuje syntetický prvek příčiny.<sup>109</sup> „Stále hovořím o týchž empirických datech (...), avšak již nepopisuji situaci, tak jak se mi jeví, nýbrž jak spolu jednotlivé předměty objektivně souvisejí.“<sup>110</sup> Vjem tepla si tedy již následně nepředstavujeme jen jako něco, co by přináleželo pouze nám samotným, nýbrž jej dokážeme chápat jako objektivní skutečnost, jež nutně náleží slunci a rovněž na slunci závisí. Jen díky tomuto subsumování názoru pod rozvažovací pojmy jsme schopni vynášet obecné a nutné výroky. Kdybychom vyjadřovali soudy jen na základě našich subjektivních pocitů, byla by jakákoli objektivita nemyslitelná.<sup>111</sup> Je tedy zřejmé, že syntetické soudy a priori hrají klíčovou roli nejen v matematice, nýbrž i v přírodovědě.

Dle Kanta se tak výsledné předmětné poznávání skládá na jedné straně z *empiricky* přijímané látky a na straně druhé z *neempirických* principů naší poznávací schopnosti. Jelikož z pouhé nazírané skutečnosti není možné vyvozovat jakoukoli zákonitost, neboť zkušenost vzniká na základě *empiricky* a tedy subjektivně získávané matérie, je nutná a obecná platnost soudů o světě v rámci Kantovy *transcendentální filosofie* nemyslitelná bez předpokladu, že jsou předměty poznání rovněž podřízeny strukturám a pojmům naší

---

<sup>107</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 106.

<sup>108</sup> Ibid., str. 106.

<sup>109</sup> Ibid., str. 107.

<sup>110</sup> BOSSART, William, H. *Kant's Transcendental Problematic*, in: *Apperception, Knowledge, and Experience*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1994, str. 9. Překlad autora: „I am still talking about the same data but (...) I am no longer describing the situation as it appears to me, but how things are objectively related to one another.“

<sup>111</sup> Ibid., str. 9-10; KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 107.

poznávací mohutnosti, které jsou svou povahou *apriorní*.<sup>112</sup> Jiným způsobem v rámci lidského poznávání pravděpodobně zákonitost myslitelná není. A ačkoli veškeré předmětné poznání se zkušeností začíná, ze zkušenosti toto poznání přímo nepramení,<sup>113</sup> nýbrž má svůj základ v typicky lidských způsobech vnímání a poznávání.<sup>114</sup> Takto tedy člověk ve zkratce podle Kantovy teorie poznává předmětný svět.

### 3) Transcendentální dialektika

Doposud jsme se v rámci snahy vyložit a pochopit základní principy poznávacího procesu pohybovali výhradně na poli *nazírání* a *rozvažování*. Nyní svou pozornost zaměříme na samotný *rozum*. Pojednání o lidském *rozumu* Kant v *KČR* začíná slovy, že „veškeré naše poznání začíná u smyslů, odtud jde k rozvažování a [následně] končí u rozumu,“ nad nímž se již nenachází nic, „co by přispívalo ke zpracování látky názoru a k jejímu přivedení pod nejvyšší jednotu myšlení.“<sup>115</sup> *Rozum* tedy podle Kanta představuje jakýsi vrchol veškerého poznávání, jenž je charakterizován tím, že vytváří obecné principy založené na sjednocování *rozvažovacích* pravidel, stejně jako *rozvažování* vytváří obecná pravidla sjednocováním dílčích počátků a jevů,<sup>116</sup> o nichž jsme hovořili v předcházející podkapitole. To znamená, že „rozum se (...) nikdy netýká nejprve zkušenosti nebo nějakého předmětu, nýbrž [se týká] rozvažování, neboť má pomocí pojmů dát jeho rozmanitým poznatkům [apriorní jednotu].“<sup>117</sup> Úkolem *rozumu* má tedy být shrnování rozmanitých poznatků *rozvažování* na obecně platné rozumové principy, jež ony specifické a konkrétní poznatky zastřešují.

---

<sup>112</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 59-62; KARÁSEK, Jindřich. *Filosofie jako přísná věda. II: Kantiův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky*, in: *Reflexe 28*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 33.

<sup>113</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 33-34 (B 1/A 1-B 2).

<sup>114</sup> *Ibid.*, str. 84-88 (B 89-B 94), 91-93 (B 102-B 103); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 97-107; PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*, 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofia, 2004, str. 44-46; RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 47-49.

<sup>115</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 231 (B 355).

<sup>116</sup> *Ibid.*, str. 233 (B 359-B 360).

<sup>117</sup> *Ibid.*, str. 233 (B 359).

V tomto ohledu pak *rozum* představuje mohutnost *usuzovat na nepodmíněné*.<sup>118</sup> „Rozvažování je bytostně mohutnost syntézy, sjednocování rozmanitosti smyslových počitků pod jednotu pojmu. (...) Rozum pak spojuje poznatky získané rozvažováním do vyšší jednoty pomocí soudů,<sup>119</sup> a snaží se tak nalézt „k podmíněnému poznání našeho rozvažování to nepodmíněné.“<sup>120</sup>

Pole působnosti *rozumu* se však tímto nevyčerpává. Ačkoli jsme si ukázali, že převážná část poznávání začíná se zkušeností, tak už rovněž víme, že veškeré lidské poznání ze zkušenosti nutně nepochází. Z předcházejících podkapitol této studie je již více než zřejmé, že náš *rozum* je schopen zacházet i s takovými předměty, které jsou na zkušenosti zcela nezávislé.<sup>121</sup> To znamená, že „kromě přírodovědných pojmů, kterých se vždy používá ve zkušenosti,“ existují taktéž pojmy *čistě rozumové*, jež se v žádné možné zkušenosti nevyskytují, což znamená, že se jedná o takové pojmy, „jejichž objektivní věcný obsah (...) a jejichž pravdivost nebo nepravdivost nemůže žádná zkušenost potvrdit nebo odhalit,<sup>122</sup> přičemž v našem případě je pak takovým pojmem právě námi zkoumaná smrt.

S *rozumem* jsme se již několikrát setkali v rámci matematického a přírodovědného poznávání vzhledem k výkladu možnosti *syntetických soudů a priori*, avšak doposud tento *rozum* pokaždé vystupoval pouze v syntéze s *nazíráním* či s *rozvažováním*. V tuto chvíli však opusťme pole *matematiky* a *přírodovědy* a přistupme přímo k otázce *metafyziky*, jež se těmito výše popisovanými *čistě rozumovými* předměty a pojmy, z nichž je pro nás v tuto chvíli nejdůležitější smrt, zabývá nejhluběji. Na půdě *metafyziky* se totiž *rozum* zabývá pouze sebou samým,<sup>123</sup> a to zcela bez ohledu na jakoukoli zkušenost či jakékoli smyslové vjemy, s nimiž jsme se setkali v rámci výkladu *rozvažování* a *nazírání*.

Znovu raději připomeňme, že do této skupiny *metafyzických* předmětů spadá i námi zkoumaná smrt, kterou v rámci této práce nahlížíme jakožto jakýsi stav nacházející se za hranicemi *jevového* světa, neboť se ukázalo, že úvahy o pouhých způsobech usmrcení těla

---

<sup>118</sup> KARÁSEK, Jindřich. *Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky*, in: *Reflexe 28*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 33-34.

<sup>119</sup> SIROVÁTKA, Jakub. *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 63-64.

<sup>120</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 235 (B 364).

<sup>121</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 80.

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 146-147.

<sup>123</sup> *Ibid.*, str. 147.

či o samotném okamžiku konce života jsou pro potřeby našeho bádání nedostatečné, a tak se zdá být nejpravděpodobnější, že smrt představuje pojem, k němuž lze ve skutečnosti přistupovat jedině čistě s využitím *rozumu*. Otázkou však i nadále zůstává, zda je možné předměty *metafyziky* poznávat s jistotou a nutností, ba dokonce zda je vůbec takovýto druh poznání možný. Dokáže lidský *rozum* překračovat hranice smyslové zkušenosti?

Jelikož si klademe za cíl hovořit o pojmu smrti, který má být pojmem *metafyziky*, tak je evidentní, že lidskou mysl meze *empiricky* podmíněné zkušenosti nikterak neodrazují a v tomto smyslu ji taktéž ani příliš neomezují. Ba naopak můžeme vidět, že hranice *nazírání* a *rozvažování* jsou člověkem přesahovány téměř neustále. Myšlenky či úvahy týkající se *metafyzických* předmětů jsou tak pro člověka dozajista zcela běžné. Musíme se ale zamyslet nad tím, jakým způsobem je vůbec možné tyto na zkušenosti nezávislé předměty s jistotou poznávat. Na začátku této kapitoly jsme viděli, že smrt lze interpretovat a chápat velmi různorodě. Je však možné rozhodnout, zda některá z oněch interpretací smrti či posmrtného života odpovídá objektivní realitě? U matematiky a u přírodovědy jsme si ukázali, že jejich nutné a obecné poznatky stojí na *čistých formách názoru* a na *čistých rozvažovacích pojmech*. Disponuje snad něčím obdobným, co by dokázalo poznatkům nadsmyslových předmětů a pojmů zaručit nutnou platnost, i *metafyzika*?

Poněvadž *metafyzika* nezkoumá objekty, které by bylo možné vnímat za pomoci smyslů, musí si o nich *rozum* vytvářet představy, které Kant nazývá *transcendentální ideje*. Jakožto tedy „rozvažovací schopnost potřebovala ke zkušenosti kategorie, tak má rozum v sobě základ a důvod k idejím,“ jimiž jsou „pojmy, jejichž předmět (...) *nemůže* být dán v žádné zkušenosti. Tkví v povaze rozumu tak, jako tkví kategorie v povaze rozvažovací schopnosti (...).“<sup>124</sup> Jedná se tedy o pojmy, jejichž obsah oproti *rozvažování* nepochází ze zkušenosti, což znamená, že není člověkem získáván *empiricky*, nýbrž má být *čistě rozumové* povahy. „Všechny čisté rozvažovací poznatky se vyznačují tím, že jejich pojmy mohou být dány ve zkušenosti a že jejich zásady lze zkušenostně ověřovat, kdežto transcendentní poznatky rozumové nemohou být ani dány ve zkušenosti (...), ani se nedají zkušenostně ověřovat nebo vyvracet (...).“<sup>125</sup>

Jelikož jsou tedy všechny *metafyzické* pojmy a předměty člověku dostupné pouze prostřednictvím *rozumu*, tak můžeme s jistotou říci, že se musí jednat o takové *ideje*, které

---

<sup>124</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 148.

<sup>125</sup> *Ibid.*, str. 149.

jsou co do své povahy čistě *apriorní*. Aby se však *metafyzika* mohla stát právoplatnou vědou, musejí být její poznatky taktéž *syntetické*, stejně jako je tomu i u matematiky a přírodovědy. Zkusme se tedy nyní na Kantovy *rozumové transcendentální ideje* zaměřit o něco podrobněji. Na základě jejich výkladu bychom pak následně měli být schopni určit, zda je *metafyzika* skutečně schopna nutného a obecného poznání. V *KČR* a v *Prolegomenách* Kant popisuje *transcendentální ideje* celkem tři – konkrétně se jedná o *ideu psychologickou, kosmologickou a teologickou*.<sup>126</sup>

*Psychologická idea* se vztahuje k problematice možného poznávání a chápání lidské duše.<sup>127</sup> Ve zkratce jde Kantovi vzhledem k této *ideji* o odpověď na otázku, zda je duše smrtelná, či nesmrtelná, což tedy bezpochyby znamená, jak jsme avizovali, že se jedná o otázku, jejíž předmět se nachází na půdě *metafyziky*, neboť duše není *empirický*, nýbrž *čistě rozumový* pojem. Jak ale na takovouto otázku odpovědět, pakliže duši nedokážeme nikterak *nazírat*? Konečná odpověď se může zdát poměrně snadná. Trvalost předmětu, jež ze své podstaty probíhá v čase, je podle Kantovy *transcendentální filosofie* zjistitelná pouze za předpokladu, že tento předmět můžeme poznávat ve zkušenosti. Zjistit a ověřit skutečné trvání jakéhokoli objektu či předmětu tedy není podle Kanta na základě znalosti jeho pouhého pojmu možné. Chceme-li určit, jak dlouho trvá určitá událost, musíme ji od začátku do konce pozorovat, a stejně tak tomu musí být i s potenciálním poznáním smrtelnosti a nesmrtelnosti duše.

Elementární problém vzhledem ke snaze poznávání *psychologické ideje* tedy spočívá v tom, že člověk není k takovému poznání uzpůsoben, a tak na tuto otázku nemůže s jistotou odpovědět. Lidská poznávací mohutnost je totiž ohraničena a omezena dobou samotného lidského života. Jelikož každý žijící jedinec zemře a prostřednictvím jeho smrti dojde taktéž k ukončení procesu vnímání a získávání zkušeností, tak neexistuje způsob, jakým by člověk mohl trvalost duše posmrtně dokázat. *Empiricky* tedy smrtelnost, či nesmrtelnost duše dosvědčit podle Kanta nelze. Smyslová zkušenost je vzhledem ke snaze s nutností dokázat trvalost lidské duše nedostatečná. Jelikož se ale pohybujeme na půdě *metafyziky*, s jejímiž pojmy je možné zacházet pouze za pomoci *rozumu*, tak je možné, že by *psychologická idea* mohla být s jistotou poznatelná pouze na základě *rozumových* úvah, a to bez jakéhokoli zásahu *empirické* zkušenosti.

---

<sup>126</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 248-250 (B 390/A 333-B 392/A 335); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 150-151.

<sup>127</sup> Srov. *Ibid.*, str. 252-265 (B 399/A 341-B 422); Srov. *Ibid.*, str. 155-162.

Kant však dochází k závěru, že v rámci *čistě rozumových* úvah je člověk schopen pro trvalost duše bez rozporu obhájit jak smrtelnost, tak i nesmrtelnost. Výsledný závěr klanící se buď na stranu smrtelnosti, či na stranu nesmrtelnosti v konečném důsledku závisí primárně na tom, jakým způsobem člověk duši chápe a jak přesně ji definuje. Takovéto hypotetické úvahy, byť logicky koherentní, však nelze Kantovýmá očima považovat za plnohodnotné vědecké vědění, neboť takovéto vědění není ani jednoznačné ani nutně a objektivně platné. Otázka po povaze lidské duše proto musí podle Kantovy *transcendentální filosofie* zůstat otevřena.<sup>128</sup>

K obdobnému závěru, k němuž jsme došli s ohledem na *ideu psychologickou*, Kant analogicky dospívá i v rámci výkladu *ideje kosmologické a teologické*. *Kosmologická idea* je však oproti *ideji psychologické* obsáhlejší, neboť v sobě zahrnuje celkem čtvero *dialektických* čili opačných či protimluvných dvojic tvrzení – čtyři teze a čtyři antiteze –, jež jsou v rámci Kantovy filosofie nazývány *antinomie*, přičemž je u každé z nich potřeba rozhodnout, která polovina uvedené *antinomie* je pravdivá a může být považována za nutně a obecně platný poznatek.<sup>129</sup>

1. *Antinomie*:

- a. Teze: Svět má časový a prostorový *počátek* (hranici).
- b. Antiteze: Svět je časově a prostorově *nekonečný*.

2. *Antinomie*:

- a. Teze: Všechno na světě se skládá z něčeho *jednoduchého*.
- b. Antiteze: Není nic jednoduchého, nýbrž všechno je *složené*.

3. *Antinomie*:

- a. Teze: Na světě jsou příčiny ze *svobody*.
- b. Antiteze: Není svobody, všechno je *příroda*.

4. *Antinomie*:

- a. Teze: V řadě světových příčin je nějaká *nutná bytost*.
- b. Antiteze: V této řadě není nic nutného, nýbrž *vše je nahodilé*.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 158, 161-162.

<sup>129</sup> Ibid., str. 162-176.

<sup>130</sup> Ibid., str. 163-164.

Kantovým cílem je zde tedy rozhodnout, které ze dvou výše uvedených tvrzení může být u každé ze čtyř *antinomií* považováno za poplatné objektivní realitě.<sup>131</sup> Avšak otázka, kterou si musíme v první řadě položit, zní, jakým způsobem vůbec můžeme takováto protichůdná tvrzení rozklíčovat. Na základě čeho je možné rozhodnout, zda je *svět konečný*, či *nekonečný*, pokud nedisponujeme smyslovou zkušeností, jež by nám umožnila na tuto otázku odpovědět?

Jak se záhy ukáže, tak u *ideje kosmologické* vyvstává tentýž problém, s nímž jsme se již setkali u *ideje psychologické*. Ani zde totiž není lidské poznání schopno rozpor vyřešit. *Čistě rozumovou* úvahou by mohla být opět obhájena či vyvrácena obě tvrzení, avšak s nutností a obecnou platností o pravdivosti té, či oné varianty rozhodnout nedokážeme, neboť se tyto *antinomie* vymykají našim poznávacím schopnostem.

Pokud se na první dvě *antinomie* podíváme o něco podrobněji, zjistíme, že z těchto dvou protichůdných dvojic není obhajitelná ani jedna. Obě tvrzení se ukazují jako neudržitelná. Uvažujeme-li totiž o světě na poli *čistého rozumu*, jenž má operovat pouze s *empiricky* nepodmíněnými pojmy, budeme muset o světě přemýšlet jakožto o *věci o sobě*, avšak takováto *věc o sobě* podle Kantovy filosofie, jak už jsme si nastínili, představuje „způsob danosti předmětu, o kterém – při abstrakci od lidské smyslovosti – nemůžeme nic vědět.“<sup>132</sup> Problém tedy spočívá v tom, že lidé jsou schopni svět a předměty v něm poznávat pouze jako *jevy*, a tak na poli *čistého rozumu* nemohou o světě s jistotou vědět nic. Jelikož tedy z povahy naší poznávací mohutnosti nemůžeme mít se světem *o sobě* žádnou zkušenost, nýbrž můžeme disponovat pouze zkušenostmi týkajícími se světa *jevů*, tak rovněž nemůžeme s obecnou a nutnou platností o světě *o sobě* nic vypovědět, z čehož vyplývá, že naše poznávací mohutnost není schopna první ani druhou *antinomii* rozřešit, což znamená, že ani nemůžeme s konečnou platností určit, zda je svět *konečný*, či *nekonečný*, a stejně tak ani nedovedeme s jistotou říct, jestli se všechno ve světě *skládá z něčeho jednoduchého*, nebo zda je *vše složené*.<sup>133</sup> První dvě *antinomie* tudíž zůstávají nerozřešeny.

Třetí *antinomie* pojednává o *svobodě a kauzalitě*. Zde naopak oproti prvním dvěma *antinomiím* obě protichůdná tvrzení podle Kanta platí. Problémem je však to, že každá věta

---

<sup>131</sup> Srov. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 280-301 (B 454/A 426-B 489/A 461).

<sup>132</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 60 (poznámka pod čarou).

<sup>133</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 280-291 (B 454/A 426-B 471/A 443) ; KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 165-168.



této *antinomie* hovoří o něčem trochu rozdílném. První z těchto dvou vět totiž mluví o *věcech o sobě*, kdežto druhá věta pojednává o předmětech jakožto *jevech*. Potíž spočívá v tom, že ve sféře *jevů*, tedy ve sféře *prostoru* a *času*, působí dle Kantových slov vždy jedině princip *kauzality*, což znamená, že se na základě nejrůznějších příčin dějí jejich nutné účinky. Charakter předmětu tedy vždy určuje to, jaký účinek z dané příčiny vyplyne. Má-li být však vlastností určitého předmětu *svoboda*, musí se tak dít samovolně a nepodmíněně bez onoho *kauzálního* působení, které bez výjimky funguje v *jevovém* světě. V tomto případě by se pak dle Kanta muselo jednat o jakousi *věc o sobě*, jež by musela být z kauzálního řetězce vyvázána, a tudíž by taktéž nesměla být ničím podmíněna. *Svoboda* totiž nikdy nemůže být vlastností *jevů*, neboť ty jsou svázány neustále probíhajícím řetězcem *kauzálních* vztahů. *Svoboda* je tak podle Kanta umožněna pouze na základě existence *inteligibility*, kterou v přírodě disponují pouze rozumové bytosti.<sup>134</sup> Jinými slovy: „Idea svobody je na místě jedině tam, kde jde o vztah něčeho *intelektuálního* jakožto příčiny k *jevu* jako účinku.“<sup>135</sup> A tak závěr dle Kanta zní, že lidské jednání podléhá *přírodní nutnosti, zákonitosti* či *příčinnosti*, hovoříme-li o člověku jako o *jevu*, avšak zároveň mohou být lidské činy *svobodné*, myslíme-li člověka jakožto *rozumový* čili *inteligibilní subjekt*, jenž je schopen vyvázat se z řetězů *kauzality*. Problémem však zůstává, že samotná *transcendentální filosofie* nám neposkytuje potřebné nástroje, které by nám umožnily zjistit, zda lidská *svoboda* skutečně nutně existuje.<sup>136</sup>

Čtvrtou a poslední *antinomii* pak Kant řeší obdobným způsobem jako *antinomii* jí předcházející. „Neboť rozlišujeme-li mezi *příčinou ve sféře jevu* a *příčinou jevů*, pokud může být myšlena jako *věc o sobě*, mohou obě věty obstát docela dobře vedle sebe (...).“<sup>137</sup> Problém tedy znovu tkví v dichotomii *jevů* a *věcí o sobě*. Ani jednu z těchto dvou možností ale opět nelze bez *empirického* důkazu jednoznačně obhájit.<sup>138</sup> *Kosmologická idea* se všemi

---

<sup>134</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 170-171.

<sup>135</sup> Ibid., str. 171 (poznámka pod čarou).

<sup>136</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 292-295 (B 472/A 444-B 479/A 451); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 174-175.

<sup>137</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 175.

<sup>138</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 296-301 (B 480/A 452-B 489/A 461); KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 175.

jejími částmi tedy zůstává neobjasněna stejně jako *idea psychologická*. I takovýto druh poznání se tudíž nachází za hranicemi působnosti lidského *rozumu*.

Třetí a taktéž poslední *transcendentální idea*, *idea teologická* má vedle *ideje psychologické* a *kosmologické* představovat samotný *ideál čistého rozumu*,<sup>139</sup> jenž má být ztělesněn v podobě *ideje nejvyšší bytosti* zastupující celek veškeré reality, a jak již samotný název této *ideje* napovídá, tak se má jinými slovy jednat taktéž o *ideu boha*. Jelikož zde tedy hovoříme o *ideálu veškerého čistého rozumu*, tak je zřejmé, že musíme uvažovat o jakémsi absolutním *čistě rozumovém* předpokladu, který nelze *empiricky* dokázat a s nímž je možné operovat pouze s využitím *rozumu*. Pokusíme-li se totiž promítnout *ideu boha* do předmětného a smyslově vnímatelného světa, abychom se ji pokusili lépe pochopit či abychom si ji dokázali snáze představit, zbavíme pak takovouto *transcendentální ideu* její *čisté inteligibilní formy*. Skutečnému poznání *ideálu čistého rozumu* se tak tímto způsobem pouze vzdalujeme, neboť se jedná o *čistě rozumový pojem*, v němž principiálně nemůže být pro smyslovost žádné platné místo.

Stejně jako tomu bylo u *ideje psychologické* a *kosmologické*, tak i v rámci *ideje teologické* čelíme problému, že člověk není prostřednictvím své poznávací mohutnosti schopen o *bohu* s jistotou nic vypovědět, a to z toho důvodu, že *ideál čistého rozumu* sám o sobě neobsahuje žádnou *empiricky* vnímatelnou látku, prostřednictvím níž bychom mohli o tomto *ideálu* vynést jakýkoli ověřitelný soud, jenž bychom mohli považovat za nutný a obecně platný. Veškeré naše úvahy tak mohou být na poli absolutně *čistého rozumu* pouze spekulativní, a tak otázka, zda existuje *bůh* a jaké povahy či podstaty takovýto *bůh* je, proto musí zůstat na poli zcela jistého vědeckého bádání nezodpovězena. „Všechny pokusy dokázat, že *ideálu čistého rozumu* odpovídá něco nezávislého na myšlení, jsou odsouzeny k nezdaru.“<sup>140</sup>

Jelikož však hovoříme o *ideji nejvyšší bytosti*, jež je často chápána jakožto bytost zcela nepodmíněná a na ničem nezávislá, mělo se mnohdy v rámci dosavadního *metafyzického* poznávání za to, že nutnost boží existence plyne přímo ze samotného pojmu či ze samotné *ideje boha*. Takovýmto způsobem vyvozoval boží existenci například i francouzský filosof René Descartes, jenž pojímal *boha* jakožto absolutně dokonalé jsoucné,

---

<sup>139</sup> Srov. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 355-357 (B 595/ A 567-B 599/A 571); Srov. KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 176-177.

<sup>140</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 90.

mezi jehož dokonalosti patří rovněž i existence.<sup>141</sup> Tyto myšlenky či hypotézy však Kant v rámci své *transcendentální filosofie* vyvrací, a tak *ideál čistého rozumu* i nadále zůstává na poli *metafyzického* poznávání podle Kanta vzhledem ke snaze o dosažení nutných a obecných poznatků pouze jakousi *čistě rozumovou* představou, kterou nelze v žádném případě ztotožňovat či zaměňovat s plně poznávaným předmětem. V návaznosti na to Kant rovněž v *Prolegomenách* i v *KČR* vyvrací všechny dosavadní domnělé důkazy boží existence – důkaz *ontologický*, *kosmologický* i *fyzikotheologický (teleologický)*.<sup>142</sup> Tentýž závěr o teoretické nepoznatelnosti *boha* pak samozřejmě vyplývá rovněž i z Kantovy *transcendentální estetiky* a *transcendentální analytiky*, o nichž jsme hovořili v předcházející podkapitole vzhledem k odkrývání nezbytných *podmínek možné zkušenosti*.

Problém nepoznatelnosti třetí *transcendentální ideje* se tedy odvíjí od toho, že o *čistě inteligibilním jsoucnu* je možné uvažovat pouze prostřednictvím *čistě rozumových* pojmů, přičemž potíž s těmito pojmy tkví v tom, že nedovedou člověku zprostředkovat žádné konkrétní a specifické vlastnosti, které bychom o tomto poznávaném jsoucnu chtěli zjistit, což jinými slovy znamená, že skrze samotné *čistě rozumové* pojmy nejsme o poznávaném předmětu schopni zjistit nic obsažného či hmatatelného. *Ideál čistého rozumu* tedy člověkem z hlediska Kantovy *transcendentální filosofie* s jistotou poznat nelze, neboť naše poznávací schopnost nemá do této sféry *metafyzických* poznatků přístup. Jelikož *bůh* jakožto absolutně nepodmíněný *inteligibilní* pojem ze své podstaty nespadá do oblasti fyzického světa, zůstává jeho povaha člověku a jeho zkušenosti podmíněnému poznávání skryta.

Nyní tedy již můžeme vidět, že *idea psychologická*, *kosmologická* i *teologická* ztělesňují takové *ideje*, které člověku nemohou být dány v žádné zkušenosti, a tudíž o nich ani nemůže být utvořeno nutné a obecně platné poznání.<sup>143</sup> „Rozum nás všemi svými apriorními principy nepoučuje o ničem jiném než o pouhých předmětech možné zkušenosti, a ani o nich nám neříká víc, než co může být poznáno ve zkušenosti“ (...).<sup>144</sup> Ve světle těchto závěrů a poznatků se však může zdát zvláštní, že je pro člověka zcela přirozené za pomoci *rozumu* hranice možné zkušenosti překračovat, ačkoli lidé prostřednictvím své poznávací mohutnosti nejsou schopni jakékoli *metafyzické* předměty s jistotou poznat.

---

<sup>141</sup> DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 51-75.

<sup>142</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 89-94.

<sup>143</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 178.

<sup>144</sup> *Ibid.*, str. 197.

Jelikož jsou *psychologická, kosmologická i teologická idea* veskrze *čisté rozumové* pojmy, které ze své podstaty nejsou a ani nemohou být člověku v rámci zkušenosti přístupné, tak je zřejmé, že tento zájem, jenž k *metafyzickým* pojmům a otázkám chováme, musí rovněž pocházet ze samotného *rozumu*.

Považujeme-li tento předpoklad za správný, pak je nasnadě, aby takovýto *rozum*, jenž je schopný otázky týkající se *metafyzického* světa vytvářet a pokládat, zároveň i toužil po odpovědích, které by tyto otázky z oblasti *metafyziky* dokázaly ozřejmit. Zdá se tedy, že *metafyzika* ztělesňuje jakousi přirozenou lidskou touhu po vyšším poznání. Z doposud řečeného je však již zřejmé, že poznávací kompetence člověka jsou omezeny pouze na *jevový* svět, a tak *rozum* na tyto otázky s jistotou odpovědět nedokáže. Kant tuto skutečnost popisuje následovně: „Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh jeho poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“<sup>145</sup>

Již tedy víme, že nutnost a obecnost matematického a přírodovědného poznávání je zaručena existencí jakýchsi *neempirických* principů, díky nimž je těmito dvěma disciplínám umožněno *syntetického apriorního* poznání. U *nazírání* jimi byly *čisté formy názoru* a u *rozvažování* jsme hovořili o *čistých rozvažovacích pojmech*. Samotná poznávací mohutnost však člověku pro předmětné poznání nestačí. Pro poznávání předmětů jsou pro něj nezbytné také *nazírané* počítky, které získává prostřednictvím smyslů. Tuto *empiricky* získávanou látku, s níž *rozum* potřebuje v rozšiřování a vytváření nutného a obecného vědeckého poznání zacházet, však *metafyzika* postrádá, a tak oproti matematice a přírodovědě není schopna *syntetické apriorní soudy* vytvářet. Zdá se tedy, že jistého poznání dokáže *metafyzika* docílit pouze s využitím *soudů analytických*. Určitými mezemi ale disponují všechny disciplíny.

Možné pole působnosti matematiky i přírodních věd je přesně vymezeno předmětem, jenž podléhá jejich vědeckému zkoumání. Tato skutečnost však nutně neznamená, že by poznání, které tyto dvě disciplíny produkují, mělo konečné hranice. Zdá se být pravděpodobné, že badatelský postup v rámci jednotlivých vědeckých disciplín může pokračovat téměř bez omezení až do nekonečna. Dá se tedy očekávat, že postupem času budou v rámci matematického i přírodovědného bádání objevovány nové přírodní

---

<sup>145</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 510 (A VII).

zákonitosti i nové matematické vzorce či postupy. Rozšiřování a prohlubování určitých druhů vědění tak nejspíš nebude završeno nikdy. Všechny tyto nové potenciální poznatky však budou podřízeny tomu, jakému předmětu či tématu se ta či ona disciplína věnuje. A jelikož se tedy matematika spolu s přírodovědou orientují výhradně na poznávání *jevového* světa, tak není možné, abychom prostřednictvím využití jejich metod a postupů dokázali porozumět kupříkladu i předmětům nacházejícím se ve sféře *metafyziky*. Každá disciplína je vymezena určitými kritérii a v rámci těchto kritérií je taktéž každé disciplíně umožněno působit. Přírodověda si tak klade za cíl zkoumat objekty přírody, kdežto *metafyzika* si naopak vytyčila za cíl poznávat předměty, které tuto přírodu přesahují. Každá vědecká disciplína tedy disponuje určitou omezenou oblastí, v rámci níž má být na základě specifických metod prohlubován jedinečný druh vědění.

Samotný *rozum* se však hranicemi možného poznávání zcela spoutávat nenechává. Na několika místech této studie jsme již mohli vidět, že hranice vlastní působnosti překračuje zcela běžně. Tím nás však mnohdy staví před neřešitelné problémy a otázky, na něž nejsme vzhledem k možnostem naší poznávací mohutnosti schopni s jistotou odpovědět. Mezi takovou problematiku pak samozřejmě patří i veškeré kýžené *metafyzické* poznání. A ačkoli nám náš *rozum* toužící po *metafyzických* poznacích neumožňuje o *metafyzických* pojmech a předmětech získávat nutné a obecně platné vědění, tak nám ale může stále sloužit alespoň jakožto nástroj pro vymezení a určování hranic jeho vlastní působnosti. Díky této naší přirozené touze po poznávání se nám totiž zřetelněji rýsují hranice, v rámci nichž je možné *rozum* bezpečně užívat. „*Struktury naší mysli jsou konstituovány podle určitých univerzálních a nutných zákonů. A abychom tyto zákony poznali, musíme v konečném důsledku znát taktéž obecné principy jakékoli možné zkušenosti.*“<sup>146</sup>

*Transcendentální ideje* tedy člověku umožňují vytyčit a ukázat *rozumu* meze jeho vlastní působnosti, čímž zároveň vyjadřují určitou systematickou jednotu pro užívání *rozvažovací* mohutnosti, což znamená, že tyto *ideje* „regulují poznávající rozum, vytvářející z mnohosti jednotlivých poznatků systém, tedy organicky a hierarchicky uspořádaný celek, který zahrnuje všechny dosavadní poznatky,“<sup>147</sup> čímž nás podněcují ke stále širší a složitější systematizaci našich *empiricky* získaných poznatků. Z tohoto důvodu pak Kant *ideje transcendentální* nazývá taktéž *idejemi regulativními*, a tak hranice, jimiž lidský *rozum*

---

<sup>146</sup> BOSSART, William, H. *Kant's Transcendental Problematic*, in: *Apperception, Knowledge, and Experience*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1994, str. 7. Překlad autora: „(...) The mind structures experience according to certain universal and necessary laws. To know these laws is, in effect, to know in advance the general features of any possible experience.

<sup>147</sup> KUNES, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe 26*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 8.

disponuje, nemusejí být vždy nutně chápány jako negativum. Pokud totiž tyto hranice správně vytyčíme a pokusíme se jim co nejpřesněji porozumět, může nám to pomoci pochopit, jakým způsobem je nám vůbec umožněno poznávat svět, a taktéž budeme následně moci zjistit, jak se co nejefektivněji vyhýbat chybným soudům a výrokům, a to především o předmětech, které se nacházejí za hranicemi poznatelnosti a o kterých tedy s jistotou nemůžeme nic vědět.<sup>148</sup>

Jestliže se tedy člověk přeci jen nakonec k vynášení soudů o duši, svobodě či o bohu odhodlá, vždy by měl mít na paměti to, že jeho teze o těchto *metafyzických* předmětech nemohou být považovány za vědecky jisté ani nutně platné. Čím jsou *transcendentální ideje* samy o sobě s jistotou říct na základě naší poznávací mohutnosti nedovedeme. Jediné, co o nich bez pochyby dokážeme vypovědět, je to, co znamenají pro nás, čili co znamenají subjektivně. A tak i přes to, že nám *metafyzika* v tomto ohledu neumožňuje nutně a obecně platné poznání, může nám tato přirozená rozumová vloha překračovat hranice zkušenosti napomáhat alespoň v tom, abychom svůj *rozum* otevřeli a odpoutali se od pouhého uvažování o předmětech přírody.<sup>149</sup>

A co z výše řečeného vyplývá pro možné poznání smrti, tedy dalšího *metafyzického* pojmu, vzhledem k Sartrově povídce *Zed'*? S ohledem na naše snahy rozklíčovat, co pro člověka může smrt znamenat, ba dokonce zda je vůbec možné smrt poznávat, pro nás hraje v rámci našeho dosavadního výkladu Kantovy *transcendentální filosofie* vzhledem k tématu této studie nejzásadnější roli pravděpodobně objasnění Kantovy první *transcendentální ideje* čili *ideje psychologické*. Odpověď na otázku po smrtelnosti, či nesmrtelnosti lidské duše, která do jisté míry spoluutváří rámec celého Sartrova textu, může být pro člověka čelícího vlastní blížící se smrti zcela zásadní. Kdybychom totiž o její existenci a povaze dokázali mluvit se stejnou jistotou, s jakou dovedeme hovořit o matematických a přírodních zákonitostech, mohla by pro nás smrt začít vystupovat ve zcela odlišném světle. Pokud bychom například s jistotou věděli, že duše nepodléhá zkáze, nemuseli bychom se možné smrti tolik obávat, ba dokonce bychom se jí nemuseli bát vůbec. Sartrovi povídkoví vězni by tak dobře věděli, co je čeká na konci života, a tak by se jich strach ze smrti nemusel ani trochu zmocňovat. Na základě předcházejícího výkladu ale již víme, že takovéto poznání je pro člověka nemožné. Pokud úmrtí skutečně představuje rovněž konec veškerého vnímání,

---

<sup>148</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 197-198.

<sup>149</sup> *Ibid.*, str. 198.

znamená to, že smrt jakožto určitý stav nacházející se nad rámcem fyzického a *empiricky* vnímatelného a ověřitelného poznat ani poznávat nelze. Smrt tedy musí stejně jako duše či bůh zůstat člověku skryta a nepoznána. Jediné, co člověk v konečném důsledku se smrtí zmůže, je to, že si o ni může vytvářet nejrůznější představy, jejichž konkrétní podoba se může odvíjet od toho, v jakém kulturním či socioekonomickém prostředí se daný člověk pohybuje. Tak jako tak je ale nutné, aby si byl člověk plně vědom, že jeho poznávací mohutnost není neomezená, a tak ať už se jedná o snahu poznávat smrt či o snahu poznávat lidskou svobodu, tak by se měl člověk držet vždy v rámci hranic možného poznání.

#### 4) Metafyzika, jež se bude moci stát vědu

Lidské snažení ve snaze odkrývat ve sféře *metafyziky* nutné a obecné poznání bohužel na základě předcházejícího výkladu neobstálo. A tak stejně jako není s ohledem na Kantovu *transcendentální filosofii* možné v rámci omezeného lidského života s jistotou rozhodnout o smrtelnosti, či nesmrtelnosti duše, tak ani nelze za pomoci naší poznávací mohutnosti dokázat existenci, či neexistenci boha. Ačkoli tedy člověk prostřednictvím svého *rozumu* přirozeně k úvahám o *metafyzických* předmětech inklinuje, tak i přes to je nutné přiznat *metafyzice* dialektickou povahu, kterou nejsme s to skrze naši poznávací mohutnost překonat. Přiřknutí jednoznačného významu či obsahu jakýmkoli *transcendentálním idejím* je tak v souladu s Kantovou *transcendentální filosofii* chybou. S naprostou jistotou zjistit a určit, zda je duše věčná, nebo zda podléhá zkáze, na této půdě nelze. Bez získávané *empirie* zůstávají všechny soudy o duši, o světě, o svobodě, o bohu ale i o smrti prázdné. „*Vědecké zkoumání je limitováno poznáváním světa jevů, tedy takového světa, jehož předměty mohou být nazírány pouze v rámci času a prostoru a rovněž mohou být vhodně subsumovány pod čisté rozvažovací pojmy neboli kategorie.*“<sup>150</sup> Pro člověka tak může s jistotou a bez pochybností existovat pouze to, co je způsobilý *nazírat* v *čase* a *prostoru* skrze svou

---

<sup>150</sup> BUTTS, Robert, E. *Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment*, in: *Noûs* (Vol. 24, No. 1). New Jersey: Wiley-Blackwell, 1990, str. 2. Překlad autora: „Scientific investigation is limited to study of the phenomenal world, the world whose objects can be located in space and time and can be suitably categorized.“

poznávací mohutnost a co je taktéž schopen podřazovat pod *čisté rozvažovací pojmy* v rámci *rozvažování*.<sup>151</sup>

Chápeme-li tedy smrt skutečně jako pojem spadající do sféry *metafyziky*, tak je nutné v souladu s Kantovou *transcendentální filosofií* uznat, že povahu a podstatu smrti nejsme schopni bez pochybností vůbec poznávat, a tak s vědeckou jistotou prohlásit, co následuje po životě, jednoduše nelze. Abychom o ní mohli vynášet věcně obsažné soudy, museli bychom nejprve mít k dispozici *empirickou* látku, jíž by bylo možné zpracovat a dále rozvíjet. Avšak to jediné, co máme v rámci poznávání smrti ve svých rukou, je pouhý pojem, do něhož můžeme vložit téměř vše a zároveň nic z toho vůbec nemusí odpovídat realitě. Skutečný či reálný obsah takovýchto *metafyzických* pojmů, které lze z důvodu jejich nezakořeněnosti v *empirickém* světě chápat mnoha různými a dokonce i protichůdnými způsoby, tak zůstává lidské poznávací mohutnosti skryt. Co se nachází za hranicemi zkušenosti, se nejsme na poli *transcendentální filosofie* schopni dozvědět. Nejenže s jistotou nevíme, jaké povahy ony *rozumové ideje* ve skutečnosti jsou, a tudíž si za ně můžeme za pomoci představitosti dosadit ledacos, ale navíc ani nejsme schopni říct, zda vůbec reálně existují. Jejich zaručená existence je *čistě rozumové* povahy, avšak pouze v rámci našich vlastních subjektivních úvah. Objektivní realitu jim bez ověřitelného důkazu přičítat nemůžeme.

Právě z toho důvodu, že nedokážeme svými rozumovými a poznávacími schopnostmi *metafyzické* předměty plně uchopit, pravděpodobně taktéž existuje tolik rozdílných náboženských či filosofických systémů, které o bohu, o smrti či o posmrtném životě vytvářejí a přinášejí nejrůznější teorie či představy, a stejně tak se zcela běžně vyskytují i názory, které jak existenci posmrtného života, tak existenci boha popírají. Fakt nesourodosti konkrétních náboženských a filosofických systémů a jejich specifických závěrů a projevů, spolu se znalostí Kantovy *transcendentální filosofie* nám tedy napovídá, že podoby jednotlivých náboženství nejsou založeny na jakýchsi právoplatných a nutných *metafyzických* poznacích, nýbrž, jak již bylo naznačeno na začátku kapitoly, že spíše vyrůstají ze specifických historických a kulturních podmínek.<sup>152</sup> Tuto tezi můžeme podpořit i s odkazem na knihu *Pojednání o dějinách náboženství*<sup>153</sup> od historika a religionisty Mircea

---

<sup>151</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 195-196; KARÁSEK, Jindřich. *Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky*, in: *Reflexe 28*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 33.

<sup>152</sup> TUGENDHAT, Ernst. *O smrti*, přel. T. Matějčková, in: *Reflexe 49*. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 90.

<sup>153</sup> ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4.



Eliada, v níž tento autor tvrdí, že se „posvátno vždy projevuje v určité historické situaci. Mystické zkušenosti, dokonce i ty nejosobnější a nejtranscendentnější, ovlivňuje daný historický okamžik.“<sup>154</sup> Každý náboženský projev má tak dle jeho názoru určitý specifický, tedy neobjektivní a neuniverzální, historický kontext a význam.<sup>155</sup> Slovy teologa Pavla Hoška Eliade zkoumá náboženství z dějinného hlediska, přičemž sleduje, jakými způsoby se projevy posvátného proměňovaly v průběhu věků s ohledem na konkrétní kultury.<sup>156</sup> Obdobný názor jako Mircea Eliade formuluje taktéž ve svém díle *Elementární formy náboženského života*<sup>157</sup> i francouzský sociolog Émile Durkheim, jenž tvrdí, že „náboženství je záležitostí výsostně společenskou,“ což podle něj znamená, že „náboženské představy jsou představami kolektivními a představami, které vyjadřují kolektivní skutečnosti (...).“<sup>158</sup>

Z výše řečeného se tedy zdá být pravděpodobné, že kdybychom byli schopni objektivně poznávat *metafyzické* či posvátné předměty, stejně jako poznáváme předměty přírody, mohlo by čistě v teoretické rovině existovat pouze jedno jediné náboženství, které by se stalo celosvětově přijímaným univerzálním a jednotným věroučným systémem (avšak pouze v takovém případě, pokud by za takovýchto podmínek bylo stále jakékoli náboženství či vyznání myslitelné). Jelikož ale obecně platné *metafyzické* poznatky o bohu či o posmrtném životě získat nedokážeme, zůstávají konkrétní podoby jednotlivých božstev, mýtů a rituálů různorodé.

Na závěr tedy ještě jednou zopakujme, že poznávat svět je člověku umožněno pouze na základě zkušenosti. Pouhé *apriorní* principy, tedy *čisté formy nazírání* a *čisté pojmy rozvažování*, naší poznávací schopnosti k plnohodnotnému poznání nestačí, a stejně tak je to i s *čistým rozumem* a jeho *transcendentálními idejemi*. Otázky týkající se nesmrtnosti duše, lidské svobody či existence boha proto na půdě Kantovy *transcendentální filosofie* nemohou být jednoznačně rozřešeny a zodpovězeny a stejně tak za neprostupnou zdí mezi *rozvažováním* a *rozumem* zůstává i nadále skryta taktéž povaha smrti. K takovému poznání nemá žádný člověk dostatečné prostředky. Jistota se proto nachází pouze na té straně, na níž stojíme, tedy na straně života. Z tohoto úhlu tak smrt pro člověka s jistotou znamená totéž co nezvratná zástava celovztažného uspořádání organismu spojená s ukončením všech

---

<sup>154</sup> ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek. Praha: Argo, 2004, str. 22-23.

<sup>155</sup> Ibid., str. 21-24.

<sup>156</sup> HOŠEK, Pavel. *Mircea Eliade: homo religiosus*, in: *Reflexe 43*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 80.

<sup>157</sup> DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*, přel. P. Sadílková. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-056-4.

<sup>158</sup> Ibid., str. 17.

životních funkcí.<sup>159</sup> Jestli smrt znamená něco více říct nedokážeme. To, co leží za hranicemi poznatelnosti, zůstává pro člověka neuchopitelné a nepoznatelné. Každý člověk je tak do značné míry v tomto ohledu doživotním vězněm své vlastní poznávací mohutnosti, za jejíž mříže nikdy nebude moci vykročit.

Kritika *dogmatické metafyziky* a jejího přístupu k poznávání, o níž jsme hovořili na začátku této kapitoly, se tak zdá být ve světle Kantovy *transcendentální filosofie* zcela opodstatněná. Jelikož k lidskému poznávání přesahujícímu hranice zkušenosti bytostně náleží v jeho úsudcích a výrocích nejednoznačnost a nejistota, tak není možné, aby se *metafyzika* nazývala vědou a přitom se pokoušela vyjadřovat k *transcendentním* otázkám bez jakékoli hlubší kritické sebereflexe. Důležité je ovšem zmínit, že Kant myšlenku *metafyziky* jakožto vědecké disciplíny zcela nezavrhl. Je zcela jednoznačné, že zásadně odmítl, aby tradičním *metafyzickým* výrokům o duši, o svobodě či o bohu náležela stejná platnost jako matematickým a přírodním zákonitostem, avšak to nutně neznamená, že by *metafyzika* nedokázala spolehlivě produkovat vůbec žádné vědění.

Máme-li ale *metafyziku* uznat jako plnohodnotnou vědu, nesmíme ji již nadále chápat jako disciplínu vykládající *transcendentní* skutečnost. Kvůli takovému specifickému předmětu poznání, kterým jsou *metafyzické* předměty, by se takto vědou nikdy stát nemohla, neboť k ověření platnosti poznatků o těchto předmětech neexistuje žádná ověřitelná *empirie*. Sám Kant proto *metafyziku* vnímal nikoli jako cestu k poznávání *transcendentna*, nýbrž jako vědu, jejíž cílem má být vymezení možností a hranic lidského *rozumu*. Slovy Jana Kuneše má tak být *metafyzika* v Kantově pojetí spíše „naukou o *nezkušenostních základech zkušenosti* o jsoucím, které jsou nezkušenostní nikoli proto, že by jako takové se zkušeností neměly vůbec co do činění, nýbrž proto, že jsou *principy* zkušenosti, které, ačkoli zkušenost vnitřně utvářejí, a tak podmiňují, samy ze zkušenosti nepocházejí.“<sup>160</sup> *Metafyzika* má tedy představovat vědu vztahující se výlučně k samotnému poznávajícímu subjektu, tedy ke člověku, a jeho poznávací mohutnosti, a tak předmětem jejího zájmu mají být ony *apriorní* a nezkušenostní principy poznání,<sup>161</sup> o nichž jsme hovořili v průběhu celé této kapitoly. Díky takovýmto *regulativním* poznatkům vyplývajících z *metafyzického* poznání je pak následně člověku umožněno lépe porozumět limitům a možnostem vlastního poznávání, díky čemuž takovýto poznávající subjekt může snáze předcházet chybám ve svých závěrech a úsudcích.

---

<sup>159</sup> MIŘEJOVSKÝ, Pavel, BEDNÁŘ, Blahoslav. *Obecná patologie*. Praha: Karolinum, 2002, str. 16.

<sup>160</sup> KUNEŠ, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe* 26. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 6.

<sup>161</sup> KARÁSEK, Jindřich. *Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky*, in: *Reflexe* 28. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 31-32.

*Rozumu* je tak alespoň za pomoci filosofie umožněno poznávat své vlastní meze a nalézat bezpečné a beziluzorní oblasti pro svoji působnost.<sup>162</sup>

## 5) Poznání smrti v kulisách Sartrový povídky *Zed'*

V tento moment se již v našich úvahách navraťme zpět do kulis povídky *Zed'* do doby španělské občanské války k Sartrovým odsouzeným hrdinům a pokusme se nad jejich kritickou životní situací zamyslet perspektivou probrané Kantovy *transcendentální filosofie*.

Z pohledu Kantovy teorie je již nyní zřejmé, že ve chvíli, kdy Tom Steinbock a Pablo Ibbieta začali ve své cele uvažovat nad tím, co se s nimi stane po jejich popravě, čili jakmile se začali ptát po podstatě smrti, vydali se na tutéž cestu, po níž se v minulosti pohybovali i Kantovi předchůdci, kteří toužili a usilovali po poznávání *metafyzických* předmětů a pojmů. Jak se však na základě Kantovy filosofie záhy ukázalo, jedná se o cestu velmi nejistou a zrádnou. Chce-li totiž člověk o smrti či o dalších *metafyzických* pojmech vynášet závěry a soudy, neexistuje pro něj nic snazšího, neboť člověk není ve svých úvahách ve sféře *metafyziky* téměř ničím vázán, avšak zároveň, viděno optikou Kantovy kritické *transcendentální filosofie*, nemůže být pro lidskou poznávací mohutnost ve snaze s jistotou poznávat *metafyzické* předměty nic problematičtějšího. „Myslet něco ještě neznamená něco poznat. Není tak jinými slovy ještě zajištěno, že našim pojmům něco odpovídá. (...) Věděním je až takové myšlení, jež je poznáním. Poznání je ale takové myšlení, které zahrnuje vztah k předmětům – je to *předmětně vztažené myšlení*.“<sup>163</sup> Již víme, že o všech *transcendentálních idejích* lze uvažovat prakticky bez omezení, přičemž všechny tyto úvahy, které vzhledem k těmto *idejím* učiníme, jak jsme si výše ukázali, mohou být po logické stránce vystavěny naprosto bezchybně, avšak i přes to si mohou ve svých obsazích zcela odporovat. Bez potřebné *empirické* látky zůstanou naše myšlenky o těchto *idejích* navždy pouhými sylogismy. Budeme-li si chtít představit kulatý čtverec či bílou čern, *rozum* nám takový názor neumožní, začneme-li ale uvažovat o smrti, která sama o sobě nemá žádný pozitivní *empiricky* ověřitelný obsah a charakter, otevírá se nám nebezpečně velké pole působnosti, jemuž v konečném důsledku klade hranice pouze naše fantazie. „(...) Filosof,

---

<sup>162</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972, str. 198-200.

<sup>163</sup> KUNES, Jan. *Kantova logika věděni*, in: *Reflexe 41*. Praha: OIKOYMENH, 2011, str. 3.

dříve než přikročí k budování metafyziky, musí zjednat jistotu o tom, zda je s to opatřit si potřebný materiál. (...) Dříve než si děláme naději na poznání (...), je třeba zkoumat, jsme-li vůbec schopni něco takového poznat.“<sup>164</sup>

Ve chvíli, kdy Pablo s Tomem během své snahy poznat smrt vykročili za hranice zkušenosti, bylo nevyhnutelné, že ve svých myšlenkách začali bloudit a nebyli schopni v temnotě *metafyzické* nejistoty nalézt žádný pevný bod, o nějž by se mohli bezpečně opřít. Bez předmětné látky jim zůstala jedinou oporou pouze formální logika. Půda, na níž se Pablo a Tom snažili odhalit pravdivé poznání smrti a na které taktéž toužili skrze toto poznání nalézt určitou útěchu před blížícím se koncem, se ukázala být pro tyto účely neúrodná. Jediné, co Sartrovi hrdinové dokázali s jistotou poznat, byla neproniknutelná hranice mezi *rozvažováním* a *rozumem*. V souvislosti se svou popravou si dokázali představit bolest, umírání, konec života i svá mrtvá, bezduchá těla. To všechno jsou totiž *jevy*, s nimiž měli v životě přímou či alespoň částečně zprostředkovanou *empirickou* zkušenost, tudíž taktéž měli k dispozici potřebnou materii, kterou mohli v rámci svých úvah zpracovat, kdežto povaha samotné smrti, tak jak jí v této práci rozumíme, jim v souladu s Kantovou teorií bez potřebné látky zůstala skryta. V pokročilejších fázích jejich uvažování a přemýšlení, kdy se zoufale snažili překročit hranice svého rozumu, aby nahlédli povahu smrti a získali tak před vlastním koncem skrze poznání pravdy alespoň slabou útěchu,<sup>165</sup> se objevila pouze bolestná frustrace a úzkost. Nejen že Pablo, Tom a Juan byli odsouzeni a následně měli být nevyhnutelně popraveni, ale navíc si i uvědomili, že jsou odsouzeni k nepřekonatelné nevědomosti. To znamená, že uvnitř své chladné cely začínali postupně pociťovat, že věznice, v níž se právě fyzicky nacházejí, není tím jediným, co je svazuje a tak říkajíc omezuje na svobodě. Ukázalo se, že v přeneseném slova smyslu se další vězení nacházelo rovněž přímo v nich samých v rámci jejich lidské přirozenosti. Okolnostmi tak byli přivedeni k poznání toho, že jsou vězněni svou vlastní poznávací mohutností, která jim neumožňuje poznávat neomezeně. Prostřednictvím úvah o vlastní smrtelnosti bylo tedy Pablovi, Tomovi a Juanovi skrze jejich kritickou mezní situaci umožněno nahlédnout hranice lidského *rozumu*, které nelze překročit, a tak jim pravda ohledně podstaty smrti musela nutně protékat mezi prsty. Nепrostupné hranice *rozumu* se tak pro Sartrovy hrdiny staly v této situaci prostřednictvím rostoucí frustrace z nepoznatelnosti smrti téměř až

---

<sup>164</sup> SCHELLING, Friedrich, Wilhelm, Joseph, von. *Filosofické zkoumání svobody*, přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 130.

<sup>165</sup> Srov. POIZAT, Jean-Claude. *Smrt. Rozhovor Jeana-Clauda Poizata s Françoise Dasturovou*, přel. P. Prášek, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 145-148.

hmatatelné. Naléhavost dané situace bohužel však Pablovi ani jeho spoluvěznům jakkoli pomoci nedokázala. Hranice *rozumu* jsou vytyčeny pevně a zřejmě i trvale. Oproti vytouženému poznání tedy v těchto stísněných vězeňských podmínkách rostla v Pablově, Tomově a Juanově mysl pouze míra nejistoty a následné frustrace.

„(...) Uvidím, jak na mě míří osm pušek. Budu se asi chtít vmáčknout do zdi, (...) Ach, kdybys věděl, jak si to dovedu představit. (...) Ale co potom?“<sup>166</sup> tázal se Tom. Toužil vědět, co to znamená být mrtvý. Bez potřebné *empirie* se ale tato otázka ukázala být nezodpověditelná a veškeré Tomovy odpovědi tak zůstaly prázdné a neověřitelné. Tom ve svých úvahách a promluvách k Pablovi pokračoval takto: „Je to jako v zlém snu. Chceš na něco myslet, máš pořád dojem, že už to máš, že už to pochopíš, a pak ti to vyklouzne, unikne a zas se to vrací tam, kde to bylo. Říkám si: potom nebude už nic. Ale nechápu, co to znamená. (...) Nejsme pro tuhle myšlenku stvoření, Pablo.“<sup>167</sup> Pohlížíme-li na pojem smrti perspektivou *Kantovy transcendentální filosofie*, nelze s Tomovým závěrem nesouhlasit. Ze Sartrova textu je patrné, že si Tom postupně začínal uvědomovat, že v rámci lidského poznávání existují určité meze či hranice, které lidská mysl, jednoduše řečeno, nedokáže překonat, neboť k tomu ze své podstaty není dostatečně vybavena. Člověk tedy z vězení lidské poznávací mohutnosti uniknout nemůže a nutně vždy bude ve svých myšlenkách padat ze sféry *metafyziky* zpět k předmětnému světu. „Vidím svou mrtvolu: to není nic těžkého, ale vidím ji *já, svýma* očima. Měl bych pochopit... pochopit, že už nic neuvídím, že už nic neuslyším a že svět se bude točit dál pro ty druhé.“<sup>168</sup>

Na začátku této kapitoly pojednávající o lidských způsobech poznávání a o poznatelnosti smrti jsme si zvolili za cíl zodpovědět Kantovu základní filosofickou otázku: „Co mohu vědět?“ (*Was kann ich wissen?*)<sup>169</sup>, kterou jsme si pro potřeby této práce přeformulovali do podoby, jež více odpovídala našemu tématu. Nově jsme se tedy s ohledem na problematiku poznání lidské smrtelnosti ptali: Co může člověk vědět o smrti? Na základě rozboru a výkladu *Kantovy transcendentální filosofie* jsme však vzápětí vyzkoumali, že smrt jako taková je pro lidskou poznávací mohutnost nedostupná a neuchopitelná, neboť se jedná o *empiricky* nevykazatelný stav, o němž nemůžeme v rámci života získat žádnou přímou zkušenost. Jediné, co dokážeme s jistotou pozorovat a poznávat, je život, v jehož stínu se

---

<sup>166</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 18-19.

<sup>167</sup> *Ibid.*, str. 19.

<sup>168</sup> *Ibid.*, str. 19.

<sup>169</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 479 (B 833/A 805).

nám smrt zjevuje. Jednoduchou odpovědí na Kantovu otázku by tedy bylo, že o smrti nemůžeme s jistotou vědět nic. Tento fakt ale nic nemění na tom, že se smrtí musí každý z nás žít. V tuto chvíli se tedy nabízí otázka, jak se k takovéto bezvýhodné situaci postavit? Co je možné tváří v tváři své nevědomosti a smrtelnosti dělat? Existují snad i jiné způsoby, jakými je možné k otázce smrti přistupovat?

Náš dosavadní výklad se týkal výhradně otázek *epistemologických*, tedy otázek týkajících se povahy lidského způsobu poznávání. V tuto chvíli je však pro nás důležité uvědomit si, že člověk není bytost, jež by ve svém životě usilovala pouze o poznání světa. Člověk je totiž rovněž subjektem jednáním. Nyní proto problematiku poznání opustíme a svůj pohled zaměříme na způsoby lidského jednání, a tak další Kantova filosofická otázka, na kterou se budeme pokoušet odpovědět, zní: „Co mám dělat?“ (*Was soll ich tun?*).<sup>170</sup> Jelikož smrt nemůžeme poznat, tak nás bude konkrétně zajímat, jakým způsobem by měl člověk tváří v tvář v rámci své nevědomosti, kterou nelze překonat, jednat. Nyní se tedy pokusíme utlumit a usměrnit Pablove, Tomovu a Juanu bezmoc, kterou jsme probudili na poli *transcendentální filosofie*, za pomoci Kantovy *filosofie praktické*. Bez její pomoci by tak na hrdiny Sartrovy povídky čekal v jejich cele pravděpodobně pouze strach spolu se zoufalstvím. V nadcházející kapitole bude tedy naším cílem vyložit Kantovu *praktickou filosofii*, prostřednictvím čehož se pokusíme nalézt odpovědi na otázku, co by Sartrovi povídkoví protagonisté měli během svých posledních prožitých okamžiků před smrtí dělat či nedělat, a mimo to se zároveň pokusíme předvést a rozhodnout, zda lze na poli této *praktické filosofie* objevit v člověku nějakou další z forem námi zkoumaných vězení, stejně jako tomu bylo i v rámci Kantovy *filosofie transcendentální*.

---

<sup>170</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 479 (B 833/A 805).

### 3. Jednání a moralita na pozadí smrtelnosti

Na následujících řádcích budeme pokračovat ve vyprávění a analyzování Sartrova příběhu. Doposud si protagonisté Sartrovy povídky vyslechli od velitele falangistů rozsudek, prostřednictvím něhož se dozvěděli, že jsou odsouzeni k trestu smrti, a od tohoto okamžiku se následně ve své cele snažili danému verdiktu co nejlépe porozumět. Tváří v tvář své blížíci se popravě se tak pokoušeli zjistit či pochopit, co znamená být mrtvý a co tudíž znamená i samotná smrt.<sup>171</sup> S přibývajícimi úvahami si ale brzy uvědomili, že poznání podstaty smrti převyšuje rámec jejich poznávacích schopností. Dosažení takového poznání, které jsme si vymezili jakožto poznání *metafyzické*, pro ně tedy představovalo, doslovně řečeno, nadlidský úkon. Pablo a jeho spoluvězni tak vzhledem k jejich nešťastnému osudu začali propadat čím dál většimu zoufalství a rovněž začali ztrácet kontrolu nad svým jednáním i nad svými vlastními těly.<sup>172</sup> Děsivý dotek smrti se na Pablovi, Tomovi a Juanovi projevil téměř okamžitě. I přes to ale tito zajatci ze Sartrovy povídky nerezignovali na veškerou činnost. I naplnění bázní a strachem museli svůj zbylý čas nějakým způsobem prožít, což znamená, že se museli určitým způsobem chovat a taktéž jednat.

V této části předkládané studie tedy již nebudeme sledovat Pablovy či Tomovy snahy o porozumění a poznání podstaty smrti, nýbrž se zaměříme primárně na to, jakým způsobem tito zajatci na svou blížíci se smrt reagovali. Na následujících řádcích proto budeme pozorovat jejich činy, rozhodnutí, interakce i změny v chování, a to vše pak následně podrobíme analýze za pomoci výkladu Kantovy *praktické* neboli *morální filosofie*, jejíž předmětem je právě zkoumání lidského chování, jednání či rozhodování. Člověk je tak perspektivou této filosofie nahlížen a chápán jakožto *morální* a *žádostivá bytost*, jež je ve svém životě nucena k hodnocení, vybírání z možností a následně k jednání.<sup>173</sup> V první řadě si tedy představíme principy Kantovy *praktické filosofie*, stejně jako jsme to udělali výše taktéž vzhledem k jeho *filosofii transcendentální*, a zároveň se perspektivou této teorie pokusíme zanalyzovat a zhodnotit chování a jednání jednotlivých Sartrových postav, přičemž budeme posuzovat, zda Pablo, Tom a Juan jednali s touto Kantovou *morální filosofií* v rozporu či v souladu.

---

<sup>171</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevinnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 12-20.

<sup>172</sup> *Ibid.*, str. 13-14, 21-26.

<sup>173</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 95.

# 1) Situační vlivy a změny v chování

Jedna z prvních postřehnutelných změn, která se v průběhu Sartrova příběhu zřetelně vyjevila, byla rostoucí nevraživost mezi dílčími postavami. Jednotliví spoluvězni se jeden druhému čím dál více odcizovali a začali vůči sobě pociťovat nelibost, nenávisť ba dokonce i znechucení. Obsahy jejich dialogů tak začaly postupně hrubnout a stejně tak se pomalu ale jistě měnila i dikce, s níž o sobě tito zajatci navzájem smýšleli a uvažovali.<sup>174</sup>

Tato změna se plně vyjevila ve chvíli, kdy si vězni vyslechli svůj rozsudek. Vše tedy nasvědčuje tomu, že proměny v jejich chování spustila právě ona krizová situace, v rámci níž se Pablo a jeho spoluvězni dozvěděli čas a způsob svého usmrcení. A ačkoli nelze s naprostou jistotou *empiricky* dokázat nebo vyvrátit, že by tyto změny v chování jednotlivých vězňů nemohly být zapříčiněny pouze jejich vlastními vnitřními dispozicemi, tedy například charakterem či osobností, tak i přes to můžeme alespoň do jisté míry předpokládat, že byly takovéto změny vyvolány primárně vlivem oné náhle nastalé mezní situace spojené s vyřčeným rozsudkem smrti. Výsledná podoba těchto změn se ale již bezpochyby od specifických a unikátních predispozic jednotlivých vězňů odvíjela.<sup>175</sup>

S ohledem na poznatky *sociální psychologie* je možné na lidské činy a na lidské chování nahlížet dvěma základními způsoby. Jednání tak lze posuzovat z hlediska *osobního* či *dispozičního*, kdy je pozorované chování vysvětlováno na základě *vnitřních dispozic*, tedy vlastností a rysů, daného člověka, nebo jej lze taktéž sledovat z hlediska *situačního*, které naopak upírá svou pozornost primárně na *situační vlivy* a vlivy prostředí,<sup>176</sup> které zřejmě, jak jsme si již naznačili, hrají v námi analyzované Sartrově povídce vzhledem k Pablově, Tomově a Juanově nastalé krizové situaci zcela zásadní roli. Problematikou situačních vlivů se zabývali kupříkladu psychologové Solomon Asch, Philip Zimbardo, Stanley Milgram nebo též historik Christopher Browning.<sup>177</sup> Vzhledem k výše řečenému se tedy tito autoři ve

---

<sup>174</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 13, 16, 21-22.

<sup>175</sup> Na svou blížící se smrt, jak brzy uvidíme, mohou jednotlivci reagovat mnoha rozdílnými způsoby. Někteří se strachem ze smrti nechají zcela ovládnout, kdežto jiní zůstávají i tváří v tvář svému konci zcela klidní a smrti se nikterak neobávají. Jedním z posledně jmenovaných je pak například i již jmenovaný Sókratés v dialogu *Faidón*.

<sup>176</sup> HIGH, Radka, STRÍBRSKÁ, Jindra. *Sociální psychologie*, in: [online]. [cit. 07. 08. 2020], str. 22.

<sup>177</sup> Namátkou můžeme zmínit kupříkladu Zimbradovu publikaci *Moc a zlo* – ZIMBARDO, Philip, George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005. ISBN 80-86181-80-4; Milgramovu knihu *Poslušnost vůči autoritě: Experiment, který zpochybnil lidskou přirozenost* – MILGRAM, Stanley. *Poslušnost vůči autoritě: Experiment*,



své práci snažili vysvětlit, jakým způsobem rozmanité vnější vlivy proměňují a utvářejí lidské jednání a chování.

Tak například Zimbardo zkoumal situační vlivy především ve snaze objasnit příčiny neobvyklého, neočekávaného či „zlého“ chování, které se může projevat u zdánlivě obyčejných a „dobrých“ lidí. Ve své knize *Moc a zlo*<sup>178</sup> uvádí, že v protikladu k dispozičnímu hledisku, které se pokouší v lidech rozeznat zlo, jež má pocházet z nich samých, se Zimbardo soustředí primárně na rozpoznávání a vyhledávání situačních podmínek, které v průměrných lidech toto takzvané zlo probouzejí či vyvolávají.<sup>179</sup> Zlým zde pak Zimbardo označuje takové jednání, které je ať už pro samotného pachatele nebo pro jeho okolí zjevně škodlivé, přičemž sem můžeme zařadit například agrese vůči druhým, vandalismus ba dokonce i mučení nebo vraždění.<sup>180</sup> Zimbardovo chápání zlého je proto v tomto případě pojímáno výhradně pragmaticky. Obdobným způsobem pak píše o situačních vlivech i Solomon Asch nebo Stanley Milgram.

Pro naše potřeby je však s ohledem na výzkumy a experimenty *sociální psychologie* podstatné především poznání toho, že určité situační vlivy mohou, jednoduše řečeno, značně proměňovat běžné lidské chování. A ačkoli nejspíše není nutné považovat Pablovy, Tomovy ani Juanovy činy za zlé, neboť jejich projevy, jak si záhy ukážeme, nikoho v jejich bezprostředním okolí vážně neohrožovaly, tak jako neobvyklé či neočekávané toto chování skutečně chápáno být může. Z tohoto důvodu si troufám tvrdit, že poznatky o situačních vlivech, které nám experimenty *sociální psychologie* předkládají a nabízejí, nám mohou pomoci k hlubšímu porozumění a k lepšímu uchopení toho, co Sartrovi povídkoví hrdinové během jejich posledních hodin mezi živými prožívali. A ačkoli v dnešní době již nemůžeme z etických důvodů mnohé Milgramovy či Zimbardovy pokusy zopakovat a ověřit, tak se domnívám, že bychom i přes to měli mít o těchto poznatcích minimálně určité povědomí, které nám následně může rozšířit perspektivu, s níž budeme moct na Sartrovu analyzovanou

---

*který zpochybnil lidskou přirozenost*, přel. H. Antonínová. Praha: Portál, 2017. ISBN 978-80-262-1238-6; či Browningovu studii *Obyčejní muži* – BROWNING, Christopher, R. *Obyčejní muži*, přel. J. Kasl. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-416-2.

<sup>178</sup> ZIMBARDO, Philip, George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005. ISBN 80-86181-80-4.

<sup>179</sup> *Ibid.*, str. 39.

<sup>180</sup> HIGH, Radka, STRÍBRSKÁ, Jindra. *Sociální psychologie*, in: [online]. [cit. 07. 08. 2020], str. 44-46; ZIMBARDO, Philip, George. *Luciferův efekt – Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*, přel. R. Kašpar, M. Králíková. Praha: Academia, 2014, str. 31-33; ZIMBARDO, Philip, George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005, str. 37-41.

povídku nahlížet. Z tohoto důvodu jsme učinili tuto krátkou psychologickou odbočku. Nyní se však již vraťme zpět k samotné analýze a interpretaci Sartrova textu.

Když Pablo na začátku povídky rozjímal nad svou momentální celou, v níž byl uzavřen se svými dvěma spoluvězni, bylo zjevné, že je za své současné společníky vděčný. „To, čemu říkali cela, byl vlastně nemocniční sklep. (...) Pět předcházejících dní jsem strávil v kobce arcibiskupství, (...) protože bylo mnoho vězňů a málo místa, strkali je kam se dalo,“<sup>181</sup> vzpomínal Pablo. „Nelitoval jsem, že mě nedali zpátky do kobky: nebylo mi tam sice zima, ale byl jsem tam sám; a to jde časem na nervy. Ve sklepech jsem měl společnost.“<sup>182</sup> Touto společností měl Ibbieta samozřejmě na mysli Juana a Toma. Tento Pablův pozitivní postoj se však po vyslechnutí rozsudku smrti velmi rychle obrátil v jeho pravý opak. Přátelsky laděné rozhovory byly rázem vystřídány pohrdavými pohledy, nenávisnými myšlenkami i nadávkami.

Vezměme si například Pablův a Tomův zpočátku vřele vyhlížející vztah. V prvních okamžicích Sartrova vyprávění Pablo popisoval Toma jakožto příjemně hovořícího muže. O několik stran dále už jej ale za jeho mluvení kritizoval a začal pociťovat, že ho Tomova přítomnost rozčiluje. Pablovi se protivilo vše, co Tom říkal, a to i přes to, že s jeho slovy souhlasil. „Vlastně mi Tom nebyl příliš sympatický a nechápal jsem, proč by mi měl být sympatičtější, když společně umřeme. (...) Byl jsem přirozeně téhož názoru jako on, všechno, co říkal, jsem mohl říci já: (...) Jenže protivilo se mi myslet si totéž (...). Připadal mi cizí: měl ve tváři smrt. (...) Čtyřicet hodin jsem žil vedle Toma, poslouchal jsem, co říká, mluvil jsem s ním, a teď jsem poznal, že nemáme nic společného.“<sup>183</sup>

Pablovi se taktéž začala přičítat přítomnost i jeho vystrašeného spoluvězně Juana. „Před třemi dny to byl příjemný, rozpustilý kluk; ale teď vypadal jako starý teplouš a říkal jsem si, že už nikdy neomládne, ani kdyby ho pustili. Měl jsem s ním správně mít soucit, ale soucit se mi protiví. Juan mi byl spíš odporný.“<sup>184</sup>

I na těchto krátkých úryvcích můžeme vidět, jakým způsobem se v chladné nemocniční cele postupně proměňovala atmosféra a jaké pocity ve věznicích probouzel stres a strach z blížící se popravky. Změna se však netýkala pouze vzájemné interakce mezi jednotlivými vězni. Pablo se stavěl negativně i ke své vlastní existenci. Podle

---

<sup>181</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevinnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 10.

<sup>182</sup> Ibid., str. 10.

<sup>183</sup> Ibid., str. 20.

<sup>184</sup> Ibid., str. 13.

Sartrových slov je zřejmé, že Ibbieta začal vnímat svůj život i celý svět pouze jako nutnost, kterou byl s nelibostí nucen ve svých posledních hodinách snášet.

Jediný, koho se umrlčí atmosféra vězeňské cely přímo takovýmto způsobem nedotýkala byl belgický lékař, jehož posláním bylo odlehčit odsouzcům čekajícím na smrt jejich poslední hodiny života. Ibbietovi i ostatním vězňům kupříkladu nabídl cigarety a doutníky, avšak obojí jimi bylo odmítnuto. Lékařova nežádoucí společnost a snaha komunikovat Pabla dráždila zřejmě ještě více než samotná přítomnost jeho spoluvězňů. „Darebák,“ řekl [Pablo] zlostně, „ať mi nechodí měřit tep, nebo mu dám pěstí do té jeho svinské tlamy.“<sup>185</sup> Z daného textu je patrné, že Pablovy emoce byly poměrně nestálé. O něco později Ibbieta pokračuje takto: „Nejméně hodinu se už ze mne řinul pot a já nic necítil. Ale neuniklo to tomu belgickému ničemovi, viděl, jak mi po tváři stékají kapky, a říkal si: to svědčí o téměř patologické hrůze; a cítil se normální a hrdý, (...) Chtěl jsem vstát a dát mu přes hubu, ale sotva jsem se pohnul, stud a zlost mě přešly.“<sup>186</sup>

Jedno ale přece jen Pabla na přítomném lékaři fascinovalo – jeho život. Tedy něco, co jemu, Tomovi i Juanovi nenávratně protékalo mezi prsty. Něco, co pro ně z minuty na minutu přestalo být samozřejmostí. „Všichni tři jsme se po něm dívali, protože byl živý. Měl pohyby živého člověka, starosti živého člověka; třásl se v tom sklepe zimou, jako se třáslí živí lidé; měl poslušné a dobře živené tělo. My už jsme svá těla skoro necítili – rozhodně ne tak jako on. (...) Z nás tři byly stíny bez krve; dívali jsme se na něho a sáli jsme z něho život jako upíři.“<sup>187</sup> Tato slova jen potvrzují a dokreslují to, o čem již byla řeč výše. Vyslechnutý rozsudek smrti si postupně vybíral na fyzickém i psychickém stavu našich tří vězňů svou daň, což způsobovalo v jejich chování i v rámci jejich myšlení mnohé nežádoucí, nechtěné či nezamýšlené následky. V Pablově případě zapříčinilo vědomí nevyhnutelně se blížící blízké smrti především apatii a lhostejnost. I přes to, že vůči svým dvěma spoluvězňům i vůči belgickému lékaři pociťoval evidentně silný odpor, zachovával si stále svou zdánlivou netečnost. Jakákoli potenciální agrese pro Pabla vždy zůstávala pouze v jeho myšlenkách. Reakce a pocity jednotlivých vězňů se však v mnohém lišili.

---

<sup>185</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 16.

<sup>186</sup> *Ibid.*, str. 16.

<sup>187</sup> *Ibid.*, str. 21.

## 2) Člověk mezi animalitou a praktickou svobodou

V této podkapitole se společně zaměříme na to, jakým způsobem velitelův rozsudek ovlivnil jednání vězně Juana. Nejzřetelněji se to zdá být patrné na následujícím úryvku, jež nás přivádí do situace, v níž se do Juanovy bezprostřední blízkosti přiblížil lékař a následně mezi nimi došlo k neobvyklému incidentu.

Lékař nejdříve „pohládl Juana po hlavě a po krku,“<sup>188</sup> což mohlo mít dle Pablových slov jakési profesionální, odborné odůvodnění, ale též podle něj mohlo jít o projev milosrdenství, neboť Juan nastalou mezní situaci snášel ze všech odsouzených zajatců nejhůře.<sup>189</sup> „Chlapec se [lékaři] nebránil, ale nespouštěl z něho oči: pak ho najednou chytil za ruku a divně se na něho díval. (...) Belgičan v tom viděl jen zájem, otcovsky se usmíval. Za chvíli chlapec přiložil [lékařovu] tlustou rudou tlapu k ústům a chtěl kousnout. Belgičan mu ji rychle vytrhl a klopýtavě ustoupil ke stěně,“<sup>190</sup> a tak je zřejmé, že Juanova reakce lékaře velmi zaskočila. Evidentně tuto za běžných okolností nepatřičnou reakci neočekával. Takovýto specifický způsob neobvyklého chování byl však velmi pravděpodobně podmíněn totožnými situačními vlivy, které patrně ovlivnily i jednání Pabla Ibbiety, o němž jsme v krátkosti hovořili v předešlé podkapitole. Co přesně ale Juana k takovéto reakci vedlo, se pravděpodobně nikdy nedozvíme, přičemž ani on sám by nejspíše nedokázal racionálně zdůvodnit, proč se zachoval právě takto. Z naší pozice se můžeme o konkrétní pohnutce či motivu jeho jednání pouze dohadovat. To ale neznamená, že bychom se neměli alespoň pokusit Juanův a lékařův incident lépe pochopit.

V tento moment můžeme přinejmenším vyložit alespoň to, na jakých obecných principech je vůbec lidské jednání založeno. To nám následně může pomoci pochopit, jaké důvody zapříčinily Juanovu reakci. K tomuto účelu, jak jsme již avizovali, nám opět může posloužit filosofie Immanuela Kanta. Jmenovitě zde pak z Kantova díla využijeme především jeho *Základy metafyziky mravů*<sup>191,192</sup> spolu s jeho v pořadí druhou kritikou, která

---

<sup>188</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 21-22.

<sup>189</sup> Ibid., str. 21.

<sup>190</sup> Ibid., str. 22.

<sup>191</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.

<sup>192</sup> V originále vyšlo v roce 1785 pod názvem *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

nese název *Kritika praktického rozumu*.<sup>193,194</sup> Na základě výkladu těchto dvou spisů budeme moci následně Juanovo jednání lépe uchopit, což by nám též mohlo umožnit, jak jsme si nastínili, více porozumět konkrétním možným pohnutkám jeho jednání. Hledáme-li tedy popud či původ Juanovy reakce, musíme se, řečeno Kantovou terminologií, tázat po důvodech a příčinách, které určovaly jeho *vůli*. Právě problematika *určování lidské vůle* je jednou ze základních otázek, které si Kantova *praktická filosofie* klade. Příčiny lidského jednání, tedy pohnutky, které určité jednání způsobují, se totiž mohou ve své podstatě zásadně kvalitativně lišit. Proto se nyní za pomoci výkladu Kantovy *praktické filosofie* zaměříme na to, jakými způsoby je vůbec možné lidskou vůli určovat.

Výše jsme si už načrtli, že Kant člověka nechápe pouze jakožto subjekt usilující o poznání, nýbrž že jej rovněž pojímá jako *bytost žádostivou*. To znamená, že takováto bytost disponuje ze své přirozenosti nejrůznějšími potřebami a tužbami a zároveň je schopna s ohledem na tyto své tužby určovat své jednání. Jinými slovy říkáme to, že přirozenou součástí či vlastností každého člověka je podle Kanta smyslově podmíněná *žádostivost* (*Begehrungsvermögen*), na základě níž člověk dovede směřovat a pozměňovat své jednání takovým způsobem, aby tuto *žádostivost* dokázal co nejefektivněji naplnit či uspokojit. Vedle *žádostivosti* je tedy v naší přirozenosti zakořeněna rovněž i snaha či touha po dosahování *blaženosti* (*Glückseligkeit*).<sup>195</sup> A aby člověk dokázal zjistit, jaké podněty mu přinášejí co nejvíce libosti, musí k tomuto účelu využívat *empirickou* zkušenost. Jen skrze ni je totiž jedinec schopen pociťovat libost i nelibost a rovněž díky ní může odhalit a rozpoznat, do jaké míry je pro něj ten či onen předmět smyslové žádosti skutečně příjemný a žádaný.<sup>196</sup> Z toho tedy vyplývá, že *blaženost* je ze své podstaty pro každého člověka čistě subjektivní záležitostí. Jsou-li nám nějaké podněty libé, snažíme se jich dosáhnout anebo vynakládáme úsilí, abychom si je i nadále udrželi, a naopak způsobují-li v nás určité předměty či situace pocit nelibosti, snažíme se jim vyhýbat a předcházet – tato *žádostivost* spojená s *blažeností* je každému člověku principiálně společná, avšak konkrétní podoba této vyžadované *blaženosti* představuje pro každého jedince něco subjektivního a unikátního.

---

<sup>193</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.

<sup>194</sup> V originále vyšlo v roce 1788 pod názvem *Kritik der praktischen Vernunft*.

<sup>195</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 77-78; Srov. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 14-16 (395-396).

<sup>196</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 77.

„(...) Všechna jednání, která jsou vedena pouze dosažením jistého pocitu libosti, vyplývají vlastně pokaždé jen ze smyslové náklonnosti, která je ryze subjektivní.“<sup>197</sup> Ten samý podnět, který je příjemný jednomu, již tedy nemusí být příjemný druhému.

To, na základě čeho primárně určujeme své jednání, je v Kantově *praktické filosofii* nazýváno *maximami*. Kant *maximu* definuje jako „subjektivní princip chtění.“<sup>198</sup> Další možná formulace by pak mohla znít, že *maxima* představuje *subjektivní zásadu* určitého jednání. Kdybychom se však tyto dvě strohé definice pokusili rozvést, mohli bychom říct, že *maximy* jsou subjektivními a rovněž těmi nejzákladnějšími určeními lidské vůle, které ovlivňují a zapříčiňují jedincovo jednání. „Maximy (...) u každé osoby vnášejí do procesu sledování cílů (...) určitou celkovou koherenci, jejíž mocí je vše, co děláme, uváděno do vzájemného souladu tak, že některé způsoby jednání jsou jejich prostřednictvím podporovány, jiné naopak eliminovány. Jsou tím, co z jednání kohokoli nikdy nemůže být zcela přesně odezřeno, co se však při něm vždy skrytě uplatňuje (...).“<sup>199</sup> Tato teze by se tedy rovněž dala vyjádřit tak, že se prostřednictvím *maxim* „sjednocují důvody, jak určovat chtění,“ a tak se „do kontingence stanovování a dosahování cílů (...) vnáší jistý řád a kontinuita,“<sup>200</sup> přičemž jsou to právě *maximy*, které tuto kontinuitu chtění zajišťují. Jedná se tedy o jakási individuální obecná určení vůle, jimž je v konečném důsledku jednání podřízeno.<sup>201</sup>

Tou nejzákladnější a nejobecnější *maximou* je pro člověka právě již ona zmiňovaná *blaženost*, jež souvisí s našimi přirozenými potřebami a tužbami. Základním určením lidské vůle je tedy jakási přirozená touha po zachování sebe sama, jež je podřízena takzvanému principu *sebelásky*, který nám říká, abychom naplňovali a uspokojovali svou *žádostivost*.<sup>202</sup> *Blaženost* tak představuje základní princip chtění, který podmiňuje specifické způsoby

---

<sup>197</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 78.

<sup>198</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 20 (401) (poznámka pod čarou).

<sup>199</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 82.

<sup>200</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 13-14.

<sup>201</sup> CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNĚŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 23; ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 81-82.

<sup>202</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 82.

našeho jednání, a to na základě takových podnětů, které v nás vyvolávají pocit libosti. Jelikož je ale *blaženost* zcela individuální, neboť lidé prožívají libost a nelibost na základě rozdílných stimulů, tak již víme, že se jedná o zásadu či o princip jednání, který je zcela *subjektivní*. Proto může být *blaženosti* dosahováno velmi rozdílnými způsoby, neboť se její konkrétní zakoušená podoba u každého člověka liší.

Tuto přirozenou touhu uspokojovat svou *žádostivost* do jisté míry sdílíme se zvířaty. V nejelementárnější rovině bychom tak mohli do jisté míry princip *sebelásky*, který podmiňuje naše jednání směřující k uspokojování potřeb, bezpochyby ztotožnit se zvířecím pudem sebezáchovy. I přes to se ale lidské jednání v mnohém od toho zvířecího liší. Oproti zvířatům jsou totiž lidé jakožto *rozumové* bytosti schopni úmyslně udržovat od svých tužeb určitý odstup, což taktéž znamená, že dovedou svou *blaženost* vědomě reflektovat, kdežto zvířata jsou ve svém chování vedena pouze svými bezprostředními pudy a instinkty.<sup>203</sup> Tento fakt ale nutně nepředznamenává, že by veškeré lidské jednání bylo vždy vědomě reflektováno a prosto jakékoli instinktivnosti a pudovosti. Instinktivní chování je totiž zcela běžnou a nepostradatelnou součástí našich každodenních životů, a to i přes to, že jsme nadáni schopností užívat rozum.

Tak jako tak je ale člověk prostřednictvím svého rozumu schopen své chtění a své jednání reflektovat a rovněž dovede mezi svou přirozenou *žádostivostí* a jejím naplňováním rozpoznávat určité kauzální vztahy, které mu následně umožňují vytvářet si o cílech svého jednání určité *představy* a těmto představám následně dokáže své jednání vědomě podřizovat. To, jednoduše řečeno, znamená, že člověk může před vykonáním toho či onoho konkrétního úkonu s využitím svého rozumu nejprve promýšlet jednotlivé kroky, za pomoci nichž nejlépe svého požadovaného cíle dosáhne, a až poté jednat, z čehož vyplývá, že lidé jakožto rozumové bytosti mají schopnost vytvářet si pro svá jednání *praktická pravidla*, podle nichž se mohou ve svém jednání řídit.<sup>204</sup>

Pokud je tedy člověk schopen vzhledem k *žádostivosti* rozpoznávat mezi předměty určité *kauzální* vztahy a zároveň na základě těchto vztahů dokáže stanovovat *praktická pravidla jednání*, která daný jedinec uzná za vhodná pro následování, pak je takovýto člověk rovněž schopen určovat své činy za pomoci rozumu. Proces uspokojování *žádostivosti* a

---

<sup>203</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 78; Srov. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 13-16 (394-396).

<sup>204</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 78-79.

stávání se *blaženým* je tedy oproti zvířatům u člověka navíc obohacen o možnost využívat praktických rozumových úvah, které mu napomáhají k efektivnímu dosahování vytoužených cílů.<sup>205</sup>

A právě díky rozumu nemusejí být nutně všechny *zásady jednání*, na základě nichž je možné určovat vůli, pouze *subjektivní*. Prostřednictvím vědomého uvažování jsme totiž schopni vytvářet i takové *praktické zásady* či *pravidla*, jež jsou platná *objektivně*. Tím je zde myšleno, že tyto zásady mají disponovat univerzální platností pro každou rozumovou bytost, a to bez ohledu na jejich specifické tužby, což znamená, že mají být objektivně platné i nezávisle na tom, zda je skutečně někdo chce. Jedná se totiž o takové zásady, které nejsou závislé pouze na pocíťované *náklonnosti*, jež vyplývá ze subjektivně zakoušených pocitů libosti a nelibosti, nýbrž jde o *objektivně* platná *praktická pravidla*, jež jsou vytvářena prostřednictvím rozumových úvah. Oproti *subjektivním maximám* zde tedy k určování vůle rovněž přispívá schopnost užívání rozumu, jenž člověku umožňuje oprostít se od čistě instinktivního naplňování *žádostivosti* a taktéž mu dává možnost spolehnout se ve svém jednání na *objektivní pravidla* s univerzální platností. Prostřednictvím vlastních představ o cíli jednání je tak člověk schopen vybírat a vědomě volit konkrétní prostředky k tomu, aby dosáhl požadovaného a *blaženost* přinášejícího výsledku, racionálně. Jednání, které vědomě vyplývá z takovýchto *objektivních představ a pravidel*, je tak rovněž možné nazvat jako jednání záměrné.

Jelikož tedy na rozdíl od zvířat dokážeme záměrně určovat své jednání bez nutné závislosti na smyslových podnětech a instinktivnosti či pudovosti, můžeme tento typicky lidský způsob určování vůle vnímat rovněž jakožto jakýsi projev svobody. Takovouto svobodu Kant označuje jako *svobodu praktickou*. „*Svoboda v praktickém smyslu* je nezávislost libovůle na *donucování* ze strany smyslovosti. (...) Člověku je vlastní mohutnost určovat se sám, nezávisle na donucování smyslovými podněty,<sup>206</sup> což ostatní živočichové s největší pravděpodobností nedovedou. A tak oproti jednání plynoucímu z pouhých pocitů *náklonnosti* můžeme své činy vědomě a racionálně regulovat, a to na základě *objektivních zásad jednání*, které jsou stejně platné pro všechny rozumové bytosti, neboť je jejich účinnost založena na principu kauzality, která je závazná pro každého člověka. Následování

---

<sup>205</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 79.

<sup>206</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 338 (B 562/A534).



konkrétních *objektivních zásad* je pak taktéž nutné pro dosahování jim odpovídajícím cílům chtění.

*Objektivní praktické zásady jednání* jsou vystavěny na obecně platném kauzálním vztahu příčiny a následku a je možné je vyjádřit větou „jestliže A, pak B“, která platí nezávisle na jakékoli *žádostivosti*. Jsme-li si tedy vědomi, že po A pokaždé následuje B, pak požadujeme-li B, musíme nejprve učinit A – takováto *zásada jednání* je objektivně platná z toho důvodu, neboť vztah příčiny a následku je zde zcela nezávislý na tom, zda je B skutečně chtěné, či nikoli.<sup>207</sup> Laicky bychom pak mohli říct, že tyto *objektivní zásady jednání* představují jakési poučky či návody, jimiž bychom se měli řídit, chceme-li dosáhnout určitého záměru, což jinými slovy znamená, že nám říkají, co je *dobré* udělat *pro* to, abychom docílili toho, po čem toužíme. „*Pokud člověk touží po nějakém cíli a k dosažení tohoto cíle jsou nezbytné určité prostředky, jejichž dosažení je v jeho silách, pak by měl chtít tyto prostředky.*“<sup>208</sup>

Z doposud řečeného je patrné, že člověk své jednání těmito zásadám nutně podřizovat nemusí. Dalo by se tedy říct, že je mu to pouze jakýmsi způsobem doporučeno. Kant proto tyto *objektivní zásady* rovněž označuje jako *hypotetické imperativy* (sg. *hypothetischer Imperativ*).<sup>209</sup> *Imperativy*, nebo jinak řečeno příkazy, jsou tyto *objektivní zásady* pojmenovány z toho důvodu, že nás k určitému jednání do jisté míry *donucují*, což znamená, že nám *přikazují*, co máme dělat, chceme-li dosáhnout určitého cíle.<sup>210</sup> Nenutí nás tedy k samotnému jednání, nýbrž nás nutí následovat specifické kroky, chceme-li dosáhnout cíle, k jehož dosažení jsou tyto kroky zapotřebí.<sup>211</sup>

O *přikazování* se pak s ohledem na *hypotetické imperativy* hovoří proto, že vůle není nutně při snaze dosahovat určitých cílů těmito *objektivními zásadami* vázána, a tudíž je nemusí následovat, což tedy znamená, že podle nich vůbec nemusí jednat, z čehož je pak zřejmé, že dané zásady nevycházejí přímo ze samotné lidské vůle, nýbrž jsou jí prostřednictvím rozumu pouze zprostředkovávány. Chce-li však vůle tuto *praktickou zásadu*

---

<sup>207</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 79.

<sup>208</sup> HILL, Thomas, English. *The Hypothetical Imperative*, in: *The Philosophical Review* (Vol. 82, No. 4). Durkham: Duke University Press, 1973, str. 429. Překlad autora: „*If a person wills an end and certain means are necessary to achieve that end and are within his power, then he ought to will those mean.*“

<sup>209</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 34 (414-415).

<sup>210</sup> *Ibid.*, str. 32-34 (412-415).

<sup>211</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 79.

*jednání* uskutečnit, stává se *povinována* následovat kroky, které jí jsou ve směřování k určitému cíli touto danou zásadou určovány.<sup>212</sup>

Znovu je však třeba zdůraznit, že ačkoli *hypotetické imperativy* člověku předepisují, co je potřeba za určité situace dělat, tak mu ale nikdy neříkají, že takto skutečně jednat musí. *Hypotetický imperativ* nelze chápat jako příkaz, který by nám nařizoval, co máme, či nemáme chtít. Tohoto morálního aspektu jsou *hypotetické imperativy* prosty. Tyto *objektivní praktické zásady* nám tedy pouze stanovují, jaké prostředky máme volit, chceme-li dosáhnout určitého záměru, avšak samotná volba tohoto záměru závisí pouze na našem subjektivním chtění.<sup>213</sup> „*Tento imperativ nařizuje pouze prostředky nezbytné k dosažení určitého cíle, který člověk chce,*“<sup>214</sup> a tak fakt, že disponujeme specifickými prostředky, jimiž jsme schopni určitého cíle dosáhnout, nutně neznamená, že o tento cíl musíme usilovat. Proto je tento *imperativ* nazýván *hypotetický*: „(...) jednání není přikázáno jako takové, nýbrž pouze jako prostředek k jinému úmyslu,“<sup>215</sup> což znamená, že nám *hypotetický imperativ* přikazuje, co máme dělat, ale jedině za podmínky, že máme skutečně záměr takto činit.

Naše *praktická svoboda* tedy rovněž spočívá ve schopnosti svobodně určovat předměty své *žádostivosti*. Nesmíme však zapomenout, že svoboda jako taková je podle Kantovy *transcendentální filosofie* nepoznatelná. V rámci jeho *filosofie praktické* figuruje pouze jako *rozumový postulát*, který nám ve výsledku říká pouze to, že chceme-li chápat člověka jako svobodného, tak jej nutně musíme pojímat jakožto bytost, jež je schopna určovat svou vůli i bez nutné podřízenosti na smyslově podmíněné *žádostivosti*.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> HILL, Thomas, English. *The Hypothetical Imperative*, in: *The Philosophical Review* (Vol. 82, No. 4). Durham: Duke University Press, 1973, str. 429-430; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 32-34.

<sup>213</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 34-35 (414-415).

<sup>214</sup> HILL, Thomas, English. *The Hypothetical Imperative*, in: *The Philosophical Review* (Vol. 82, No. 4). Durham: Duke University Press, 1973, str. 433. Překlad autora: „The imperative prescribes only the means necessary to ends *that one wills*.“

<sup>215</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 36 (416).

<sup>216</sup> ĎURĐOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe* 32. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 78-80; HILL, Thomas, English. *The Hypothetical Imperative*, in: *The Philosophical Review* (Vol. 82, No. 4). Durham: Duke University Press, 1973, str. 429-438; KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 29-35; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 34-36 (414-416).

Z doposud řečeného tedy vyplývá, že je člověk oproti ostatním živočichům obdařen rozumem, jenž mu umožňuje vědomě určovat své jednání bez nutného donucování ze strany přírody, díky čemuž jej lze v tomto ohledu považovat za bytost disponující jistou svobodou. Stejně tak ale dle Kantových slov rozum člověku slouží jako nástroj pro kompenzaci fyzické síly a zdatnosti, jež oproti mnohým živočichům u lidského rodu nedosahují natolik vysoké úrovně.<sup>217</sup> S ohledem na toto vymezení člověka jakožto rozumové bytosti si pak Kant v rámci své *praktické filosofie* pokládá otázku, zda rozum skutečně představuje ten nejlepší prostředek k ochraně života a dosahování *blaženosti*, kterým mohla příroda člověka vybavit. Jinými slovy se táže, zda je rozum natolik efektivním nástrojem, jenž by dokázal plnohodnotně nahradit instinkty a schopnosti, jimiž disponují zvířata.

Zdá se být velmi pravděpodobné, že pro člověka a pro jeho vlastní sebezáchovu a naplňování *blaženosti* by byl mnohem vhodnějším prostředkem pouze onen zvířecí instinkt, jenž úspěšně napomáhá všem ostatním živočichům zachovávat jejich životy už od nepaměti. Kant tedy tvrdí, že „kdyby u bytosti, která je nadána rozumem a vůlí, bylo vlastním účelem přírody její *zachování*, její *blaho*, jedním slovem její *štěstí*, pak by to byla příroda zařídila velice špatně, kdyby si vyhlédla za vykonavatele svého záměru rozum (...).“<sup>218</sup> Jednoduše řečeno, bychom tak mohli říci, že zvířecí instinkty lze do jisté míry považovat za neomylné, kdežto jednání podřízená vědomé a rozumem vedené vůli mohou vykazovat značnou nestálost ba dokonce i nespolehlivost, což je podmíněno tím, že „štěstí [představuje] pojem tak neurčitý, že ačkoli si každý člověk přeje štěstí dosáhnout, přesto není nikdo s to říct (...), co si vlastně přeje a co chce. Příčinou toho je, že všechny prvky, které náležejí k pojmu štěstí, jsou bez výjimky empirické, tj. musí být vzaty ze zkušenosti (...).“<sup>219</sup> Oproti člověku tak každé zvíře s naprostou jistotou instinktivně zná všechny své potřeby a rovněž paradoxně ví, jak tyto potřeby uspokojovat, aniž by si toho bylo jakkoli vědomo, kdežto u rozumových bytostí může v procesu dosahování *blaženosti* docházet k chybám v úsudku, neboť si člověk své jednání může promýšlet a rovněž může jednat mnohými rozličnými způsoby na základě toho, co je zrovna předmětem jeho chtění, což znamená, že může taktéž zvolit špatně a chybovat. Zvířata však touto vratkou *praktickou svobodou* nedisponují. Z tohoto důvodu je pak možné domnívat se, že rozum vskutku ten nejefektivnější nástroj, za pomoci něhož by

---

<sup>217</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 14-15 (395).

<sup>218</sup> Ibid., str. 14-15 (395).

<sup>219</sup> Ibid., str. 37 (418); ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 85-86.

měla být jakákoli přírodní bytost schopna naplňovat svou *žádostivost*, skutečně nepředstavuje.<sup>220</sup>

K výše řečenému navíc můžeme uvést, že člověk by si bez rozumu taktéž nedokázal vytvářet jakékoli *transcendentální ideje* týkající se smrtelnosti a nesmrtelnosti duše, existence a neexistence boha a stejně tak by zřejmě ani nebyl schopen tematizovat svou vlastní smrt, s čímž souvisí fakt, že by rovněž nedovedl nahlížet ani svou konečnost. S ohledem k námi pojednávané povídce by tak ani Sartrovi tři uvěznění hrdinové nebyli prostřednictvím svých rozumových úvah vrženi před nezodpověditelné problémy a otázky, které se týkaly vědomí jejich blízcího se konce na popravišti. Je evidentní, že rozumové uvažování, jež lidem umožňuje nad jejich momentálními stavy i nad celým jejich dosavadním životem neustálou sebereflexi, dokáže být pro člověka v mnohých životních situacích značně tíživé. „(...) Čím více se kultivovaný rozum zaměřuje na požitek ze života a na štěstí, tím více se člověk pravé spokojenosti vzdaluje, z čehož pak u mnohých (...) vzniká (...) jistý stupeň *misologie*, tj. nenávisti k rozumu.“<sup>221</sup>

Ve světle doposud řečeného by se tak mohlo zdát, že život bez rozumu by byl pro člověka v ledasčem o mnoho snazší a přijatelnější. Podle Kanta ale není možné, aby příroda ustanovila „rozum za vládce nad naší vůlí“,<sup>222</sup> aniž by takto učinila bez jakéhokoli účelu. V Kantově pojetí je totiž příroda spolu se vším, co se v ní nachází, tedy i s člověkem obdařeným rozumem, chápána jakožto účelně organizovaný celek. Není proto možné, aby natolik významná přirozená lidská vlohá, jakou je lidský rozum, byla pouhým omylem. To, že nás příroda tímto způsobem obdarovala, musí mít podle Kanta svůj důvod. Všechny přirozené vlohy, které se v přírodě nacházejí, musejí být dle jeho názoru ustanovené k takovému účelu, který je oné vloze nejprůměrnější. Jelikož ale Kant rozum nepovažuje za nejvhodnější nástroj k dosahování *blaženosti*, neboť by tuto činnost pravděpodobně nejlépe zastala samotná instinktivnost, tak podle něj rozum musí mít nutně jiný účel.<sup>223</sup>

To, jaké je podle Kantovy *praktické filosofie* pravé určení rozumu, budeme podrobněji rozebírat až v následujících podkapitolách. V tuto chvíli si však můžeme alespoň předpřipravít půdu, na níž budeme moci později stavět. Doposud jsme si řekli, že rozum dle Kanta není plně adekvátním nástrojem, jenž by ve věcech dosahování *blaženosti* bezpečně dokázal určovat naši vůli, ale i přes to ji aktivně ovlivňuje a podílí se na výsledcích našeho

---

<sup>220</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 14-15 (395).

<sup>221</sup> Ibid., str. 15 (395).

<sup>222</sup> Ibid., str. 14 (395).

<sup>223</sup> Ibid., str. 14-16 (395-396).

jednání. Podle Kantových slov tak nemá být jediným určením rozumu utváření vůle za účelem hledání dobrých prostředků k různorodým předmětům chtění – vizte *hypotetický imperativ* –, nýbrž má rozum dle Kanta určovat vůli takovým způsobem, aby mohla být *dobrá sama o sobě*, nikoli tedy jen jako prostředek, jenž je *dobry* pouze *pro* něco.<sup>224</sup> Podrobněji se však touto tezí budeme zabývat až později. Prozatím je pro nás dostatečné to, abychom věděli, že člověk může být perspektivou Kantovy *praktické filosofie* díky svému rozumu na poli jednání považován za svobodnou bytost, jež je schopna úmyslně a vědomě řídit a určovat své činy i chování.

Nyní se tak již můžeme postupně vrátit k našemu původnímu tématu čili ke snaze lépe porozumět neobvyklému jednání mladého vězně Juana ze Sartrovy povídky *Zed'*, jehož incident s belgickým lékařem jsme se chtěli pokusit analyzovat za pomoci Kantovy *praktické filosofie*. Díky dosavadnímu výkladu jsme tak získali lepší představu o tom, na jakých principech podle Kanta funguje lidské jednání, a s ohledem na tyto nově nabyté znalosti a poznatky se nyní pokusíme porozumět rovněž i konkrétním příčinám, které Juana přivedly k jeho nešťastnému činu.

Znovu se proto ptáme, co mohlo být oním popudem, který zapříčinil Juanovo nezvyklé chování v interakci s vězeňským lékařem. Pro připomenutí uvedme znovu daný úryvek, jenž o této situaci pojednává. „[Lékař] pohladil Juana po hlavě a po krku. Chlapec se nebránil, ale nespouštěl z něho oči: pak ho najednou chytil za ruku a divně se na něho díval. (...) Za chvíli chlapec přiložil [lékařovu] tlustou rudou tlapu k ústům a chtěl kousnout.“<sup>225</sup> Co tedy mohlo v takovéto situaci motivovat Juanovo jednání? Jednalo se o svobodný rozumový akt, kterým Juan sledoval nějaký určitý cíl? Samotná povaha takového neobvyklého jednání spolu s následnou lékařovou překvapenou reakcí nám může napovědět, že se z Juanovy strany jednalo o čin, který byl nepromyšlený a do značné míry neuvážený. Zkusme se tedy zamyslet nad tím, proč by někdo vůbec takovýmto způsobem úmyslně jednal. Z jakého důvodu se takto Juan mohl zachovat?

S ohledem na kontext Sartrovy povídky se na tuto otázku může nabízet vcelku snadná odpověď. Člověk by mohl takovýmto do značné míry nepochopitelným způsobem jednat proto, neboť se jeho rozum společně se všemi jeho logickými úvahami i *praktickými pravidly* a *zásadami* ukázal být pro řešení dané krizové situace nedostatečným nástrojem. Co si pod

---

<sup>224</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 16-17 (397-398).

<sup>225</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 21-22.

touto hypotézou přesně představit? O několik odstavců výše jsme si ukázali, že jednou ze základních funkcí rozumu má být určování vůle na základě *objektivních praktických zásad*, které mají člověku pomoci dosahovat určitého cíle či úmyslu. V rámci této specifické bezvýhodné mezní situace, kterou Sartre popisuje ve své povídce, se ale rozum mohl pro Juanovy momentální *praktické* potřeby stát nástrojem zcela nefunkčním ba dokonce až škodlivým. Jeho prostřednictvím totiž Juan dovedl nahlédnout a vědomě reflektovat svou vlastní smrtelnost, aniž by ji byl schopen zároveň i plně poznat a pochopit. Vzhledem k myšlenkám na svou smrt, kterou jsme si definovali jakožto jakýsi *metafyzický* stav a kterou tudíž člověk nemůže s jistotou poznávat, pak rozum nemůže ani s objektivní platností vytvářet spolehlivá *praktická pravidla*, podle nichž by měl člověk s ohledem na svou smrtelnost jednat. Tato rozumovost, jež člověka odlišuje od zvířat, se tak za těchto specifických podmínek mohla stát Juanovou největší slabinou. Jelikož tedy nemůžeme vědět, co smrt znamená, tak rovněž na základě tohoto chybějícího vědění nedokážeme ani jednoznačně určit, jakými způsoby by se měl člověk s ohledem na svou smrt co nejlépe zachovat, z čehož vyplývá, že Juan mohl jednat takovým způsobem, kterým jednal, z toho důvodu, neboť, jednoduše řečeno, nevěděl a ani vědět nemohl, jak se vzhledem ke své zoufalé situaci zachovat lépe.

Juanův zhoršující se psychický i fyzický stav tak mohl být perspektivou Kantovy filosofie dozajista minimálně z části chápán jakožto přímý následek selhání jeho (*spekulativního* a následně i *praktického*) rozumu, pomocí něhož se Juan pokoušel vyrovnat s koncem svého života. Rozum tedy Juanovi umožnil nahlédnout jeho vlastní smrtelnost, avšak zároveň mu již nedovolil tento stav poznat, a tudíž mu ani neumožnil následovat žádnou rozumovou *praktickou zásadu*, podle níž by mohl tváří v tvář své smrti jednat. V tomto ohledu se pak potvrzují i výše citovaná slova z Kantových *ZMM*, podle nichž se stává rozum, který není schopen člověku pomoci, pro člověka přítěží.<sup>226</sup>

V rámci takovéto situace pak Juanovi pravděpodobně nezbylo nic jiného, nežli se své rozumovosti (ať už vědomě, či nevědomě) vzdát nebo na ni jakýmsi způsobem zanevřít, což se taktéž následně projevilo i ve způsobu jeho chování, které se stalo do značné míry pudovým či instinktivním. Je tedy možné, že Juanova racionalita ztratila vzhledem k jeho nelehké situaci své dosavadní výsadní postavení, a tak iniciativu v jeho jednání převzala jeho bezprostřední animální složka.

---

<sup>226</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 15 (395-396).

Spolu s tím se však nabízí otázka, do jaké míry či zda vůbec je ještě možné člověka na Juanově místě stále považovat za rozumovou a tedy i *prakticky svobodnou* bytost. Jelikož za pomoci svého rozumu nebyl schopen ve své nezáviděníhodné situaci nalézt jakékoli řešení, byla jeho *praktická svoboda* do jisté míry potlačena. I přes to ale pravděpodobně cítil jakousi nutkavou potřebu učinit alespoň něco. Ovšem to jediné, co mu patrně k dalšímu možnému jednání zbylo, byla, jak jsme si již nastínili, jeho animalita. Sám Ibbieta si v reakci na Juanův výstup pomyslel toto: „Chvilíčku se na nás [lékař] zděšeně díval, asi najednou pochopil, že nejsme lidé jako on.“<sup>227</sup>

Jako nejpravděpodobnější řešení se zdá být to, že Juanův čin byl jakýmsi zkratkovitým projevem zoufalství vyvolaným bezvýchodností dané mezní situace ve spojení s neschopností tuto situaci plnohodnotně rozumově uchopit. To, s čím jsme se zde ve spojitosti s přítomným lékařem setkali, tak byla patrně pouze strachem a úzkostí vyvolaná instinktivní reakce, jež tedy ve skutečnosti neměla žádné uvědomělé pohnutky ani cíle. Dost možná se tak jednalo o jakýsi projev pudu sebezáchovy, který měl v sobě Juan zakořeněný.<sup>228</sup> S ohledem na terminologii filosofie Immanuela Kanta bychom pak mohli říct, že jeho jednání se neřídilo žádným *hypotetickým imperativem* čili žádnou *objektivní praktickou zásadou*, nýbrž bylo vyvoláno instinktivně na základě jakési *subjektivní maximy*, která v Juanovy bezprostředně vyvolala na lékařův dotek danou reakci.

Pro komplexnější interpretaci a lepší pochopení Juanova stavu pro nás může být pro doplnění taktéž užitečný v psychologii užívaný pojem *kognitivní kontroly*. Pod tímto termínem, užívaným mimo jiné například v již zmiňované Zimbardově publikaci *Moc a zlo*, si můžeme, jednoduše řečeno, představit psychické procesy, které v rámci lidského chování mají zajišťovat, aby člověk své činy podřizoval funkčním normativním pravidlům, což jsou pravidla, jež nás poučují o společensky či individuálně žádoucích způsobech jednání.<sup>229</sup> Tyto *kognitivní kontroly* pak úzce souvisejí s takzvanými *exekutivními funkcemi*, což jsou funkce v lidské psychice, které podmiňují úmyslné a cílově zaměřené chování a rovněž umožňují

---

<sup>227</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 22.

<sup>228</sup> Podobný stav zoufalství spojený s otázkou blízké smrti trefně popisuje anglický spisovatel Arthur C. Clarke v knize *2001: Vesmírná odysea*, v níž autor popisuje strach a paniku, se kterou se člověk setkává během vážného ohrožení života. „(...) Pozbyl vlády nad všemi vyššími logickými činnostmi; jen vteřiny ho dělily od okamžiku, kdy by se z něho stal pouhý třešticí uzlíček bezplánovitých reakcí. (...) Věděl (...), že za přiměřených okolností může úděs kohokoli zbavit lidských schopností.“ (str. 143)

CLARKE, Arthur, Charles. *2001: Vesmírná odysea / Rajské fontány*, přel. V. Svoboda. Praha: Odeon, 1988, str. 142-143.

<sup>229</sup> ZIMBARDO, Philip, George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005, str. 51.

člověku sociální interakci či sebekontrolu.<sup>230</sup> Máme-li tedy pravdu, že byl Juanův incident s belgickým lékařem projevem jakési čistě instinktivní reakce, pak je rovněž možné, že psychický nápor způsobený danou krizovou situací, do níž byli Sartrovi povídkoví vězni znenadání po svém zatčení vrženi, u Juana zapříčinil selhání jeho *kognitivních kontrol a exekutivních funkcí*, tedy selhání těch psychických procesů, které jsou zapotřebí pro sebekontrolu a záměrné jednání a bez nichž není možné vědomě korigovat s ohledem na určitá společenská ustanovení své chování. Z hlediska psychologie by se tak mohlo potvrdit, že Juanův incident skutečně nebyl úmyslným činem, nýbrž že představoval pouze jakousi reakci vyvolanou silným emočním vypětím a vlivem dané situace.<sup>231</sup>

Pro dokreslení kompletního obrazu způsobů Juanova jednání před jeho smrtí nakonec zmiňme ještě jednu událost, kterou Sartre ve své povídce líčí o něco později. Když lékař po určité době strávené ve věznici vytáhl hodinky a odhalil nic netušícím vězňům, kolik je hodin, čímž jim samozřejmě rovněž prozradil, kolik času jim zbývá do konce jejich životů, začal Juan vyvádět ještě víc. I v tomto případě tak byl Juanovi rozum patrně spíše na škodu, neboť nevědomost pro něj byla mnohem snesitelnější. A ačkoli takto lékař pravděpodobně neučinil se žádným zlým úmyslem, tak tímto svým netaktním činem zatloukl do rakve Juanovy beznaděje pomyslný poslední hřebík. „[Juan] začal křičet. Lomil rukama, prosil: ‚Já nechci umřít, já nechci umřít.‘ Běhal po sklepě se zdviženými rukama, pak se vrhl na slavník a vzlykal.“<sup>232</sup> Pablo Ibbieta takto zoufalého Juana přirovnal k nemocnému člověku: „(...) Byl jako nemocný bránící se proti nemoci horečkou; (...).“<sup>233</sup> Jeho tělo se tak vypořádávalo s přicházející hrozbou samo i bez Juanova vědomého vedení, a to i za cenu ztráty racionality a do značné míry i lidskosti.<sup>234</sup> Na Juanově případě tak můžeme vidět,

---

<sup>230</sup> KLUCKÁ, Jana. *Exekutivní funkce-jejich diagnostika a rehabilitace* [online]. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011. [cit. 09. 08. 2020]. Rigorózní práce, str. 3-4.

<sup>231</sup> ZIMBARDO, Philip George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005, str. 51-52.

<sup>232</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevinnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 25-26.

<sup>233</sup> Ibid., str. 26.

<sup>234</sup> Obdobný námět, kdy člověk bezmocně stojí před rozsudkem smrti, se objevuje například i ve slavném Dostojevského románu *Idiot* z let 1868-1869, který vyšel o celých 70 let dříve než Sartrova povídka i stejnojmenná sbírka *Zed'*. U tohoto dnes již klasického díla bychom se tedy pro komplexnost našeho výkladu mohli na okamžik zastavit, neboť je možné, že vyprávění o totožné události očima jiného autora nám umožní vidět danou situaci v o něco širších souvislostech. Díky tomu pro nás může být následně taktéž snazší představit si stav, v němž Pablo a jeho spoluvězni setrvali před svou blízkou smrtí.

Hlavní hrdina románu *Idiot*, kníže Lev Nikolajevič Myškin, vypráví v několika pasážích svým společníkům příběh o jakémsi zločinci, jenž byl odsouzen k trestu smrti. „Onen člověk byl jednou vyveden spolu s ostatními na



jakým způsobem se může vzhledem k možným způsobům jednání projevit nedokonalost lidské poznávací mohutnosti.

### 3) Smrt jako nová perspektiva života

V kontrastu k Juanovým prudkým projevům chování, o nichž jsme hovořili v předcházející podkapitole, se dalším možným způsobem reakce na vyslechnutý rozsudek smrti ukázala být prohlubující se letargie hlavního hrdiny Pabla Ibbiety. O několik stran výše jsme si již krátce načrtli, že se jej postupně začala zmocňovat lhostejnost a apatie vůči životu, a tak Pablo tváří v tvář své blížící se popravě působil oproti zoufajícímu si Juanovi nesčetněkrát klidněji a vyrovnaněji. I přes to si ale na následujících stránkách ukážeme, že si daný rozsudek vyžádal stejně krutou daň i na něm.

Pablo již na smrt jako takovou dle jeho vlastních slov myslet odmítal. Začínal si totiž uvědomovat, že podstata smrti je pro jeho *rozum* neuchopitelná a nepoznatelná. „Nechtěl jsem už myslet na to, co bude za úsvitu, na smrt. Nemělo to smysl, narazil bych jen na slova

---

popraviště, kde mu přečetli rozsudek trestu smrti zastřelením za politický přečin.“ (str. 64) Analogie se Sartrovým textem i s naším tématem tak zdá být více než zřejmá. Stejně jako Pablo, Tom a Juan, tak i tento odsouzený muž se snažil tváří v tvář svému konci porozumět tomu, co znamená zemřít. „Potom, když se rozloučil s přáteli, (...) chtěl si ujasnit co možná rychle a živě, jak je to vlastně možné, že teď ještě žije a existuje a za tři minuty z něho bude *něco*, kdosi nebo cosi a kdo tedy? A kde? To všechno chtěl v oněch dvou minutách vyřešit! (...) Nejistota a odpor k tomu novému, co mělo nastat v příští chvíli, byly strašné.“ (str. 65) Odpověď na otázku po povaze smrti avšak dle všeho nedokázal v žádném případě nalézt ani on. I tento zločinec tak následně pociťoval před popravou na svém těle značné změny a uvědomoval si, že nad sebou samým ztratí kontrolu: „Už dole pod schůdky byl velmi bledý, ale když vstoupil na popraviště, zbledl najednou jako papír, (...) dělalo se mu mdlo, jako by ho něco rdousilo v hrdle a lechtalo, (...) rozum sice ještě pracuje, ale nemá již nad vámi vládu.“ (str. 69) Tento jev jsme mohli zpozorovat i u našich hrdinů. To, co však Lev Nikolajevič na trestu smrti kritizuje a na co klade největší důraz, je ona jistota, s níž musí daný odsouzenec čekat na své potrestání. Dle jeho názoru „nejprudší bolest [pochází] z vědomí, že už za hodinu, potom za deset minut, potom za půl minuty, potom za vteřinu, potom teď, hned opustí duše tělo (...) a víš to s naprostou jistotou, ano, nejhorší je ta *jistota*.“ (str. 27) Jak jsme viděli, na tento fakt poukazuje ve své povídce i Sartre. „Zabíjet podle rozsudku je mnohem strašnější než úkladná vražda. Ten, koho zabíjejí lupiči (...) pořád ještě doufá, že se zachrání. (...) Jenže zde onu poslední naději, s níž se stokrát lehceji umírá, *neodvolatelně* berou; je tu rozsudek a v tom (...) tkví právě nejhroznější utrpení. (...) Kdo chce tvrdit, že tohle může lidská přirozenost vydržet a nepropadnout šílenství?“ (str. 27-28) Na jedné straně tu tedy stejně jako v případě Sartrovy povídky *Zed'* stojí smrt jakožto naprostá jistota, kterou člověk nemá možnost zvrátit, a na straně druhé zde smrt stále vystupuje jako cosi, co nelze prostřednictvím rozumových úvah pochopit. Frustrace, zoufalství a beznaděj tak v této kombinaci a v této specifické situaci mají pro svou působnost na lidské jednání ideální podmínky. Juan je toho nejlepším příkladem.

DOSTOJEVSKIJ, Fjodor, Michajlovič. *Idiot*, přel. T. Silbernágllová. Praha: Svoboda, 1972, str. 27-28, 64-54, 69.

nebo na prázdnotu,<sup>235</sup> pomyslel si. Namísto marné snahy o poznání nepoznatelného tak pro Pabla bylo mnohem podstatnější, aby si ve svých posledních chvílích před svou popravou zachoval čistou mysl, a proto se snažil přemýšlet nad něčím jiným. Zároveň se ale obával, že by mohl usnout; nechtěl totiž poslední hodiny svého života ztratit spánkem. „Za svítání by mě vzbudili, odvedli mě, otupeného spánkem, a zhebl bych beze slova; to jsem nechtěl, nechtěl jsem umřít jako zvíře, (...).“<sup>236</sup> Je tedy zřejmé, že se Pablo i navzdory svému rozsudku snažil zachovat klid a rozvahu. Byl si vědom toho, že čím víc se bude snažit porozumět něčemu, co nelze v mezích *rozumu* uchopit, tím víc začne propadat zoufalství ba dokonce možná i šílenství. Nejspíše se obával, že by mohl dopadnout jako jeho spoluvězeň Juan, kterého myšlenka vlastní smrti, na níž byl tento nejmladší z trojice uvězněných zajatců evidentně velmi fixován, zcela pohltila. Proto se Pablo raději rozhodl vstát a začal se procházet po své cele, během čehož přemítal o svém dosavadním životě.

„Znovu jsem viděl tvář malého novillera, který se nechal ve Valencii při féerii nabrat na rohy, tvář svého strýce, tvář Ramóna Grise. (...) Jak jsem byl roku 1926 tři měsíce bez práce, jak jsem málem umřel hladu. Vzpomněl jsem si, jak jsem v Granadě strávil jednu noc na lavičce.“<sup>237</sup> Zpětně tak vzpomínal na všemožné příjemné i nepříjemné zážitky ze své minulosti, avšak všechny tyto vzpomínky se Pablovi z jakéhosi důvodu již nejevily stejně, jako tomu bylo dřív. Najednou vše viděl z nové, doposud neznámé perspektivy, v níž vše určitým způsobem pozbylo svého dosavadního půvabu i významu. „Jak lačně jsem se honil za štěstím, za ženami, za svobodou. K čemu? Chtěl jsem osvobodit Španělsko, obdivoval jsem Pi y Margalla<sup>238</sup>, dal jsem se k anarchistům, mluvíval jsem na veřejných shromážděních: bral jsem všechno vážně, jako bych byl nesmrtelný.“<sup>239</sup>

Pablovo vnímání vlastní existence bylo prostřednictvím vidiny blížící se smrti plynoucí z vyslechnutého rozsudku zbaveno iluze nesmrtelnosti. Jeho život se z časového hlediska pevně ohraničil, uzavřel a následně rovněž ztratil veškerou svou dosavadní perspektivu. Všechna potenciální budoucnost se tak pro Pabla stala jen jakousi utopickou a nesmyslnou vzpomínkou. Z tohoto důvodu pak Pablo nabyl dojmu, že jakékoli snažení či

---

<sup>235</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 22.

<sup>236</sup> *Ibid.*, str. 22.

<sup>237</sup> *Ibid.*, str. 23.

<sup>238</sup> Poznámka autora: Francisco Pi y Margall byl španělský republikánsky orientovaný politik, myslitel a taktéž krátce úřadující prezident žijící během 19. století.

RICHARDSON, John, S. „Spain“, in: *Encyclopedia Britannica*, 09. 03. 2021 [online]. [cit. 12. 05. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/place/Spain>.

<sup>239</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 23.

úsilí musí být ve smrti omezeném životě bezvýznamné a zbytečné. Proč by se měl člověk během svého života o cokoli snažit, když stejně jednoho dne zemře? Pablovi se tak ve stínu velitelova rozsudku začalo jevit absurdní a nesmyslné vše, na co si jen vzpomenu. Nejvíce se však pro Pabla stala absurdní samotná existence života. „Život neměl cenu, protože byl u konce. Říkal jsem si, jak jsem se mohl procházet, dovádět s děvčaty: ani prstem bych býval nehnul, vědět, že takhle umřu,“<sup>240</sup> uvažoval Pablo.

O několik chvil později se znenadání ozval přihlížející lékař. Napadlo jej, že by mohl vězněm prokázat laskavost, a sice že by Pablově, Tomově či Juanově blízkým a známým mohl doručit vzkaz nebo zprávu dle jejich přání. Lékařova nabídka ovšem zůstala nevyužita. Juan se k jeho návrhu vůbec nevyjádřil, Tom prohlásil, že nikoho takového, komu by něco vzkázal, nemá a Pablo blízkou osobu kontaktovat odmítal, i přes to že ji měl. Její jméno bylo Concha.<sup>241</sup> „Ještě včera večer bych si býval usekl ruku sekýrou, jen abych ji pět minut viděl. (...) Teď jsem už neměl chuť ji vidět, neměl jsem jí už co říci. Ani bych ji nechtěl obejmout: hnusilo se mi mé tělo, které zpopelavělo a potilo se – a nebyl jsem si jist, jestli se mi nehnuší i její tělo. Concha bude plakat, až se doví o mé smrti; celé měsíce nebude mít chuť žít. Umřít však musím já.“<sup>242</sup>

Z uvedeného úryvku je tak zřejmé, že Pablova negativně laděná apatie vůči světu i životu se neustále prohlubovala. Minulé i budoucí, dobré i špatné, to vše mu začalo připadat odporivé, cizí a zbytečné a stejný dojem na něm zanechával především jeho vlastní život. Připadal si zcela osamělý a věděl, že nic ani nikdo mu nedokáže pomoci. A ačkoli si tedy Pablo oproti Juanovi navenek zachovával rozvahu a klid, tak tíhu a hořkost reality v podobě neúprosně se blížící popravě zakusoval bez přestání stejně jako on. Své letargické uvažování pak Ibbieta následně zakončil myšlenkou, v níž život zcela zavrhl, což do značné míry taktéž dokazuje, že byl Pablo připraven o svůj život kdykoli přijít, neboť pro něj již neměl žádnou hodnotu. „Kdyby mi teď v tomto stavu (...) přišli oznámit, že se mohu klidně vrátit domů, že mi darovali život, nechalo by mě to chladným: Když jsme ztratili iluzi věčnosti, je úplně stejné čekat několik hodin nebo několik let. Už mi po jisté stránce na ničem nezáleželo, byl jsem klidný. Ale byl to strašný klid (...) nebyl jsem to už já.“<sup>243</sup>

V psychologii se tento stav naprosté odevzdanosti mnohdy označuje termínem (*pasivní*) *rezignace*. Podle lékařského psychologa Milana Bouchala jde o jednu ze šesti

---

<sup>240</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevinnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 23.

<sup>241</sup> Ibid., str. 23-24.

<sup>242</sup> Ibid., str. 24.

<sup>243</sup> Ibid., str. 25.

nejběžnějších reakcí na blížící se smrt.<sup>244</sup> Jelikož člověk vzhledem k tomuto svému stavu ztrácí veškerou motivaci žít a rovněž se přestává o cokoli snažit, neboť svůj život již vnímá jako uzavřený celek, který postrádá směr, jímž by mohl dále pokračovat, bývá tato *rezignace* též označována jako *psychická smrt*. Nazývá se tak z toho důvodu, neboť člověk po fyzické stránce stále žije, avšak po stránce psychické se už oddal myšlenkám na smrt.<sup>245</sup>

Tento Pablův popisovaný stav rezignace a lhostejnosti vůči světu a životu se na následujících řádcích této podkapitoly pokusíme z filosofického hlediska interpretovat na základě Kantova článku s názvem *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*.<sup>246,247</sup> Jedním z podstatných momentů této Kantovy studie je totiž právě i problematika lidské smrtelnosti a to ve spojení s otázkou po smyslu lidských dějin.

Základní otázka, jež rezonuje na začátku tohoto Kantova díla, zní, zda není možné v rámci postupujícího vývoje lidských dějin vysledovat určitou pravidelnost či zákonitost, jež by tento vývoj určitým způsobem předurčovala. Jinými slovy by se tak dalo rovněž říct, že se Kant táže, zda nejsou lidské dějiny a jejich neustálý postup podřízeny nějakému zákonitému plánu, který by určoval jejich směr. Pokud by ale takováto zákonitost skutečně existovala, neznamenalo by to, že je člověk ve svém jednání plně determinován?

Výše jsme si nastínili, že člověka můžeme s ohledem na Kantovu *transcendentální* i *praktickou* filosofii koncipovat vzhledem k jeho schopnosti jednat dvěma rozdílnými způsoby. Na jedné straně jej lze pojímat jako objekt *smyslového* světa, tedy jakožto jev, jehož jednání je stejně jako každá jiná přírodní událost podřízeno zákonům přírody, přičemž je takto pojímaný člověk Kantem zároveň chápán jako konstituent *jevového* světa, nebo jej naopak můžeme chápat jakožto *rozumovou* bytost mající svobodnou vůli, která člověku umožňuje volně se rozhodovat. Slovy Richarda Ziky pak taktéž můžeme v podobném duchu říct, že „kantovský subjekt vystupuje v teoretické filosofii, založené v *Kritice čistého rozumu*, jako konstituent světa zkušenostní skutečnosti,“ kdežto „v praktické filosofii, prezentované nejznáměji v *Základech metafyziky mravů* a v *Kritice praktického rozumu*,

---

<sup>244</sup> KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Psychika pacientů stárnoucích a umírajících*, in: *Psychologie nemoci*. Praha: Grada, 2002, str. 155.

<sup>245</sup> Ibid., str. 153-156.

<sup>246</sup> KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 9-22 (VIII, 17-30).

<sup>247</sup> V českém prostředí vyšel text *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* v rámci sborníku osmi Kantových studií s názvem *Studie k dějinám a politice* – KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-226-4.

získává status jsoucna určovaného k jednání vlastním rozumem (...).<sup>248</sup> V praxi, neboli v běžném životě, ale člověk podle Kanta ztělesňuje obojí – jak bytost podřízenou přírodní kauzalitě, tak i bytost *rozumovou* a svobodnou. Na základě tohoto předpokladu pak Kant vyvozuje i předběžný závěr pro svou otázku, zda jsou lidské dějiny řízeny nějakou zákonitostí: „Jelikož lidé nepostupují ve svých snahách pouze instinktivně jako zvířata, ale také ne jako rozumní světoobčané, podle domluveného plánu, nezdají se o nich být možné ani žádné dějiny podle plánu,<sup>249</sup> což znamená, že pokud jsou lidé v rámci Kantovy *praktické* filosofie skutečně chápáni jakožto *rozumové* bytosti, jež jsou schopny voleb a svobodného rozhodování, a tudíž nejsou ve svých činech plně podřízeni pouze pudům a instinktům, jako je tomu v případě nerozumových či nerozumných živočichů, tak jsou rovněž cíle i pohnutky lidského jednání subjektivní, různorodé ba dokonce i nahodilé, z čehož vyplývá, že se zdá být myšlenka ohledně nalezení jakékoli přísné zákonitosti v rámci dějin člověka neudržitelná. Že lidé dějinným vývojem nepostupují jednotně, neboť nemají společné zájmy ani tužby, je nám bezpochyby zřejmé i z běžné zkušenosti. Stále je ale myslitelné, že se takovýto plán, podle něhož by byly dějiny řízeny, nacházel v područí samotné přírody.<sup>250</sup> To znamená, že by tento plán nebyl ve své podstatě explicitně či úmyslně formulován *rozumem*, nýbrž by byl spíše jakousi skrytou přírodní zákonitostí, která by platila i bez toho, aniž by si jí lidé byli jakkoli vědomi.

Tuto tezi Kant ve své studii *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* demonstuje na základě výkladu takzvaných *přirozených vloh*.<sup>251</sup> Jeho premisa zní, že „všechny přírodní vlohy každého tvora jsou určeny k tomu, aby se jednou plně a účelně rozvinuly.“<sup>252</sup> Kant totiž chápe přírodu jakožto striktně účelnou, což jinými slovy znamená, že ji pojímá z *teleologického* hlediska.<sup>253</sup> V případě člověka pak takovouto *přirozenou vlohou*, která by se měla plně rozvinout, není podle Kanta nic jiného nežli právě jeho *rozum*,

---

<sup>248</sup> ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 73.

<sup>249</sup> KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 10 (17).

<sup>250</sup> *Ibid.*, str. 10 (17-18).

<sup>251</sup> *Ibid.*, str. 10-11 (18).

<sup>252</sup> *Ibid.*, str. 10 (18).

<sup>253</sup> S Kantovým *teleologickým* pojetím přírody jsme se již mohli setkat například v rámci jeho *ZMM*, kdy jsme rozebírali úlohu lidského rozumu vzhledem k možnému dosahování *blaženosti*.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 14-15 (395).

jehož úkolem má být umožňovat všem *rozumem* nadaným bytostem dle jejich potřeby vědomě využívat všech jejich dostupných schopností a dovedností. Oproti *přirozeným vlohám* ostatních živočichů ovšem lidský *rozum* nefunguje zcela instinktivně, a proto je jej potřeba dle Kanta vědomě rozvíjet a aktivně trénovat, aby mohl člověku sloužit co nejefektivněji. Kant tedy tvrdí, že *rozum*, jenž postrádá dokonalost, se může plnohodnotně vyvíjet pouze prostřednictvím jeho účelného a opakovaného užívání. K tomu ale navíc ještě dodává, že k úplnému ovládnutí *rozumu* nestačí pouze jeden lidský život. Oproti dispozicím jiných živočichů je tak podle jeho slov možné *rozum* plně rozvinout jedině v rámci přetrvávajícího lidského *rodu*.<sup>254</sup>

Jelikož příroda dostatečně nevyměřila délku lidského života, aby se jeho typicky lidská *přirozená vloha* dokázala zcela rozvinout, tak je nutné, abychom tento proces rozvíjení *rozumu* nahlíželi z širší perspektivy, neboť jedinec v něm takto podle Kanta představuje pouze jakýsi vývojový mezičlánek. Chápeme-li tedy spolu s Kantem přírodu *teleologicky* a souhlasíme-li i zároveň s jeho výrokem, že všechny *přírodní vlohy* jsou určeny k tomu, aby se plně rozvinuly, tak je nemyslitelné, aby příroda vytvořila takovou specifickou *vlohu – rozum –*, která se nikdy zcela rozvinout nedokáže. A jelikož je omezený lidský život pro konečný vývoj *rozumu* nedostatečný, nezůstává zřejmě jiná možnost nežli tento rozvoj vnímat v kontextu lidské *rodovosti*.<sup>255</sup> Samotný Kant tento dlouhodobý vývojový proces připodobňuje ke stavě domu, z něhož se mohou plně těšit jen ti, kteří se do něj nastěhují až po jeho výstavbě: „(...) starší generace se zdají provádět své klopotné počínání jen kvůli těm následujícím, aby jim totiž připravily stupeň, z něhož by mohly stavbu, kterou příroda zamýšlí, dovést výše, a že přece jen ty nejpozdější budou mít to štěstí, že budou bydlet v budově, na níž dlouhá řada jejich předků (...) pracovala, aniž by se mohla sama podílet na štěstí, které připravovala.“<sup>256</sup>

Dle výše uvedeného je tedy nyní již zřejmé, že podle Kanta určitá zákonitost skutečně v rámci lidských dějin existovat má, a to i přes to, že je každý člověk Kantovýmá očima svobodně pojímané individuum. Je to však právě tato individualita, která v konečném důsledku ztělesňuje to, co vůbec lidské dějiny umožňuje, neboť díky ní je historii umožněn

---

<sup>254</sup> KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 11 (18-19).

<sup>255</sup> Ibid., str. 11 (18-19); ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 105-106.

<sup>256</sup> KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 12 (20).

rozvoj, jenž je ve statické říši zvířecí činnosti nemyslitelný. Díky *rozumu* a díky svobodné vůli je tak lidem dána možnost rozvíjet své vlastní schopnosti, a to na základě jejich vlastních popudů. Pokud tedy příroda lidskému rodu odebrala primát instinktů a pudů, díky čemuž člověk následně ve svém vývoji získal volnou ruku, tak se lidé rovněž stali vědomě činnými bytostmi, jejichž životním účelem má být rozvoj jejich přirozených *rozumových* schopností, jež se mohou, jak jsme si již vysvětlili, plnohodnotně rozvinout právě až v rámci *rodu*. „Avšak jakkoli záhadné to je, přece je to zároveň i nutné, jestliže jednou přijmeme, že jeden zvířecí rod má mít *rozum* a jako třída *rozumných* bytostí, které všechny zemrou, jejichž rod je však nesmrtelný, přece dospět k úplnému rozvoji svých vloh.“<sup>257</sup>

Za pomoci výkladu Kantovy studie s názvem *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* jsme tedy dospěli k závěru, že ačkoli je každý jedinec smrtelný a během svého života nedokáže plně rozvinout všechny své *přirozené vlohy*, tak je mu ale nepřímou umožněno, aby tyto své *vlohy* dovedl do jisté míry rozvinout alespoň v rámci lidského *rodu*, jenž oproti jednotlivci podle Kanta nesmrtelný je. *Idea všeobecných dějin*, tak jak ji Kant ve svém článku předkládá, nám tedy říká, že samotný lidský život je pouhou avšak zároveň nepostradatelnou součástí dlouhého řetězce celku lidských dějin, které generaci po generaci směřují podle plánu přírody k určitému vrcholu. „Jestliže je tedy člověk tematizován jako přírodní *rozumová* bytost, *animal rationale*, a sledován v perspektivě teleologie přírody, ukazuje se lidský jedinec jako určený k tomu, aby byl prostředkem k cíli, který ho nezměrně přesahuje,“<sup>258</sup> a tak s ohledem na tuto *ideu všeobecných dějin* bychom své vlastní životy neměli chápat čistě individualisticky, nýbrž bychom je rovněž měli vnímat jakožto části vyššího celku, kterého je každý člověk nutně součástí. V hypotetické rovině jsou tak bezpochyby částmi takového jedince přesahujícího celku i všichni Sartrovi protagonisté včetně Pabla Ibbiety, který tváří v tvář smrti ztratil motivaci žít.

S ohledem na náš dosavadní výklad je tak zřejmé, že Pablo vnímal svůj život výhradně z pohledu jednotlivce. Zdá se, že mu tedy jakési nahlédnutí onoho možného vyššího záměru přírody chybělo, nebo pro něj nemělo dostatečnou váhu, a tak se Pablova reakce na jeho blížící se smrt projevovala značnou lhostejností a apatií. Jakmile tedy Pablo ztratil iluzi nesmrtelnosti a plně si uvědomil, že má za několik málo hodin zemřít, zdálo se

---

<sup>257</sup> KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 12 (20).

<sup>258</sup> ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, 105-106.

mu najednou veškeré vynaložené životní úsilí naprosto zbytečné a nesmyslné. Sám sebe se pak tázal, jaký užitek by pro člověka mohl ze života plynout, když jednoho dne musí tento život stejně nenávratně skončit, a to aniž by dosáhl jakéhokoli vrcholu. A jelikož Pablo tváří v tvář smrti dospěl k názoru, že život jednotlivce nemá žádný smysl a jeho téměř bezprostřední reakcí na toto zjištění byla absolutní rezignace, je na základě těchto jeho myšlenek skutečně velmi pravděpodobné, že svůj život patrně chápal striktně individualisticky bez ohledu na jakýkoli potenciální vyšší smysl, který by lidská existence mohla naplňovat.

Ve stínu takového přístupu k životu se pak zdá být Pablova reakce pochopitelná. Můžeme ale předpokládat, že kdyby smýšlel s ohledem na otázky života a smrti odlišně, mohla být jeho reakce rozdílná. Kdyby byl Pablo s Kantovou *ideou všeobecných dějin* srozuměn a rovněž samozřejmě ztotožněn, mohl by se naproste rezignaci vůči životu vyhnout. Není příliš pravděpodobné, že by jej myšlenka vlastní smrti v kontextu *ideje všeobecných dějin* přestala zcela znepokojovat, avšak Pablova výsledná reakce by nemusela být natolik tíživá. Pokud by byl Pablo pevně přesvědčen, že jeho život má v rámci *rodu* vyšší smysl, který život jednotlivce přesahuje, mohla by pro něj být vidina vlastní smrti přijatelnější. Byl by si totiž vědom toho, že potenciál lidského života smrtí jedince nekončí, neboť plně rozvinutá lidskost je myslitelná pouze v rámci *rodu*. Jestliže by tedy Ibbieta ztratil smysl svého vlastního života, mohl by se opřít alespoň o smysl života jako takového, tak jak jej popisuje Kant ve své studii.<sup>259</sup> S naprostou jistotou zde ale samozřejmě mluvit nemůžeme. Pragmatický dopad Kantovy studie o *ideji všeobecných dějin* a jejího možného vlivu na Pablův reálný stav proto zůstává pouhou spekulací. Bezpečně v tuto chvíli můžeme vypovědět nejspíše pouze to, že Ibbieta již nadále nebyl ochoten žít svůj život takovým způsobem, jakým jej žil do doby před svým zatčením. A ačkoli život nemohl ve své cele zcela odvrhnout, tak se rozhodl alespoň změnit pravidla, s nimiž k němu bude ve svých zbývajících okamžicích před smrtí přistupovat. V následující části této práce se tedy zaměříme na to, jakými konkrétními způsoby Pablo Ibbieta těsně před svou blížící se popravou jednal.

---

<sup>259</sup> Stejně tak by Pablo mohl nalézt potenciální oporu v boji se svou smrtelností například i za pomoci víry, avšak v rámci Sartrovy povídky se explicitně o náboženských otázkách nepíše.



## 4) Lež a sebevražda v rukou psychické smrti

Během probdělé noci mezi chladnými stěnami nemocničního sklepa, v němž byli Pablo, Tom a Juan uvězněni, jsme doposud byli s ohledem na tyto tři postavy svědky dvou zásadních filosoficky uchopitelných momentů. První bychom mohli s ohledem na terminologii filosofie Immanuela Kanta bezpochyby nazvat *spekulativní* a ten druhý by bylo možné pojmenovat *praktický*.

V první řadě se tak jednalo o snahu porozumět smrti. Toto úsilí po teoretickém uchopení vlastní smrtelnosti jsme mohli nejzřetelněji pozorovat na postavě Toma Steinbocka, který se ji pokoušel uchopit v dialogu s Pablem Ibbietou. Tomovo snažení se ale postupně ukázalo být bezvýsledné a otázka po povaze smrti mu tak i nadále zůstala nezodpovězena. On i jeho spoluvězni se tak museli smířit s tím, že pro člověka a jeho omezenou poznávací mohutnost je podstata smrti nepoznatelná.

Ve druhé řadě to pak byly způsoby chování a bezprostřední reakce jednotlivých vězňů na nastalou krizovou situaci, v níž se po vyslechnutí rozsudku všichni tři zajatci ocitnuli. Na jedné straně jsme tak viděli mladého vězně Juana Mirbala, jenž tváří v tvář své smrti ztratil veškerou kontrolu nad svým chováním, a na straně druhé jsme sledovali téměř až chladný klid Pabla Ibbiety, jenž postupně vyústil k rezignaci nad životem. Tímto však Sartrova povídka *Zed'* nekončí.

Nyní již začalo svítat. „Sklep zešedl. V dálce jsme zaslechli výstřely. ‚Už to začíná,‘ řekl jsem Tomovi, ‚asi to odbývají na zadním dvoře.“<sup>260</sup> Po nějaké době se otevřely dveře cely a dovnitř vstoupil poručík v doprovodu čtyř vojáků. Nastal čas naplnit rozsudek. Tom odešel na popravěštní po svých. Juan musel být vynesena. „Oči měl zeširoka otevřené a po tvářích mu tekly slzy.“<sup>261</sup> Když chtěl své dva spoluvězně následovat Pablo, poručík jej zastavil a oznámil mu, že si pro něj přijdou později. Takto Ibbieta získal další hodinu života, kterého se před několika okamžiky vzdal. Pomyslel si, že by mu bylo milejší, kdyby byl popraven hned.<sup>262</sup> „V téměř pravidelných intervalech jsem slyšel výstřely; při každé salvě jsem se roztřásl. Chtělo se mi rvát a rvát si vlasy. Ale zaťal jsem zuby a ruce jsem vrazil do kapes, protože jsem chtěl zůstat čistý.“<sup>263</sup> I přes opodstatněný strach z neznámého, tedy z

---

<sup>260</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevinnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 26.

<sup>261</sup> Ibid., str. 27.

<sup>262</sup> Ibid., str. 27.

<sup>263</sup> Ibid., str. 27.

bolestivé smrti, se Pablo stále snažil zachovat si svůj dosavadní klid. Nechat se ovládnout strachem by pro něj znamenalo vrátit se zpět mezi živé. On už se ale pevně rozhodl zemřít, a proto na svou smrt nechtěl již nadále čekat.

Pabla nakonec přemístili do malé místnosti, v níž byl předveden před dva důstojníky, ale namísto popravky jej zde čekal pouze další výslech. Ibbietovi vězňatelé se od něj totiž znovu snažili zjistit, kde se nachází Ramón Gris.<sup>264</sup> Opakovala se tedy tatáž otázka, na níž byl hlavní hrdina již jednou tázán na samém počátku povídky, avšak Pablova odpověď zněla stále stejně: „Nevím,“<sup>265</sup> a tak důstojníci požadovanou informaci opět nezískali. Jeden z nich se proto rozhodl učinit Pablovi nabídku. „Řekl: ‚Buď ty, nebo on. Zůstaneš naživu, když nám řekneš, kde je.‘“<sup>266</sup> Na rozmyšlenou důstojníci Pablovi vymezili čtvrt hodiny. Pablo se ale rozmýšlet nepotřeboval, neboť byl na smrt připravený. Žítí pro něj ztratilo veškerou hodnotu, tak proč by svůj názor měnil? „Věděli, co dělají: celou noc jsem čekal; potom mě nechali ještě hodinu čekat ve sklepě, zatím zastřelili Toma a Juana, (...); jistě si tehle tah včera připravili. Říkali si, že nervy časem povolí, a doufali, že mě tak dostanou. Zmýlili se,“<sup>267</sup> pomyslel si Pablo.

Hlavní hrdina Sartrovy povídky tedy samozřejmě věděl, kde se Ramón Gris ukrývá: „skrýval se u svého bratrance, čtyři kilometry za městem.“<sup>268</sup> I navzdory hrozící smrti byl ale Pablo pevně rozhodnutý neprozradit ho. Samotného jej toto jeho stanovisko překvapovalo. Jak je možné, že mu jeho pud sebezáchovy nezavelel, aby si na poslední chvíli zachránil svůj vlastní život? „Jen bych byl rád chápal důvody svého chování. Raději pojdu, než bych Grise vyradil. Proč? Neměl jsem už Ramóna Grise rád. Mé přátelství k němu odumřelo před úsvitem, spolu s mou láskou ke Conche, spolu s mou touhou žít. Je pravda, stále jsem si ho vážil; (...) Ale kvůli tomu jsem se přece nerozhodl umřít místo něho; jeho život neměl větší cenu než můj. Žádný život neměl cenu.“<sup>269</sup>

Celá tato absurdní bezvýchodná situace vyplývající ze zdání nesmyslnosti života, jež se v posledku netýkala pouze Pabla samotného, nýbrž se z Pablova pohledu dotýkala i životů všech ostatních, mu začala připadat až komická. Když se pro něj po patnácti minutách falangisté vrátili, aby jej opět předvedli před důstojníky, chtělo se Pablovi smát. Je patrné,

---

<sup>264</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 28.

<sup>265</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>266</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>267</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>268</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>269</sup> *Ibid.*, str. 29.

že začal ztrácet zábrany a sebekontrolu. V tuto chvíli byl již přesvědčen, že nemá co ztratit, a tak se rozhodl, že důstojníkům, kteří ho vyslyšali, zalže. „Vím, kde je,“ odpověděl jednomu z nich. „Je schovaný na hřbitově. V některé hrobce nebo v márnici,“<sup>270</sup> vymyslel si Pablo. „Chtěl jsem si z nich vystřelit. Chtěl jsem vidět, jak vstávají, zapínají si opasky a dávají horlivé rozkazy.“<sup>271</sup> Ibbieta je tak s radostí přivedl na falešnou stopu. Rozhodl se přistoupit na stejnou hru, kterou dle jeho názoru hraje i sám život – tedy na hru, v níž je vše nesmyslné, bezvýznamné a bezcenné. Pokud život skutečně postrádá jakýkoli smysl, proč se by se jej člověk neměl vzdát pro trochu pobavení a potěšení?

Po půl hodině se jeden z důstojníků vrátil zpět do místnosti, v níž hlavní hrdina čekal na svůj další rozsudek. Oproti očekávané popravě ale důstojník vydal rozkaz, aby byl Pablo odveden do velkého dvora, kde měl vyčkat na řádný soud. „Tak vy mě... vy mě nezastřelíte?“ zeptal se. „Ted' rozhodně ne. Jestli potom, do toho mi nic není,“<sup>272</sup> odpověděl důstojník. Tento náhlý zvrát Ibbietu velmi překvapil, neboť si jej nedokázal racionálně vysvětlit. K večeru pak ale Pablo v prostorách věznice potkal mezi nově příchozími vězni jakéhosi pekaře Garcíu, od něhož se dozvěděl zásadní informaci. „Dostali Grise,“ prozradil pekař Pablovi. „Udělal blbost. V úterý odešel od bratrance, protože se pohádali. Bylo dost lidí, co by ho ukryli, ale už od nikoho nic nechtěl. Povídal: »Schoval bych se u Ibbiety, ale když ho zavřeli, schovám se na hřbitově.« (...) Přirozeně, dnes ráno tam přišli, (...). Našli ho v márnici. Střílel po nich, a tak ho oddělali.“<sup>273</sup> Po těchto slovech se Pablo zhroutil. Jediné, na co se v daný moment skutečně zmohl byl smích.<sup>274</sup> Zdá se, že absurdita života v Ibbietových očích dosáhla svého maxima. Zalhal, aby Ramóna ochránil, avšak jeho lež zapříčinila přesný opak. „Všechno se se mnou začalo točit, a když jsem přišel k sobě, seděl jsem na zemi: smál jsem se tak křečovitě, že mi vhrkly do očí slzy.“<sup>275</sup> Těmito slovy Sartrova povídka *Zed'* končí.

Jen těžko si můžeme představit, jak se Pablo mohl v daný okamžik cítit. Na začátku povídky byl po vyslechnutí rozsudku přesvědčen, že nadobro ztratil svůj život, a tak se jeho jedinou jistotou stala smrt. Nyní si ale musel vyslechnout rozsudek znovu, a ten jej o tuto

---

<sup>270</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 30.

<sup>271</sup> Ibid., str. 30.

<sup>272</sup> Ibid., str. 31.

<sup>273</sup> Ibid., str. 32.

<sup>274</sup> Srov. SWEENEY, W. Kevin. *Lying to the Murderer: Sartre's Use of Kant in "The Wall"*, in *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 18, No 2. Winnipeg: University of Manitoba, 1985, 13-15.

<sup>275</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 32.

jeho poslední jistotu připravil a odsoudil jej k životu. Co se s Pabem Ibbietou dělo poté, nevíme. Pokud byl z věznice propuštěn, mohl se vrátit k normálnímu životu. Byl by ale takového života ještě schopen? O tom se můžeme pouze dohadovat. Rovněž je možné, že zcela propadl šílenství, nebo si nakonec svůj život vzal sám. Tuto otázku ale musíme nechat otevřenou. Pro nás je v tento moment zásadní, abychom prozkoumali ty Pablovy činy, o nichž víme s naprostou jistotou. Abychom tedy mohli analýzu Sartrovy povídky dokončit, vrátíme se ještě jednou zpět za stěny věznice, v níž byli Pablo, Tom a Juan uzavřeni.

Svou pozornost budeme v této závěrečné pasáži Sartrova textu upírat i nadále na problematiku jednání. Vzhledem k vývoji děje povídky se však již primárně zaměříme na postavu Pabla Ibbiety. Tématem našich následujících filosofických úvah a analýz bude tedy především lež, prostřednictvím níž Pablo nezáměrně zavinil dopadení svého přítele Ramóna Grise a prostřednictvím které taktéž sám sebe paradoxně odsoudil k životu. V rámci teoretického zkoumání problematiky lži budeme i nadále vycházet primárně z Kantových děl zaměřených na výklad jeho *praktické filosofie*. Pro naše účely proto budeme využívat především Kantovy *ZMM* a *KPR*. Mimo tyto dva základní texty zde však navíc budeme vycházet i z jeho článku s názvem *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*,<sup>276</sup> jenž je na problematiku lži přímo orientovaný. Mimo samotnou analýzu Pablova jednání se však budeme muset rovněž zaměřit i na výklad zbylých částí Kantovy *praktické filosofie*, o nichž jsme prozatím nemluvili. Problematika lži totiž není důležitá pouze vzhledem k našemu výkladu Sartrovy povídky, nýbrž hraje důležitou roli i přímo v Kantově filosofii. Nejprve si ale připomeneme, co o Kantově teorii již víme z předcházejících částí.

Když jsme se na půdě Kantovy *praktické filosofie* pohybovali naposledy, bylo naším záměrem zjistit, na jakých principech dle Kantovy teorie funguje lidské jednání. Doposud jsme si tedy uvedli, že jednání může být určováno na základě různorodých příčin, jež jsou co do své povahy buď subjektivní, nebo objektivní. V tomto ohledu jsme hovořili o *subjektivních principech chtění*, jež jsou v Kantově *praktické filosofii* známé pod pojmem *maximy*, a o *objektivních zásadách jednání*, které Kant nazývá *hypotetickými imperativy*, přičemž jsme v kontextu tohoto základního rozlišení subjektivních a objektivních pohnutek jednání taktéž hovořili o tom, co Kant nazývá *praktickou svobodou*.

Pro připomenutí našeho dosavadního výkladu zde využijme několik vět ze článku Martina Ďurďoviče s názvem *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického*

---

<sup>276</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 60-65 (VIII, 425-430).

tázání:<sup>277</sup> „Zatímco zvíře je k uspokojení svých životních potřeb neomylně vedeno instinktem, pro člověka je výsostným nástrojem k převádění žádostí do jednání rozum, (...). Prostřednictvím rozumu jsme s to identifikovat jednotlivé jevy a odhalovat vztahy mezi nimi, jakož i způsoby, jak je myslet,<sup>278</sup> čímž neříkáme nic jiného než to, že člověk jakožto *rozumová* bytost dokáže s využitím svého *rozumu* ve světě pozorovat a nalézat kauzální vztahy, na základě nichž je následně schopen podle vzorce „jestliže A, pak B“ určovat své jednání, díky čemuž jej lze považovat za *prakticky svobodnou* bytost. Jelikož ale u člověka není *rozum* jediným určujícím prvkem vůle, neboť vůle nepodléhá kauzalitě a nutnosti přírodních zákonů jako je tomu u *jevů smyslového světa*, pak *objektivní praktické zásady jednání* musejí mít s ohledem na Kantovu filosofii formu *imperativu*. Člověk má tedy navíc oproti zvířatům možnost vědomě ovlivňovat své činy na základě *objektivních zásad jednání*, jež mu přikazují, jaké by měl volit prostředky k dosažení určitého cíle. „Hypotetické imperativy představují praktickou nutnost nějakého možného jednání jako prostředku, jak dospět k něčemu jinému, co chceme (anebo co bychom alespoň mohli chtít).“<sup>279</sup> *Hypotetický imperativ* je tedy *empiricky podmíněný praktický princip jednání*, jenž člověku dovoluje *praktickou svobodu*. „Praktickou svobodu (...) poznáváme ve zkušenosti jako jednu z přírodních příčin, totiž jako kauzalitu rozumu při určování vůle,<sup>280</sup> z čehož ale vyplývá, že se *praktická svoboda* neobejde bez určitého *teoretického vědění*, o němž jsme mluvili v souvislosti s *nazíráním a rozvažováním* v předcházející kapitole. Chce-li se totiž člověk s ohledem na praxi co nejlépe svobodně rozhodovat, je potřeba, aby měl co nejvíce zkušeností a znalostí, s nimiž může následně v rámci svého jednání efektivně zacházet. *Praktická svoboda* tak vyžaduje *praktické poznání*. „Jestliže se tedy praktická úvaha (...) opírá o empiricky zjištěné pravidelnosti, znamená to, že se vlastně už vždy nutně zakládá na jistém druhu teoretického vědění (...). Bez takového vědění by patrně o lidském jednání vůbec nemohla být řeč. V té míře, nakolik praktické užívání *rozumu* závisí na zkušenosti, je tedy jeho teoretické užívání podmínkou možnosti lidského jednání jako takového.“<sup>281,282</sup>

---

<sup>277</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISSN 0862-6901. str. 75-92.

<sup>278</sup> *Ibid.*, str. 78.

<sup>279</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 34 (414).

<sup>280</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 478.

<sup>281</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 89.

<sup>282</sup> *Ibid.*, str. 87-90.

Aplikujeme-li zpětně tuto ideu praxe jako posledního účelu teoretického tázání, o níž píše Martin Durdovič, na Sartrovy povídkové hrdiny, můžeme pak dozajista prohlásit, že jak Pablovi, tak i Tomovi a Juanovi *praktická svoboda* s ohledem na jejich neúspěšné poznání smrti s největší pravděpodobností scházela. Jelikož jsme si smrt definovali jakožto jakýsi stav nacházející se za hranicemi poznatelné zkušenosti a zároveň jsme za pomoci výkladu Kantovy *transcendentální filosofie* došli k závěru, že s nutnou a obecnou platností nemůžeme předměty za těmito hranicemi poznávat, zůstala pro nás smrt v tomto *metafyzickém* smyslu nepoznatelným předmětem. Je proto zřejmé, že takovýto chybějící poznatek nemohl Sartrovým vězňům nabídnout žádnou konkrétní *praktickou zásadu*, s níž by mohli dále před svou popravou racionálně v rámci svého jednání zacházet. Chyběla jim potřebná *empirie* i potenciální zkušenost, a tak se bezprostřední reakce těchto povídkových zajatců na jejich blížící se smrt zformovala do podoby zoufalství a rezignace. Bezpochyby je tedy myslitelné, že kdyby Pablo a jeho dva spoluvězni před svou popravou disponovali požadovaným věděním, tak by ve své cele jednali odlišně. O tom ale můžeme z naší pozice opět pouze spekulovat. Jisté je jedině to, že bez obsažného poznání tito zajatci nemohli svou vůli určovat na základě žádné *objektivní praktické zásady*, která by mohla z tohoto poznání vycházet. Jejich *praktická svoboda* proto byla tímto nedostatkem *empiricky* ověřitelného vědění omezena.

Někdo by však mohl namítnout, že teoretické poznání podstaty smrti není v této situaci pro vytvoření *praktické zásady jednání* nutné. Zkusme se tedy na tuto výhradu podívat blíže. Je myslitelné, aby člověk vědomě určoval svou vůli i na základě něčeho odlišného nežli *empirického* poznání, a to kupříkladu i s takovým rizikem, že tento jednající subjekt nebude mít *a priori* žádnou vykazatelnou jistotu, že je jeho vůle určována v souladu s nutnými a obecně platnými poznatky? Takováto skutečnost bezpochyby myslitelná je – minimálně hovoříme-li o pojmech *metafyziky*. Jednání totiž může být dozajista určováno i na základě takových představ, které se s objektivní realitou nezbytně shodovat nemusí. Určovat vůli tak lze bezpochyby kupříkladu i na základě víry. Ačkoli je tedy podstata smrti podle Kantova výkladu nepoznatelná, neznamená to, že její pojem musí nutně zůstat zcela bez obsahu a že na základě tohoto nejisté určitého pojmu nejsme schopni svou vůli vůbec určovat. Již na několika místech této práce bylo řečeno, že lidé si o smrti i o dalších *metafyzických* předmětech utvářeli, a i nadále utvářejí, představy, které jim nutné a obecné poznání nahrazují. Díky tomu se pak ve světě můžeme například setkávat s mnoha rozdílnými náboženskými či filosofickými naukami, které o těchto *metafyzických* předmětech vynášejí nestejnorodé závěry, jejichž pravdivost či reálnost, jak již víme, není

s ohledem na povahu předmětu, o němž tyto nauky hovoří, jednoznačně prokazatelná. Představy o podstatě smrti či o kterýchkoli dalších předmětech *metafyziky* se tak mohou napříč časem i prostorem značně lišit, a v důsledku toho se mohou odlišovat i způsoby jednání, které těmto představám podléhají. Tak jako tak je ale potřeba zdůraznit, že v Sartrově povídce se žádné takovéto nábožensky či filosoficky podmíněné představy explicitně neobjevují. Jednotlivé postavy se při svých úvahách nad smrtí zastavují na hranicích možného poznání, které nikterak nepřekračují. Žádná specifická určení pojmu smrti se zde tedy s odkazem na konkrétní filosofické či náboženské směry nevyskytují, ačkoli by jejich výskyt nemusel být vůbec překvapivý.

Z jakého důvodu si lidé vůbec takovéto nejisté domněnky vytvářejí a následně jim i věří? Jeden z možných způsobů jak tento rozšířený jev interpretovat či posuzovat bychom mohli nalézt kupříkladu s odkazem na dílo amerického psychologa a filosofa Williama Jamese, a tudíž bychom takovýto důvod mohli chápat čistě *pragmaticky*. Základem Jamesova *pragmatismu*, jenž se stal ve 20. století jedním z dominantních myšlenkových proudů, je takzvaná *pragmatická metoda*, která spočívá ve snaze o interpretaci pojmů a problémů prostřednictvím nalezení jejich praktických důsledků.<sup>283</sup> To znamená, že pro Jamese není důležité, jestli je nějaká myšlenka pravdivá, tedy zda se shoduje s objektivní realitou, nýbrž jej zajímá, jaké praktické důsledky může tato myšlenka pro člověka mít. Jakákoli idea je tedy pro Jamese pravdivá potud, pokud je užitečná pro život, což znamená, že pravdivost nemá v rámci Jamesova *pragmatismu* představovat jakousi inherentní vlastnost, nýbrž má být něčím, co se mění a vyvíjí.<sup>284</sup> Za pomoci této *pragmatické metody*, která se zaměřuje primárně na praktické důsledky, je pak následně možné řešit i (zdánlivě) neřešitelné filosofické problémy a paradoxy.

V našem případě tedy podle Jamese nezáleží na tom, zda náš pojem smrti nutně odpovídá, či neodpovídá realitě, nýbrž je podstatné pouze to, aby pro nás tato naše představa byla v praktické rovině něčím užitečným. To, že nedokážeme vykázat objektivní realitu nějaké ideje, tedy například ideje smrti, ještě neznamená, že pro nás takováto idea nemůže mít žádnou hodnotu. I pouhá představa, kterou si o takovémto předmětu vytvoříme, může hrát v našem životě zásadní roli. Pokud člověk určité podobě *transcendentální ideje* věří a čerpá z této víry užitek, pak ji *pragmatismus* pojme za pravdivou. Obává-li se kupříkladu nějaký člověk smrti, může mu být prostřednictvím víry v boha přislíbena naděje ve formě

---

<sup>283</sup> JAMES, William. *Pragmatismus*, přel. R. Bělohrad. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, str. 38.

<sup>284</sup> *Ibid.*, str. 50-51, 104-105.

věcného života, a to i přes to že existenci takového *metafyzického* jsoucna nelze s nutností a obecnou platností vykázat. I takovéto *empiricky* nepodložené představy tak mohou člověku do života zanést úlevu,<sup>285</sup> kterou samotná poznávací mohutnost ustanovit ve sféře *metafyziky* nedokáže, a zároveň mu mohou poskytnout i následovatelné *praktické zásady jednání*, jež z těchto představ vyplývají a jsou jimi podmíněny. Takové *praktické zásady* pak mohou být přímo formulovány například i v rámci konkrétních náboženských či filosofických textů, v nichž může být doslovně stanoveno, jakým způsobem by měl člověk během svého života jednat. Z pragmatického hlediska tak může být existence jakéhokoli náboženského systému chápána jakožto jakási přirozená reakce způsobená nedostatečnou vybaveností lidské poznávací mohutnosti vzhledem k otázce smrti.

Pluralita významů v rámci *metafyzického* poznávání může být tedy do jisté míry chápána kupříkladu takto *pragmaticky*. Z tohoto hlediska by tak ani nemuselo být překvapivé, jak už jsme si naznačili, kdyby se Pablo, Tom nebo Juan k nějakým filosofickým nebo náboženským představám či úvahám ve svých posledních chvílích uchýlili. K tomu ale v Sartrově textu nedošlo. Jakékoli zmínky o bohu či o posmrtném životě se v povídce nenacházejí. Žádná z postav o takovýchto potenciálně útěšných představách nemluvila a ani o nich nepřemýšlela. Pablo, Tom i Juan se tak se svou smrtelností vypořádávali pouze svými vlastními silami.<sup>286</sup>

Jak již víme, tak jediný, kdo se z uvězněné trojice pokoušel výslovně svůj posmrtný stav uchopit a tematizovat, byl Tom Steinbock. „Vidím svou mrtvolu: to není nic těžkého, ale vidím ji *já*, *svýma* očima. Měl bych pochopit... pochopit, že už nic nevidím, že už nic neuslyším a že svět se bude točit dál pro ty druhé.“<sup>287</sup> Z daného úryvku je tedy zřejmé, že Tom pojem boha ani pojem nesmrtelné duše do svých úvah nikterak nezahrnul. Jeho do značné míry ateistický postoj ke smrti bychom tak mohli popsat například známými slovy řeckého filosofa Epikúra: „(..) když jsme tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my.“<sup>288</sup> Oba tak hovořili o smrti bez ohledu na myšlenky o posmrtném životě, avšak i přes to je nutné podotknout, že pro Epikúra oproti Tomovi vyplývaly z tohoto výroku poněkud odlišné závěry. Epikúros se totiž prostřednictvím těchto slov snažil zapudit strach

---

<sup>285</sup> JAMES, William. *Pragmatismus*, přel. R. Bělohrad. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, str. 49-50, 59-65.

<sup>286</sup> Srov. ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich, 2013, str. 11-12.

<sup>287</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 19.

<sup>288</sup> DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 2. vyd., přel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, str. 419.



ze smrti. Tvrdil, že když zemřeme, tak si nemůžeme být své smrti vědomi, protože naše duše přestane v okamžiku úmrtí existovat. „Smrt (...) je zbavením smyslové činnosti. Proto správné poznání, že smrt není ničím vzhledem k nám, umožňuje nám plně užívat smrtelného života.“<sup>289</sup> Z toho tedy vyplývá, že po smrti nelze pociťovat nic zlého či špatného, a tak je strach z ní plynoucí nesmyslný. Tento uklidňující a určitým způsobem i oprávněný Epikúrovův důsledek však Tom vzhledem ke svým momentálním dispozicím nesdílel. Smrt pro něj představovala cosi děsivého, a to zřejmě právě kvůli její nepoznatelnosti a nepochopitelnosti. Takováto představa smrti, která v konečném důsledku žádnou představou nebyla, se tedy pro Toma ukázala být bezúčinná a vzhledem k vytváření *praktických zásad jednání* rovněž nezpůsobilá.

Tak či onak ale již nyní vidíme, že člověk může určovat své jednání za pomoci nutných a obecných poznatků, ale rovněž je schopen svou vůlí určovat i na základě pouhých domněnek a představ či na základě víry. Námitka, že teoretické poznání podstaty smrti není pro vytvoření *praktické zásady jednání* nutné, se tedy zdá být právoplatná a opodstatněná. Na jedné straně jsme tak hovořili o *objektivních zásadách jednání*, jež jsou obecně platné pro všechny *rozumové* bytosti a jejichž následování je potřebné pro dosažení určitého cíle, přičemž zde platí kauzální vztah „jestliže A, pak B“, jenž nám říká, jaké jednání je *pro* tento požadovaný cíl *dobré*, a na straně druhé jsme nyní mohli vidět i takové *zásady jednání*, které se mohou odvíjet od různorodých představ, které si vytváříme kupříkladu o *metafyzických* předmětech, přičemž z takovýchto specifických představ, z nichž jsme zmiňovali například ideu boha či smrti, rovněž vyplývají specifická, těmto představám adekvátní neboli dobrá, jednání. Je však nutné mít na paměti, že činy, které mohou být v rámci jednoho světového názoru považovány za dobré, mohou být v odlišné kultuře či v odlišném právním systému vnímány jako nelegální a amorální, a tudíž všechny na *empirické* zkušenosti nezávisle vytvořené *zásady jednání*, z nichž mohou tyto činy vycházet, nemůžeme považovat za univerzálně platné. Z doposud řečeného nám tedy vyplývá, že dobrými jednáními můžeme chápat všechna jednání, jež jsou učiněna v souladu s *objektivními praktickými zásadami* a která nás přibližují k námi požadovanému cíli, nebo jimi jsou taktéž i takové způsoby jednání, které jsou považovány za dobré s ohledem na tu či onu konkrétní myšlenkovou koncepci, jež tyto způsoby jednání, jednoduše řečeno, schvaluje nebo vyžaduje. Každopádně ale musíme zdůraznit, že všechna takovýmto způsobem vzniklá či motivovaná jednání jsou ze své

---

<sup>289</sup> DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 2. vyd., přel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, str. 419.

podstaty v obou výše popisovaných případech vždy podřízena nějakým vnějším podmínkám, které tyto specifické způsoby jednání podmiňují a taktéž jim určují jejich hodnotu. Così jako dobré jednání se tudíž zdá být značně relativní.

Pojem dobra, který jsme v předcházejících odstavcích v mnoha podobách skloňovali, se tak vzhledem k výše řečenému, stává pouze jakýmsi vyprázdněným a problematickým termínem. Vymezení dobrého totiž v tomto ohledu postrádá jakoukoli jednoznačnost a univerzální platnost, ačkoli bychom mohli očekávat, že jeho hodnota má být absolutní a neměnná. Význam pojmu dobra, jenž je podřízen více či méně nahodilým podmínkám, se tak rovněž nutně stává čímsi nejednoznačným a nahodilým. Doposud jsme tak pokaždé o dobru mluvili pouze ve vztahu k něčemu, co určovalo jeho hodnotu. Vzhledem k *objektivním praktickým zásadám* jsme tak například viděli, že existuje takové jednání, které je *dobré pro* dosažení vytyčeného cíle. Je ale vůbec možné posoudit, zda je nějaké jednání dobré zcela bezpodmínečně, ačkoli je s ohledem na předcházející výklad evidentně možné považovat za dobré i takové činy, které jsou si zcela protichůdné, nebo takové činy, které jeden člověk považuje za dobré a druhý člověk za špatné? Mohlo by tedy existovat takové jednání, které bychom mohli nazývat *dobrym samo o sobě*, což znamená, že bychom takovéto *dobro* mohli považovat za univerzálně platné nehledě na náš subjektivní světonázor a taktéž bez ohledu na specifické cíle našeho chtění?

Tuto myšlenku ohledně možnosti *o sobě dobrého* jednání se nyní pokusíme podrobněji rozebrat a demonstrovat z pohledu Kantovy *praktické filosofie*. Zásadním prvkem následujícího výkladu pro nás pak bude podrobná analýza lži Pabla Ibbiety, kterou jsme již avizovali na začátku této podkapitoly vzhledem k závěrečným událostem Sartrovy povídky. Na jedné straně tedy budeme sledovat, jakou roli hraje problematika lhaní v celku Kantovy *praktické filosofie*, přičemž si na základě rozboru této problematiky Kantovu teorii blíže představíme, a to i s ohledem na otázku po možnosti *bezpodmínečně dobrého* jednání, a zároveň se během tohoto našeho výkladu pokusíme zohlednit, jaké postavení zastává v rámci této Kantovy filosofie konkrétně i Pablova lež. V tuto chvíli se tedy opět na okamžik vraťme do kulís Sartrova vyprávění, v němž jsme o Pablově falešném tvrzení mluvili naposledy.

Pro začátek si připomeňme, o jaké lži zde vlastně mluvíme. Hlavním záměrem Pablova lhaní bylo, jednoduše řečeno, vystřelit si z jeho věznicelů, kteří se od něj pokoušeli získat informace ohledně úkrytu jeho přítele Ramóna Grise.<sup>290</sup> To, že svou lží mohl Ramóna

---

<sup>290</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 30.

záměrně ochránit bylo pro Pabla vzhledem k jeho letargii vedlejší a stejně tak pro něj nebylo podstatné ani to, že jej tato lež mohla stát život. Pablo tedy svého přítele neprozradil pouze pro svoje pobavení, kterého chtěl docílit právě pomocí lži. Tato lež se však projevila přesně opačným způsobem, než zamýšlel. Mohli bychom tedy Pablovu lež považovat za dobrý způsob jednání?

Pokud bychom se tázali, zda byla Pablem zvolená lež *dobrá pro* jeho záměr, kterým mělo být mimo jiné neprozrazení útočiště Ramóna Grise, museli bychom na tuto otázku odpovědět záporně. Pablovy snahy prostřednictvím jeho lži ztroskotaly, a proto tato lež *pro* jeho potřeby jednoznačně *dobrá* nebyla. Lež jako *objektivní praktická zásada jednání* se tak za těchto specifických podmínek ukázala být neúčinná. Pokud by však Pablova lež vyšla a Ramón Gris by zůstal i nadále v bezpečí, mohli bychom i takovouto lež nazvat dobrou. Je tedy zřejmé, že lhaní může být z praktického hlediska považováno zároveň za dobré i špatné. Výsledná kvalita či hodnota jakékoli lži tak pokaždé záleží na konkrétních podmínkách, díky nimž daná lež vznikla. Naplnění, či nenaplnění specifického záměru dané lži nám ale nic neříká o tom, zda bychom takovouto lež měli považovat za *dobrou*, či *špatnou samu o sobě*, a tudíž z této pozice nemůžeme rozhodnout ani o tom, zda je *dobrý*, nebo *špatný* i samotný princip lhaní, a to bez ohledu na jakékoli vnější podmínky a předpoklady, na základě nichž má výsledná lež vzniknout.

Abychom zjistili, zda je možné posoudit, jestli může být určité jednání považováno za *dobré samo o sobě*, budeme muset nejprve postoupit ve výkladu Kantovy *praktické filosofie*. Zkusme proto nyní pokračovat v úvahách nad *praktickými zásadami*. Jestliže nám *hypotetický imperativ* říká, jakým způsobem máme jednat pro dosažení určitého záměru, tak by rovněž mohl existovat takový *imperativ*, prostřednictvím něhož bychom byli schopni odhalit i to, jaké jednání je *dobré zcela nepodmíněně*. Vůle by tak byla daným *imperativem* určována sama o sobě, a to bez ohledu na účinek a záměr výsledného jednání. To znamená, že by tato vůle musela být určována čistě s využitím *rozumu*. Kdybychom takovýto *imperativ* dokázali formulovat, bylo by pak na základě něj patrně možné skutečně stanovit, které jednání je a které jednání není *samo o sobě dobré*.<sup>291</sup> V našem případě bychom tak rovněž dokázali posoudit, zda by bylo možné považovat za *bezpodmínečně dobrou* i lež Pabla Ibbiety. Pokusme se proto nyní takovýto *imperativ*, jenž by nám sloužil jakožto kritérium pro vymezení *objektivně dobrého* jednání, nalézt a prozkoumat.

---

<sup>291</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 21 (402).

Ačkoli je *hypotetický imperativ objektivní praktickou zásadou* vycházejícím z *rozumu*, tak již víme, že vždy určuje naši vůli pouze na základě určitých požadovaných účinků, a tudíž jej nemůžeme považovat za zcela nepodmíněný. Pokud nám tedy například někdo zkušený poradí, že je pro nás dobré od mládí šetřit, abychom ve stáří měli k dispozici nějakou finanční jistotu, tak se bezpochyby v takovémto případě jedná o podnětný *praktický předpis*, jenž je *dobrý pro* jisté účely.<sup>292</sup> Problém však spočívá v tom, že takováto *zásada jednání* je vytvořena na základě chtění něčeho jiného než je ona sama *zásada*.<sup>293</sup> *Praktický princip*, jenž stojí na subjektivní podmínce vycházející ze žadací mohutnosti, se sice může stát naší *maximou*, podle níž bychom mohli dobře určovat své jednání, avšak za takovýchto podmínek nemůže být považován za *univerzální praktický zákon*, jenž by platil obecně a nutně, stejně jako platí zákony přírody, avšak *imperativ*, který hledáme, takovouto univerzální platností disponovat musí. To znamená, že se snažíme nalézt takový *imperativ*, jenž by měl podobu obecného a nutně platného zákona, a jak již víme z výkladu Kantovy *transcendentální filosofie*, tak každý zákon, který lze považovat za absolutně nutný a obecný, musí vycházet z *čistého rozumu*. A tak i *zákon praktického rozumu* tudíž musí určovat vůli bez ohledu na jakékoli nahodilé subjektivní podmínky, jež by byly spojené s pociťováním libosti či nelibosti a jež by odkazovaly na výsledek daného jednání.<sup>294</sup>

Takovéto kritérium splňuje pouze *imperativ*, který Kant nazývá *kategorický (kategorischer Imperativ)*. Jednání, k němuž nás tento *kategorický imperativ* nutí, má tak být podle Kanta zcela nezávislé na požadovaném výsledku daného jednání, a tudíž se má jednat pouze o takovou činnost, jejíž počátek je prost jakýchkoli *empirických* podmínek či pohnutek. *Kategorický imperativ* je tak dle Kanta založen na samotném principu konání vůbec.<sup>295</sup> „Je-li tedy jednání dobré pouze k *něčemu jinému* jako prostředek, pak je *imperativ hypotetický*; je-li však představeno jako dobré *o sobě* a tím jako nutné pro vůli, která je o sobě v souladu s *rozumem*, jakožto její princip, je *imperativ kategorický*.“<sup>296</sup> *Zásady skutečně dobrého jednání* mají tedy podle Kanta být „nezávislé na všech poznacích, kterými

---

<sup>292</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 31-32.

<sup>293</sup> Ibid., 1996, str. 29-35.

<sup>294</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 20-21 (400-402).

<sup>295</sup> ĎURĎOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 81.

<sup>296</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 34 (414).

disponujeme na základě *zkušenosti* (...),“<sup>297</sup> a tudíž musejí být svou povahou čistě *apriorní*, díky čemuž mohou platit univerzálně pro každou *rozumovou* bytost. „Každý musí uznat, že zákon, má-li platit morálně, tj. jako základ závaznosti [stejně jako je tomu u zákonů přírody], musí být spjat s absolutní nutností; (...) [a tak] důvod závaznosti tu nelze hledat v přirozenosti člověka nebo v okolnostech světa, do nichž je zasazen, nýbrž *a priori* pouze v pojmech čistého rozumu.“<sup>298</sup>

*Praktické zákony* tak rozhodně nejsou pouze jakousi obdobou *obecně platných praktických zásad*, jež by byly závislé na získávané zkušenosti, jako je tomu u *hypotetických imperativů*, které odkazují k více či méně nahodilým pocitům chťení. „[Praktický] princip, který se zakládá jen na subjektivní podmínce vnímavosti pro libost či nelibost (která může být poznána vždy jen empiricky, a nemůže být stejným způsobem platná pro všechny rozumné bytosti), může sice sloužit (...) jako (...) maxima,“ ale „nemůže nikdy být praktickým zákonem.“<sup>299</sup> Takováto *empiricky* podmíněná nahodilost mezi jednotlivými chťejícími subjekty totiž znemožňuje všeobecný volní soulad, jenž je podmínkou nutné a obecné zákonitosti, kterou je dle Kantových slov možné nalézt jen s ohledem na *imperativ kategorický*.<sup>300</sup>

Pokud tedy *rozum* dokáže určovat vůli, stává se takovýto *rozum* zároveň i *rozumem praktickým*, a jestliže tento *praktický rozum* určuje vůli zcela nepodmíněně, jedná se rovněž o *rozum čistý*, jenž se v určování vůle vztahuje pouze k sobě samému, což mu umožňuje být tvůrcem *univerzálního praktického zákona* platného pro všechny bytosti nadané tímto *rozumem*.<sup>301</sup> „Čistý rozum je právě tehdy praktický, existují-li praktické zákony, a praktické zákony existují právě tehdy, jsou-li tyto zákony určeny nebo určitelnosti vůle každé rozumné bytosti.“<sup>302</sup> Z výše řečeného je tedy zřejmé, že *praktické principy* ve formě *objektivních zásad jednání* se nepodmíněným *praktickým zákonem* stát nemohou, neboť jsou

---

<sup>297</sup> CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 9.

<sup>298</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 9 (389).

<sup>299</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 34.

<sup>300</sup> CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 26.

<sup>301</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 24-26; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 8-9 (389-390); CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 22-23.

<sup>302</sup> CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 23.

ze své podstaty vždy podřízeny nějaké *empirické* podmínce či pohnutce. A jelikož se tyto podmíněné *praktické principy*, které nedovolují naprostou univerzalizovatelnost<sup>303</sup>, a tudíž nedokážou dostát všeobecné platnosti, nemohou stát *praktickými zákony*, tak musejí být namísto nich podle Kanta jakožto *praktické zákony* myslitelné alespoň naše *maximy*.<sup>304</sup>

Jakým způsobem lze ale docílit toho, aby se *maxima*, jež primárně představuje *subjektivní určení vůle*, mohla stát *objektivně platným praktickým zákonem* určeným jedině prostřednictvím *rozumu*? Kant na tuto otázku ve své *KPR* odpovídá takto: „Má-li si rozumná bytost myslit své maximy jako praktické obecné zákony, může si je myslit jen jako takové principy, které obsahují pohnutky vůle nikoli co do látky, nýbrž pouze co do formy,“<sup>305</sup> což znamená, že takovýmto způsobem pojmáná vůle musí chtít jednat jedině ze sebe samé a jejím cílem musí být pouze chtění jako takové, z čehož následně vyplývá, že jedinou pohnutkou pro *univerzálně dobré* jednání, může být právě jedině vůle sama. Tímto pak Kant netvrdí nic jiného nežli to, o čem již byla řeč výše, tedy že pohnutky jednání, které mají mít univerzální platnost, mohou pramenit pouze z *čistého rozumu*, čímž se zde rozumí, že musejí být podřízeny jedině vůli. Vůle tedy v takovémto případě nesmí být určována *empirickými* pohnutkami, nýbrž musí být určována zcela formálně bez vlivu jakýchkoli vnějších okolností. Z toho vyplývá, že *praktický univerzální zákon* může být rovněž formulován pouze formálně. Takto vyjádřený *zákon* pak nutně stojí v přímém protikladu proti *objektivním zásadám jednání*, jež jsou bez konkrétního obsahu, tedy pouze formálně, nemyslitelné. „Ze zákona, z něhož odstraníme veškerou látku, tj. každý předmět vůle (jakožto pohnutku), nezbude nic než pouhá forma všeobecného zákonodárství.“<sup>306</sup> Kdybychom se pokusili myslet zcela formálně i takovou *praktickou zásadu*, kterou známe pod označením *hypotetický imperativ*, došli bychom k závěru, že o takovémto *imperativu* nejsme schopni ve výsledku prohlásit vůbec nic. U formálně myšleného *hypotetického imperativu* totiž nemůžeme vědět, pod jakou podmínkou vznikl a jaké účely má naplňovat. To znamená, že *a priori* u něj nelze určit, k jakému cíli má naše konání směřovat a jaké prostředky má k tomuto cíli volit. U *imperativu kategorického*, jež má být myšlen vůbec,

---

<sup>303</sup> Srov. SINGER, Peter. „Ethics“, in: *Encyclopedia Britannica*, 02. 02. 2021 [online]. [cit. 19. 07. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/universalizability>.

<sup>304</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 44; CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 28-29.

<sup>305</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 44.

<sup>306</sup> *Ibid.*, str. 44.

naopak jeho formální obsah známe s naprostou jistotou. Jelikož se snažíme objevit *praktický zákon*, který by měl univerzální platnost, tak *kategorický imperativ* musí člověka směřovat k takovému jednání, které by bylo možné považovat za obecně a nutně závazné pro všechny bytosti nadané *rozumem*. Oprostíme-li tedy pravidlo jednání od veškeré materie a úmyslů, zbyde nám pouhá *apriorní forma všeobecného zákonodárství* vycházející z *čistého praktického rozumu*. Své *maximy* proto musíme poměřovat kritériem jejich univerzalizovatelnosti. „Základní zákon čistého praktického rozumu neříká tudíž nic jiného, než že po každé maximě, kterou je možné považovat za praktický zákon čili která se má moci hodit k obecnému zákonodárství, je třeba požadovat, aby nebyla jen maximou *toho*, kdo ji skutečně přijal za vlastní, nýbrž aby mohla být zároveň maximou *všech* rozumných aktérů. (...) Základní zákon čistého praktického rozumu tak není nic jiného než zákon možné zákonné platnosti přijaté maximy.“<sup>307</sup> Jelikož ale člověk vždy neurčuje svou vůli na základě *čistého rozumu*, tak je nutné, aby vůči takovéto vůli *praktický zákon* vystupoval ve formě požadavku, který známe pod názvem *kategorický imperativ*.<sup>308</sup> Základní formule tohoto *kategorického imperativu* vyplývající z výše popsaných podmínek zní pak následovně: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství,“<sup>309</sup> nebo chceme-li: „*jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*“<sup>310</sup>

Tyto dvě nejznámější formulace *kategorického imperativu*, které můžeme nalézt v *KPR* a v *ZMM*, ale nejsou jediné, jež Kant v rámci své *praktické filosofie* vyvozuje. V *ZMM* tak Kant rovněž hovoří například o tom, že obecnost *praktického zákona* může být z formálního hlediska pojímána a nazývána jako příroda.<sup>311</sup> Tato *praktická zákonitost* tedy může být dle jeho slov chápána rovněž jakožto zákonitost přírodní, z čehož pak plyne pro *kategorický imperativ* formulace v podobě: „*jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát skrze tvou vůli OBECNÝM PŘÍRODNÍM ZÁKONEM.*“<sup>312</sup>

Ačkoli se tedy jedná o formulaci rozdílnou a blíže specifikovanou, tak je potřeba mít na paměti, že je stále řeč o tomtéž *praktickém zákoně*, a tak všechny formulace *kategorického*

---

<sup>307</sup> CRAMER, Konrad. *Metafyzika a zkušenost v Kantově založení etiky*, přel. J. Kuneš, in: KUNĚŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 29-30.

<sup>308</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>309</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 50.

<sup>310</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 40 (421).

<sup>311</sup> *Ibid.*, str. 41 (421).

<sup>312</sup> *Ibid.*, str. 41 (421).

*imperativu*, které Kant ve své *praktické filosofii* předkládá, jsou si rovnocenné a vzájemně ekvivalentní.<sup>313</sup> Z toho tedy vyplývá, že na základě všech těchto možných formulací *kategorického imperativu*, kterých bychom v konečném důsledku dokázali nalézt ještě více, bychom měli být bez rozdílu schopni určit, jaké *maximy* se mohou stát *obecným praktickým zákonem*. S využitím tohoto *imperativu* by tak mělo být možné ověřit, zda může být nějaká *subjektivní maxima* univerzálně platná a závazná pro všechny *rozumové bytosti*, a to zcela bez výjimky. Stále ale není příliš zřejmé, jakým způsobem máme *kategorický imperativ* použít, abychom dokázali zjistit, která *maxima* může být skutečně univerzalizovatelná, a tudíž i myslitelná jakožto *obecný praktický zákon*.

Postup, prostřednictvím něhož má být univerzalizovatelnost *maximy* posuzována, Kant podrobně popisuje v *ZMM*, kde jej demonstruje na čtyřech specifických příkladech možného jednání. Tyto příklady se týkají *lhaní, sebevraždy, zanedbávání vlastních talentů a neochoty pomáhat bližním*.<sup>314</sup> Pro potřeby této práce pro nás budou z těchto čtyř příkladů stěžejní především první dva, a to z toho důvodu, neboť i nadále zůstává naším úkolem s využitím *Kantovy praktické filosofie* posoudit nevydařenou lež Pabla Ibbiety, prostřednictvím které se tento hlavní hrdina Sartrovy povídky *Zed'* vědomě vystavil hrozbě v podobě trestu smrti.

Na úvod je však potřeba zdůraznit, že *kategorický imperativ*, tak jak jej Kant v *ZMM* vzhledem ke čtyřem výše zmíněným příkladům představuje, nepředepisuje *rozumové praktické zásady jednání* pozitivním způsobem, nýbrž k těmto *zásadám* přistupuje negativně. To znamená, že Kant nevyužívá *kategorický imperativ* jakožto kritérium pro formulaci *maxim*, které mají být přikázané, nýbrž jej ukazuje jakožto princip, podle něž je možné určit, které *maximy* mají být naopak zakázané.<sup>315</sup> *Kategorický imperativ* nám zde tedy neříká, co přesně máme dělat, nýbrž nám ukazuje, jakému jednání se máme vyhnout. Z toho vyplývá, že otázka po univerzalizovatelnosti subjektivních *maxim* se konstituuje do takové podoby, v níž je naším cílem hledat taková jednání, která nejsou s *obecným praktickým*

---

<sup>313</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 11; KORSGAARD, Christine, Marion. *Kantova formule obecného zákona*, in: *Reflexe 31*, přel. J. Chotaš. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 77.

<sup>314</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 41-43 (421-423).

<sup>315</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 28.



*zákonem* rozporná, a tak „otázka, co může člověk chtít, je [ve skutečnosti] otázkou, co dotyčný může chtít, *aniž by vznikl rozpor*.“<sup>316</sup>

Takovýto rozpor pak může v rámci Kantovy *praktické filosofie* nastat dvojím způsobem. Jeden typ rozporu bývá označován jako *rozpor v myšlence* a druhý typ může být nazýván *rozporem ve vůli*.<sup>317</sup> První z nich se týká *maxim*, které nemohou být jako *obecné praktické zákony* vůbec *myšleny*, neboť takovéto *maximy* nejsou vzhledem k *obecnému zákonodárství* logicky udržitelné. Druhý typ se pak vztahuje k těm *maximám*, které sice jako *praktický zákon* myslitelné jsou, ale i přesto nelze *chtít*, aby se *obecným praktickým zákonem* staly, neboť v takovém případě by se vůle, která by tyto *maximy* chtěla uskutečnit, dostala do rozporu sama se sebou.<sup>318</sup> Konkrétněji tuto možnou rozpornost *maxim* prozkoumáme na následujících čtyřech Kantových příkladech.

Prvním příkladem, o němž se Kant v *ZMM* rozepisuje a na němž představuje užití *kategorického imperativu*, je *sebevražda*.<sup>319</sup> Představme si tedy nějakého člověka, který se pod tíhou útrap rozhodl skoncovat se svým životem. Jeho *maxima* by zněla přibližně takto: „ze sebelásky učiním svým principem, že pokud život hrozí při svém dalším trvání více zlem, než slibuje příjemnosti, tak si ho zkrátím.“<sup>320</sup> Je možné, aby se takováto *maxima* stala *obecným praktickým zákonem*? Podle Kanta nikoli. Jeho cílem je tak za pomoci užití *kategorického imperativu* dokázat, že sebevražda nemůže být jakožto *praktický zákon* vůbec ani myslitelná.

Rozhodnutí se pro sebevraždu představuje takové rozhodnutí, které je založené na pocitech libosti a nelibosti. „Vzít si život z omrzelosti životem znamená učinit tak ze sebelásky (...).“<sup>321</sup> Kdybychom takovouto *maximu*, z níž vyplývá, že sebevražda má být odpovědí na přetrvávající pociťování nelibosti, chtěli myslet naprosto univerzálně, znamenalo by to, že jakýkoli nelibý pocit by nevyhnutelně vedl ke snaze vzít si život. Pocit nelibosti má však v přírodě podle Kanta zcela opačný význam. Jedná se o vjem, jenž nás zpravuje o nedostatku, který bychom se měli snažit odstranit, a díky tomu se naopak přiblížili pocitu libosti. Jednoduše řečeno, je tedy důvodem existence pocitu nelibosti život

---

<sup>316</sup> KORSGAARD, Christine, Marion. *Kantova formule obecného zákona*, in: *Reflexe 31*, přel. J. Chotaš. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 78.

<sup>317</sup> *Ibid.*, str. 78.

<sup>318</sup> *Ibid.*, str. 77-78.

<sup>319</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 41 (421-422).

<sup>320</sup> *Ibid.*, str. 41 (422).

<sup>321</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 32.

podporovat, nikoli jej zatracovat. Kdyby se sebevražda stala *obecným praktickým zákonem*, tak by všechny přírodní bytosti vůbec nemohly existovat. Život není totiž bez pocitu nelibosti vůbec myslitelný. Pociťování nelibosti proto v žádném případě nemůže vyústit v nutnou podmínku pro sebevražedné jednání, které by se mohlo stát *obecně platným praktickým zákonem*. „Pocit nelibosti je oním stimulem, bez něhož by se nemohly uskutečňovat činnosti nutné pro animální život,“ a tak „není možné myslet přírodu, v níž každý případ pocitu nelibosti zákonitě vede k nutnému zabití sebe sama.“<sup>322,323</sup> Takováto *maxima* je tedy sama o sobě rozporná, a tudíž je rovněž z logického hlediska nemyslitelné, aby mohla být považována za *univerzální princip jednání*. *Kategorický imperativ* nám zde tedy neříká, jakým způsobem bychom přesně jednat měli, nýbrž nám ukazuje, jakými způsoby bychom jednoznačně jednat neměli.

Druhý Kantův příklad se týká *lživého slibu*.<sup>324</sup> Zde si máme představit člověka, který byl v důsledku své nuzné životní situace přinucen vypůjčit si peníze, a to i přes to že věděl, že nebude schopen tento finanční obnos splatit. Z tohoto důvodu svému věřiteli zalhal a lživě mu přislíbil, že peníze k určitému datu vrátí. *Maxima* takovéhoho člověka by zněla: „domnívám-li se, že jsem ve finanční tísní, pak si vypůjčím peníze a zavážu se, že je splatím, ačkoli zároveň vím, že se to nikdy nestane.“<sup>325</sup> I v případě této *maximy* bude tedy pro Kanta primárním cílem dokázat, že lhaní se *univerzálně platným zákonem* stát nemůže.

Aby mohla být lež uznávána jakožto *praktický zákon*, tak by se lhaní muselo moci stát *univerzálním principem jednání*, podle něhož by se mohla řídit každá *rozumem* obdařená bytost. To by pak v praxi znamenalo, že by byl každý člověk ve svém jednání povinován ke lžím. Je takováto *maxima* myslitelná? Kant tvrdí, že lež se *obecným praktickým zákonem* stát nemůže, stejně jako tomu bylo v případě sebevraždy. Kdybychom totiž požadovali, aby se lež *obecným zákonem jednání* stala, lhaní by vůbec nemohlo existovat, neboť by lež jako taková ztratila svůj původní smysl. Lhaní totiž může fungovat pouze za takové podmínky, kdy si lidé vzájemně důvěřují a očekávají, že jim bude sdělena pravda. Pokud by ale všichni lidé lhali a rovněž by věděli, že nikomu nemohou v jeho výpovědích věřit, tak by lež už

---

<sup>322</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 33.

<sup>323</sup> *Ibid.*, str. 31-33; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 41 (422).

<sup>324</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 41-42 (422).

<sup>325</sup> *Ibid.*, str. 42 (422).

nadále nemohla naplňovat svůj původní účel.<sup>326</sup> To znamená, že kdyby každý mohl slíbit cokoli, aniž by zamýšlel tento slib dodržet, znemožnilo by to samotný princip slibování, který je založen na důvěře, jež by se postupně vytratila.<sup>327</sup> Slovy americké filosofky Christine M. Kosgaard je taktéž možno říct, že „ve světě zobecněné maximy [lhaní] by nic takového jako slib (...) neexistovalo, [neboť] konvence dávání a přijímání slibů by pod tlakem příliš mnoha porušení zanikla.“<sup>328</sup>

Německý filosof Otfried Höffe tuto myšlenku dovádí ještě o kus dál a soustředí se na danou *maximu* jako takovou, nikoli tedy pouze na její potenciální důsledky. Tvrdí, že učinit slib znamená podřídit se určitému závazku, který sami sobě dáváme. Jinými slovy si sami prostřednictvím slibu ukládáme povinnost tento závazek dodržet. Skrze falešný slib ale tento vnitřní závazek odpadá, z čehož Höffe vyvozuje, že kdyby se falešné slibování stalo *obecným praktickým zákonem*, tak by to znamenalo, že „s každým závazkem, který si sám ukládám, není zároveň spojen žádný závazek, který bych si ukládal,“<sup>329</sup> z čehož vyplývá, že je *maxima* lživého slibu vnitřně rozporná stejně jako *maxima* sebevraždy, a tudíž je i ona s ohledem na *obecný praktický zákon* nemyslitelná.

Třetí Kantův příklad se týká člověka, jenž v sobě nachází určitý talent, který je však tímto jedincem zanedbáván.<sup>330</sup> Jedná se tedy o takového člověka, jenž „dává přednost zábavě, než aby se namáhal s rozvíjením a zdokonalováním svých šťastných přirozených vloh,“<sup>331</sup> a tak jeho *maxima* v konečném důsledku spočívá v úmyslném *zanedbávání talentů*. Oproti dvěma předcházejícím příkladům je však tato *maxima* odlišná, neboť se v ní nenachází logický rozpor, který by zapříčinil její nemyslitelnost. Nejedná se tedy o rozpor v myšlence, nýbrž zde jde o rozpor ve vůli. I přes to ale podle Kanta takovouto *maximu* nemůžeme jakožto *obecně platný zákon* chtít.

Kant píše, že člověk „jako rozumná bytost (...) nutně chce, aby se v něm rozvíjely všechny jeho vlohy, protože mu přece slouží a jsou mu dány pro všeliké možné záměry.“<sup>332</sup>

---

<sup>326</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 35-36.

<sup>327</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 42 (422).

<sup>328</sup> KORSGAARD, Christine, Marion. *Kantova formule obecného zákona*, in: *Reflexe 31*, přel. J. Chotaš. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 82.

<sup>329</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 37.

<sup>330</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 42 (422-423).

<sup>331</sup> *Ibid.*, str. 42 (423).

<sup>332</sup> *Ibid.*, str. 42 (423).

Jinými slovy tedy Kant říká, že by každý člověk měl chtít, aby se jeho přirozené vlohy a talenty rozvíjely a zlepšovaly, neboť mu poskytují nástroj, za pomoci něhož je pak schopen dosahovat určitých požadovaných cílů. Podoba lidského jednání totiž není zcela předurčena přírodou, jako je tomu u všech ostatních živočichů, kteří ve svém počínání volnost nemají, a proto je potřeba, aby člověk své přirozené vlohy vědomě zlepšoval a kultivoval, aby mu mohly co nejlépe sloužit. „Prostor jednání, který je rozšířen za hranice přírody, je však dán pouze tehdy, nepovažuje-li člověk [svou] přirozenou výbavu za cosi, co je dáno jednou provždy jako hotové, nýbrž pokud v ní poznává vlohy a talenty, jež je třeba rozvíjet za hranice (...) biologicky vytvořeného prostoru jednání.“<sup>333</sup> Z toho tedy vyplývá, že kdyby se odmítání rozvíjení vloh a talentů stalo *univerzálně platným praktickým zákonem*, tak by každý člověk nutně ztratil to, co jej jako člověka určuje a co jej odlišuje od ostatních živočichů, čímž by ztratil tedy schopnost „vzdělávat se a kultivovat se.“<sup>334</sup> Z tohoto důvodu pak tedy člověk nemůže ve svém vlastním zájmu takovouto *maximu* chtít, ačkoli je z logického hlediska bez rozporu myslitelná.

Čtvrtý a poslední příklad pojednává o *maximě lhostejnosti* či *neochotě pomáhat druhým*, jejíž rozpor se stejně jako u příkladu třetího nachází ve vůli.<sup>335</sup> Nyní si tedy představme takového člověka, jenž by mohl pomoci druhému člověku v nouzi, ale rozhodne se, že tak neučiní. *Maxima* ztotožněná s takovýmto způsobem smýšlení je dozajista bez rozporu myslitelná a čistě logicky je tedy i možné, aby se stala *obecným praktickým zákonem*, ale i přes to podle Kantových slov možné není, aby byla jako takovýto *zákon* chtěna.

Kant zde argumentuje tím, že člověk, který by chtěl, aby se lhostejnost vůči druhým stala *obecně platným praktickým zákonem*, by byl „sám se sebou v rozporu, protože se může vyskytnou nemálo případů,“<sup>336</sup> kdy bude sám pomoc druhých potřebovat. Každá živá bytost, která disponuje *žádostivostí*, potřebuje k uspokojení této své *žádostivosti* rovněž určité prostředky, přičemž platí, že neexistuje žádná jistota, že tato bytost bude vždy plně schopna tyto nutné prostředky k uspokojení svých potřeb získat sama.<sup>337</sup> Na základě tohoto pak

---

<sup>333</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 39.

<sup>334</sup> Ibid., str. 39.

<sup>335</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 42-43 (423).

<sup>336</sup> Ibid., str. 43 (423).

<sup>337</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 39-40; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 43 (423).

můžeme říct, že člověk nemůže chtít, aby se neochota pomáhat druhým stala *obecným praktickým zákonem*, neboť si nikdy nemůže být zcela jist, že i on sám nebude pomoc v určité situaci potřebovat.

Na těchto čtyřech příkladech uvedených v *ZMM* jsme tak nyní mohli vidět, jakým způsobem Kant s *kategorickým imperativem* zachází, aby názorně demonstroval, jaké druhy jednání se *obecným praktickým zákonem* nemohou stát, neboť kdybychom se *maximy* takovýchto způsobů jednání pokusili univerzalizovat, dospěli bychom k rozporu. Jak jsme si ale již naznačili, tak Kant formuloval *kategorický imperativ* vícery způsoby, tudíž je možné k těmto příkladům přistupovat z rozdílných úhlů pohledů. I přes to bychom ale pokaždé měli s ohledem na konkrétní *maximy* dojít k totožným závěrům. Zkusme se tedy nyní zaměřit na *kategorický imperativ* i z jiné perspektivy.

Víme, že *praktický zákon*, jenž má platit zcela obecně a nutně, musí takto platit pro všechny *rozumové* bytosti. Z toho vyplývá, že takováto *univerzální zásada jednání* musí být taktéž propojena s pojmem *rozumové bytosti vůbec*. To v přeneseném smyslu slova znamená, že *maxima*, jež se má stát *obecným zákonem*, musí platit pro všechny *rozumové* bytosti stejně, a to bez ohledu na jejich subjektivní pocity *náklonnosti*, jež mají pro *obecné praktické zákonodárství* pouze relativní, tedy v žádném případě absolutní, hodnotu. Z toho důvodu si pak Kant klade otázku, zda neexistuje něco, co by takovouto absolutní hodnotou disponovalo a co by tak v rámci jeho *praktické filosofie* mohlo figurovat jako *účel sám o sobě*. Všechny účely podmíněné *žádostivostí* jsou totiž vždy *účelné* pouze *vzhledem k něčemu*. Jejich hodnota tedy není nepodmíněná, avšak Kant hledá něco, co by zcela nepodmíněné bylo. Bez absolutní hodnoty, by totiž nemohl existovat *zákon*, jenž by měl absolutní platnost.

Na rozdíl od předmětů *žádostivosti* s podmíněnou hodnotou má tak mít podle Kanta onu požadovanou absolutní hodnotu sama *rozumová bytost*.<sup>338</sup> „Dejme tomu (...), že by existovalo něco, *čeho existence o sobě* má absolutní hodnotu, co by mohlo *jako účel sám o sobě* být základem určitých zákonů – pak by jen a výhradně v tom byl základ možného kategorického imperativu, tj. praktického zákona. (...) Pravím nyní: člověk a vůbec každá rozumná bytost *existuje* jako účel sám o sobě, *nikoli pouze jako prostředek* k libovolnému použití tou či onou vůlí (...).“<sup>339</sup> Z toho vyplývá, že podmíněnou hodnotou podle Kantových

---

<sup>338</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 46-47 (426-428).

<sup>339</sup> *Ibid.*, str. 47 (428).

slov mohou mít pouze předměty *náklonnosti*, ale nikoli už lidé jakožto *rozumové* bytosti, které těmto předmětům jejich subjektivní hodnotu určují. Pokud se tedy existence předmětů nezakládá na vůli, nýbrž na přírodě, tak mají tyto předměty pouze hodnotu relativní, kdežto přirozenost *rozumových* bytostí se má vyznačovat hodnotou nepodmíněnou a absolutní.<sup>340</sup> Předměty *náklonnosti* a *žádostivosti* tedy mohou být využívány jakožto prostředek k různorodým účelům, ale člověk dle Kanta jako pouhý prostředek být užíván nesmí, neboť by se takovéto počínání protivilo jeho *rozumové* přirozenosti. „Kdyby (...) každá hodnota byla podmíněná, a tudíž nahodilá, nenašel by se pro rozum nikde žádný nejvyšší princip.“<sup>341</sup> Absolutní hodnotu proto musí mít sám člověk a touto hodnotou tedy nemůže být nic jiného nežli jeho *rozumová* přirozenost jakožto *účel sám o sobě*.

Podle Kanta je rovněž nutné, aby účelem disponovalo naprosto každé jednání, což v konečném důsledku znamená, že nějaký účel vyžadují i takové činnosti, jež vycházejí nepodmíněně čistě z *praktického rozumu*. To by se na první pohled mohlo zdát jakožto rozporné tvrzení, avšak právě proto musí být účelem takovýchto jednání něco, co je rovněž nepodmíněné, a tudíž to disponuje absolutní hodnotou. A jak již víme, tak takovýmto účelem má být právě sama lidská *rozumová* přirozenost, která ztělesňuje nepodmíněný *účel sám o sobě*.<sup>342</sup> Pokud tedy chceme nalézt objektivní a absolutní hodnotu, tak je potřeba ji hledat ve vůli plně podřízené *rozumu*, jež dovede své konání určovat na základě *praktického zákona*, jehož je ona sama tvůrcem. Naše *rozumová* přirozenost a naše *rozumem* vedená vůle musí mít tedy sama o sobě absolutní hodnotu, jinak by nemohla být chápána jakožto *zákonodárná*. *Kategorický imperativ* formulovaný z hlediska absolutní hodnoty všech *rozumových* bytostí bude následně znít takto: „jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“<sup>343</sup>

I tuto formulaci *kategorického imperativu* Kant v *ZMM* demonstroval na příkladu *sebevraždy, lživého slibu, zanedbávání talentů a neochoty pomáhat druhým*.<sup>344</sup> Zkusme se tedy v tuto chvíli na tyto příklady v krátkosti zaměřit ještě jednou, abychom viděli, že i na základě rozdílných formulací téhož *zákona*, musíme dojít ke stejným závěrům.

---

<sup>340</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 47-48 (428).

<sup>341</sup> Ibid., str. 48 (428).

<sup>342</sup> Ibid., str. 47-48 (428-429), 56-57 (437-438); WOOD, Allen. *Humanity As End in Itself*, in: GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, str. 167-168.

<sup>343</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 48 (429).

<sup>344</sup> Ibid., str. 48-50 (429-430).

Začněme *maximou* sebevraždy. Člověk, který plánuje vzít si život, takto činí z toho důvodu, aby již nemusel snášet veškeré své životní útrapy. V takovém případě by ale takovýto člověk sebe sama využil jakožto pouhý prostředek k dosažení určité útěchy, avšak podle *kategorického imperativu* takovýmto způsobem člověk sám se sebou ani s žádnou další *rozumovou* bytostí nakládat nesmí, neboť každá *rozumová* bytost včetně jeho samého disponuje absolutní hodnotou.<sup>345</sup> Proto se tedy *maxima* sebevraždy *obecně platným praktickým zákonem* stát nemůže, a stejně tak se tomu má i s *maximou* falešného slibu. Jakákoli úmyslná lež je totiž ze své podstaty založena na vědomé manipulaci s druhým člověkem, z čehož nutně vyplývá, že kdokoli, kdo lže, tímto svým počínáním využívá jinou *rozumovou* bytost jako pouhý prostředek pro své vlastní subjektivní záměry. V rámci jednání s jakoukoli *rozumovou* bytostí je však podle Kanta pokaždé nutné ohlížet se i na chtění toho druhého. Záměr našeho jednání totiž musí moci být rovněž i potenciálním záměrem všech ostatních *rozumových* bytostí.<sup>346</sup> Výklad třetího a čtvrtého příkladu není pro naše momentální potřeby důležitý. V obou případech je však opět takovéto jednání v rozporu s tím, co může *rozumem* podmíněná vůle chtít.<sup>347</sup>

V tento moment jsme již ve výkladu Kantovy *praktické filosofie* dospěli do bodu, z něhož se můžeme vrátit zpět k Sartrově povídce, a tak se rovněž můžeme pokusit výše popsanou teoretickou koncepci aplikovat přímo na jednání hlavního hrdiny Pabla Ibbiety. Je tedy možné považovat Pablovo lež, prostřednictvím níž došlo k neúmyslnému prozrazení úkrytu Ramóna Grise,<sup>348</sup> za *bezpodmínečně dobrý způsob jednání*, jenž by se mohl stát *obecně platným praktickým zákonem*? Na základě našich závěrů, které jsme získali z dosavadního výkladu Kantovy *praktické filosofie*, nikoli. Z obou námi blíže prozkoumaných formulací *kategorického imperativu* totiž vyplývá, že lež je jakožto univerzálně platný způsob jednání nemyslitelná, a tak naše odpověď na výše uvedenou otázku, zda by Pablovo jednání mohlo být považováno za *bezpodmínečně dobré*, musí být záporná. Jelikož se tedy *maxima* lhaní *obecným praktickým zákonem* stát nemůže, tak by Pablo v ideálním případě tímto způsobem vzhledem ke Kantově teorii jednat neměl.

Někdo by ale mohl namítat, že Pablo ve skutečnosti svým věznilům nelhal, neboť se jeho lež ukázala být pravdivá.<sup>349</sup> Ačkoli je takovéto tvrzení bezpochyby správné, nesmíme

---

<sup>345</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 48 (429).

<sup>346</sup> Ibid., str. 49 (429-430).

<sup>347</sup> Srov. Ibid., str. 49-50 (430).

<sup>348</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 31-32.

<sup>349</sup> Ibid., str. 31-32.

se nechat s ohledem na Kantovu teorii zmýlit. I v takovéto méně jednoznačné situaci musíme i nadále rozlišovat mezi příčinou a následkem. Výsledek jednání, jak již dobře víme, v Kantově *praktické filosofii* oproti samotné pohnutce zaujímá podružné místo. Činy, které lze považovat za *dobré samy o sobě*, musí vycházet ze chtění vůbec, a tudíž nemohou být podřízeny žádným vnějším podmínkám, mezi něž patří mimo jiné i jejich očekávané následky. Ačkoli tedy Pablovi jeho lež nevyšla, neboť se převrátila ve svůj pravý opak, tak jeho původním záměrem bylo lhaní, které se *obecným praktickým zákonem* jednoduše stát nemůže, a proto optikou Kantovy filosofie Pablovu lež za *bezpodmínečně dobrou* považovat nelze.

Vzhledem k proběhlým událostem v ději Sartrovy povídky ovšem nebyla Pablova lež tím jediným, co můžeme v této chvíli za pomoci Kantovy teorie podrobit zkoumání. Hlavní hrdina se totiž prostřednictvím svého neúspěšného záměru ve formě lži taktéž velmi přiblížil k problematice sebevraždy. Ibbietův věznitel totiž nedal Pablovi na výběr pouze mezi pravdivostí a lží, ale rovněž mu učinil nabídku, v níž si musel zvolit mezi životem a smrtí. I přes to se ale Ibbieta rozhodl zalhat, neboť pro něj život ztratil veškerou svou dosavadní hodnotu i perspektivu. Pablova neúspěšná lež proto v sobě zároveň obsahuje i jakýsi neúspěšný pokus o sebevraždu, přičemž sebevražda, jak už z předcházejícího výkladu víme, podle Kantovy *praktické filosofie* představuje takové jednání, které se nemůže stát *obecně platným praktickým zákonem*, a tudíž ani nemůže být považována za *bezpodmínečně dobré* jednání stejně jako lež. Chtění vlastní smrti tedy představuje neuniverzalizovatelný *empiricky* vyvolaný popud jednání, jehož cílem má být trvalé odstranění všech prožívaných životních útrap, což je *maxima*, která je jakožto *univerzální praktický zákon* optikou Kantovy filosofie nemyslitelná.

Pablo se tak tváří v tvář své smrti dopustil perspektivou Kantovy *praktické filosofie* během jednoho okamžiku dvou morálně nepřipustných činů, přičemž v důsledku tohoto svého rozhodnutí zároveň neúmyslně zapříčinil smrt svého přítele Ramóna Grise. S ohledem na tuto skutečnost se na závěr této podkapitoly můžeme pro úplnost našeho výkladu zastavit ještě u avizovaného Kantova článku s názvem *O domnělém právu z lásky k lidem lhat*, v němž je výše popsána Kantova teorie pojata z více pragmatického a právníckého hlediska. S využitím tohoto textu pak budeme moci lépe uchopit vztah mezi Pablovou lží a Grisovou smrtí, což nám umožní širší porozumění Pablově situaci.

Na začátku tohoto krátkého pojednání se Kant vymezuje vůči kritice francouzského spisovatele a filosofa Benjamina Constanta obsažené ve spise s názvem *Francie*, v němž Constant, ve zkratce řečeno, tvrdí, že by Kantova *praktická filosofie* v čele s jeho teorií o



*kategorickém imperativu* zapříčinila, pakliže by byla aplikována do praxe, zánik každého společenství. Bezpodmínečná povinnost mluvit pravdu by totiž dle jeho slov učinila každou společnost nemožnou.<sup>350</sup> Constantova argumentace proti Kantovi zní následovně: „*Mluvit pravdu je povinnost, ale jen vůči tomu, kdo má na pravdu právo.*“<sup>351</sup> Podle Constanta je totiž pojem povinnosti (konkrétně povinnosti říkat pravdu) neodlučitelný od pojmu práva, přičemž zároveň tvrdí, že nikdo nemá právo na pravdu, která škodí.<sup>352</sup> Toto tvrzení Constant dokládá na příkladě, pomocí něhož prohlašuje, že praktická povinnost říkat pravdu, o níž mluví Kant v rámci své *praktické filosofie*, by člověku ani neumožňovala zalhat vrahovi, který se od tohoto člověka snaží zjistit, zda u sebe doma neukrývá svého přítele, kterého se onen vrah snaží dopadnout a zabít.<sup>353</sup> Z toho pak tedy vyplývá, že Constant lež nepovažuje za obecně špatné jednání, nýbrž že ji vnímá spíše pragmaticky, díky čemuž může její morální hodnotu považovat za proměnlivou, což je něco, na co by Kant na půdě své *praktické filosofie* nemohl přistoupit.

Podle této Constantovy logiky bychom pak taktéž mohli do jisté míry považovat za dobré jednání i lež Pabla Ibbiety, neboť původním účelem jeho lži bylo mimo jiné neprozradit úkryt svého přítele Ramóna Grise. Jelikož by tedy pravda v tomto případě zapříčinila Ramónovi vážnou újmu, stala by se takovým jednáním, na které by Pablo podle Constantových slov neměl právo. Kant si proto v důsledku Constantovy námitky a kritiky vůči jeho rigoróznímu a apoditicky nutnému *obecnému praktickému zákonu* klade otázku, zda by člověk v určitých specifických situacích skutečně nemohl oním Constantem požadovaným právem lhát disponovat, ba dokonce se nabízí možnost, zda by člověk neměl mít v některých situacích přímo takovou povinnost.<sup>354</sup> Zkusme se na tuto problematiku podívat s ohledem na Kantův text *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* podrobněji.

Z výše uvedeného výkladu Kantovy *praktické filosofie* víme, že nelhat představuje praktickou povinnost každé *rozumové* bytosti, jejíž jednání má být považováno za *bezpodmínečně dobré*, a to zcela bez ohledu na důsledky a okolnosti jejího konkrétního

---

<sup>350</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 60 (VIII, 425); SWEENEY, W. Kevin. *Lying to the Murderer: Sartre's Use of Kant in "The Wall"*, in *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 18, No 2. Winnipeg: University of Manitoba, 1985, str. 2.

<sup>351</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 61 (VIII, 425).

<sup>352</sup> Ibid., str. 60-61 (VIII, 425).

<sup>353</sup> Ibid., str. 60 (VIII, 425).

<sup>354</sup> Ibid., str. 61 (426).

chtění a počínání. Lež je tak z tohoto důvodu Kantem považována za špatné jednání bez ohledu na její specifické následky.<sup>355</sup> V právnické praxi, o níž hovoří Constant, je však lež chápána odlišně. Lhaní je zde pojímáno jako úmyslné nepravdivé jednání, které je posuzováno podle toho, zda si s sebou nese určité škodlivé následky, což je kritérium, které Kantova teorie z posuzování mravní hodnoty lži zcela vynechává.<sup>356</sup> Jak jsme již řekli, tak v rámci Kantovy *praktické filosofie* nemají škodlivé ani jiné následky místo. Lež je podle něj špatná vždy, neboť ji nelze bez rozporu myslet jako *obecný praktický zákon*.

Tyto Kantovy a Constantovy myšlenky si nyní více rozeberme na konkrétním příkladu, o němž již byla vzhledem ke Constantově kritice řeč o několik odstavců výše. Tento příklad se ve svém jádru týká volby mezi dobromyslnou lží a pravdou. Zkusme si tedy představit situaci, v rámci které na naše domovní dveře zaklepe člověk, s nímž se dobře známe. Jakmile mu dveře otevřeme, tak nám prozradí, že jej pronásleduje jakýsi vrah, a proto nás následně rovněž poprosí, abychom jej vpustili dovnitř a ukryli ho před blížící se hrozbou. Jelikož se jedná o našeho blízkého přítele, tak jej bez váhání vpustíme a poskytneme mu útočiště. O několik chvil později ale na dveře zaklepe někdo další. Když dveře otevřeme, tak záhy vyjde najevo, že před námi stojí onen vrah, jenž se pokouší vypátrat a zavraždit našeho chráněnce, kterého jsme před okamžikem ukryli. V tuto chvíli nastává zásadní zvrat. Vrah se nás totiž zeptá, zda se u nás doma onen člověk, kterého hledá, neukrývá. A jak dobře víme, tak na základě *kategorického imperativu* bychom museli vrahovi odpovědět pravdivě, čímž svého přítele odhalíme a do jisté míry jej tím vědomě vrahovi vydáme napospas.

V takovéto nešťastné situaci stojíme před složitým morálním rozhodnutím. Z pohledu Kantovy *praktické filosofie* se však odpověď zdá být vcelku jednoznačná. Jelikož lež na základě jeho nauky představuje opak dobrého jednání, tak je pro Kanta jedinou správnou možností pravda. Je však pravděpodobné, že mnoho lidí by v takovéto situaci raději zalhalo a snažilo by se tím předejít možné tragédii. Zdá se být patrné, že dobromyslná lež by v tomto konkrétním případě mohla našemu známému zachránit život. To je fakt, kterého si je Kant vědom a nepopírá jej, avšak zdůrazňuje, že pokud zalžeme, stáváme se za naši lež trestně odpovědní, a tudíž bychom měli nést odpovědnost za všechny její následky. Jestliže ale zůstaneme u pravdy, tak nám podle Kanta z právního hlediska nemůže být

---

<sup>355</sup> Srov. SWEENEY, W. Kevin. *Lying to the Murderer: Sartre's Use of Kant in "The Wall"*, in: *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 18, No 2. Winnipeg: University of Manitoba, 1985, str. 12.

<sup>356</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 61-62 (426-427).

vyčítáno, že jsme zvolili pravdivou odpověď, neboť mluvit pravdu nám nařizuje *obecný praktický zákon*, jehož závaznost je absolutní.<sup>357</sup>

Nyní se podívejme, jakým způsobem Kant dále argumentuje ve prospěch pravdy. V rámci uvedeného příkladu může bezpochyby nastat situace, v níž vrahovi odpovíme pravdivě, a tudíž mu prozradíme, že u sebe skutečně někoho ukrýváme, ale náš přítel mezitím stihne nepozorovaně z domu utéct, díky čemuž se svému pronásledovateli vyhne a zachrání si tak život. V takovémto případě jsme vůči vrahovi nemuseli užít žádné lži a zároveň náš známý zůstal naživu. To znamená, že pravdivá odpověď nemusí nutně způsobit, aby vrah našeho přítele dopadl a zavraždil. Takováto varianta by pravděpodobně byla podle Kanta tou nejideálnější. Pokud bychom se ale *kategorickým imperativem* neřídili, tak bychom mohli vrahovi zalhat a říct mu, že se u nás nikdo neukrývá. Ovšem mezitím, co jsme s vrahem hovořili, mohl náš známý opět nepozorovaně uprchnout z domu a vrah jej tak následně mohl dopadnout venku. V takovémto případě by pak ale dle Kanta krev našeho přítele ulpěla na našich rukou, neboť jsme vrahovi s dobrým úmyslem zalhali a tím nepřímo způsobili, že na něj náš známý během svého útěku venku narazil. Za přítelovu smrt bychom pak v takovém případě museli podle Kantových slov nést veškerou odpovědnost, neboť jsme nejednali v souladu s *obecným praktickým zákonem*. Kdybychom se ale v tomto případě drželi pravdy, tak by náš přítel mohl i nadále žít.<sup>358</sup> Je však samozřejmě myslitelné, že by mohla nastat i taková situace, kdy bychom vrahovi zalhali a našeho přítele bychom tím zachránili. V takovém případě by sice lež splnila svůj účel, ale optikou Kantovy filosofie by stále zůstala nemorálním jednáním.

Z těchto několika málo výše nastíněných možností je evidentní, že daná situace může skončit mnoha rozdílnými způsoby. Na těchto různých variantách pak můžeme vidět, že potenciální škodlivost či užitečnost pravdy i lži je v rámci takového specifického případu velmi nahodilá. Prohlásit, že pravda v takovéto situaci způsobuje výhradně škodu, je nesmyslné, neboť její škodlivé následky závisí na spoustě proměnných, které člověk nemůže zcela ovlivnit. Ať už ale jedinec v této situaci zalže, či řekne pravdu, tak je zřejmé, že ani jedno nedělá z toho důvodu, aby svého přítele vrahovými rukama úmyslně usmrtil. V obou případech se člověk snaží svého známého ochránit. Jelikož ale předem nemůže vědět, jaké důsledky budou jeho jednání následovat, tak by se měl vždy držet na straně pravdy, neboť

---

<sup>357</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 62-63 (427-428).

<sup>358</sup> *Ibid.*, str. 62 (427).

pravdivost dle Kantových slov nemůže v žádném případě způsobovat bezpráví, protože říkat pravdu je *rozumem* předepsaná povinnost.<sup>359,360</sup> Z toho důvodu tedy Kant odmítá výše citovanou Constantovu větu, že „*mluvit pravdu je povinnost, ale jen vůči tomu, kdo má na pravdu právo.*“<sup>361</sup>

V tuto chvíli se nabízí porovnat výše popsaný příklad s událostmi uvedenými v Sartrově povídce, kdy Pablo Ibbieta prostřednictvím své klamavé výpovědi neúmyslně prozradil falangistům úkryt svého přítele Ramóna Grise, čímž jej nevědomky odsoudil k smrti, ačkoli bylo jedním z jeho záměrů nejpravděpodobněji uchovat místo jeho úkrytu v tajnosti. Analogie mezi oběma texty je více než zřejmá – na jedné straně stojí vrah a jeho potenciální oběť z Kantova textu *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* a na straně druhé se v Sartrově povídce *Zed'* nachází vyslychající důstojník spolu s Pablovým přítelem Ramónem Grisem, přičemž v obou zmíněných případech rozhoduje o životě a smrti výběr mezi pravdou a lží.

Ačkoli se tedy Pablo domníval, že prostřednictvím své lživé výpovědi svého přítele ochrání a sám tak přijde o holý život, tak tato lež způsobila pravý opak. V důsledku jeho klamavého jednání byl Ramón Gris odhalen a zabit, za což by měl Pablo na základě výše uvedeného výkladu z Kantova článku nést odpovědnost. I zde můžeme vidět, že škodlivost a užitečnost pravdomluvnosti či vykládání lží byla do značné míry otázkou pouhé náhody, což podporuje Kantův závěr, že s ohledem na *obecný praktický zákon*, který nám říká, abychom nelhali, bychom se vždy měli raději držet pravdy. Jen málokdy totiž můžeme s naprostou jistotou vědět, jaké následky naše činy ponesou, a tudíž nelze ani z pragmatického hlediska bezpečně tvrdit, že by lež byla nutně přijatelnější a pravda škodlivější.

---

<sup>359</sup> KANT, Immanuel. *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 62-64 (427-429).

<sup>360</sup> Otázkou však zůstává, jakým způsobem by měl jedinec vzhledem k *obecnému praktickému zákonu* jednat dále. Je nasnadě, že vyřčená pravdivá odpověď, pokud by byl někdo skutečně nucen vrahovi odpovědět, by nebyla tím posledním, co by člověk vzhledem k vrahově otázce podnikl. Je nutné pustit vraha dovnitř? Je možné se proti němu bránit? Odpovědi na tyto otázky Kant bohužel ve svém textu *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* nikterak nerozvíjí. Avšak i přes to, že se Kant v této své studii soustředí čistě na problematiku lži, můžeme alespoň předpokládat, že prostřednictvím pravdivé odpovědi nezískává člověk perspektivou Kantovy *praktické filosofie* automaticky možnost rezignovat na veškeré následující dění. Jedinec vystavený vrahově přítomnosti by tak mohl hovořit pravdu a zároveň by mohl proti vrahovi zakročit, z čehož plyne, že by pravda nutně nemusela znamenat totéž co ponechání přítele napospas smrti.

<sup>361</sup> *Ibid.*, str. 61 (425).

Kantův postoj k otázce pravdy a lži je proto zcela jednoznačný. V *ZMM*, v *KPR* i ve své reakci na Constantovu kritiku dospívá pokaždé ke stejnému závěru. I kdyby Pablova lež byla sebevíce dobromyslná, tak by se *obecným praktickým zákonem* stát nemohla. Jako jediné přijatelné jednání přicházela perspektivou Kantovy *praktické filosofie* v úvahu pravdomluvnost. Jelikož se ale Pablo uchýlil ke lži, tak musel za veškeré nežádoucí následky svého lhaní převzít zodpovědnost. Mohlo by se zdát absurdní, že v konečném důsledku to byla právě pravda, která mohla život Ramóna Grise uchovat v bezpečí a zároveň mohla Pablovi přinést klid v podobě smrti, avšak i takováto shoda náhod nám přináší další důkaz toho, že otázka pravdomlupnosti se nemůže odvolávat na možnou či potenciálně tušenou škodlivost nebo užitečnost pravdy. Je třeba si uvědomit, že následky našich činů jsou v mnohém nevyzpytatelné a nedozírné, a tak bychom se jimi podle Kanta neměli řídit. Z pohledu jeho *praktické filosofie* jsou proto konkrétní následky Ibbietova jednání vzhledem k jeho rozhodnutí irelevantní, neboť primární hodnotu daných činů podle Kanta vždy určuje pouze jejich popud. A jak již víme, tak Pablovým popudem k jednání na konci Sartrový povídky nebylo v konečném důsledku nic jiného nežli snaha o žert v podobě lži.

„Vím, kde je. Je schovaný na hřbitově. V některé hrobce nebo v márnici,“ zalhal Pablo o úkrytu Ramóna Grise. „Chtěl jsem si z nich vystřelit. Chtěl jsem vidět, jak vstávají, zapínají si opasky a dávají horlivé rozkazy. (...) S křikem odešli a já klidně čekal pod dozorem falangistů. Občas jsem se pousmál, říkal jsem si, jak se asi budou tvářit. Viděl jsem je, jak zvedají náhrobní kameny, otvírají jedna dvířka hrobky po druhých.“<sup>362</sup> Pablova snaha ulehčit sobě samému v posledních chvílích před svou popravou ale nevyšla. Lež selhala, Ramón Gris byl zabit a Pablo zůstal naživu. Vystřelit si s využitím lži ze svých vězňitelů i ze samotného života, jenž v Pablových očích ztratil veškerý svůj dosavadní smysl a stal se tak pro něj pouze jakýmsi absurdním procesem, kterým každý člověk musí před svou smrtí projít, se mu nepodařilo.

V tuto chvíli je ovšem ještě potřeba zmínit, že mezi Sartrovou povídkou a Kantovým textem *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* existuje vzhledem k problematice lži poměrně významný rozdíl, na který jsme doposud neupozornili. Pablo Ibbieta totiž oproti hypotetickému člověku z Kantova příkladu, jenž poskytoval útočiště svému příteli, s naprostou jistotou aktuální polohu Ramóna Grise neznal. Takovouto informací mohl bezpečně disponovat těsně před svým zatčením, avšak od té doby se mohl Ramónův úkryt mnohokrát změnit. Jestliže tedy Pablovi vězňitelé vyžadovali, aby jim bylo sděleno, kde se

---

<sup>362</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 30.

Ramón Gris ukrývá, tak se Pablo do jisté míry lži vyhnout nemohl, neboť ze své momentální pozice nebyl schopen pravdivost své výpovědi jakkoli zaručit. A tak i kdyby Ibbieta odpověděl v souladu s tím, o čem si myslel, že je pravda, zůstala by tato jeho výpověď pouhou domněnkou, a to i za předpokladu kdy by se nakonec potvrdila jako pravdivá. Ve chvíli, kdy se vyslychající důstojník zeptal na Ramónovo útočiště, Pablo pravdu s jistotou nevěděl, a tak by se nutně, ačkoli nejspíše nevědomě, dopustil lži při jakékoli specifické odpovědi. V konečném důsledku bychom tak za pravdivou měli považovat tu odpověď, kterou Pablo pronesl již na samém počátku povídky: „Nevím.“<sup>363</sup>

Tak jako tak se ale Pablo Ibbieta dopustil lži. Na závěr tedy můžeme ještě jednou připomenout, že Ibbietovu lež, ať už se na ni v tuto chvíli díváme jakkoli, nelze optikou Kantovy *praktické filosofie* považovat za dobrou ani z hlediska *kategorického imperativu*, ani z hlediska *hypotetického imperativu*. *Maxima* lži je jakožto *univerzální praktický zákon* nemyslitelná, neboť při pokusu o její univerzalizovatelnost dochází k rozporu, a proto nemůže být podle Kanta v žádném případě *sama o sobě dobrá*. Pablova lež ale navíc nemůže být považována za *dobrou* ani *pro* jeho specifický záměr, neboť se tato lež ukázala být v konečném důsledku neúčinná. Z obou těchto perspektiv se tak Pablova lež vyjevila jakožto špatný způsob jednání, přičemž Ibbietovým největším potrestáním za toto rozhodnutí pak bylo to, že mu byl proti jeho vůli navrácen jeho holý život – tedy ona absurdní neblahá forma existence, kterou již nebyl ochotný dál snášet a které byl připravený se vzdát.

S ohledem na Kantův výklad *kategorického imperativu* jsme si tedy ukázali, jaké jednání se nemůže stát *obecně platným praktickým zákonem*, a proto jej ani nelze považovat za *bezpodmínečně dobré* jednání, díky čemuž jsme tak následně mohli zanalyzovat, jakým způsobem by na základě Kantovy *praktické filosofie* neměl Pablo Ibbieta ve své cele jednat. Můžeme ale rovněž s využitím této Kantovy filosofie rozhodnout, jakým způsobem by naopak jednat měl? Je možné, abychom pro Pabla a jeho dva spoluvězně s využitím *kategorického imperativu* našli nějaké konkrétní způsoby jednání, které bychom mohli považovat perspektivou Kantovy *praktické filosofie* za *dobré samy o sobě*? Jinými slovy řečeno, dokážeme pomocí *kategorického imperativu* sami formulovat takové *maximy*, které by nám poskytly jakési jednoznačné instrukce, podle nichž bychom mohli tváří v tvář své teoreticky nepoznatelné smrti správně jednat?

Naše odpověď bude muset být v tomto ohledu opět záporná. Kantův *kategorický imperativ* totiž, jak jsme si již výše nastínili, nepředstavuje kritérium *maxim přikázaných*,

---

<sup>363</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 10.

nýbrž *maxim zakázaných*<sup>364</sup> – „je principem eliminace, a nikoli principem, z něhož by se daly bezprostředně odvozovat zvláštní povinnosti,“<sup>365</sup> – to jsme mohli vidět i na všech čtyřech příkladech, na nichž Kant v *ZMM kategorický imperativ* demonstruje.<sup>366</sup> *Kategorický imperativ* nám ale tímto způsobem zároveň i nepřímou naznačuje, jaké jednání je dovolené. Pokud je tedy například podle Kantovy filosofie zakázáno lhát, tak to znamená, že je zároveň s tímto zákazem dovoleno užívat pravdu. Tento *imperativ* tedy neurčuje, jakým způsobem bychom přesně měli jednat, nýbrž nás pouze poučuje o tom, jak bychom jednat neměli, a ačkoli je možné z něj nepřímou odvodit, jaké způsoby chování jsou povolené, neznamená to, že by nám *kategorický imperativ* tato konkrétní jednání přikazoval. Jediný příkaz, který nám *kategorický imperativ* poskytuje, je ten, že máme jednat pouze podle takových *maxim*, které mohou být bez rozporu zobecněny.<sup>367</sup> Z výše řečeného tak vyplývá, že kdyby se Pablo Ibbieta nebo jeho dva spoluvězni chtěli tvářit v tvář své blížíci popravě obrátit na *kategorický imperativ*, aby zjistili, jakým nejlepším způsobem se mají před svou smrtí zachovat, zůstali by bez blíže specifikované odpovědi. Kantův *kategorický imperativ* by jim jakožto *formální praktický předpis* umožnil s jednoznačností nahlédnout pouze to, jakým způsobem by se ve své situaci zachovat neměli.

## 5) Úcta k praktickému zákonu a otázka svobody

V předcházející podkapitole jsme se podrobně věnovali *obecnému praktickému zákonu* ve formě *kategorického imperativu*, který představuje kritérium pro posuzování mravní hodnoty lidského jednání a který zároveň určuje, jakým způsobem by člověk toto své jednání neměl řídit. V tento moment se ale nabízí otázka, proč bychom se vůbec měli takovému *praktickému zákonu* podřizovat. Mluvíme-li o zákonech přírody, tak nemáme v jejich následování na výběr, u *zákona praktického* tomu tak ale nutně není. Již víme, že naše vůle není tomuto *zákonu* zcela podřizena, a proto musí být formulován ve formě *imperativu*.

---

<sup>364</sup> HÖFFE, Otfried. *Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 28.

<sup>365</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 107.

<sup>366</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 41-43 (421-423).

<sup>367</sup> EBERT, Theodor. *Kantův kategorický imperativ*, přel. M. Petříček, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 107.

Pokud se ale *praktickému zákonu* podřídíme, neztratíme spolu s tím zároveň možnost svobodně se rozhodovat a jednat, stejně jako je tomu i u ostatních *praktických zásad*? Nebylo by pro každého člověka lepší, kdyby se *obecnému praktickému zákonu* raději vyhýbal a jednal pouze podle vlastního uvážení? Zkusme se na tuto námitku vůči *kategorickému imperativu* podívat blíže.

Má-li se člověk *kategorickému imperativu* podvolit, znamená to, že jej tento *imperativ* zaváže k určité *povinnosti*, které by měl daný jedinec zcela podřídít svou vůlí. *Kategorický imperativ* tak může člověku kupříkladu uložit *povinnost* nelhat, a jelikož se jedná o *povinnost* ustanovenou *zákonem čistého praktického rozumu*, tak by toto *povínání* mělo platit bez rozdílu pro všechny *rozumové* bytosti, a to i přes jejich potenciální nelibost se tomuto *zákonu* podřídít.<sup>368,369</sup> Důležité je si však uvědomit rozdíl mezi jednáním, které skutečně *z povinnosti* vychází a které je pouze *s touto povinností v souladu*.<sup>370</sup> Představme si například situaci, v rámci níž se jakýsi obchodník rozhodne raději říkat svým zákazníkům ve všem pravdu, neboť se obává, že by ustavičné lži mohly poškodit jeho důvěryhodnost a dobrou pověst, což by následně mohlo ohrozit i jeho potenciální zisky. Na první pohled je tak evidentní, že popudem jeho jednání rozhodně není samotný *obecný praktický zákon*, nýbrž je jím spíše jakási *subjektivní pohnutka* ve formě *praktické zásady* vyplývající ze strachu z možné ztráty výnosů. Ačkoli je tedy jeho *maxima* s *obecným praktickým zákonem*, který lež zakazuje, *v souladu*, tak přímo z tohoto *praktického zákona* jeho rozhodnutí nelhat rozhodně neplyne. Mluvit pravdu v tomto ohledu představuje s ohledem na Kantovu terminologii pouze takzvané jednání *v souladu s povinností*, avšak již nikoli jednání *z povinnosti*. Jednat *z povinnosti* znamená jednat bez jakýchkoli vnějších, nahodilých a subjektivních podmínek, které by toto jednání podmiňovaly. Jde tedy o jednání plynoucí čistě z popudu *praktického rozumu*, jenž nám tuto *povinnost* ukládá.<sup>371</sup> V opačném případě se nepodřizujeme *imperativu kategorickému*, nýbrž spíše pouze *imperativu hypotetickému*.

---

<sup>368</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 32-33 (413-414).

<sup>369</sup> Vůle, jež by ze své přirozenosti byla zcela v souladu s *obecným praktickým zákonem* je v Kantově filosofii nazývána *vůlí svatou*. Tato vůle je myslitelná pouze u *rozumových* a nežádostivých bytostí, které by jednali *dobře o sobě* samy ze sebe čistě na základě svého chtění, tedy nikoli na základě *povínání*, jež zavazuje bytosti *žádostivě*.

Ibid., str. 33-34 (414).

<sup>370</sup> Ibid., str. 26 (406).

<sup>371</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 122-124; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 16-17 (397-398), 26 (406); RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 107.



Pokud bychom se tedy rozhodli říkat pravdu jen na základě vědomí *obecného praktického zákona*, mělo by pak naše jednání být jednáním *z povinnosti*. V takovém případě je pak rovněž možné takovéto činy považovat za *dobré samy o sobě*, neboť nejsou podřízeny *principu sebelásky* ani *subjektivním žádostivostem*. Rozum se takto představuje jakožto *čistá spontaneita* prosta afekcí smyslovosti, jež je schopna sebeomezování na základě svého vlastního chtění.<sup>372</sup>

Na první pohled by se však i nadále mohlo zdát zvláštní, že jednání *z povinnosti* a jednání *v souladu s povinností* mohou být ve výsledku naprosto totožná jednání. Nesmíme však zapomínat, že faktickým tvůrcem hodnoty jakéhokoli činu je podle Kantovy *praktické filosofie* samotný popud, který daný čin podmiňuje, což znamená, že v rámci posuzování mravní čistoty jednání je účel, k němuž dané konání směřuje, nepodstatný. *Povinnost* jednat podle *obecného praktického zákona* tedy „nespočívá vůbec na citech, podnětech či náklonnostech, nýbrž pouze na vzájemném vztahu rozumných bytostí, v němž musí být vůle rozumné bytosti považována vždy zároveň za *zákonodárnou*, poněvadž jinak by je tato bytost nemohla myslet jako *účely samy o sobě*,“<sup>373</sup> a tak kdyby tuto *povinnost* neměly všechny *rozumové* bytosti, nemohla by vůbec být řeč o *univerzálně platném praktickém zákoně*.

Stále ale nebylo přesvědčivě řečeno, z jakého důvodu by se každá rozumová bytost měla chtít tomuto *zákonu* podřídit. Jaký popud může naši vůli určovat, aniž by se jednalo o puzení způsobené vlivem našeho subjektivního chtění a *žádostivosti*? Zdá se, že takovýto popudem, který by nás přiměl k přitakání *obecnému zákonu praktického rozumu*, nemůže být nic jiného nežli právě sám *rozum*, z něhož má rovněž onen *zákon a priori* vyplývat. *Praktický rozum* nám totiž podle Kanta podsouvá cosi, co je nazýváno *úcta k zákonu* (*Achtung vor dem Gesetz*). To podle jeho slov znamená, že *jednání z povinnosti*, jež má být podřízeno pouze naší čisté vůli a našemu *praktickému rozumu*, má být právě puzeno touto *úctou*. Konkrétně pak Kant uvádí, že *povinnost* představuje „[praktickou] *nutnost jednání z úcty k zákonu*.“<sup>374</sup>

Tuto *úctu*, kterou k *praktickému zákonu* máme pociťovat, však podle Kanta nelze zaměňovat s jakýmikoli jinými pocity, které již známe vzhledem k *žádostivosti* či *náklonnostem*. *Úcta k praktickému zákonu* jako taková nesleduje žádný konkrétní účel, a

---

<sup>372</sup> SOBOTKA, Milan. *Kantova etika čisté vůle*, in: *Filosofický časopis* 50. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2001, str. 11.

<sup>373</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 53 (434).

<sup>374</sup> *Ibid.*, 20 (400).

tudíž ji, ani *povinnosti* z ní plynoucí, není možné nijak *empiricky* zdůvodnit. Kant ji tedy naopak popisuje jako cit, jenž je způsobován pouze *rozumem* bez ohledu na naše subjektivní chtění, což může zapříčiňovat, že se mu mnohdy snažíme vyhýbat, neboť nás nutí i k takovému jednání, které odporuje naší *žádostivosti*.<sup>375</sup>

Ve zkratce by bylo možné jednoduše říct, že pokud se *univerzálnímu praktickému zákonu* vědomě podřídíme, chováme k němu *úctou*.<sup>376</sup> To by v praxi znamenalo, že pokud se rozhodneme nelhat čistě ze své vlastní vůle bez ohledu na dobrou pověst či další možné subjektivní podmínky takového jednání a učiníme tak jediné z *úcty* k *obecnému praktickému zákonu*, tak bychom takovéto jednání mohli považovat za *bezpodmínečně dobré*. Jestliže jsme si tedy *praktického zákona*, který vychází z našeho vlastního *rozumu*, vědomi a zároveň jsme ochotni se tomuto *zákonu* a v konečném důsledku i naší vlastní rozumové přirozenosti podřídít, znamená to, že nás k takovému rozhodnutí pudí právě ona *úcta*, kterou k tomuto našemu *rozumovému praktickému zákonu* pociťujeme.<sup>377</sup> „Bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti se nazývá *úctou*, takže *úcta* je chápána jako *účinek* zákona na subjekt, která omezuje (...) sebelásku.“<sup>378</sup> *Úctou k zákonu* je tak rovněž jinými slovy nazýváno právě toto vědomí našeho vlastního *praktického zákonodárství*. Pojem *úcty* tedy představuje jakýsi „cit, který není *přijímán* pod nějakým vlivem, nýbrž je *spontánně způsobován* rozumovým pojmem, a který je proto specificky odlišný od všech citů prvního druhu, jež lze převést na náklonnost či strach. Co bezprostředně poznávám jako zákon platný pro mne, to poznávám s *úctou*, která znamená pouze vědomí *podřízenosti* mé vůle zákonu, bez zprostředkování jinými vlivy působícími na mou mysl.“<sup>379</sup>

Znamená tedy podřízenost *praktickému zákonu* prostřednictvím *úcty* ztrátu svobody? Z pohledu Kantovy *praktické filosofie* nikoli. Perspektivou výše nastíněné teorie tomu totiž musí být podle Kanta právě naopak. A ačkoli může být oprávněné hovořit o tom, že nás *kategorický imperativ* bez ohledu na naše momentální chtění nutí k určitému způsobu jednání, což může na první pohled působit jakožto omezování svobody, tak je nutné mít

---

<sup>375</sup> ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 91.

<sup>376</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 130-132, 137; RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 116-117.

<sup>377</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 128-134; KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 20-21 (401) (poznámka pod čarou).

<sup>378</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 21 (401) (poznámka pod čarou).

<sup>379</sup> *Ibid.*, str. 21 (401) (poznámka pod čarou).

neustále na paměti, že *praktický zákon*, jenž nám kupříkladu zakazuje lhát, je *zákonem* našeho vlastního *rozumu*, z čehož plyne, že tvůrcem onoho zákazu či příkazu jsme my sami. Jelikož je tedy *praktický zákon* výtvořem našeho vlastního *rozumového zákonodárství*, tak veškeré principy jednání, kterým se skrze *úctu k obecnému praktickému zákonu* zavazujeme, představují takové principy, jimiž se v konečném důsledku zavazujeme sami prostřednictvím naší *rozumové přirozenosti*. Podřízenost *obecnému praktickému zákonu* tak není podle Kanta projevem nesvobody, nýbrž právě projevem té nejbytostnější lidské *svobody*.<sup>380</sup> Z výše řečeného je tedy více než zřejmé, že *svobodu* nelze v rámci Kantovy *praktické filosofie* chápat pouze jako *svévůli*.<sup>381</sup> Zopakujme, že *praktickému zákonu* podřízené jednání vychází čistě z *praktického rozumu*, a tudíž toto jednání není podmíněno žádnými vnějšími či nahodilými pohnutkami, které by nepramenily přímo z nás samých.<sup>382</sup> To, jednoduše řečeno, znamená, že člověk *povinován univerzálně platným praktickým zákonem* „je podřízen jen svému vlastnímu, a přesto *obecnému zákonodárství* a že je pouze zavázán jednat přiměřeně své vlastní (...) vůli,“<sup>383</sup> z čehož pak následně vyplývá, že díky tomuto nepodmíněnému *praktickému zákonu* můžeme sami sebe i všechny další *rozumem* nadané jedince, kteří se tímto *zákonem* řídí a chovají k němu *úctu*, považovat za *svobodné a bezpodmínečně dobře jednající bytosti*.

Vůli podřízenou *obecnému praktickému zákonu* tak lze považovat za zcela *autonomní* a tedy nezávislou na veškerých vnějších vlivech, které by neplynuly přímo z *čistého praktického rozumu*. Opakem této *autonomní* vůle je pak vůle *heteronomní*.<sup>384</sup> Taková vůle si sama *zákon* nedává, nýbrž jej pouze přebírá od jí cizí instance, kterou může ztělesňovat například určitá politická moc nebo třeba věrouka. Platnost takového převzatého zákona se tak následně stává závislou na trvalosti nebo důvěryhodnosti toho či onoho zákonodárce, z čehož ale plyne, že její platnost není zcela nepodmíněná. Pokud si však nějaká *rozumová* bytost dává své vlastní *rozumové praktické zákony* pouze ze sebe

---

<sup>380</sup> V předcházející kapitole jsme se již v rámci výkladu Kantova *hypotetického imperativu* setkali se *svobodou praktickou*. Tu však za zcela nepodmíněnou svobodu považovat nelze.

<sup>381</sup> KANE, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 163-164.

<sup>382</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 51-52 (432-433).

<sup>383</sup> *Ibid.*, str. 51 (432).

<sup>384</sup> *Ibid.*, str. 52 (433).

sama, tak se dle Kanta nutně jedná o *zákony* platné nepodmíněně a obecně.<sup>385</sup> Princip *autonomie* je tak důsledkem a zároveň i podmínkou *svobody* všech *rozumových* bytostí. Bez toho, aby byl člověk chápán jako *svobodný*, jej jako *autonomní sebezákonnou* bytost myslet nelze.<sup>386</sup>

Jak již ale víme, tak existenci *svobody* není možné z pohledu Kantovy *transcendentální filosofie* žádným způsobem vykázat, a stejně tak ani není perspektivou této Kantovy teorie možné s naprostou jistotou určit, zda člověk skutečně dokáže jednat pouze na základě *čistého praktického rozumu* bez jakéhokoli sebemenšího vlivu *žádostivosti*, neboť nám naše omezená poznávací mohutnost skutečné popudy naší vůle nedovoluje nahlédnout.<sup>387</sup> Z tohoto důvodu je pak Kant nucen existenci *svobody* v rámci své *praktické filosofie* alespoň předpokládat a *postulovat* ji. „(...) Protože o mravní autonomii lze mluvit pouze za předpokladu svobodného zapříčiňování, musíme [svobodu] považovat za [reálnou], ovšem pouze v praktickém, nikoli v teoretickém ohledu. Rozumová, morálně podmíněná víra v možnost svobody (...) není věděním (...).“<sup>388</sup> Bez možnosti *svobodné* vůle by celý Kantův *praktický systém* ztratil svůj význam. Konkrétně Kant tvrdí, že „není možné myslet rozum, který by se spolu se svým vlastním vědomím nechal ve svém souzení řídit odněkud zvenčí, neboť pak by subjekt nepřisuzoval určení své soudnosti svému rozumu, nýbrž nějakému podnětu. Rozum musí sám sebe chápat jako původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech, a tudíž musí jakožto praktický rozum nebo jako vůle rozumné bytosti sám sebe pojímat jako svobodný.“<sup>389,390</sup> *Rozum, autonomie* a *svoboda* společně s *obecným praktickým zákonem* tak vytvářejí jakýsi nerozdělitelný kruh, který sice nelze s naprostou jistotou na rovině Kantovy *spekulativní filosofie* dokázat, avšak i přes to je nutné jej na poli *filosofie praktické* alespoň *postulovat*, neboť bez tohoto *postulátu* a bez *praktické víry* bychom nemohli člověka chápat jakožto bytost schopnou *svobody*.

---

<sup>385</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 51-52 (432-433), 59-60 (440-441); RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 107; ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 86-87.

<sup>386</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 65-67 (446-448); REATH, Andrew. *Kantova teorie morální smyslovosti*, přel. J. Chotaš, in: CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 73.

<sup>387</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 124-125.

<sup>388</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 110.

<sup>389</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 67 (448).

<sup>390</sup> KANE, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 43-44.

*Svoboda* však není to jediné, co Kant pro potřeby své *praktické filosofie* postuluje. Stejně tak v jeho filosofickém systému hraje zásadní roli i *postulát nesmrtnosti duše*, tedy *postulát psychologické ideje*, kterou, jak jsme si přiblížili v předcházející kapitole, nelze *empiricky* vykázat, stejně jako nelze ověřit ani existenci boha či existenci *svobody*. „Duši a její nesmrtnost nemůže člověk poznat; [avšak] má se (...) pojímat jakožto morální bytost tak, jako by (...) nesmrtnou duši [měl].“<sup>391</sup>

S důvodem pro *postulování* této *transcendentální ideje* jsme se již do jisté míry setkali v rámci výkladu Kantovy studie s názvem *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, v níž Kant s ohledem na rozvoj *přirozených vloh* člověka popisuje význam lidského *rodu*. Tyto *vlohy*, o nichž Kant píše, podle něj nemohou být v rámci jednoho omezeného lidského života plně rozvinuty, jako je tomu například u ostatních živočichů, neboť je doba pobytu člověka mezi živými bytostmi pro jejich úplný rozvoj příliš krátká. Jistou analogii k této myšlence pak můžeme nalézt i v Kantově *KPR*, v níž Kant tematizuje problém dosahování absolutní shody mezi lidskou vůlí na straně jedné a *zákonem čistého praktického rozumu* na straně druhé. Kant si je totiž dobře vědom, že naprostá totožnost vůle a *obecného praktického zákona* není pro žádnou *rozumovou* bytost, jež je zároveň bytostí *smyslového světa*, a tudíž i bytostí *žádostivou*, žádnou samozřejmostí. Již víme, že pokud by vůle člověka byla *čistému praktickému rozumu* plně podřízena, nemusel by existovat žádný *imperativ*, jenž by vůlí přikazoval, jakým způsobem *dobře* jednat. Takováto nutná shoda však mezi vůlí člověka a *praktickým zákonem* nepanuje.

I přesto je však dle Kantových slov tato shoda vůle s *obecným praktickým zákonem* prakticky nutná, a proto Kant *postuluje* právě *ideu nesmrtné duše*, jež je v rámci jeho *praktické filosofie* pro možnost úplné totožnosti vůle s *obecným praktickým zákonem* nezbytná.<sup>392</sup> Pokud člověk nedokáže dosáhnout totožnosti *praktického zákona* se svou vůlí v rámci svého omezeného života, tak je nutné předpokládat, že by lidská duše neměla podléhat zkáze, díky čemuž by tak mohlo ke shodě vůle a *zákona* docházet i po zániku jedincovy fyzické schránky.<sup>393</sup> Jelikož tedy člověk jakožto *rozumová* a *žádostivá* bytost nemůže požadované shody plně dosáhnout již během svého pozemského života, tak je třeba myslet jej rovněž jako bytost obdařenou nesmrtnou duší, díky níž je pak člověk schopen této shody docílit i navzdory své přirozené *žádostivosti*, jež mu dosažení naprosté totožnosti

---

<sup>391</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 113.

<sup>392</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 209-212.

<sup>393</sup> Ibid., str. 209-210; ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009, str. 101.

vůle a *obecného praktického zákona* během života znemožňuje.<sup>394</sup> Díky tomuto *postulátu* se tak člověk může chápat jakožto v čase přetrvávající *rozumová* bytost, jež se *ideálu* v podobě shody *zákona* a vůle neustále přibližuje. Stávání se zcela *autonomní rozumovou* bytostí čili stávání se *bezpodmínečně svobodným* tak v tomto ohledu představuje jakýsi proces zdokonalování, jenž má přesahovat i samotnou smrt.<sup>395</sup> Bez těchto předpokladů by Kantova *praktická filosofie* pravděpodobně nemohla tvořit plnohodnotný celek.<sup>396</sup>

Kant tedy za pomoci *postulátu nesmrtnosti duše* a *postulátu svobody* pojímá člověka jakožto *autonomní* a *svobodnou* bytost, jež je schopna podřizovat se svému *čistému praktickému rozumu* a je tedy s to jednat nikoli pouze *v souladu s povinností*, nýbrž i *z povinnosti*. Takovému člověku pak Kant připisuje rovněž určitou hodnotu, kterou nazývá pojmem *důstojnost (Würde)*.<sup>397</sup> „(...) Ačkoli [tedy] pojmem povinnosti myslíme podřízenost zákonu, představujeme si tím přesto zároveň jistou vznešenost a *důstojnost* té osoby, která plní všechny své povinnosti. Není na ní totiž sice nic vznešeného, pokud je morálnímu zákonu pouze *podřízena*, lze ji však shledat vznešenou, pokud je ve vztahu k němu zároveň *zákonodárná*, a jen proto jemu podřízená.“<sup>398</sup> Je tedy zřejmé, že se tato lidská *důstojnost* úzce pojí s *úctou k zákonu*, o níž jsme hovořili o několik odstavců výše. Pokud člověk *ctí obecný praktický zákon*, který sám sobě dává, což znamená, že jej na základě svého *čistého praktického rozumu* taktéž naplňuje a vědomě se mu podřizuje, dosahuje daný aktér tímto činem *důstojnosti*.

A co z výše uvedeného plyne pro postavy ze Sartrovy povídky *Zed*? Bylo by možné o nich z perspektivy Kantovy teorie hovořit jako o *svobodných autonomních* bytostech? Můžeme v kontextu chování mladého Juana Mirbala mluvit o *důstojnosti*? Mohli bychom lež Pabla Ibbiety považovat za jednání *z úcty k praktickému zákonu*? A je vůbec myslitelné, abychom považovali člověka, který byl uvězněn a odsouzen k trestu smrti zastřelením, za vpravdě *svobodného*? S ohledem na Kantův *praktický filosofický systém* tato poslední myšlenka skutečně myslitelná je.

Již víme, že *svoboda* pro Kanta neznamena možnost jednat bez jakýchkoli překážek či omezení, a stejně tak pro něj nepředstavuje ani schopnost vědomě určovat svou vůli na

---

<sup>394</sup> RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015, str. 114.

<sup>395</sup> *Ibid.*, str. 114.

<sup>396</sup> Nabízí se však otázka, zda by *postulát nesmrtnosti duše* nemohl být plnohodnotně nahrazen již zmíněnou ideou lidského *rodu*, o níž Kant píše ve studii *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*.

<sup>397</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 59 (439-440).

<sup>398</sup> *Ibid.*, str. 59 (440).

základě *žádostivosti*. *Skutečná svoboda* může podle Kantovy *praktické filosofie* v mnohých případech znamenat pravý opak.<sup>399,400</sup> *Svobodné* jednání by tak mělo být podřízeno jedině *zákonodárstvím* vlastního *rozumu*, a proto veškeré činy vzešlé z popudu *libovůle* či *pocitování žádostivosti* ztělesňují jednání podmíněné a tudíž nesvobodné. Z těchto slov nadále plyne, že člověk uvězněný za mřížemi věznice sice může ztratit svobodu pohybu, ale nemůže mu být odebrána *svoboda* či alespoň její možnost vyplývající z jeho *čistého praktického rozumu*. *Svoboda* tedy v konečném důsledku podle Kanta nezávisí na specifičnosti dané situace, kterou může být právě i uvěznění a odsouzení k trestu smrti, nýbrž vyplývá z *čistě rozumových* popudů konkrétního jednání. Pokud je vůle člověka *autonomní*, a tudíž podřízena *obecnému praktickému zákonu*, jedná se o vůli *svobodnou*, a to bez ohledu na to, zda se daný člověk nachází vně, či uvnitř věznice. Jestliže je ale vůle jedince určována pohnutkami, které nepocházejí z *čistého praktického rozumu*, pak je tato vůle nutně *heteronomní*, a proto nemůže být považována za *svobodnou*.

Sartrovy povídkové hrdiny bychom tedy hypoteticky mohli považovat za *skutečně svobodné* a *autonomní rozumové* bytosti i navzdory jejich uvěznění, avšak s ohledem na naši analýzu jejich činů i pohnutek, které mohly tyto činy zapříčinit, je za *svobodné* považovat nemůžeme, avšak, jak již bylo řečeno, nikoli z důvodu jejich uvěznění a následného odsouzení k trestu smrti, nýbrž z povahy jejich jednání. Připomeňme například lež a pokus o sebevraždu hlavního hrdiny Pabla Ibbiety nebo impulzivní chování nejmladšího vězně Juana Mirbala, který tváří v tvář své smrti ztratil nad svým jednáním kontrolu.

Pablo, Tom i Juan tak poprvé citelně zakusili nesvobodu vzhledem ke svému odsouzení k trestu smrti a rovněž k omezení volného pohybu za stěnami věznice, čímž jim byl přesně vyměřen prostor, v němž se směli pohybovat, a zároveň jim byl zkrácen čas pro jejich potenciální budoucnost, zadruhé se tito zajatci s nesvobodou setkali ve chvíli, kdy si uvědomili, že cela, v níž se právě nacházejí, není tím jediným, co je omezuje, neboť během své snahy porozumět podstatě smrti pocítili, že jsou rovněž uvězněni v mezích své vlastní poznávací mohutnosti, prostřednictvím níž nebyli schopni pojem smrti řádně uchopit, a třetí formu nesvobody, ať už vědomě, či nevědomě, zakusili vzhledem k jejich podmíněnému a *heteronomnímu* jednání.

---

<sup>399</sup> *Skutečnou svobodou* zde označujeme tu *svobodu*, jež je vystavěna na principu *autonomie*, a je tudíž zcela nepodmíněna.

V tomto smyslu je pak vůle jednajících přiměřeně *obecnému praktickému zákonu skutečně svobodná*.

<sup>400</sup> Srov. SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce*. Praha: Vyšehrad, 2014, str. 47-57.

Ze Sartrova textu je zřejmé, že Pablo a jeho dva spoluvězni skutečně pociťovali nesvobodu alespoň dvěma z výše zmíněných způsobů. Bezpochyby si byli plně vědomi omezení, jež se dotýkalo jejich volného pohybu, a zcela jistě vnímali i rozsah svého rozsudku, který je odsuzoval k trestu smrti zastřelením. Mimo to si ale velmi pravděpodobně taktéž uvědomovali i hranice, na které narážela jejich poznávací mohutnost, když se pokoušeli uchopit pojem smrti. S ohledem na snahu poznávat tedy určitou nesvobodu pocítili znovu. Otázkou ale zůstává, zdali si byli vědomi, ba dokonce zda si vůbec být vědomi mohli, i té nesvobody, o níž Kant píše v rámci své *praktické filosofie* vzhledem k *autonomní vůli, důstojnosti* či *úctě k praktickému zákonu*.

*Obecný praktický zákon* podle Kantovy teorie nutně vyvěrá z přirozenosti každé rozumové bytosti, což znamená, že zdroj veškeré lidské *svobody* pochází jediné z člověka, jenž sám v sobě daný *zákon* nachází. Znamená to ale, že si musí být každý jedinec tohoto *obecného praktického zákona* vědom? Je zřejmé, že Pablo, Tom ani Juan si svého *čistě rozumového praktického zákonodárství* vědomi nikterak nebyli, a tak oproti Kantovi mohli chápat svoji svobodu i nesvobodu zcela rozdílně. Zdá se být evidentní, že vědomí *obecného praktického zákona* není v praxi pro každého člověka žádnou samozřejmostí, ačkoli je tento zákon z logiky věci nutnou součástí každé bytosti nadané *rozumem*. Mohl by tedy existovat nějaký způsob, pomocí něhož bychom dokázali *úctu k praktickému zákonu* a vůbec vědomí tohoto *zákona* v lidském duchu probudit? Pokud ano, tak by pak hypoteticky bylo rovněž možné Pabla a jeho dva spoluvězny pozvednout do stavu *skutečné svobody*, a to i navzdory jejich popravě a uvěznění. Touto otázkou se nám otevírá problematika nauky o *metodě čistého praktického rozumu*.<sup>401</sup>

---

<sup>401</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 257-275.



## 4. Učení se svobodě

Nauka o *metodě čistého praktického rozumu* má podle Kanta představovat způsob, jakým lze „zákonům čistého praktického rozumu zjednat přístup do lidské mysli,“ aby se „objektivně praktický rozum“ stal rovněž „[rozumem] subjektivně praktickým.“<sup>402</sup> To jinými slovy znamená, že *metodologie čistého praktického rozumu* si klade za cíl vyvolat v člověku *úctu k obecnému praktickému zákonu*, přičemž člověk, který tento *praktický zákon* skutečně začne *ctít*, musí tomuto *zákonu* dát „přednost před všemi ostatními ohledy, než mohou kdy vyvolat všechna lákadla, která plynou z líčení radovánek a vůbec všeho toho, co můžeme počítat k blaženosti, nebo také všechny pohružky bolesti a utrpení.“<sup>403</sup> Jen skrze čistou *úctu k praktickému zákonu* lze totiž mluvit o lidské *moralitě*, jež je rovněž totožná s jednáním *z povinnosti*, o němž jsme již mluvili dříve. Bez takovéto *úcty* by totiž žádný *zákon* nemohl být dodržován dobrovolně, a jakékoli vynucené podřízení by se proto rovnalo pouhé *legalitě*, kterou můžeme vzhledem k předcházejícímu výkladu Kantovy *praktické filosofie* chápat jen jako jednání, jež je *s povinností pouze v souladu*. Ne každý člověk si je ale této *úcty k praktickému zákonu*, ba dokonce i *zákonu samotného*, vůbec vědom.

Je tedy možné nějakým způsobem systematicky a účelně vést člověka k rozpoznávání a uvědomování si své vlastní *rozumové přirozenosti* a *důstojnosti*, aby dokázal určovat své jednání čistě na základě *praktického rozumu*? Může se člověk naučit *úctě ke svému praktickému zákonodárství*? A existuje snad způsob, pomocí něhož bychom dokázali „přivést nějakou buď ještě nevzdělanou, nebo také zpustlou mysl na dráhu morálního dobra (...)“<sup>404</sup> V *KPR* Kant uvádí, že by na duši takovéhoho nevzdělaného člověka měla působit jakási „naprosto čistá morální pohnutka, která [jej] učí uvědomovat si svou vlastní důstojnost [a] dává mysli neočekávanou sílu, aby se odtrhla od veškeré smyslové náchylnosti (...) a aby nacházela bohaté odškodnění za přinesenou oběť v nezávislosti své inteligibilní přirozenosti (...)“<sup>405</sup> Zkusme se na tuto Kantovu myšlenku zaměřit o něco podrobněji.

---

<sup>402</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 257.

<sup>403</sup> Ibid., str. 258.

<sup>404</sup> Ibid., str. 259.

<sup>405</sup> Ibid., str. 259.

Dle Kantových slov ze závěrečných pasáží *KPR* lidé propadají přirozenému sklonu zkoumat a posuzovat morální hodnotu všech možných jednání.<sup>406</sup> To, jednoduše řečeno, znamená, že rádi podrobují konkrétní činy i způsoby jednání, kterých jsou svědky nebo s nimi mají určitou zkušenost, morálnímu hodnocení. Tuto vlastnost Kant popisuje jakožto sklon *rozumu* „pouštět se při nadhozených praktických otázkách se zálibou do nejsubtilnějšího zkoumání.“<sup>407</sup> Tímto způsobem pak jednotliví lidé postupně získávají návyk rozpoznávat, jaká jednání jsou dobrá a jaká jednání jsou naopak špatná. Vzhledem k tomuto lidskému sklonu se tedy Kant domnívá, že „cvičení v poznávání a schvalování správného chování“<sup>408</sup> spolu s rozpoznáváním chování opovrženého, může v člověku postupně zanechávat stopu ve formě úcty k takovým způsobům jednání, které daný jedinec považuje za dobré.<sup>409</sup> Pokud tedy člověk s oblibou usuzuje na mravní hodnotu nějakých činů, jichž je zrovna svědkem, může postupně dospět do stavu, v němž sám začne dobrým způsobům jednání přitakávat a těm špatným se začne vyhýbat.

Nabízí se však otázka, na základě čeho by měl člověk onu mravní hodnotu daných činů posuzovat. Je vůbec myslitelné, aby jedinec dokázal rozpoznat *bezpodmínečně dobré* jednání, aniž by byl jakkoli seznámen s Kantovou *praktickou filosofií* a aniž by věděl o existenci *praktického zákona*? Jakým způsobem může člověk poznat *skutečně dobrý* a *čistě mravní* čin? Kant tvrdí, že odpověď na tuto otázku se nachází přímo v principech každého prostého lidského *rozumu*, a to tedy i v takovém *rozumu*, který si nutně a explicitně žádného *obecného praktického zákona* ani jeho formulace v podobě *kategorického imperativu*, pomocí něhož by dokázal *moralitu* jednání odvozovat, nemusí být vůbec vědom. Podle Kanta totiž člověk dokáže rozlišovat dobré od špatného zcela přirozeně, a to i bez jakýchkoli zvláštních vědomostí.<sup>410</sup> To pak znamená, že *praktický rozum* poznává *praktický zákon*

---

<sup>406</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 260-262.

<sup>407</sup> Ibid., str. 262.

<sup>408</sup> Ibid., str. 263.

<sup>409</sup> Ibid., str. 263.

<sup>410</sup> Kantova *praktická filosofie* tak může být dozajista chápána jakožto pouhý popis přirozených *praktických principů*, které jsou člověku zcela vlastní i bez jejich explicitní formulace a vědomé znalosti. Kantovým cílem v rámci jeho teorie tedy není přísné a mechanické korigování lidského jednání na základě *obecných zákonů*, nýbrž jím má být spíše potvrzování našich běžných morálních hodnot a představ, které by těmto *obecným praktickým zákonům* neměly odporovat.

V kontrastu k této Kantově myšlence můžeme na tomto místě zmínit rovněž i názor zastávaný francouzským filosofem René Descartesem. Tento Kantův předchůdce, jehož filosofickou ambicí bylo nalezení přísné vědecké metody pro získávání zcela jistého poznání, naopak tvrdí, že veškerá dosavadní praktikovaná morálka, která je svými projevy velmi rozmanitá a nesourodá, by měla být metodicky zpochybnována a následně nahrazena morálkou založenou na pevných a

bezprostředně jako *fakt*. Toto *faktum* pak není tedy poznáváno *empiricky*, nýbrž čistě na základě *rozumu*, což znamená, že jej ani nelze odvodit z jakékoli minulé zkušenosti. *Fakt rozumu* se nám podle Kanta „vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném (...) názoru.“<sup>411</sup>

Posuzování *mravní* hodnoty určitého jednání Kant v *KPR* demonstruje na příkladu desetiletého chlapce, jemuž je vyprávěn příběh o poctivém muži, kterého chce kdosi přesvědčit, aby se připojil k pomluvám na účet jakési nevinné osoby.<sup>412</sup> Tomuto poctivci, o němž je zde vyprávěno, jsou proto nabízeny značné dary, které jej mají k pomluvám přimět. Onen muž ale veškerý možný zisk zavrhuje a k pomlouvačům se přidat odmítá, což následně v chlapci, který tento příběh poslouchá, vyvolává s takovýmto jednáním souhlas. Nátlak na poctivého muže se však postupně stupňuje. Pokud se nepřipojí na stranu pomluv, hrozí mu vydědění, pronásledování, urážky, odnětí svobody i ztráta života. Zároveň na něj naléhá i jeho nouzí ohrožená rodina, která by daný zisk potřebovala ke svému přežití. I v takovémto případě ale poctivý muž zůstává věrný svému přesvědčení. Podle Kanta je tedy zřejmé, že se zdroj takového jednání nachází čistě v *praktickém rozumu*, a tak je jeho rozhodnutí podřízeno pouze *obecnému praktickému zákonu*, a to i navzdory jeho vlastním subjektivním *žádostivostem*.

Takováto oddanost *mravnosti* a *obecnému praktickému zákonu* vyvolává v chlapci, jenž si vyprávění vyslechl, nejen obdiv a souhlas, nýbrž v něm samém také zakořeňuje přání, aby se i on sám jednoho dne stal natolik poctivým mužem, což dle Kanta znamená, že se v něm začala probouzet *úcta k praktickému zákonu*.<sup>413</sup> Tento chlapcův probuzený obdiv pak podle Kantových slov vyplývá z naprosté čistoty *praktické zásady*, které se muž v daném příběhu pevně držel. „Mravnost tedy musí působit na lidské srdce tím větší silou, čím čistší je její vyjádření. (...) Má-li mít zákon mravnosti a obraz svatosti a ctnosti vůbec nějaký vliv na naši duši, může ho mravnost vykonávat, jen pokud je nám jako pružina vložena do srdce čistá, nesmíšená s ohledem na vlastní blaho, a proto, že se nejnáděrněji ukazuje v utrpení.“<sup>414</sup> Kdyby se tedy onen poctivec nakonec tlaku pomlouvačů podvolil, neměla by

---

vědeckých principech. Dosavadní morálka tak pro Descartesa slouží primárně jakožto *morálka provizorní*, tedy jakožto cosi, o co je možné se z čistě praktických důvodů opřít, nežli bude nalezena a vystavěna morálka nová.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*, přel. K. Šprunk. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 19-20, 22-25.

<sup>411</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 52.

<sup>412</sup> Ibid., str. 264.

<sup>413</sup> Ibid., str. 264-266.

<sup>414</sup> Ibid., str. 266.

demonstrativní síla *praktického zákona* na chlapcovu duši podle Kanta dostatečně velký vliv. Tento poctivý muž z Kantova příkladu ale vytrval a nenechal si svou hlubokou *úctu k povinnosti* vůči svému *zákonodárnému rozumu* vyvrátit, a to i na úkor vlastní *žádostivosti* a *blaženosti*. Obdiv, jenž chlapec k tomuto jednání pocítil, avšak dle Kanta nesmí skončit pouze na poli objektivní úctyhodnosti vůči činům druhého. Je potřeba, aby tato *úcta* rovněž zakořenila v subjektivním jednání daného jedince, na nějž bylo vyprávěním působeno. *Obecný praktický zákon*, jak již dobře víme, ze své podstaty vyžaduje, aby byl dodržován na základě *čistého praktického rozumu*, tedy nikoli na základě obdivu či obliby.<sup>415</sup>

Kant nám tak s ohledem na nauku o *metodě čistého praktického rozumu* radí, abychom *morální* posuzování našeho i cizího jednání učinili zcela běžnou a přirozenou součástí našich životů, přičemž říká abychom se soustředili na otázku, „zda k jednání došlo také (subjektivně) kvůli morálnímu zákonu a má-li tedy nejen právní správnost jako čin, nýbrž i mravní hodnotu jako smýšlení, co do své maximy.“<sup>416</sup> Takovéto cvičení v praktických otázkách by v nás pak podle Kantových slov mělo vyvolávat zájem o *praktický zákon*.

*Morální* smýšlení může být ze začátku demonstrováno snahou dosáhnout zcela nepodmíněného jednání, a to na základě oproštění se od veškerých *náklonností*. Skrze takovéto odříkání a rovněž i potenciální zakoušení pocitu nelibosti bychom pak podle Kanta měli následně začít pociťovat jakési osvobození od materiálních a smyslově podmíněných potřeb.<sup>417</sup> „Srdce se přece osvobozuje a ulevuje si od břemene, které je stále tajně tíží, když se člověku v čistých morálních rozhodnutích (...) odkrývá vnitřní, jemu samému jinak zcela neznámá mohutnost, vnitřní svoboda osvobodit se do té míry od prudkého dotírání náklonností, že vůbec žádná, ani ta nejoblíbenější už nemá vliv na rozhodnutí, k němuž teď máme používat svého rozumu.“<sup>418</sup> Takto se tedy člověk postupně stává nezávislým na vnějších vlivech i na své vlastní *žádostivosti* a začíná se stávat *svobodnou* bytostí. Díky tomu pak *náklonnosti* při určování vůle ztrácejí na své intenzitě a člověk je díky tomu následně schopen podřizovat se jen a pouze svému vlastnímu *rozumovému zákonodárství*.

Tímto výše nastíněným způsobem může tedy podle Kantových slov z *KPR* v obecné rovině docházet k jakémusi *morálnímu vzdělávání* či *morálnímu výcviku*. Ovšem odpověď na otázku, zda mohou být takováto cvičení vskutku úspěšná, musí bez ověření zůstat

---

<sup>415</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 268.

<sup>416</sup> Ibid., str. 272.

<sup>417</sup> Ibid., str. 273-274.

<sup>418</sup> Ibid., str. 274.

otevřena. I kdybychom však těmto Kantovým radám důvěřovali a rozhodli se jeho kroky následovat, tak bychom v konečném důsledku stejně nemohli jejich úspěšnost, či neúspěšnost plnohodnotně dokázat, neboť pohnutky našeho ani cizího jednání nedovedeme vzhledem k našim omezeným poznávacím schopnostem *empiricky* s naprostou jistotou poznat. Jinými slovy tedy nedokážeme určit, zda pohnutky našeho jednání byly zcela *čistě rozumové* povahy či nikoli. I přes to se ale můžeme domnívat, že v hypotetické rovině by *úcta k praktickému zákonu* vskutku tímto způsobem naučitelná být mohla.<sup>419</sup>

Problémem ale i nadále zůstává, nakolik je sám člověk skutečně schopen *zákonodárství* svého rozumu užívat, a to i navzdory tomu, že každý jedinec podle Kanta dovede mezi dobrem a zlem rozlišovat zcela přirozeně. Pokud si člověk svých *rozumových předpokladů*, na nichž se má zakládat jeho *moralita* a *svoboda*, vůbec není vědom, tak není zřejmé, proč by se měl ze své vlastní iniciativy snažit jakékoli *morality* a *svobody* dosahovat.<sup>420</sup> V tomto ohledu se tak zdá být uvedená Kantova *metodologie čistého praktického rozumu* z pragmatického hlediska v mnohém nedostatečná a pro naše konkrétní požadavky vzhledem k jednání jednotlivých postav ze Sartrovy povídky *Zed'* tudíž nevyužitelná. Tato *metodologie* se totiž v konečném důsledku jeví aplikovatelná pouze na takové jedince, kteří jsou již s Kantovou *praktickou filosofií* obeznámeni a rovněž vědí, na jakých principech a základech tato Kantova teorie *mravnosti* stojí, a tudíž mohou být motivováni se *metodě čistého praktického rozumu* věnovat sami. Je tedy myslitelné, že by takováto nauka o metodě skutečně mohla být užitečná alespoň pro člověka, který je již s Kantovou teorií dobře seznámen, neboť se v ní mnohé závěry plynoucí z Kantovy *praktické filosofie* zrcadlí a vyplývají z ní. Nemohl by ale existovat i takový způsob, pomocí

---

<sup>419</sup> Problematice *morálního vzdělávání* a *učení se morálce* se budeme z pohledu Kantovy filosofie podrobněji věnovat v následující podkapitole.

<sup>420</sup> Ba dokonce bychom se mohli tázat, proč by jakýkoli člověk měl vůbec chtít nezbytně jednat *svobodně* a *morálně*, i kdyby si těchto svých *rozumových předpokladů* skutečně vědom byl. Dobře již víme, že pouhé vědomí *úcty k obecnému praktickému zákonu* se nutně nerovná *úctě samé*. S trochou nadsázky bychom jistě mohli navíc ještě dodat, že „nikdo není spravedliv dobrovolně, nýbrž z přinucení, věda, že spravedlnost není pro jednotlivce nějaké dobro, neboť kdekoli se kdo cítí dosti silen k bezpráví, činí bezpráví. Jistě každý člověk si myslí, že nespravedlnost jest jednotlivci mnohem užitečnější než spravedlnost, a má pravdu, jak uzná každý, kdo o této otázce mluví; (...)“ (str. 82) Dokázal by Kantův ideální *mravní* subjekt odolat pokušení slavného Gygova prstenu, tak jak jej známe například z druhé knihy Platónovy *Ústavy*? Čistě teoreticky bezesporu ano. Veškeré jeho jednání musí být totiž poháněno a korigováno jeho vlastním *zákonodárstvím* a tedy *obecným praktickým zákonem*. Takovýto dokonale spravedlivý a *mravní* člověk by v jakékoli situaci zůstal věrný *praktickému rozumu*. Problémem ale zůstává, zda takovýto člověk skutečně existuje.

PLATÓN. *Ústava*, 4. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 81-83.

něhož by bylo možné probudit zájem o *praktický zákon* i ve zcela nezainteresovaném subjektu, tedy i v takovém subjektu, jenž není s Kantovou naukou vůbec obeznámen?

## 1) Základní principy morálního vzdělávání

Pokud člověk není schopen své vlastní *rozumové předpoklady* rozeznat a rozvinout sám, tak je potom nejspíš možné, aby jej na ně upozornil někdo, kdo si jich vědom je. V tomto ohledu pak můžeme bezesporu mluvit o jakémsi *morálním vzdělávání* či o *morálním učení* (*moralische Erziehung*), pomocí něhož by se všechny *rozumové* bytosti mohly *moralitě* a *svobodě* určitým způsobem *učit*. Tuto problematiku můžeme na následujících řádcích podrobněji prozkoumat na základě Kantových *Přednášek o pedagogice*.<sup>421,422</sup> V tomto ohledu pro nás tak bude vedle samotného výkladu Kantových myšlenek týkajících se takzvaného *morálního vzdělávání* podstatné především to, abychom zjistili, do jaké míry může vůbec být Kantova *filosofie vzdělávání* (*Erziehungsphilosophie*) konzistentní i s jeho *filosofií spekulativní a praktickou*.

Švýcarský myslitel Johannes Giesinger ve svém článku s názvem *Kant's Account of Moral Education*<sup>423</sup> poukazuje na to, že se tyto dva Kantovy filosofické systémy, tedy Kantova *filosofie vzdělávání* na straně jedné a jeho *spekulativní a praktická filosofie* na straně druhé, zakládají na dvou rozdílných teoretických paradigmatech, a tak se může nejen na první pohled zdát, že se vzájemně nacházejí v rozporu. Problém vysvítá tehdy, uvědomíme-li si, že *noumenální já* všech lidských bytostí, z něhož jedině může pramenit *skutečná svoboda* a které je tedy rovněž zřejmě zásadním prvkem v procesu *učení se svobodě*, se nachází mimo *fenomenální* svět. Pokud se ale takovéto *já* skutečně nachází mimo *prostor* a *čas* a taktéž se vymyká principům působení přírodní kauzality, tak není zřejmé, jakým způsobem by mohlo být toto *noumenální já* vzděláváno, zdokonalováno a tedy

---

<sup>421</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-15250-2. str. 434-485 (9:437-9:499).

<sup>422</sup> V originále bývá tento text, jenž byl poprvé vydán v roce 1803, uváděn pod názvem *Über Pädagogik*. My zde však budeme vycházet z anglického překladu od R. B. Loudena. Uvedený český název a do češtiny přeložené pojmy z *Lectures on pedagogy* a z přidružené sekundární literatury jsou primárně dílem autora této diplomové práce.

<sup>423</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012. ISSN 1469-5812. str. 775-786.

proměňováno.<sup>424</sup> Obdobného napětí mezi Kantovou *praktickou a transcendentální filosofii* a jeho *filosofii morálního vzdělávání* si všímá rovněž i americká filosofka Kate A. Moran. Podle ní však reálné možnosti *morálního vzdělávání* napovídá i samotná podoba *kategorického imperativu*, skrze jehož aplikaci se máme ujišťovat o správnosti našich *subjektivních maxim*, čímž se vlastně zároveň učíme si tento *obecný praktický zákon* osvojit.<sup>425</sup> Ve prospěch schopnosti *morálního vzdělávání* následně pak hovoří i samotná Kantova nauka o *metodě čistého praktického rozumu*, o níž jsme hovořili na předcházejících stránkách. I přes to se ale zdá, že Kantův filosofický systém, tak jak jsme si jej vyložili, principiálně neumožňuje, aby bylo *noumenální já*, z něhož lidská *svoboda* vyplývá, jakkoli proměňováno, a tedy ani vzděláváno. Učení se a vzdělávání se totiž představují takový proces, který předpokládá určité změny v čase. Jakákoli změna *noumenálního já* je však s ohledem na náš dosavadní výklad v tomto ohledu nemyslitelná. Měnit se totiž může pouze *já empirické*.

Kromě toho se nadále zdá být vzhledem ke Kantově *praktické filosofii* problematické i to, že být učen do jisté míry znamená totéž co být ovlivňován. Dobře již ale víme, že podle Kanta můžeme člověka považovat za *svobodného* jedině tehdy, pokud tento člověk jedná čistě z popudu svého vlastního *rozumu*. Z tohoto důvodu se tak zdá být proces *učení se svobodě* principiálně nemožný, neboť se sám se sebou jeví vzhledem ke svému účelu rozporupně. Jak by se mohl jedinec naučit *svobodě*, kdyby tento proces vyžadoval její pravý opak a *svobodu* bychom mu tak museli v nejhorším případě nutit proti jeho vlastní vůli? Zkusme se proto nyní zaměřit na daný problém o něco podrobněji. V první řadě se tedy podívejme, zda skutečně platí, že *noumenální já* nemůže procházet žádnými změnami, a tudíž nemůže být ani vzděláváno.

Z předcházejících částí této práce zaměřených na Kantovu *transcendentální filosofii* již víme, že člověk poznává předměty přírody prostřednictvím svých smyslů jakožto *jevy* či *fenomény*. Tímto způsobem však nepoznává pouze předměty jemu vnější či cizí, nýbrž jakožto *smyslový* předmět vnímá a poznává i sám sebe. Podle Kanta je však člověk prostřednictvím svého *rozumu* pro sebe sama rovněž i předmětem *inteligibilním*, díky čemuž se zároveň dovede chápat jakožto bytost schopná *svobody*, tedy jako bytost, jejíž schopností

---

<sup>424</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 775-776; KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 340-342 (B 566/A 538-B 569/A 541).

<sup>425</sup> MORAN, Kate, A. *Can Kant Have an Account of Moral Education?*, in: *Journal of Philosophy of Education*, Volume 43, Issue 4. New Jersey: Willey-Blackwell, 2009, str. 471, 473.

je vyvázání se za pomoci *rozumu* z područí přísné přírodní kauzality. Z toho je následně zřejmé, že Kant tímto tvrzením *postuluje* existenci *inteligibilního* světa, v rámci něhož je myslitelná naprostá nezávislost čili *svoboda* na přírodní nutnosti, které se *jevovému* světu nedostává.<sup>426</sup>

*Kauzalitu* každé *rozumové* bytosti tak dle Kanta můžeme „zkoumat ze dvou stran, jednak jako *inteligibilní* z hlediska jejího jednání jakožto věci o sobě, jednak jako *senzibilní* z hlediska jejich účinků jakožto jevu ve smyslovém světě.“<sup>427</sup> Na jedné straně tedy podle Kanta teoreticky existuje *kauzalita přírody*, která představuje spojení „jednoho stavu s nějakým předcházejícím stavem ve smyslovém světě, po němž druhý stav následuje podle určitého pravidla,“ a na straně druhé existuje zároveň *kauzalita ze svobody*, kterou se rozumí „schopnost začít nějaký stav *sám ze sebe*.“<sup>428,429</sup> Vzhledem k výše řečenému se tak první zmíněná *kauzalita* týká *jevů* a druhá zmíněná *kauzalita* *věcí o sobě*.

Každá *inteligibilní* příčina je tedy nezávislá na předcházejících stavech *smyslového* světa, ale zároveň platí, že se její účinky budou ve světě *smyslovém* projevat či *jevit*. To znamená, že takováto příčina je co do své *kauzality* nezávislá na přírodní nutnosti, avšak její *jevící* se účinnost ve světě *jevů* se této nutnosti vyhnout nemůže.<sup>430</sup> „Účinek tedy může být, pokud jde o jeho *inteligibilní* příčinu, považován za *svobodný*, a přece zároveň, pokud jde o *jevy*, za jejich následek podle nutnosti přírody,“<sup>431</sup> tudíž lze podle Kanta každý čin posuzovat dvěma různými způsoby – z hlediska *jevového* a podmíněného a z hlediska *inteligibilního* a nepodmíněného.

S ohledem k objasnění tohoto *fenomenálního* a *noumenálního* rozlišení, v němž se setkávají dva různé druhy příčinnosti, zavádí Kant v *KČR* pojem *charakteru*. „Každá působící příčina,“ píše Kant, „(...) musí mít určitý *charakter*, tj. zákon své kauzality, bez něhož by vůbec nebyla příčinou,“<sup>432</sup> což jinými slovy znamená, že „pojem *charakteru* udává, jakým zákonem se *kauzalita* působící příčiny řídí. Veškerý *charakter* lze rozdělit – s ohledem na oblast, které se týká – na *charakter empirický* a *inteligibilní*. (...) Co do svého

---

<sup>426</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 76-77.

<sup>427</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 340 (B 566/A 538).

<sup>428</sup> *Ibid.*, str. 337 (B 560/A 532-B 561/A 533).

<sup>429</sup> Píšeme, že *kauzalita ze svobody* existuje *teoreticky*, neboť nelze opomíjet, že *transcendentální ideu svobody* nelze zkušenostně dokázat.

<sup>430</sup> *Ibid.*, str. 339 (B 564/A 536-B 565/A 537).

<sup>431</sup> *Ibid.*, str. 339 (B 565/A 537).

<sup>432</sup> *Ibid.*, str. 340 (B 567/A 539).



*empirického charakteru* je smyslový subjekt jakožto jev podřízen zákonům přírody a není ničím jiným než součástí smyslového světa.<sup>433</sup> V tomto ohledu neexistuje pro *empirický charakter* žádná svoboda. Pokud bychom tedy zkoumali jednání člověka z hlediska *jevovosti*, „neexistovalo by jedno jediné lidské jednání, které bychom z jeho předcházejících podmínek nedokázali s jistotou předpovědět (...).“<sup>434,435</sup> *Inteligibilním charakterem* je zde pak na druhé straně myšleno to, co na předmětu *jevem* není a co tedy ani není v područí přírodních zákonů, což znamená, že „co do svého inteligibilního charakteru není jednajícím subjekt podřízen podmínkám času (...) [a] řídí se pouze mravním zákonem. Pro vztah mezi oběma typy charakteru platí, že empirický charakter je jevem (...) charakteru inteligibilního.“<sup>436</sup>

*Svobodné jednání* je proto myslitelné pouze za předpokladu, kdy chápeme člověka jakožto příslušníka světa *smyslového*, v němž jakožto *jev* podléhá zákonům přírody, a zároveň světa *inteligibilního*, v němž může podléhat pouze *zákonům* vlastního *rozumu*, které jsou na přírodní kauzalitě *jevového* světa nezávislé, a proto musíme vedle *charakteru empirického* předpokládat rovněž i *charakter inteligibilní* – bez něj by totiž člověk jakožto *svobodná, rozumová a autonomní* bytost nemohl být chápán.

Podíváme-li se nyní na tutéž tezi z trochu odlišného úhlu, tak uvidíme, že *kauzalita přírody* na straně jedné vždy nutně odkazuje na předcházející příčinu, kdežto *kauzalita ze svobody* na straně druhé musí být v tomto ohledu výhradně vně jakéhokoli časového určení. „Kauzalita rozumu *nevzniká* v inteligibilním charakteru, nebo snad ani nezačíná v určitém čase, aby vyvolala nějaký účinek. Jinak by totiž byla sama podřízena přírodnímu zákonu jevů, pokud určuje kauzální řady co do času, a kauzalita by pak byla přírodou, a ne svobodou.“<sup>437</sup> Přírodní *jevy* tedy nastávají jen tehdy, dojde-li v čase k určité podmínce, která tyto *jevy* zapříčiní. Podmínka *svobodného rozumového* aktu, jíž je *rozum*, avšak v čase začít nemůže, neboť „leží *mimo* řadu jevů (v oblasti inteligibilního), a nepodléhá tudíž žádné

---

<sup>433</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 77. Kurzíva doplněna autorem.

<sup>434</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 346.

<sup>435</sup> Mezi tyto podmínky ovlivňující *empirický charakter* Kant v *KČR* řadí kupříkladu špatnou výchovu, nevhodnou společnost nebo i lehkomyšlnost a nerozvážnost.

Ibid., str. 348 (B 582/A 554).

<sup>436</sup> CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017, str. 77.

<sup>437</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 347 (B 579/A 551-B 580/A 552).

smyslové podmínce (...).<sup>438</sup> Jestliže by jakýkoli *čistě rozumový* úkon v čase nastal, znamenalo by to, že byl tento úkon v onen moment něčím zapříčiněn, a tak by se *kauzalita ze svobody* stala *kauzalitou přírodní*, načež by ani nemohla existovat žádná *svoboda*. *Skutečně svobodné* jednání proto musí být podle Kanta prosto jakékoli závislosti na čase. „(...) Jelikož rozum sám není jevem a nepodléhá podmínkám smyslovosti, nenachází se v něm – dokonce ani pokud jde o jeho kauzalitu – žádná časová posloupnost, a nelze tedy na něj aplikovat ani dynamický zákon přírody, který určuje časové pořadí podle pravidel. *Rozum* je tedy trvalou podmínkou všech samovolných jednání, jimiž se člověk projevuje.“<sup>439</sup> Tímto se nám tak vzhledem k problematice *morálního vzdělávání* potvrzuje, že *inteligibilní* složka lidského *já* skutečně procházet žádnými změnami nemůže.

Takováto myšlenka nečasovosti by se však mohla jevit poněkud problematicky. Doposud jsme si řekli, že *inteligibilní charakter* má být čímsi nezávislým na čase, z čehož rovněž vyplývá, že takovýto *charakter* musí přesahovat život jedince, kterému má patřit. Spolu s tím dále platí, že je tento *charakter* pevně dán a nemůže procházet žádnými změnami. Takovéto pojetí *inteligibilního charakteru* může však vytvářet dojem, že se jedná o takový *charakter*, který nemá v konečném důsledku se *svobodou* nic společného. Pokud existuje od věčnosti a nelze jej jakkoli ovlivňovat, neznamená to, že plně determinuje veškeré naše jednání?

Na základě toho, co již o Kantově filosofii víme, je zcela evidentní, že o *skutečně svobodných* činech nemůže být řeč nikde jinde, nežli právě na poli *inteligibilního charakteru*, jenž je co do své podstaty vyvázaný ze závislosti na zákonech *jevového* světa. Pokud tedy jakákoli *rozumová* bytost dovede jednat zcela *svobodně* a *autonomně*, znamená to, že se plně projevuje její *inteligibilní já*, jež činí z *obecného praktického zákona* svou subjektivní *maximu*. Takovýto *charakter* pak můžeme nazývat *charakterem morálním*. Jelikož je ale člověk rovněž bytostí *smyslovou* a *žádostivou*, stává se bezvýhradně *morální charakter* do značné míry pouze *ideálem*. Jsme-li si plně vědomi *obecného praktického zákona* a našeho vlastního *rozumového zákonodárství*, tak rovněž musíme předpokládat existenci našeho *inteligibilního já*, avšak pouhé vědomí potenciálu *čistého praktického rozumu* v žádném případě nedokáže zaručit, že všechna naše jednání budou *svobodná*. Tak jako tak je ale otázka lidské *morality* rovněž otázkou lidského *charakteru*. *Charakteru*, jenž

---

<sup>438</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 347 (B 580/A 552).

<sup>439</sup> *Ibid.*, str. 347-348 (B 581/A 553).

určuje povahu *kauzality*, která utváří naše činy, jež mohou být součástí řady *jevů*, nebo mohou být principiálně *samy o sobě svobodné*. Co když ale tato *inteligibilní* složka člověka ve skutečnosti *svobodu* neumožňuje?<sup>440</sup> Je možné tento rozpor od věčnosti ustanoveného determinujícího *charakteru* vyřešit?

Sám Kant v *KČR* tvrdí, že každé jednání je „předurčeno v empirickém charakteru člověka ještě dřív, než se stane.“<sup>441</sup> Tato věta se zdá být důkazem toho, že lidská *svoboda* by mohla být vážně pouze zdánlivá, neboť *inteligibilní charakter* podle Kanta skutečně všechny naše činy předurčuje. Zároveň ale Kant píše, že „každé jednání je bez ohledu na časový vztah k jiným jevům bezprostředním účinkem inteligibilního charakteru čistého rozumu, který tudíž jedná svobodně, aniž by byl v řetězu přírodních příčin dynamicky určován vnějšími či vnitřními, avšak co do času předcházejícími důvody.“<sup>442</sup> Mezi těmito dvěma větami je bezpochyby možné cítit určité napětí, i přes to však Kant pokračuje slovy, že na tuto *svobodu* „nemůžeme pohlížet jen negativně jako na nezávislost na empirických podmínkách (...), nýbrž také pozitivně jako na mohutnost rozumu zahajovat sám od sebe řadu událostí (...).“<sup>443</sup> Aby se tedy Kant výše nastíněnému problému vyhnul, tak tvrdí, že *inteligibilní charakter* si každý člověk musí sám zvolit. V *KPR* konkrétně píše, že jednání subjektu „patří s veškerou minulostí, která je určuje, k jednomu jedinému fenoménu jeho charakteru, který si sám zjednal a podle kterého si jako příčině nezávislé na veškeré smyslovosti sám přičítá kauzalitu oněch jevů.“<sup>444</sup> Pokud by si totiž jednajícím subjekt svůj charakter sám nezjednal, nemohli bychom pak v takovém případě hovořit o *svobodném* jednání a v konečném důsledku ani o žádné *morální* odpovědnosti. Nečasová volba, prostřednictvím níž si zjednáváme svůj *inteligibilní charakter*, je dále podle Kanta rovněž i volbou našeho *charakteru empirického*. Každý *charakter* je tedy dle Kantových slov jiný a jeho specifické určení utváří to, kým jsme, což ve výsledku znamená, že rovněž ovlivňuje, jakými způsoby budeme v rámci života jednat. „Nějaký jiný inteligibilní charakter by (...) způsobil nějaký jiný empirický

---

<sup>440</sup> Taktéž bychom se mohli kriticky tázat, zda je skutečně slučitelné, aby byl lidský subjekt jakožto *jev* podřízený přírodním zákonům a zároveň jako *věc o sobě svobodný*.

<sup>441</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 348 (B 581/A 553).

<sup>442</sup> *Ibid.*, str. 348 (B 581/A 553).

<sup>443</sup> *Ibid.*, str. 348 (B 581/A 553-B 582/A 554).

<sup>444</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 168.

charakter.“<sup>445,446</sup> Volený *inteligibilní charakter* tudíž představuje jakési jádro celku lidské individuality a zároveň má být tím, co nám vůbec umožňuje *svobodné jednání*.

A co z výše uvedeného výkladu plyne pro problematiku *morálního vzdělávání*? Na základě několika posledních odstavců jsme si mohli ujasnit, jakým způsobem si na základě Kantovy filosofie co nejlépe představit *noumenální* neboli *inteligibilní* složku lidského *já*, díky čemuž pro nás může být nyní snazší porozumět tomu, na jakých principech by mohlo *morální vzdělávání* vyplývající z Kantovy filosofie fungovat. Nejpodstatnější je pro nás vzhledem k výkladu Kantova *empirického* a *inteligibilního charakteru* zjištění, že *inteligibilní já* jakéhokoli člověka skutečně nemůže ze své podstaty procházet jakýmkoli změnami, a tudíž v rámci výchovy či vzdělání můžeme opravdu měnit a přetvářet pouze *charakter empirický*. Nyní se tedy již vraťme přímo ke Kantově *filosofii vzdělávání* a k jeho *Přednáškám o pedagogice*.

V tuto chvíli můžeme s jistotou tvrdit, že vzděláváno, vychováno či jinak zdokonalováno může být jedině *empirické já*. Stále ale není zřejmé, jakým způsobem by formování *empirického já* mohlo mít jakýkoli pozitivní vliv na *já noumenální*, které člověku umožňuje *svobodu*, ale zároveň samo procházet změnami nemůže. Je totiž velmi pravděpodobné, že právě ono *noumenální já* hraje v procesu *učení se svobodě* nejdůležitější roli, neboť je to právě toto *já*, které *svobodu* dovoluje uskutečňovat. Problémem je, že pokud by přece jen k nějakému působení prostřednictvím proměněného *empirického já* na *noumenální já* došlo, tak by tato naše *inteligibilní* složka již nadále nemohla být považována za zcela nezávislou, neboť by byla ovlivňována působením, které není jí samé vlastní, a tudíž bychom ji už nemohli považovat za *svobodnou*.<sup>447</sup> Platí, že „*svobodná bytost je bytost nezávislá na zákonu přírody. (...) To znamená, že se nesmí nechat vést přírodními podněty ani osobními zájmy, nýbrž pouze maximami, které lze chtít (nebo myslet) jako obecný zákon*.“<sup>448</sup> V případě *morálního učení* či *morálního vzdělávání*, prostřednictvím kterého by bylo na člověka působeno, by ale tato nezávislost na jakýchkoli vnějších *empirických*

---

<sup>445</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 349 (B 584/A 556).

<sup>446</sup> Zda je skutečně takováto nečasová volba dostatečným důvodem pro to, abychom se mohli považovat za svobodné bytosti nechme na tomto místě otevřené.

<sup>447</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 776-777.

<sup>448</sup> Ibid., str. 777. Překlad autora: „The free person is independent from the law of nature. (...) This means that she lets her will not be guided by natural impulses or personal interests, but only by maxims that can be willed (or thought) as a universal law.“

pohnutkách byla narušena. Znovu proto zdůrazněme, že *noumenální já*, jednoduše řečeno, žádnými změnami procházet nemůže.

Nyní se pokusme zaměřit přímo na to, co o *morálním vzdělávání* říká samotný Kant. První věta, kterou si můžeme z jeho *Přednášek o pedagogice* přečíst, zní: „*Lidská bytost je jediným tvorem, který musí být vzděláván.*“<sup>449</sup> Již z tohoto úvodního tvrzení můžeme vyvodit, že Kant nevnímá *morální vzdělávání* pouze jako možné, nýbrž že jej vnímá rovněž jako velmi podstatné. Význam a nepostradatelnost učení a sebezdokonalování Kant demonstruje na rozdílech mezi lidským a zvířecím jednáním, přičemž tvrdí, že lidské bytosti jsou oproti všem ostatním živočichům oproštěny od naprosté závislosti na instinktech a pudech, díky čemuž se jejich jednání může stávat *svobodným*.<sup>450</sup> Díky *svobodné vůli* je pak člověk navíc i schopen v kontrastu k ostatním živočichům vědomě naplňovat své *určení* (*Bestimmung*), kterým je podle Kanta v případě všech lidských *rozumových* bytostí *moralita*. Zvířata tedy oproti lidem naplňují svůj účel za pomoci svých instinktů, aniž by si toho musela být jakkoli vědoma, kdežto člověk musí své *určení* objevovat svými vlastními silami s využitím *rozumu* a rovněž musí s jeho pomocí toto *určení* naplňovat. „*Zvířata žijí v souladu se svou přirozeností automaticky. (...) Lidské bytosti (...) si musejí uvědomit svůj přirozený účel sami. (...) Naplňujeme své určení jedině tehdy, pokud jsme schopni jednat autonomně v souladu s praktickým zákonem. V tomto smyslu je naším určením určovat sebe sama – bestimmt zur Selbstbestimmung (...).*“<sup>451</sup>

Z toho tedy taktéž vyplývá, že *určením* každého člověka nemá být v konečném důsledku pouze samotná *moralita*, nýbrž jím má být i posilování a *disciplinování* (*Disziplinierung*) jeho *rozumové* přirozenosti na úkor té *animální*, díky čemuž následně člověk vůbec může *moralitu* dosahovat. Podle Kanta tedy „*disciplína zabraňuje tomu, aby se člověk odchyloval vlivem svých zvířecích popudů od své skutečné přirozenosti:*

---

<sup>449</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 437 (9:441). Překlad autora: „The human being is the only creature that must be educated.“

<sup>450</sup> Tyto Kantovy teze týkající se základního rozdílu mezi zvířaty a lidmi jsou tedy totožné s těmi, s nimiž jsme se již seznámili během výkladu Kantovy *praktické filosofie* s ohledem na jeho *ZMM* a *KPR*.

<sup>451</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 781. Překlad autora: „(...) Animals automatically live in accordance with their destiny. (...) Human beings (...) must realize their natural destiny by themselves. (...) We reach our destiny only when we are able to act autonomously in accordance with the moral law. In this sense, we are destined to determine ourselves – bestimmt zur Selbstbestimmung (...).“

*lidskosti*.“<sup>452</sup> Bez potřebné *kázně* (*Zucht*) totiž člověk dle Kantových slov upadá do stavu *divoštství* (*Wildheit*), a proto je nutné, aby byl každý jedinec *morálně vzděláván*, a tudíž i do jisté míry *polidšťován*, již od raného dětství. V návaznosti na to pak Kant přímo tvrdí, že lidská bytost není bez získaného vzdělání ničím, a proto by měla být podrobována *morální výuce*, a to nejlépe od takového člověka, jenž procesem *morálního vzdělávání* sám taktéž prošel. Prostřednictvím *kázně* a *disciplíny* se tak má člověk naučit předcházet potenciálně nežádoucímu jednání, má se naučit překonávat dominanci svých vlastních zájmů před zájmy ostatních *rozumových* bytostí a díky tomu se má alespoň přiblížit svému přirozenému *určení*, kterým je, jak již víme, *moralita*.<sup>453</sup>

Vedle samotné *disciplinace* jsou pak podle Kanta vzhledem k potřebě vzdělávání člověka rovněž nezbytné procesy *kultivování* (*Kultivierung*) a *civilizování* (*Zivilisierung*). Díky těmto rozvíjejícím procesům si daní jedinci mohou osvojit základní dovednosti pro plnění svých povinností a taktéž se mohou kupříkladu naučit uvážlivosti, která jim umožní úspěšné soužití s dalšími lidmi v rámci jejich společenství. Tím nejvyšším stupněm jakéhokoli vzdělávání je však podle Kantových slov teprve proces *moralizace* (*Moralisierung*), skrze který má u člověka docházet ke vštěpování nových způsobů myšlení, jež by měly být v souladu s *obecným praktickým zákonem*. Pokud tedy jedinec úspěšně projde *morálně vzdělávacím* procesem a skutečně dosáhne v rámci svého jednání *morality*, díky čemuž tak naplní své přirozené *určení*, stane se podle Kanta *důstojným* a *morálním* člověkem. Proces *moralizace* uvedený do praxe by pak měl vypadat tak, že by si každý člověk měl již od dětství osvojovat schopnost rozlišovat mezi *dobrými* a *špatnými maximami*, přičemž *dobrými* Kant chápe jediné takové *maximy*, které může moci chtít každá *rozumová* bytost. Každý člověk by tak měl již jako dítě vědět, že *dobré* jednání musí být *dobré samo o sobě*, nikoli dobré v závislosti na *blaženosti* a subjektivních *náklonnostech*.<sup>454</sup>

---

<sup>452</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 438 (9:442). Překlad autora: „Discipline prevents the human being from deviating by means of his animal impulses from his destiny: humanity.“

<sup>453</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 781-782; KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 438-439 (9:442-9:443); MORAN, Shane. *Kant's conception of pedagogy*, in: *South African Journal of Philosophy*, Volume 34, Issue 1. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2015, str. 30.

<sup>454</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 782; CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 67, 69; KANT, Immanuel.

Takto tedy ve zkratce vypadá Kantova *teleologicky založená filosofie vzdělávání*, v rámci níž člověk vystupuje jako nedokonalá bytost, jež ze své přirozenosti potřebuje vzdělání, aby mohla dostát svého přirozeného *určení*. A takovýmto způsobem Kant dozajista nepohlíží pouze na jednotlivce, nýbrž takto chápe taktéž celou lidskou rasu.<sup>455</sup> Vzdělání jednotlivců má totiž zároveň představovat kosmopolitní proces, prostřednictvím něž mají všichni lidé generaci po generaci postupně dospívat do stavu *morality*.<sup>456,457</sup>

Tímto jsme si představili Kantovu *pedagogicky založenou filosofii*, tak jak je popsána v jeho *Přednáškách o pedagogice*. Stále ale nebyla zodpovězena otázka, zda mohou být tyto Kantovy *pedagogické* a *teleologické* myšlenky skutečně konzistentní s principy jeho filosofie *spekulativní* a *praktické*, s nimiž jsme již seznámeni kupříkladu z jeho *ZMM*, z *KPR* nebo z *KČR*. Vraťme se proto nyní k již zmíněnému článku Johannese Giesingera, v němž daný autor tvrdí, že rozpornost mezi Kantovou *praktickou filosofií* a jeho *filosofií morálního vzdělávání* je pouze zdánlivá.

Giesinger ve svém textu uvádí, že podle Kanta skutečné *morální maximy* musejí vycházet ze samotné lidské přirozenosti, což jinými slovy znamená, že musejí vycházet z toho, že člověk chápe sebe sama jakožto *svobodnou rozumovou* bytost, která je tvůrcem *obecného praktického zákona*. Zároveň ale poukazuje na problém, že si mnozí lidé svých *rozumových předpokladů* pro svou *svobodu* a *autonomii* nemusejí být vůbec vědomi – sem můžeme zařadit kupříkladu již několikrát zmiňované děti nebo pravděpodobně i samotné vězně ze Sartrovy povídky *Zed'*. „Říci, že některé předpoklady jsou logicky nutné, ještě neznámá, že jsou člověkem vědomě přijímány.“<sup>458</sup> Pokud tedy člověk není schopen

---

*Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 443-444 (9:449-9:450); RÖSELER, R., O. *Principles of Kant's Educational Theory*, in: *Monatshefte, May, 1948, Vol. 40, No. 5*. Madison: University of Wisconsin Press, 1948, str. 286.

<sup>455</sup> Tímto se opět oklikou vracíme k tezí obsažených v Kantově studii *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, v níž hrál právě lidský rod zásadní roli.

<sup>456</sup> CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 72; KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 437-438 (9:441-9:442), 440-441 (9:445-9:446); RÖSELER, R., O. *Principles of Kant's Educational Theory*, in: *Monatshefte, May, 1948, Vol. 40, No. 5*. Madison: University of Wisconsin Press, 1948, str. 280-281.

<sup>457</sup> Srov. KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016, str. 9-22 (VIII, 17-30).

<sup>458</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory, Vol. 44, No. 7*. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 783. Překlad autora: „To say that some presuppositions are logically necessary does not mean that they are consciously accepted by the agent.“

z vlastní iniciativy detekovat své *rozumové předpoklady*, nabízí se, že by měl projít vzdělávacím procesem, jenž by mu jeho přirozené *určení* umožnil pochopit a přijmout.<sup>459</sup> V tomto ohledu se Kantův i Giesingerův výklad shoduje. Pro oba autory je evidentní, že nejlepší variantou by bylo, kdyby každý jedinec dokázal rozpoznat veškeré své přirozené *rozumové předpoklady* čistě s využitím vlastního *rozumu*. Sám Kant ale připouští, že bez *morálního vedení* nemůžeme nutně od jednotlivců takovéto nahlédnutí očekávat. Tuto tezi dokládá například i jeho tvrzení z *Přednášek o etice*,<sup>460,461</sup> v němž Kant hovoří o tom, že děti nemohou za své činy nést úplnou zodpovědnost, neboť si ještě plně neuvědomují, co činí, avšak v dospělosti je již tato dřívější neznalost (*praktického*) zákona podle Kanta nikterak neomlouvá, z čehož plyne, že *učení se morálce* evidentně hraje v Kantově filosofickém systému klíčovou roli, kterou nelze opomíjet.<sup>462</sup> Podle Kanta tedy nelze člověka od přirozenosti považovat za *morálně dobrého* ani *morálně špatného*, neboť se žádný člověk *morální* bytostí nerodí, nýbrž se bytostí disponující *morálkou* teprve stává během svého života, a proto je nezbytné, aby lidé byli k *moralitě* a k *úctě k praktickému zákonu* vzdělávání.<sup>463</sup>

Giesinger ale spolu s Kantem správně poukazuje na to, že bychom nikomu neměli vzdělávání nutit proti jeho vůli. Stále totiž musíme předpokládat, že *svobodu* v sobě člověk musí nalézt sám, a tak je nemožné mu ji jakkoli vnucovat. Proto je podle Kantových slov potřeba přistupovat k *morálnímu vzdělávání* takzvaně *sókratovsky*,<sup>464</sup> čili po vzoru toho, jakým způsobem Sókratés vedl v Platónových dialozích své studenty a oponenty k novému poznání. To s ohledem na naše téma znamená, že bychom vzdělávajícímu se jedinci neměli nutit ba dokonce ani předávat nějaké konkrétní informace či postupy jak se stát *morální*

---

<sup>459</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 783.

<sup>460</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 0-521-56061-6 hardback, ISBN 0-521-78804-8 paperback.

<sup>461</sup> Stejně jako u *Přednášek k pedagogice*, tak i u *Přednášek k etice* budeme vycházet z anglického překladu, jehož autorem je P. Heath. Česky přeložené pojmy z *Lectures on Ethics* jsou tedy i zde rovněž dílem autora této diplomové práce.

<sup>462</sup> Ibid., str. 83 (27:291); MORAN, Kate, A. *Can Kant Have an Account of Moral Education?*, in: *Journal of Philosophy of Education*, Volume 43, Issue 4. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2009, str. 473-474.

<sup>463</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Louden, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 469-470 (9:481-9:482), 479 (9:492-9:493); RÖSELER, R., O. *Principles of Kant's Educational Theory*, in: *Monatshefte*, May, 1948, Vol. 40, No. 5. Madison: University of Wisconsin Press, 1948, str. 286.

<sup>464</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Louden, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 466 (9:467).



bytostí, nýbrž bychom mu měli poskytnout cestu k tomu, aby sám v sobě onu *moralitu* dokázal objevit.<sup>465</sup> „*Pokud jsou svoboda a morální zákon rozumovými předpoklady, které člověk nutně vytváří, tak musí být rovněž možné, aby člověk do těchto předpokladů získal potřebný vhled. Vychovatel – stejně jako Sókratova porodní bába – mu tak může pomoci se svého rozumu chopit a tím mu zároveň pomoci uskutečnit to, co je jeho přirozenou součástí.*“<sup>466</sup> *Morálně vzdělávaný* člověk by tedy měl nahlédnout své *určení* a měl by tak sám sobě porozumět jakožto bytosti schopné *rozumového zákonodárství* a *svobody*.<sup>467,468</sup> To pak ale v konečném důsledku znamená, že *noumenální já* člověka být žádným způsobem proměňováno nemusí. Principy, které člověku umožňují *svobodu*, jsou totiž v *noumenálním já* již *a priori* obsažené, a tak je stačí prostřednictvím *morálního vzdělávání* pouze objevit a pochopit. Veškeré vzdělávací úsilí tak musí dopadat na *já empirické*, jehož cílem má být nahlédnutí toho, na jakých principech funguje *já noumenální*. Jakmile totiž člověk rozpozná potenciál svého *čistého rozumu* a pochopí principy vlastního *rozumového zákonodárství*, tak pro něj bude následně i snazší dosahovat *skutečně svobodného* jednání. S tímto argumentem pak rovněž mizí i ten problém, že bychom člověka museli ke *svobodě* jakýmsi způsobem nutit. Je totiž zřejmé, že každá *rozumová* bytost musí svoji *moralitu* odkrýt sama. Vzdělávanému člověku by tak rozhodně nebyla *svoboda* vnucována, nýbrž by mu byly pouze odkrývány cesty, prostřednictvím nichž by bylo možné *moralitu* nahlédnout a pochopit a následně se k ní i alespoň přiblížit.

Podle Kanta by užitečným nástrojem užívaným k *morálnímu vzdělávání* mohl být i jakýsi nově vytvořený *morální katechismus*, jenž by (stejně jako kupříkladu katechismus židovský a křesťanský) obsahoval příklady a příběhy z každodenního života, prostřednictvím nichž by se čtenáři učili vnímat a rozpoznávat správné jednání, což znamená, že by se učili chápat podstatu *obecného praktického zákona* a zároveň by

---

<sup>465</sup> Tento sokratovský vzdělávací či výchovný postup známý též pod názvem *sokratovská metoda* nám může být dobře znám například z Platónova dialogu *Menón*, v němž je učení popisováno jako vzpomínání čili *anamnésis*.

PLATÓN. *Euthydemos, Menón*, 4. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 68.

<sup>466</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory*, Vol. 44, No. 7. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 783. Překlad autora: „If freedom and the moral law are rational presuppositions that are necessarily made by the agent, then it must be possible for the agent to gain insight into these presuppositions. The educator – as a Socratic midwife – can help him to use his reason and to bring forth what is already there within himself.“

<sup>467</sup> *Ibid.*, str. 782-784; KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 465-466 (9:477).

<sup>468</sup> Není možné, aby *učení se svobodě* bylo ztotožňováno s pouhým získáváním věcných informací. *Moralitě* se nejde naučit mechanicky.

zušlechťovali svou dovednost rozeznávat *dobré maximy* od *maxim špatných*. Žáci a studenti postupující procesem *moralizace* by tudíž mohli získávat *morální* vzory taktéž prostřednictvím četby.<sup>469</sup>

S ohledem na Giesingerův výklad se rozpornost mezi Kantovou *praktickou* a *vzdělávací filosofií*, zdá se, vytrácí. Fakt, že *noumenální já* nemůže být nikterak proměňováno ani rozvíjeno, sice platí, avšak tato překážka možnosti *morálního vzdělávání* člověka nikterak neubírá. Podle Giesingera je totiž dostatečné, dochází-li ke vzdělávání a výchově skrze *já empirické*, které oproti *já noumenálnímu* bez rozporu procházet změnami může. Proces *discipline*, *kultivace*, *civilizace* a následně i *moralizace* se proto dle jeho názoru má odehrávat pouze na poli *fenomenálním*. Člověk má tak během svého *morálního vzdělávání* dosáhnout povědomí o svém přirozeném *určení* a zároveň má získat jakýsi vhled do podstaty svého *noumenálního já*. To jinými slovy znamená, že jedinec se má skrze vzdělávací proces naučit rozlišovat mezi *dobrymi* a *špatnými maximami* a zároveň má pochopit principy, na nichž se zakládá *obecný praktický zákon*. *Morální vzdělávání* tedy podle Giesingera, jednoduše řečeno, představuje proces působení na *empirické já*, který má v tomto *já* probudit vědomí o *rozumových předpokladech já noumenálního*, skrze něž se jedinec může projevat *svoboda*. Jakmile totiž člověk dokáže pochopit potenciál svého *čistého praktického rozumu*, může pak také snáze dosahovat *svobody* a *autonomie*. *Noumenální já* člověka tedy nemá být skrze *morální vzdělávání* jakkoli utvářeno, nýbrž má být pouze poznáváno, tak jak je od přirozenosti principiálně ustanoveno v každé *rozumové* bytosti.<sup>470,471</sup>

Jestliže je Giesingerova argumentace přemostující propast mezi Kantovou *spekulativní* a *praktickou filosofií* na straně jedné a jeho *vzdělávací filosofií* na straně druhé správná, tak jsme, zdá se, našli nástroj, s jehož pomocí by vskutku mohlo být možné, jak

---

<sup>469</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 476-477 (9:489-9:490); RÖSELER, R., O. *Principles of Kant's Educational Theory*, in: *Monatshefte, May, 1948, Vol. 40, No. 5*. Madison: University of Wisconsin Press, 1948, str. 287.

<sup>470</sup> GIESINGER, Johannes. *Kant on Dignity and Education*, in: *Educational theory, Volume 62, Issue 6*. Illinois: University of Illinois, 2012, str. 618-619; GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory, Vol. 44, No. 7*. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012, str. 784.

<sup>471</sup> Ačkoli v návaznosti na Giesingerův výklad hovoříme o tom, že *noumenální já* je ustanoveno v každé *rozumové* bytosti, nemáme tím na mysli, že by všechny *rozumové* bytosti byli naprosto totožné. Pokud by všechny *rozumové* bytosti disponovaly zcela totožným *noumenálním já*, pravděpodobně by to znamenalo, že by muselo být zcela totožné i jejich *já empirické*. Ze zkušenosti ale dobře víme, že všichni lidé se od sebe v nejrůznějších atributech vzájemně liší. Totožnost, kterou v jednotlivých *rozumových* bytostech nacházíme, je tedy totožnost principiální, nikoli však úplná.

píše Kant, „přivést nějakou buď ještě nevzdělanou, nebo také zpustlou mysl na dráhu morálního dobra (...).“<sup>472</sup> Pokud tedy existuje člověk, jenž prostřednictvím vlastních sil není schopen rozeznat a rozvinout své *rozumové předpoklady*, skrze které je hypoteticky způsobilý dosahovat *svobody* a *autonomie*, přičemž Kant tvrdí, že takovýchto lidí je většina, může se proces *morálního vzdělávání*, jak jsme jej vyložili na základě *Přednášek o pedagogice*, nabízet jako dostačující řešení.<sup>473</sup> Pro potřeby této práce jsou Kantovy pedagogické myšlenky obsažené ve zmíněných přednáškách dozajista mnohem užitečnější nežli *metoda čistého praktického rozumu*, o níž jsme psali na počátku této podkapitoly s ohledem na Kantovu *vzdělávací filosofii* nastíněnou v závěrečných pasážích *KPR*. V následujících úvahách, které opět věnujeme Sartrově povídce *Zed'*, se proto budeme nadále držet tezí obsažených v Kantových *Přednáškách o pedagogice* a v Giesingerově zdařilém článku *Kant's Account of Moral Education*. Vraťme se tedy nyní zpět k Pablovi a jeho dvěma spoluvězněm a pokusme se zamyslet nad tím, jakým způsobem by mohlo *morální vzdělávání* nalézt uplatnění například i ve věznicích.

## 2) Věznice jako osvobozující instituce

V případě Pablova, Tomova a Juanova odsouzení je již pravděpodobně pro *morální vzdělávání*, a tedy i dosahování *svobody*, pozdě. Lze totiž předpokládat, že takovýto druh vzdělání a výchovy, jenž je ze své podstaty samozřejmě značně individuální, vyžaduje důkladné úsilí a notnou dávku času, kterou vězni ze Sartrovy povídky noc před svou popravou tváří v tvář svému rozsudku postrádali. Jakkoli toto tvrzení nemůžeme *empiricky*

---

<sup>472</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 259.

<sup>473</sup> Na základě doposud řečeného se zdá být zřejmé, že filosofie a pedagogika představují v Kantově podání dvě do značné míry neoddelitelné disciplíny, jež se vzájemně doplňují a rozšiřují. V podobném duchu uvažuje o pedagogice a filosofii i Jan Patočka, který tvrdí, že „pedagogika jako nauka o výchově má (...) vždycky za předpoklad určitou ideu smyslu života,“ jež dává této disciplíně specifický směr a tvar, a tak „(...) je samozřejmé, že vychováváme-li k něčemu, vychováváme k takové formě života, která pro nás má cenu, důležitost, kterou chceme udržet výchovou nejen pro sebe, ale pro celé společenství,“ (str. 8) což znamená, že konkrétní podoba pedagogiky má do jisté míry, jednoduše řečeno, odrážet určitý šíře uznávaný soubor hodnot či, jak píše Patočka, ideu smyslu života, přičemž podle něj dokáže takovouto ideu uchopit a nejlépe formulovat právě filosofie. V našem případě bychom pak takovýto zastřešující ideový rámec, jenž by udával směr, kterým by se pedagogika měla ubírat, našli v rámci Kantovy *filosofie praktické*.

PATOČKA, Jan. *Filosofie výchovy*, in: *Jan Patočka - repository*. 1939 [online]. [cit. 21. 07. 2021]. Dostupné na: <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/397>, str. 8-10.

s jistotou dokázat, tak můžeme na základě našich vlastních zkušeností s učením alespoň očekávat, že by *morální vzdělávání*, tak jak jsme si jej představili v předcházející podkapitole, skutečně představovalo časově i proveditelně náročný proces.

Oprávněnost této teze můžeme rovněž podpořit na základě připomenutí Kantova *postulátu nesmrtnosti duše*, jenž je nezbytným předpokladem pro soudržnost jeho *praktické filosofie*.<sup>474</sup> Díky nesmrtelné duši má být totiž člověku umožněno do nekonečna směřovat k dosahování jednoty mezi vůlí a *obecným praktickým zákonem*, která pro člověka jakožto bytost *smyslového* světa představuje do značné míry pouze jakýsi *ideál*. Je tedy zjevné, že dosahování *morality* není podle Kanta žádnou samozřejmostí, a tak se nabízí, abychom proces *morálního vzdělávání* z jeho *Přednášek o pedagogice* chápali s ohledem na Kantovu *praktickou filosofii* spíše jakožto celoživotní proces, během něhož se klade důraz na to, aby se každá *rozumová* bytost pokoušela stát rovněž i bytostí *morální*. Na základě toho, co již o Kantově filosofickém systému víme, je tak dokonce pravděpodobné, že úspěšné završení *morálního vzdělávání* není vůbec možné.

Vzhledem k těmto úvahám by pak ale tvrzení, že by pro *morální výchovu* a *vzdělání* mohlo být v případě Pabla, Toma a Juana pozdě, bylo zcela jistě neadekvátní. Pokud *morální vzdělávání* opravdu představuje nikdy nekončící proces, tak by z čistě teoretického hlediska mohlo být pozdě pro kohokoli, nebo by taktéž nemuselo být pozdě vůbec pro nikoho. I přes to lze ale stále předpokládat, že čím více času člověk svému vzdělání může věnovat, tím blíže se rovněž může *moralitě* a *skutečné svobodě* alespoň přiblížit.

Ačkoli tedy Pablo, Tom ani Juan vzhledem ke specifickým podmínkám uvedeným v Sartrově povídce příliš prostoru pro *morální vzdělávání* za stěnami jejich cely neměli, tak to ještě nutně neznamená, že by na veškeré vzdělávání a sebezdokonalování měli nutně zanevřít a že by jejich potenciálně vynaložené úsilí na cestě ke *svobodě* bylo zcela zbytečné. Jakýkoli krok učiněný ve snaze dosáhnout *morality* by Kant velmi pravděpodobně chápal jakožto krok smysluplný. Jak již víme, tak se „*lidská bytost (...) může stát člověkem jedině skrze vzdělání. Mimo to, co z něj vzdělání vytvořilo, je ničím.*“<sup>475</sup>

Pokud by se ale přece jen Sartrovým hrdinům potřebného a dostatečného *morálního vzdělání* dostalo dříve, tak bychom Pabla i jeho dva spoluvězně mohli v případě, že by skutečně tito tři zajatci plně podrobili svou vůli *obecnému praktickému zákonu*, považovat

---

<sup>474</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 209-212.

<sup>475</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 439 (9:443). Překlad autora: „The human being can only become human through education. He is nothing except what education makes out of him.“

optikou Kantovy filosofie za *svobodné* a *autonomní* bytosti i navzdory jejich fyzickému uvěznění.<sup>476</sup> Ačkoli by se jim tedy žádným způsobem nepodařilo odvrátit jejich na smrt odsuzující rozsudek a rovněž by ani nedokázali překročit hranice možného poznání, aby svou blížící se smrt dovedli lépe pochopit, tak i přes to by se mohli na konci svých životů a uprostřed vězeňské cely považovat za *skutečně svobodné* bytosti.

Co kdybychom se tedy hypoteticky rozhodli, že Pablovi a jeho dvěma spoluvězňům poskytneme dostatek času a šanci na *nápravu*? Nemohla by pak jakási nově ustanovená věznice podnícená idejemi Kantových *Přednášek o pedagogice* zastávat *nápravnou* a *morálně vzdělávací* funkci, skrze níž by byla vězňům otevírána cesta k poznání *svobody*? A nebylo by tudíž v konečném důsledku žádoucí nabídnout určitou *metodologii morálního vzdělávání* nejen vězňům a zajatcům ale i právě jejich věznitelům? Kantova *vzdělávací filosofie* by tak v ideálním případě mohla sloužit jak Pablovi a jeho spoluvězňům, tak i falangistům, kteří Pabla, Toma a Juana věznili.

Pokud se člověk během svého dětství nenaučil žít v souladu se svým *určením*, a tudíž si ani nedokázal vstřípit, že by každá *rozumová* bytost měla jednat *morálně*, tedy tak aby se *praktické zásady* její vůle mohly stát *principem všeobecného zákonodárství*, a zároveň se ani nenaučil jednat *legálně* v souladu se zákony společenství, jehož je součástí, tak by v tomto případě mohla instituce vězení mimo jiné zastávat za specifických podmínek i *morálně vzdělávací* roli.<sup>477</sup> Takováto vězeňská *nápravná* zařízení by tak mohla suplovat a rozšiřovat výchovnou úlohu, o níž se nejběžněji v zásadě starají školy, rodiny nebo nejrůznější církevní organizace.<sup>478</sup> V tomto smyslu by pak věznice nepředstavovala instituci, jejíž primárním účelem by bylo pouze dohlížet a trestat, nýbrž by jí bylo rovněž *disciplinovat*, *kultivovat*, *civilizovat* a *moralizovat*, a tím pádem se i pokoušet předcházet dalšímu potenciálně škodlivému protiprávnímu čili nezákonnému jednání, kterého by se jednotliví vězni mohli jinak dopustit. S využitím *vězeňské morální výchovy* by tak bylo možné pokračovat v rozvíjení procesu *morálního vzdělávání*, které u zločinců a delikventů v raném dětství s

---

<sup>476</sup> Bezpochyby je možné, že by se Pablo, Tom ani Juan díky dostatečnému *morálnímu vzdělávání* do této nezáviděníhodné situace vůbec nedostali. Zda by však takovýto příklad ve skutečnosti nastal, je pro náš další výklad vedlejší.

<sup>477</sup> Je samozřejmostí, že pro zřízení a úspěšný provoz takovéto instituce by bezesporu musel rovněž existovat vhodný společensko-historický kontext, v rámci něhož by idea existence takového zařízení byla přijatelná a žádoucí.

<sup>478</sup> Dle Kanta však *morální vzdělávání* není ve školství ani v rámci domácí výchovy příliš rozšířené. V *Přednáškách o pedagogice* hovoří o tom, že školy se ve výchově dětí věnují především *disciplinaci*, *civilizaci* a *kultivaci*, a tak *učení se morálce* zůstává zanedbáváno.

KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 444-446 (9:449-9:451).

největší pravděpodobností selhalo anebo ani nikdy nezačalo. Člověku by tak ve věznici bylo vštěpováno vědomí *obecného praktického zákona*, který je *a priori* přirozenou součástí každé *rozumové* bytosti, a to aniž by si daný jedinec musel být těchto svých *rozumových předpokladů* nutně vědom. *Morální vzdělávání* by jej však k tomuto vědomí mělo v ideálním případě přivést a následně by v něm mělo i probudit smysl pro *povinnost a moralitu*, čímž by v konečném důsledku mohlo dojít i k vězňově *nápravě*.<sup>479</sup>

S odkazem na Kantovy *Přednášky o pedagogice* by tak mezi stěnami takovýchto *morálně nápravných věznic* docházelo v rámci procesu *morálního vzdělávání* k *disciplinaci*, jejíž úkolem je zabraňovat tomu, aby člověk upadal do stavu barbarství, v němž by mohl škodit jak společnosti, tak i sobě samému, dále ke *kultivaci*, jež má v člověku probouzet vědomí správných morálních hodnot, a také k *civilizaci*, skrze níž má být lidské jednání přizpůsobováno požadovaným společenským normám. Vězeň by si tak měl prostřednictvím těchto vzdělávacích procesů přivlastnit specifickou formu smýšlení, jíž by měl v ideálním případě nadále podřizovat veškeré své jednání.

Je však pravděpodobné, že by v tomto ohledu muselo do jisté míry docházet k určitému, avšak nezbytnému omezování vězňovy svobody, neboť nelze vyloučit, že by se vězeň odmítal na své *morální nápravě* podílet. Jednalo by se však jediné o takové omezování, které by mohlo tohoto vězně v konečném důsledku přivést k ničím nepodmíněné *svobodě*.<sup>480</sup> Tato omezení by se tedy týkala vězňovy *svévole (Willkür)*. Každý vězeň by se tak měl v rámci výkonu svého trestu stejně jako dítě podrobené povinné školní docházce

---

<sup>479</sup> S důrazem na myšlenku *morální nápravy* člověka se můžeme v hojně míře setkat taktéž kupříkladu v pedagogicko-filosofickém systému Jana Amose Komenského, jenž ve svém obsáhlém díle v mnohém čerpá z humanisticko-renesancních a reformačních hodnot a myšlenek zdůrazňujících zásadní význam a důstojnost všech lidských bytostí, které je podle tohoto českého autora potřeba prostřednictvím vzdělávání a poznávání světa i sebe sama přivádět k dokonalosti. Jak Kant, tak i Komenský tedy sdílejí přesvědčení, že jediné prostřednictvím vzdělávacího procesu, díky němuž má každý jedinec prohloubit své znalosti o svém vlastním *určení* a údělu, se člověk může skutečně stávat člověkem a nacházet tak cestu z labyrintu špatných rozhodnutí a činů, aby mohl dosáhnout *mravní dokonalosti*. „(...) Odstranění nelidskosti a všeho, co ničí život (...), je třeba začít tím, co činí člověka člověkem, tj. tvorem, který vyniká nad všechny ostatní živočichy, - (...) je třeba začít jeho výchovou, celkovou, důkladnou a účinnou.“ (str. 55) *Výchova a vzdělání* jakožto procesy způsobující všestranné zdokonalování jedince a rovněž procesy vedoucí k dosažení moudrosti a k naplňování toho, co znamená být člověkem, hrají v Komenského díle stěžejní úlohu. „(...) Poznáním věcí světa, příčin, času, způsobu i předmětů dějů je člověk povinen svému lidství, má-li se stát rozumným obyvatelem světa a má-li užívat jeho darů k obohacení svého života.“ (str. 51)

ČAPKOVÁ, Dagmar. *Myslitelsko-vychovatelský odkaz Jana Amose Komenského*. Praha: Academia, 1987, str. 34-36, 41, 51, 55, 57-62.

<sup>480</sup> CHLUP, Otakar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 69-70.

pokoušet naučit posuzovat *mravní hodnotu* jednání, aby dovedl bezpečně rozeznávat, jaké činy lze považovat za *bezprostředně dobré* a jaké nikoli, a zároveň by měl skrze nahlédnutí a pochopení svých přirozených *rozumových předpokladů* dospět k *úctě k obecnému praktickému zákonu*, díky čemuž by se pak jeho jednání mohlo stát *skutečně svobodným*, a tudíž rovněž podřízeným jedině jeho vlastnímu *rozumovému zákonodárství*.

Prostřednictvím vlivu *morálního vzdělávání* by tak kupříkladu Pablo Ibbieta v konečném důsledku nezalhal svým vězňům, neboť by věděl, že lež nemůže být považována za jednání, které by bylo *samo o sobě dobré*, a to zcela bez ohledu na to, zda by z jeho potenciální lži mohl plynout nějaký prospěch, a stejně tak by mohl tváří v tvář své smrti vzhledem ke svým nově probuzeným *rozumovým předpokladům* jednat rozvážněji i Juan Mirbal, který se v Sartrově povídce snažil pokousat přítomného lékaře. V obou těchto případech by však Pablo ani Tom s největší pravděpodobností nebyli na svoji *morální nápravu* sami. Již na samém počátku výkladu Kantovy *filosofie vzdělávání* jsme hovořili o tom, že by měl člověk, který není schopen své vlastní *rozumové předpoklady* rozvíjet sám, být k těmto *předpokladům* veden někým, kdo si jich naopak vědom je. Tuto postavu jakéhosi učitele *mravnosti* Kant ve svých *Přednáškách o pedagogice* nazývá *vychovatelem (Hofmeister)*. Již samotný tento název implikuje, že se jedná o osobu, která nemá člověku předávat nějaké stručné a věcné informace, nýbrž jej má určitým způsobem vést. *Vychovatel* má tedy být spíše než učitelem, jehož Kant označuje jako *informátora (Informator)*, jakýmsi rádcem a průvodcem *dobrého a morálního* života.<sup>481</sup> V ideálním případě by pak tímto *vychovatelem* byl v rámci Sartrovy povídky *Zed'* nejpravděpodobněji onen zmiňovaný belgický lékař. Jeho přístup k jednotlivým vězňům by se však musel vzhledem ke Kantově *praktické i vzdělávací filosofii* značně proměnit. Tak jako tak by tedy každý *morálně vzdělávaný* vězeň musel mít svého *vychovatele*, který by se jej pokoušel vyzdvihnout do stavu *morality*, což by znamenalo, že by se v něm pokoušel prostřednictvím poznání *rozumových předpokladů* každé *rozumové* bytosti probudit *úctu k obecnému praktickému zákonu*.

V tuto chvíli se však může nabízet otázka, zda je skutečně možné dospělého člověka takovému novému smýšlení naučit nebo jej k němu ba dokonce i nutit. Na základě poznatků vývojové psychologie víme, že myšlení představuje psychický proces, který v průběhu lidského života prochází změnami a různými vývojovými etapami, a tak se

---

<sup>481</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 446 (9:452).

myšlení dětí, dospívajících a dospělých v mnohém liší.<sup>482</sup> Oproti dítěti, které prochází svým raným psychickým vývojem, se tak zdá být zralý člověk vzhledem k získávání nových způsobů myšlení v nevýhodě. Dítě si totiž kategorie, skrze které se učí chápat svět, v počátcích své ontogeneze teprve utváří, a tak je pro něj osvojování si určitého smýšlení, tedy i určité morálky, vzhledem k jeho vývojovému stupni snazší. Uvažování dospělého člověka je oproti dětskému způsobu myšlení již plně rozvinuté a pevně zakořeněné, a z toho důvodu také hůře podléhá změnám. I přes tyto přirozené fyziologické překážky by ale měl být proces *moralizace* i nadále možný, neboť *morální vzdělávání* nevytváří podle Kantovy teorie nic, co by v člověku již nebylo *a priori* předpokládáno. V každém případě by ale měl být vzhledem k potenciální vězeňské *mravní výuce* a *výchově* pokaždé brán ohled na specifické potřeby, schopnosti a vývojové predispozice jednotlivých vězňů, u nichž má k *nápravě* skrze *morální vzdělávání* docházet. Jak učení, tak i myšlení jsou schopnosti, které jsou do značné míry ovlivňovány nespočtem proměnných, mezi něž patří genetika, sociální a kulturní prostředí, v němž se daný člověk nachází, nebo i například již zmiňovaný věk, a tak je potřeba mít během vzdělávání tato specifika neustále na mysli. To znamená, že *vychovatel* by měl být odborníkem nejen v otázkách *morálky*, což v konečném důsledku znamená, že by měl být bezchybně seznámen s Kantovou filosofií, nýbrž by se měl taktéž dovedně orientovat ve vývojové psychologii a pedagogice. Aby totiž *vychovatel* dovedl prostřednictvím *disciplinace*, *kultivace*, *civilizace* a *moralizace* dosahovat vězňovy *nápravy* co nejúčinněji, tak je nutné, aby věděl, jakým způsobem může být člověk za určitých podmínek a v daném vývojovém stádiu efektivně vzděláván. Mezi významné vývojové psychology, z jejichž poznatků lze v tomto ohledu čerpat, patřili kupříkladu Jean Piaget, Erik Erikson, Lev Vygotskij nebo Reuven Feurstein.<sup>483,484</sup> V moderním slova smyslu bychom tak mohli říci, že by *vychovatel* měl zároveň daného vězně jakýmsi psychoterapeutem. Jakkoli tedy může být *morální vzdělávání* dospělých jedinců z psychologického a pedagogického hlediska problematické, tak i přes to zůstává takováto *mravní výchova* vzhledem ke Kantově *praktické filosofii*, jež *morální vzdělávání* vyžaduje a potřebuje, naprostou nezbytností. Je-li

---

<sup>482</sup> KREJČOVÁ, Lenka. *Žáci potřebují přemýšlet*. Praha: Portál, 2013, str. 71.

<sup>483</sup> Zde můžeme zmínit například do češtiny přeloženou Piagetovu práci *Psychologie dítěte* – PIAGET, Jean. *Psychologie dítěte*, přel. E. Vyskočilová. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-798-5; anebo výbor z Vygotského díla s názvem *Psychologie myšlení a řeči* – VYGOTSKIJ, Lev, Semjonovič. *Psychologie myšlení a řeči*, přel. J. Průcha. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-943-7.

<sup>484</sup> FONTANA, David. *Psychologie ve školní praxi*, 4. vyd., přel. K. Balcar. Praha: Portál, 2014, str. 65-66, 74-77, 155; KREJČOVÁ, Lenka. *Žáci potřebují přemýšlet*. Praha: Portál, 2013, str. 70-71; MÁLKOVÁ, Gabriela. *Zprostředkované myšlení*. Praha: Portál, 2009, str 14-19.



přirozeným *určením* každé *rozumové* bytosti stát se bytostí *svobodnou* a *morální*, tak je rovněž naší povinností vytvářet takové podmínky, které by každému člověku napomáhaly tohoto *určení* dosáhnout. A ačkoli se může veškeré vynaložené úsilí pro dosažení *morality* zdát zbytečné, neboť se *mravní dokonalost* člověka jeví jakožto nedosažitelný cíl, jehož naplnění je navíc nemožné *empiricky* vykázat, tak bychom v žádném případě neměli v této snaze polevovat, nýbrž bychom se měli pokoušet zkoumat a objevovat nové a účinné metody, které by dokázaly každé *rozumové* bytosti pomoci na cestě k *moralitě* a *svobodě*, a stejně tak by dozajista muselo být zkoumáno, zda vůbec vězeňské *nápravné* zařízení vytváří vhodné prostředí pro to, aby v něm člověk mohl skutečně dojít *nápravy*.<sup>485</sup>

Zkoumání kognitivních procesů a kognitivního vývoje všech lidských bytostí je důležitým tématem i pro samotného Kanta a pro jeho *teleologicky* založenou *filosofii vzdělávání*. „Kant ve výchově [spatřuje] záruku budoucího šťastnějšího života lidstva,“ a tak si také „váží ideálů výchovy a různých vychovatelských teorií.“<sup>486</sup> Jestliže tedy dokážeme s využitím poznatků psychologie, pedagogiky či filosofie správně popsat a následně i pochopit všechny přirozené lidské vlohy, kterými od přirozenosti disponujeme, budeme pak zároveň schopni díky těmto nabytým vědomostem poznávat i hranice a možnosti veškerého lidského vzdělávání, stejně jako tomu bylo na začátku této práce u poznávání hranic *rozumu*. A pokud těmto svým vrozeným vlohám správně porozumíme, budeme moci na základě tohoto našeho poznání taktéž zdokonalovat a zefektivňovat i způsoby edukace.<sup>487</sup>

### 3) Maxima morálního vzdělávání vězňů

Existuje však důvod, proč bychom se vůbec měli snažit zločince vzdělávat a rovněž je *učit svobodě*? Plyne snad z takového dlouhodobého a náročného úkolu pro naši společnost dostatečně velký užitek? Je možné, že pokud by se nám opravdu podařilo v každém vězni probudit *úctu k obecnému praktickému zákonu*, znamenalo by to, že bychom je rovněž od veškerého potenciálního delikventního jednání, kterého by se ve svém nadcházejícím životě mohli dopustit, a zároveň bychom z nich mohli prostřednictvím *morálního vzdělávání* vychovat spořádané a prospěšné (světo)občany, jenž by sami mohli

---

<sup>485</sup> KREJČOVÁ, Lenka. *Žáci potřebují přemýšlet*. Praha: Portál, 2013, str. 16-17.

<sup>486</sup> CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 70.

<sup>487</sup> *Ibid.*, str. 70.

přispívat k rozmnožování *morálky* v rámci společnosti. Z tohoto hypotetického hlediska by se tak proces *moralizace* mohl zdát být velmi užitečným nástrojem k zajištění veřejného blaha a bezpečí.<sup>488</sup> Ideu *morálního vzdělávání* vězňů by se nám tedy optikou pragmatismu velmi pravděpodobně obhájit podařilo. Jelikož se ale pohybujeme na poli Kantovy *praktické a vzdělávací filosofie*, tak bychom se nejspíš měli také zamyslet nad tím, zda není možné pro požadavek *morálního vzdělávání* vězňů nalézt i takové zdůvodnění, které bychom mohli pokládat za zcela nezištné, aby takovýto důvod pro zřízení *morálně výchovné* věznice nebyl podmíněný pouze naším chtěním, nýbrž aby pocházel čistě z *praktického rozumu*.

Zkusme se proto nyní obrátit na Kantovy *ZMM*, v nichž Kant na čtyřech praktických příkladech, o nichž jsme již podrobněji hovořili v rámci předcházejících podkapitol, demonstruje užití *kategorického imperativu*. Prostřednictvím těchto příkladů se totiž pokusíme nalézt obecné a *čistě rozumové* opodstatnění, které by oprávněnost zřízení *morálně nápravné* věznice inspirované Kantovou *vzdělávací filosofií* potvrdilo. Konkrétně se zde zaměříme na příklad čtvrtý a třetí, v nichž se jedná o problematiku *lhostejnosti pomáhat druhým a nechotu kultivovat své vrozené talenty*.<sup>489</sup>

Kant v této části *ZMM* tvrdí, že člověk jakožto *žádosťivá* bytost nemůže chtít, aby se *neochota pomáhat druhým* stala *obecně platným praktickým zákonem*, neboť neexistuje žádná jistota, že by tento člověk sám nikdy k uspokojení své vlastní *žádosťivosti* a svých vlastních potřeb pomoc druhého nepotřeboval. Takto ve zkratce zní Kantův čtvrtý příklad týkající se lhostejnosti pomáhat. V rámci třetího příkladu, jež se týká problematiky *kultivování svých vrozených talentů*, pak Kant říká, že člověk jakožto *rozumová* bytost nemůže chtít, aby její *přirozené vlohy*, které jí umožňují naplňovat její záměry, *nebyly nijak rozvíjeny*.

A co z těchto dvou závěrů plyne pro náš případ s věznicemi? Na jiném místě této práce jsme si řekli, že každá *rozumová* bytost v sobě *a priori* předpokládá *obecný praktický zákon*, ale zároveň již také víme, že nahlédnutí vlastního *rozumového zákonodárství* a dosažení *autonomie* vůle není pro člověka, jenž je rovněž bytostí a *žádosťivou*, žádnou samozřejmostí. Z tohoto důvodu by podle Kanta mělo u každého jedince docházet k *morálnímu vzdělávání*, s jehož pomocí by si člověk tyto své *rozumové předpoklady* mohl

---

<sup>488</sup> Z pohledu praxe se však uskutečnění takovéto ideje jeví značně utopicky. Je možné, aby se člověk stal morální bytostí absolutně? Má vzdělávání konec? Nejedná se pouze o ideál, který nikdy nebude naplněn, takže z praktického hlediska nemá takovou hodnotu jako z pohledu teorie?

<sup>489</sup> KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 42-43 (422-423).

uvědomit. Takovéto *vzdělávání* pak můžeme chápat jako určitou formu *pomoci druhému*, jejíž cílem je napomoci člověku odhalit jeho *rozumové vlohy a předpoklady*, přičemž jsme prostřednictvím *ZMM* zjistili, že *kategorický imperativ* nás poučuje o tom, že nemůžeme chtít, aby se *maxima neochoty pomáhat druhým* a *maxima odmítání kultivace vlastních přirozených vloh* stala *principem obecného zákonodárství*. Pokud bychom tedy tyto dvě *maximy* spojily, znamenalo by to, že bychom nemohli chtít, aby se *principem všeobecného zákonodárství* stala *maxima lhostejnosti vůči pomoci druhým v rozvíjení jejich přirozených vloh*. Svět, v němž by se takováto *maxima* stala *obecným praktickým zákonem* je zcela jistě bez rozporu myslitelný, a tudíž je i z čistě logického hlediska možný a reálný. Dost dobře už ale nemůže být vzhledem k předcházejícímu výkladu beze sporu chtěný. Jelikož člověk podle *kategorického imperativu* nemůže chtít, aby jeho *vrozené vlohy* nebyly kultivovány, tak je zjevné, že nemůže chtít ani to, aby se mu nedostávalo takové *vzdělávání*, jež si klade za cíl tyto *přirozené vlohy* rozvíjet.

Problém tedy spočívá v tom, že si mnozí lidé nemusejí být svých *přirozených vloh* vědomi, a tudíž ani nemohou vědět, jakým způsobem je dobře rozvinout. Z takovéto situace potom vyvstává potřeba *vychovatele*, jenž *určení* člověka zná a díky tomu taktéž ví, jakým způsobem k němu co nejlépe přistupovat. Pokud je tedy lidským účelem *určování sebe sama* prostřednictvím *rozumu*, a to i přes to že mnohým lidem zůstává toto jejich *přirozené určení* skryto, tak by žádný člověk neměl chtít, aby se *obecným praktickým zákonem* stala *maxima lhostejnosti vůči vzájemnému vzdělávání*. Bez řádného *morálního vedení*, skrze které má člověk v konečném důsledku dospět k nahlédnutí svých vlastních *rozumových předpokladů*, by lidská přirozenost nemohla být nikdy naplněna a ani by k jejímu naplnění nemohlo být postupně směřováno. Proto je také v rámci Kantovy teorie bez pochyb velmi důležitá jakákoli školní docházka, neboť právě vzdělání má rozvoj *přirozených talentů a vloh* zaručit. Člověk, který by odmítal své vlastní *určení* a rovněž by odmítal vzdělávání, by byl v rozporu se svou přirozeností. A pokud by nebyl schopný dosahovat svého *určení* jednotlivec, tak by bylo zároveň nemožné pokoušet se docílit *morality* i v rámci celého lidského společenství.<sup>490</sup>

---

<sup>490</sup> Takovýto *ideál systematického spojení všech rozumových bytostí podřízených obecnému praktickému zákonu* Kant nazývá *říší účelů*.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 52 (433).

„Výchova má být podle Kanta proniknuta dynamickým principem, tj. má být prostředkem a hybnou silou pokroku lidstva.“<sup>491</sup>

Fakt, že si Kant neklade za svůj cíl pouze zdůvodňování *mravního určování vůle* jednotlivců, je zřejmé nejen z *KPR* a *ZMM*, nýbrž i z jeho *Přednášek o pedagogice*. Kantova *praktická filosofie* ani jeho *filosofie vzdělávání* se tak nezastavuje pouze u snahy dosahovat *svobody* a *dobra* jen u jednotlivých *rozumových* bytostí, nýbrž na teoretické rovině v tomto úsilí pokračuje a popisuje rovněž dosahování takzvaného *dobra nejvyššího*,<sup>492</sup> kterým má být jakési potenciální *dobro celého světa*, jež má být ztělesněno celkem všech *rozumových* bytostí podřízených *obecnému praktickému zákonu*. Tato idea *nejvyššího dobra* tudíž do jisté míry nepředstavuje nic jiného nežli souhrn všech jednotlivých *čistě rozumových* určení. Jedná se tak rovněž o ideu utváření *morálního světa*, který je nutným konečným *ideálem* každé lidské vůle, která je *obecnému praktickému zákonu* podmíněna. „Pokud by nebylo možné morální svět vytvořit, znamenalo by to, že příkaz mravního zákona je nesmyslný. (...) V pojmu nejvyššího dobra je myšlen celek všech jednání a všech účelů, a to v představě morálního světa (...), který je plně v souladu s morálním zákonem.“<sup>493</sup> Důležité je doplnit, že z této ideje *nejvyššího dobra* pro člověka neplynou žádné další *povinnosti*, které by snad nebyly obsaženy přímo v *obecném praktickém zákonu*. Vědomí tohoto *konečného účelu*, čili vědomí možné tvorby *morálního světa*, nicméně umožňuje člověku vnímat *praktický zákon* v širších souvislostech, což mu může v ideálním případě napomoci k nahlédnutí vlastního *určení* a následně mu také může pomoci v nasměrování k *moralitě* a *svobodě*.<sup>494</sup> Pro Kanta je tedy v rámci jeho *praktické* i *vzdělávací filosofie* zásadní jak otázka „objektivní a subjektivní motivace vůle,“ tak rovněž otázka, „k čemu se (...) mravně dobrá vůle upíná jako ke svému konečnému cíli (...) a jaké následky z dobré vůle vyplývají.“<sup>495</sup> Je tedy patrné, že problematika dosahování *svobody* a *autonomie* se netýká pouze jednotlivců, nýbrž že je zásadním tématem taktéž pro celek lidské společnosti. A vztáhneme-li rovněž tento dosavadní výklad navíc i k otázce *morálního vzdělávání* vězňů, tak lze bezpochyby taktéž

---

<sup>491</sup> CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 71.

<sup>492</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 189-191.

<sup>493</sup> SIROVÁTKA, Jakub. *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 73-74.

<sup>494</sup> KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996, str. 194-196; SIROVÁTKA, Jakub. *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 61-62.

<sup>495</sup> SIROVÁTKA, Jakub. *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019, str. 69-72.

tvrdit, že by takovéto *vzdělávání* nesloužilo vzhledem k dosahování ideálu *nejvyššího dobra* pouze k nápravě vězňů jako jednotlivců, nýbrž že by hrálo důležitou roli rovněž i na cestě k dosahování *dobra* celospolečenského ba dokonce celosvětového.

Z výše popsaných důvodů je tudíž více než zřejmé, že *morální vzdělávání* hraje v Kantově filosofickém systému velmi zásadní roli. Vzhledem k povaze lidské přirozenosti se zdá být vzdělávací proces optikou Kantovy *praktické filosofie* zcela klíčový a nepostradatelný, což znamená, že by *morálnímu vzdělávání* ve formě *disciplinace, kultivace, civilizace* a *moralizace* měla být podrobována každá *rozumová* bytost. Takovýto předpoklad plyne z povahy lidského *určení*, jež spočívá v *rozumovém určování sebe sama*, z lidské podstaty, která sestává z *empirického* a *inteligibilního já*, ze samotného *praktického zákona*, jenž nás poučuje o tom, že bychom neměli zanedbávat své *přirozené vlohy* a také bychom neměli být lhostejní vůči potřebám druhých, z *postulátu nesmrtelnosti duše*, který člověku umožňuje donekonečna naplňovat své *určení* a rovněž z *ideje všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, z níž vyplývá, že plné rozvinutí lidských *vloh* je vzhledem k nedostatečné délce života myslitelné pouze v rámci *rodu*. Ze všech těchto jednotlivých prvků Kantova obsáhlého filosofického systému, které jsme si napříč touto prací představili, vyplývá potřeba či alespoň požadavek určitého rozvoje, jenž je umožňován právě prostřednictvím vzdělání a výchovy. A tak máme-li pokládat Kantovu *praktickou filosofii* za možnou a vskutku účelnou, tak je zřejmé, že bez předpokladu uskutečňovaného *vzdělávání* se tato Kantova teorie neobejde.

V první řadě je tedy nezbytné podrobovat *morálnímu vzdělávání* děti, které by prostřednictvím procesu *disciplinace, kultivace, civilizace* a konečně i *moralizace*, získávaly schopnosti a dovednosti, které by jim umožnily dosáhnout bezproblémového soužití v rámci jejich společenství. V ideálním případě by se však rovněž měly naučit dokázat nahlédnout své *rozumové* předpoklady, díky čemuž by taktéž měly dovést podrobovat svou vůli *obecnému praktickému zákonu*. Díky tomu by pak mohly jednat nejen *legálně* v souladu se zákony a *v souladu s povinnostmi*, ale taktéž *morálně* z popudu svého vlastního *rozumového zákonodárství* a z *povinnosti*. Naším primárním tématem ale není vzdělávání dětí, nýbrž je jím problematika *nápravy* zločinců, delikventů a vězňů, kteří svými činy *legálnímu* i *morálnímu* jednání odporují i přes to, že již pravděpodobně vychovávaní a vzdělávání byli, což znamená, že vzdělávací proces, jenž je měl naučit *disciplíně, civilizovanému a kultivovanému* chování, *morálce* a *úctě* k zákonům, v určité fázi jejich životů nejspíše selhal, a tak se znovu nabízí otázka, zda bychom se neměli pokoušet tento neúspěšný proces vzdělávání opakovat i uvnitř nápravných zařízení, mezi něž řadíme i věznice. Primárním

úkolem takovýchto nápravných institucí by tedy hypoteticky byla vedle odepírání volného pohybu a omezování času stráveného na svobodě taktéž *převýchova a náprava*, jež by měla každému vězni dát možnost navrátit se zpět do společnosti jakožto *svobodná a autonomní rozumová* bytost jednají z úcty k zákonům.<sup>496</sup>

Vzhledem ke Kantově terminologii bychom pak mohli na straně jedné hovořit o omezování *svobody vnější*, kterou bychom též mohli nazývat *svobodou politickou*, a na straně druhé o probouzení a uvědomování si *svobody vnitřní*, přičemž takový druh svobody vychází z *čistého praktického rozumu* a závisí tedy jedině na naší vlastní vůli. V případě *vnější svobody* je tedy nezbytné předpokládat existenci dalších *rozumových* bytostí, jež si mohou vzájemně do této svobody zasahovat, a rovněž je potřeba předpokládat existenci právních institucí, které mají tuto svobodu z právního hlediska zajišťovat a vymáhat.<sup>497</sup> Vězení inspirované Kantovou *vzdělávací a praktickou filosofií* by se tudíž stalo místem, v němž by sice docházelo k omezování *svobody vnější*, avšak zároveň by člověku umožňovalo pokusit se dosáhnout *svobody skutečné* čili *svobody vnitřní*.

Takovýto druh věznic by tak zcela jistě mohl navazovat na již zmiňované novověké trestněprávní reformační tendence 17. a 18. století, jejichž cílem bylo „oslabování exemplárního i represivního charakteru trestního aparátu,“<sup>498</sup> jenž podroboval zločince kardinálním a odstrašujícím fyzickým trestům, které měly odrazovat všechny další potenciální pachatele od jakýchkoli prohřešků vůči ustanoveným normám.<sup>499</sup> Vůči

---

<sup>496</sup> Srov. TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 38.

<sup>497</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 85-89 (6:306-6:311); POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 171; YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 3.

<sup>498</sup> TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 37.

<sup>499</sup> Jako názorný příklad krutého fyzického trestu můžeme uvést známý popis veřejného potrestání Roberta-Françoise Damiense z *Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-Francois Damiens, 1757 dil III* uvedený v knize Michela Foucalta *Dohlížet a trestat*. „Damiens byl odsouzen 2. března 1757 k ‚veřejnému pokání před hlavní branou Chrámu v Paříži‘, kam byl ‚přivezen v popravčí káře, nahý, jen v košili, drže hořící voskovou pochodně o váze dvou liber‘; dále ‚v řečené káře vezen na náměstí Grève a na popravišti, které tu bylo uchystáno, jeho tělo bylo na prsou, pažích, stehnech a lýtkách trháno kleštěmi, jeho pravá ruka držící onu dýku, již spáchal řečenou kralovraždu, byla pálena vřelou sírou a do míst, kde bylo jeho tělo trháno kleštěmi, bylo lito zároveň roztavené olovo, vroucí olej, horká smůla, roztavený vosk a síra a poté bylo jeho tělo vlečeno a roztrháno tahem čtvera koní a jeho údy i trup spáleny v ohni, rozdrčeny na popel a tento popel rozprašen byl ve větru.“

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán. Praha: Dauphin, 2000, str 33.

takovémuto „barbarskému“<sup>500</sup> trestání, jak už víme, se však postupně začaly objevovat kritiky ze strany mnohých právníků, filosofů i osvícenských panovníků, z nichž můžeme zmínit kupříkladu Rousseaua, Montesquieuho, Beccariu či Josefa II.,<sup>501</sup> kteří dosavadní justici v mnohém považovali za krutou a neúčinnou, s jejichž pomocí byly následně napříč Evropou pomalu prosazovány nové trestněprávní reformy, díky nimž se začalo k vězňům přistupovat jakožto k lidem schopným racionálního jednání a disciplíny, což umožnilo státním a církevním autoritám klást u zločinců důraz na „formování nového mravního kódu s nárokem na standardizované jednání, charakterizované vznikem (...) civilizované společnosti, kde je poddaný nucen k potlačování spontaneity (...).“<sup>502</sup> Vězeň tedy již neměl být podrobován krutým fyzickým trestům, nýbrž měl být raději disciplinován, napravován a převychováván, prostřednictvím čehož se mělo předcházet dalším možným prohřeškům vůči normám či zákonům.<sup>503</sup> V tomto ohledu se tedy zdá, že *morálně vzdělávací nápravné* zařízení konstituované na základě tezí vyplývajících z Kantovy filosofie do těchto osvícenských trestněprávních a reformních tendencí přiléhavě zapadá.

Věznice inspirovaná Kantovou *praktickou a vzdělávací filosofií* by tedy plnila tři základní funkce. Zaprvé by chránila občany společnosti před potenciálně nebezpečnými či škodlivými lidmi, jimž by byla odepřena možnost volného pohybu, zadruhé by tato věznice těmto lidem umožňovala nápravu a převýchovu, čímž by z nich utvářela řádné spoluobčany, kteří by se mohli do společnosti, z níž byli vykázáni, bezpečně vrátit, a zatřetí by takováto *morálně vzdělávací* instituce sloužila i samotným vězňům, jimž by napomáhala dosahovat *skutečné svobody a autonomie*. Takovéto vězení by se tedy ve své *nápravné* činnosti nezastavovalo pouze u *disciplinace, kultivace a civilizace*, nýbrž by i dále pokračovalo procesem *moralizace*, a tudíž by člověku za stěnami věznice nebyla svoboda pouze odebírána, nýbrž by v něm byla rovněž aktivně probouzena. V tomto ohledu pak tedy mají „všechna omezení svobody (...) za účel, aby se sám člověk naučil užívat svobody v mezích zákonitosti.“<sup>504</sup>

Jaký výsledek by přinesla praxe, je již však otázka jiná. Lze více než předpokládat, že plné dosažení *morality* by i nadále zůstalo pouze jakýmsi *ideálem*, jehož naplnění je pro

---

<sup>500</sup> TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílensství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004, str. 37.

<sup>501</sup> *Ibid.*, str. 37, 89-90.

<sup>502</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>503</sup> *Ibid.*, str. 36-38, 367-372.

<sup>504</sup> CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925, str. 74.

člověka jakožto *rozumovou* bytost na straně jedné a *smyslovou* bytost na straně druhé během života nejpravděpodobněji nemožné. A i kdyby byl takovýto *ideál* za života uskutečnitelný, tak by bylo přespříliš optimistické, kdybychom předpokládali, že by každý jedinec, ať už trestaný či nikoli, ochotně vzdělání a výchovu vítal a přijímal. I přes to je ale perspektivou Kantovy *praktické filosofie* důležité se o *morální jednání* alespoň pokoušet a postupně k němu směřovat. Ačkoli se tedy kýžený výsledek *morálního vzdělávání* nutně dostavit nemusí okamžitě, neznamena to, že bychom na jakékoli vzdělání a taktéž na své vlastní *určení* měli zanevřít. V konečném důsledku tedy nemusí dokázat dosáhnout *skutečné svobody* ani vězeň, ani takový člověk, který za celý svůj život nikdy zákon neporušil. I navzdory tomu se ale můžeme stále domnívat, že vězeň si zaslouží možnost *morálního vzdělávání* stejně jako kterýkoli jiný člověk, neboť ze své přirozenosti jsou si oba rovni a oba vzhledem ke své *rozumové* podstatě vyžadují to samé. A totéž by mělo čistě teoreticky platit i pro Pabla, Toma a Juana.

Vzhledem k ústřednímu tématu Sartrovy povídky *Zed'* by ale mohla v tuto chvíli vyvstat otázka, jakým způsobem by vůbec vězení inspirované Kantovou *praktickou a vzdělávací filosofií* mělo přistupovat k udělování trestu smrti. S ohledem na *teleologickou* povahu Kantova filosofického systému se totiž nabízí, že by takovéto nezvratné potrestání, které znemožňuje šanci na *nápravu*, nemělo být používáno. Co když ale není pravda, že si všichni vězni a zločinci *nápravu* zaslouží? Mohl by existovat natolik závažný zločin, u něhož bychom měli na veškeré vzdělávání rezignovat a raději rovnou přistoupit k popravě? Je snad možné takovýto trest optikou Kantovy filosofie zastávat?

Ačkoli by se tato odpověď mohla zdát s ohledem na to, co již o Kantově filosofii víme, překvapivá, tak trest smrti podle Kanta skutečně v některých případech přijatelný, ba dokonce i z *morálního* hlediska nutný, je. Obrátme se proto nyní na Kantovu *Metafyziku mravů*,<sup>505,506</sup> v níž se Kant o nezbytnosti trestu smrti rozepisuje, a pokusme se zjistit, jaké možné závěry z jeho stanoviska vyplývají pro Pabla a jeho dva spoluvězně, kteří měli takovému trestu podlehnout.

---

<sup>505</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521566738.

<sup>506</sup> Obdobně jako u *Přednášek o pedagogice* a u *Přednášek o etice* tak i u tohoto Kantova díla budeme pracovat s anglickým překladem, jehož autorem je M. J. Gregor.



## 4) Rovnováha mezi zločinem a trestem

V *MM* Kant formuluje názor, že trest smrti představuje jediný způsob, prostřednictvím něhož je možné spravedlivě potrestat ty nejzávažnější trestné činy – smrt je tak podle něj adekvátním trestem například za úmyslné zabití člověka či za vzpouru – toto tvrzení je Kantem v *MM* formulováno vcelku jednoznačně: „*Pokud (...) [někdo] spáchal vraždu, musí zemřít.*”<sup>507</sup> Kantovo stanovisko ospravedlňující trest smrti je zde založeno na výkladu takzvaného *zákona odplaty* (*lex talionis*, *ius talionis* či *Wiedervergeltungsrecht*), jenž člověku ukládá povinnost trestat pachatele protiprávní činnosti úměrně vůči způsobené škodě, kterou daný pachatel způsobil své oběti. Tento princip trestání je taktéž dobře znám pod výrazem „oko za oko, zub za zub,”<sup>508</sup> který se objevuje například ve *Starém zákoně* ve *druhé knize Mojžíšově*. Podle *zákona odplaty* by tudíž měl mezi zločinem a jeho potrestáním existovat jakýsi vztah *rovnosti* (*Gleichheit*), přičemž sám *ius talionis* má představovat princip, na základě něhož trestněprávní instituce mohou určovat kvantitu a kvalitu trestu tak, aby potrestání co nejlépe odpovídalo povaze trestaného provinění.<sup>509</sup> Vzhledem k tématu vězeňství pak můžeme rovněž říci, že prostřednictvím *zákona odplaty* má být zajištěno, aby zločincům bylo ve věznicích odejímáno přesně tolik svobody, kolik svobody bylo skrze trestnou činnost odejmuto jejich obětem. Na základě tohoto teoretického rovnoměrného vztahu mezi zločinem a trestem následně Kant vyvozuje, že vražda musí být trestána smrtí, neboť neexistuje žádný jiný způsob, kterým by ji bylo možné plnohodnotně odškodnit či odčinit.<sup>510</sup> Pokud by vztah mezi zločinem a jeho potrestáním nebyl rovnoměrný, tedy pokud

---

<sup>507</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106 (6:333). Překlad autora: „If (...) [someone] has committed murder he must die.”

<sup>508</sup> Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona (Ex 21:24)*, ekumenický překlad, in: *Biblenetz* [online]. [cit. 07. 03. 2021]. Dostupné na: <http://www.ceska-bible.cz/>.

<sup>509</sup> Editoři Encyclopaedia Britannica. „*Talion*“, in: *Encyclopedia Britannica*, 22. 02. 2011 [online]. [cit. 06. 03. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/talion>; POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 170, 172-173; YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 4-6.

<sup>510</sup> HILL, Thomas, English. *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997, str. 209-300; KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106-107 (6:332-6:333); YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 4-5.

by výše trestu byla vyšší či nižší, než je výše škody daného provinění, bylo by toto potrestání nespravedlivé, a tak, aby bylo dosaženo spravedlnosti, je dle Kanta potřeba pokaždé vzhledem k vykonané trestné činnosti volit jediné takové potrestání, které pachateli způsobí zhruba stejně závažnou škodu, jakou on sám svým jednáním způsobil oběti.

V tomto ohledu je pak Kant považován za zastávce myšlenky *retributivismu* či *retributivní spravedlnosti*, jejíž požadavkem je právě to, aby mezi závažností trestu a závažností trestaného činu existoval rovnovážný vztah. V kontrastu k některým středověkým metodám trestání, které bychom z dnešního pohledu mohly považovat za příliš kruté či až nelidské, pak princip *retributivismu* může působit vzhledem ke snaze nacházet vůči způsobované protiprávní činnosti adekvátní tresty mnohem přiměřeněji. Jeho cílem tedy již nemá být demonstrování státní moci a vytváření násilných odstrašujících příkladů, nýbrž jím má být nacházení rovnováhy a spravedlnosti.<sup>511</sup>

I takováto zásada trestání má však v rámci Kantovy *praktické filosofie* určité meze. Ačkoli se jedná o princip založený na *proporcionalitě* a *rovnosti*, tak jej nelze chápat doslovně. Trest by měl být stejného druhu jako zločin, jen pokud je to fyzicky uskutečnitelné a *morálně* přijatelné. V opačném případě je pak nutné hledat a zvolit přiměřenou a legitimní náhradu.<sup>512</sup> Takovými prohřešky, které bychom neměli trestat jimi samými, jsou kupříkladu znásilnění, pederastie či zoofilie. Znásilnění sexuálního útočníka by totiž samo o sobě s ohledem na Kantovu teorii znamenalo dopustit se zločinu. Každý trest totiž podle Kanta v souladu s jeho *praktickou filosofií* „musí být osvobozen od jakéhokoli špatného zacházení, které by mohlo učinit lidskost člověka (...) čímsi ohavným.“<sup>513</sup> Proto Kant v *MM* navrhuje jako adekvátní potrestání pro znásilnění a pederastii kastraci a pro zoofilii trvalé vyhoštění ze společnosti.<sup>514</sup> Avšak pokud výkonu trestu ve formě „oko za oko, zub za zub“ nic nebrání, což znamená, že daný způsob potrestání není nemožný ani nemorální, tak by dle Kanta mělo

---

<sup>511</sup> MEYER, Jon'a, F. „Retributive Justice“, in: *Encyclopedia Britannica*, 12. 09. 2014 [online]. [cit. 13. 03. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/retributive-justice>; POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 169.

<sup>512</sup> HILL, Thomas, English. *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997, str. 302; YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 6.

<sup>513</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106 (6:333). Překlad autora: „(...) must still be freed from any mistreatment that could make the humanity in the person (...) into something abominable.“

<sup>514</sup> *Ibid.*, str. 130 (6:363).

mít uložení takového trestu vzhledem ke snaze o dosažení co nejvyšší míry spravedlnosti přednost.

Nakolik jsou však tyto náhradní tresty skutečně vůči svému provinění adekvátní, není zcela zřejmé, a tak se nabízí otázka, na základě čeho by měla být tato ekvivalentní potrestání vybírána. V dnešní době by například jako substitut trestání založeného na *zákonu odplaty* mohlo sloužit již mnohokrát zmiňované omezování volného pohybu, kdy je zločinci jakožto trest vzhledem k jeho provinění vyměřována specificky dlouhá doba, kterou musí strávit za stěnami věznice. Způsobů, jimiž by bylo možné protiprávní činnost trestat, by nepochybně mohlo být vymyšleno mnoho, avšak bez spolehlivého, jednoznačného a univerzálního kritéria, s jehož využitím by byly tyto tresty vybírány a přiřazovány k jednotlivým zločinům, se může zdát takovýto princip trestání nekonzistentní a tedy z pohledu dosahování spravedlnosti taktéž náchylný k chybovosti. Čím závažnější zločin je, tím větší taktéž vzniká tlak na uložení spravedlivého a dostatečně velkého trestu, což mimo jiné znamená, že čím větší prohřešek vznikne, tím větší také může nastat nespravedlnost, bude-li tento prohřešek chybně a neadekvátně potrestán. Jako řešení by pravděpodobně musel být vytvořen jakýsi komplexní hodnotící systém, jenž by trestněprávním institucím umožňoval porovnávat hodnoty jednotlivých zločinů a trestů, na základě čehož by následně tyto instituce mohly určovat přesný poměr mezi mírou svobody, jež byla odebrána oběti, a mírou svobody, jež má být odebrána pachateli. Uskutečnění takového záměru by však bezpochyby představovalo velmi složitý a náročný proces. Nalézt pro každý způsobený protiprávní čin takové potrestání, které by jak kvalitativně, tak kvantitativně odpovídalo povaze daného zločinu, se jeví téměř nemožné. I kdybychom se ale přece jen rozhodli takovýto systém vypracovat, tak stále nevíme, jak a podle čeho by měly být veškeré dílčí tresty a zločiny hodnoceny či porovnávány. Pokud bychom se například rozhodli všechna provinění vůči zákonům trestat uvězněním, tak není zřejmé, na základě čeho bychom dovedli pro každý jednotlivý přestupek spolehlivě nalézt adekvátní dobu, kterou by bylo nutné strávit za mřížemi. Z tohoto úhlu pohledu se tak skutečně nabízí ta idea, že jako nejvhodnější a nejspravedlivější zákon pro ukládání trestů je skutečně přísně aplikovaný *ius talionis*, z něhož vyplývá, že zločinec má být trestán takovým způsobem, který přesně odpovídá postupu jeho protiprávní činnosti.<sup>515</sup> Jakými způsoby by se ale trestal například obchod

---

<sup>515</sup> POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 181-182; YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 7-8.

s drogami, daňový únik nebo křivá přísaha?<sup>516</sup> Je možné v takovýchto případech rozklíčovat přesný rozsah způsobené škody? Ba dokonce se můžeme ptát, zda je vůbec možné pokoušet se skutečný rozsah škod rozklíčovat i u kteréhokoli jiného zločinu. Je evidentní, že značná část trestné činnosti být trestána podle striktního *zákona odplaty* nemůže, a tak bychom se bez určitého souhrnného systému, podle něhož by se zločiny a tresty musely porovnávat, neobešli, avšak je více než patrné, že vypracování takového systému s sebou nese řadu nesnází a problémů.

Je tedy vzhledem k *zákonu odplaty*, jehož užití, jak jsme si nyní naznačili, není ve spojení s Kantovou *praktickou filosofií* zcela jednoznačné, skutečně oprávněné tvrdit, že je tím nejadekvátnějším trestem za úmyslné zabití člověka, po němž mohou právní instituce sáhnout, trest smrti? Nebylo by vhodnější k jejímu potrestání přistupovat obdobně, jako tomu bylo například v případě znásilnění či pederastie? Dle Kantových slov nikoli. Vražda podle něj ztělesňuje natolik závažné provinění, které jiným způsobem vzhledem k *zákonu odplaty* spravedlivě potrestat nelze. „*I kdyby měla být občanská společnost se souhlasem všech jejích členů rozpuštěna (...), tak by nejprve musel být popraven i ten nejposlednější vrah, jenž zůstal ve vězení,*“<sup>517</sup> neboť v opačném případě by pak takovýto lid, jenž nechal tohoto vraha žít, musel být považován za spolupachatele veřejného hanobení spravedlnosti. Úmyslné zavraždění člověka totiž podle Kanta nepředstavuje závažný zásah pouze do možnosti užívání *svobody vnější*, jež by mohla být teoreticky vykompenzována stejně hodnotným trestem například v podobě celoživotního uvěznění, nýbrž je pro danou oběť taktéž nesmazatelným zásahem do *svobody vnitřní*. A ačkoli nemůžeme s ohledem na výklad Kantovy *transcendentální filosofie* s jistotou vědět, že smrt člověku v konečném důsledku opravdu užívání *vnější* i *vnitřní svobody* znemožňuje, tak lze takovýto závěr alespoň předpokládat. A navíc i přes to, že nedokážeme o smrti ani o *svobodě* s naprostou jistotou nic vypovědět, tak stále platí, že bychom podle *zákona odplaty* měli pachateli prostřednictvím trestu způsobovat kvantitativně i kvalitativně totožnou škodu, kterou daný pachatel způsobil své oběti, a tak znemožnil-li vrah člověku na poli života užívání jeho *vnitřní* a *vnější svobody*, mělo by být následně stejné potrestání vyměřeno i jemu. Pokud tedy vražda skutečně člověku zabraňuje vykonávat jeho *vnitřní* i *vnější svobodu*, tak by

---

<sup>516</sup> POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 181.

<sup>517</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106 (6:333). Překlad autora: „Even if a civil society were to be dissolved by the consent of all its members (...), the last murderer remaining in the prison would first have to be executed (...).“

zvolený trest neměl vzhledem k *zákonu odplaty* upírat zločinci pouze *svobodu vnější*, nýbrž by jej měl připravit rovněž i o *svobodu vnitřní*.<sup>518</sup>

Z právního hlediska se takovýto argument zdá být vsutku plausibilní. Vztáhne-li člověk ruku na život druhého a zmaří-li tím jeho schopnost užívání a vyjadřování *svobody*, tak se potrestání ve formě trestu smrti udělené na základě *zákona odplaty* opravdu jeví jako adekvátní a spravedlivý rozsudek. Z pohledu *morálky* se ale může zdát takovýto argument nedostatečný, a to právě z toho důvodu že poprava odepírá člověku možnost užívat jeho *svobody* stejně jako vražda. V tuto chvíli je ovšem nutné zdůraznit, že upírání svobody ztělesňuje samotný princip trestání. Pokud chceme namítat, že je trest smrti nepřijatelný, neboť člověku znemožňuje užívání jeho svobody, tak bychom museli zpochybnit koncept trestání jako celek.

Podle Kanta je ale trestání a vymáhání práv občanů základem spravedlivé společnosti. Bez možnosti svobodu bránit a tudíž ji i odepírat, by nemohl právní stát dobře a spravedlivě fungovat. Z toho důvodu je také nezbytná existence trestněprávních institucí, jejichž účelem je tuto svobodu zajišťovat, a tak je zároveň nutné, aby tatáž svoboda mohla být těmito institucemi v určitých protiprávních situacích člověku odepírána. Možnost či existence *vnější svobody* je tak dle Kantových slov dokonce zřízením takovýchto trestněprávních institucí přímo podmíněna.<sup>519</sup>

V *MM* Kant navíc zdůrazňuje, že „*právo trestat je kategorický imperativ (...)*“,“<sup>520</sup> což znamená, že by toto právo mělo být univerzálně platné a bezpodmínečně nutné. S ohledem na danou problematiku se ovšem takovýto *kategorický imperativ* netýká *svobody vnitřní*, jako tomu bylo kupříkladu v rámci *ZMM* či *KPR*, nýbrž v tomto případě platí pro *svobodu vnější*. *Vnitřní svoboda* se totiž nachází mimo jakýkoli právní dosah, a tak ji ani nelze z právního hlediska vymáhat. Vzhledem k dodržování společenských zákonů je tak důležitá

---

<sup>518</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106-107 (6:332-6:333); YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 9, 17.

<sup>519</sup> Ibid., str. 85 (6:306); Ibid., str. 11-12.

<sup>520</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 105 (6:332). Překlad autora: „The law of punishment is a categorical imperative (...).“

*legalita*, nikoli *moralita*.<sup>521,522</sup> Perspektivou takového *kategorického imperativu* pak mohou být z právního hlediska považována za oprávněná a správná tedy pouze taková jednání, která mohou v souladu s *obecně platným zákonem* koexistovat se svobodou každé další *rozumové* bytosti.<sup>523</sup> I tento *kategorický imperativ* v sobě tudíž obsahuje požadavek principu *rovnosti*, z čehož Kant mimo jiné vyvozuje, že z práva na svobodu vyplývá taktéž oprávnění trestat toho, kdo toto právo porušuje. Zákony proto v sobě musejí zahrnovat určité donucovací či represivní prostředky, jež mají člověka odrazovat od nezákonného jednání. Hrozba trestu má pak představovat jakousi náhradu vnitřní *morální* motivace jednat dle zákona.<sup>524</sup> Odepírání svobody je tedy podle Kanta nutným způsobem zajišťování rovnoměrného a spravedlivého trestání protiprávní činnosti v rámci lidské společnosti.

Mimo to by ale někdo mohl namítat, že poprava znevažuje *absolutní hodnotu* člověka. S žádnou *rozumovou* bytostí by totiž na základě Kantovy *praktické filosofie* nemělo být nikdy zacházeno jako s pouhým prostředkem, nýbrž vždy jedine jako s *účelem o sobě*. Proti této výhradě vznešené k ukládání trestu smrti lze však namítnout, že *absolutní hodnota* člověka nespočívá v jeho samotném životě, tedy ve faktu, že je naživu, nýbrž že spočívá přímo v jeho existenci. Na tuto ideu trefně poukazuje autor článku *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*<sup>525</sup> jménem Benjamin Schertz Yost, jenž v tomto svém textu zdůrazňuje několik vět z Kantových *Přednášek o etice*, které tuto tezi dokládají. Kant zde totiž tvrdí, že „je lepší obětovat život nežli ztratit moralitu,“<sup>526</sup> z čehož skutečně vyplývá, že život jako takový podle Kanta *absolutní hodnotou* nedisponuje. Dle Kantových slov „není

---

<sup>521</sup> POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 171; YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 3.

<sup>522</sup> *Obecný praktický zákon* omezuje lidskou činnost jen za pomoci myšlenky, kdežto zákon společenský omezuje činy člověka hrozbou trestu.

<sup>523</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 24 (6:230-231).

<sup>524</sup> HOLTMAN, Sarah, Williams. *A Kantian Approach to Prison Reform*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997, str. 317; KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 25-26 (6:231-6:232); POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998, str. 171.

<sup>525</sup> YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, ISSN 1369-4154 (print), 2044-2394 (online). str. 1-27.

<sup>526</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 147 (27:373). Předklad autora: „It is better to sacrifice life than to forfeit morality.“

*nezbytné žít, ale je nezbytné, abychom, dokud jsme naživu, jednali počestně (...).*<sup>527</sup> Hodnota života tak spočívá na tom, zda člověk, který daný život žije, jedná, či nejedná v souladu s *obecným praktickým zákonem*. Kdyby si měl bezpodmínečně počestný člověk vybrat mezi spácháním zločinu a smrtí, tak by si z pohledu Kantovy filosofie musel vybrat smrt.<sup>528</sup> „*Zatímco je život (...) prostředkem pro vyjádření svobody, tak sám život účelem o sobě není. Život má hodnotu, pouze pokud slouží naší morální existenci.*“<sup>529</sup> Jestliže tedy samotný život *absolutní hodnotu* postrádá, znamená to, že na život neexistuje ani žádné absolutní právo, které by mohlo být odsouzenému člověku v případě popravu odepíráno.

Na základě výše řečeného lze tedy předpokládat, že život vraha jakožto prostředek pro vyjadřování jeho *svobody* čili pro uskutečňování jeho přirozeného *určení* neslouží. Prostřednictvím svých činů se takovýto člověk naopak *svobodě* vzdaluje, což mimo jiné znamená, že skrze tyto činy znevažuje hodnotu svého *lidství*. Jelikož tedy vrah svůj život nevyužívá k naplňování své *morální* existence, tak ani nemůže mít hodnotu, jež by převážila požadavek spravedlivého potrestání v podobě trestu smrti vyplývajícího ze *zákona odplaty*. Jinými slovy by se tak dalo říct, že vrah dokonce postrádá potenciál stávat se člověkem. A ačkoli je tedy možné namítat, že *důstojnost* člověka by měla být dostatečným důvodem trest smrti odmítnout, tak nelze opomíjet, že optikou Kantovy *praktické filosofie* je *důstojný* pouze takový člověk, který plní všechny své *povinnosti* vzhledem k *obecnému praktickému zákonu*. *Absolutní hodnotu* tedy může mít hypoteticky jedině život dokonale *morálního* člověka. A pokud takovouto hodnotu skutečně život nějakého člověka má, tak se dozajista jedná o jedince, jenž se ve svém životě nikdy vraždy nedopustil. Odepírat prostřednictvím popravu člověku jeho *důstojnost* je nemožné, pokud tento člověk svými činy dokazuje, že *důstojností* nedisponuje.<sup>530</sup> Trest smrti se tedy v případě trestání vraždy zdá být vzhledem k doposud řečenému oprávněným, legitimním a spravedlivým řešením.

---

<sup>527</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 147 (27:373).  
Překlad autora: „It is not necessary to live, but it is necessary that, so long as we live, we do so honourably (...).“

<sup>528</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 107 (6:333-6:334).

<sup>529</sup> YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 13-14. Překlad autora: „(...) While life is a vehicle for a being to express its freedom, life as such is not an end-in-itself. Life has value only in so far as it serves our moral existence.“

<sup>530</sup> KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 147 (27:373);  
KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014, str. 59 (439-440);  
YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 14.

Kdybychom pak z pohledu Kantovy *MM* chtěli navíc ještě k této problematice připojit otázku *morálního vzdělávání*, jež byla hlavním tématem předcházejících podkapitol, tak bychom vzhledem k *zákonu odplaty* nejspíš museli dojít k závěru, že si vrah jakékoli vzdělávání, jež by mu mohlo napomoci dosahovat jeho *vnitřní svobody*, nezaslouží. Jelikož má být perspektivou *zákona odplaty* mezi zločinem a jeho potrestáním zajištěn princip *rovnosti*, tak se naopak nabízí, že člověk, který odejmul druhému člověku možnost uplatňovat a vyjadřovat svou *vnitřní svobodu*, by taktéž měl o tuto možnost přijít, a tak by mu před jeho smrtí mělo být veškeré *morální vzdělávání*, které může v člověku prostřednictvím procesu *moralizace vnitřní svobodu* probouzet, odepřeno, stejně jako je tomu i v případě odepírání *svobody vnější*. Ačkoli tedy z Kantovy *praktické a vzdělávací filosofie* vyplývá, že by každá *rozumová* bytost měla být vzdělávána, tak se zdá být z hlediska práva a spravedlnosti vražda jakousi výjimkou, která vzdělání a převýchovu vylučuje. Nakolik může být trest smrti s cílem *morálního vzdělávání* nekompatibilní, neboť sám tento akt nápravu člověka nikterak nezjednává, ačkoli trest ve formě popravy může obsahovat svůj vlastní vzdělávací aspekt alespoň vzhledem k ostatním lidem, na něž může takovéto potrestání působit jakožto odstrašující příklad, tak je vzhledem k předcházejícímu výkladu zřejmé, že potenciálně nápravný či odstrašující aspekt trestu hraje v Kantových očích oproti zájmu na dosažení spravedlnosti až druhotnou a tedy i podřadnou roli.

## 5) Mravní přezkoumání trestu smrti

Je tedy snad možné z Kantova stanoviska ohledně trestu smrti vyvodit, že by měli být bezpodmínečně popraveni i všichni tři Sartrovi povídkoví hrdinové? Byli Pablo, Tom a Juan opravdu vrazi, pro něž by byl trest smrti tím nejvhodnějším a nejspravedlivějším způsobem potrestání? Odpověď na tuto otázku není v tuto chvíli zcela jednoznačná, a tak se ještě jednou ponořme v krátkosti zpět do Sartrova vyprávění a pokusme se na závěr této studie promyslet, jakým způsobem by s těmito třemi vězni mělo být perspektivou Kantovy *praktické a potažmo i vzdělávací filosofie* naloženo. Pro začátek si proto připomeňme, čím se vlastně tito zajatci ze Sartrovy povídky *Zed'* provinili a zda je vůbec jejich rozsudek ve formě trestu smrti z pohledu Kantovy filosofie oprávněný.



Jediný, u koho s jistotou víme, že se opravdu vraždy dopustil, byl Tom Steinbock.<sup>531</sup> „Začal mi vykládat, že jich od srpna odbouchl šest,“<sup>532</sup> vzpomínal Pablo na Tomova slova. Vzhledem k předcházejícímu výkladu by tedy jeho poprava, zdá se, byla z pohledu Kantovy filosofie a *zákona odplaty* přijatelná a spravedlivá. Jestli se vražedného jednání dopustil nějakým způsobem i Pablo či Juan, není ze Sartrovy povídky jednoznačné. Konkrétní zmínky o tom, že by jeden či druhý někoho úmyslně zavraždili, se zde ale nevyskytují. To, že Pablo prostřednictvím své lži zavinil smrt svého přítele Ramóna Grise, by Kant za vraždu nejspíše nepovažoval, neboť Ramónova smrt nebyla Pablovým záměrem, a navíc se jedná o čin, k němuž došlo až po Pablově uvěznění. Je však nutné podotknout, že Pablo, Tom ani Juan s největší pravděpodobností vůbec z vraždy usvědčení nebyli. Jejich odsouzení totiž zřejmě vycházelo z podezření, že se zúčastnili blíže nespécifikovaných odbojových aktivit proti režimu, což znamená, že byli odsouzeni za něco, co bychom mohli rovněž nazvat vzpourou nebo rebelií.

V předcházející podkapitole jsme si ale uvedli, že se trest smrti podle Kanta nevztahuje pouze na případ vraždy, nýbrž že se týká právě i vzpoury. Kant totiž tvrdí, že vzpoura má za následek destrukci institucí, jejichž úkolem je zajišťování a vymáhání *vnější svobody*. Jak vzpoura, tak i vražda tedy na základě Kantových slov představují ta nejzávažnější provinění z toho důvodu, neboť je jejich prostřednictvím útočeno na možnost využívat a projevovat svobodu. A jelikož vzpouru nelze s ohledem na *ius talionis* potrestat další vzpourou, tak má být dle Kanta stejně jako v případě vraždy tím nejadekvátnějším trestem za takovéto jednání smrt.<sup>533</sup>

Vzhledem k účasti na vzpouře je již Pablova vina jednoznačnější. Ze Sartrovy povídky totiž víme, že se Pablo během občanské války ve snaze osvobodit Španělsko z rukou falangy připojil ke skupině anarchistů, kteří bojovali na straně republikánské vlády.<sup>534</sup> A stejně tak se na odbojových politických aktivitách zaměřených proti nastolenému státnímu zřízení podílel i jeho spoluvězeň Tom, jenž se stal členem Mezinárodní brigády.<sup>535</sup> Bez viny tudíž zůstal pouze Juan, jenž byl zatčen a odsouzen pouze na základě toho, že s povstalci a odbojáři spolupracoval jeho bratr. On sám se pravděpodobně na žádné konkrétní akci

---

<sup>531</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 14.

<sup>532</sup> *Ibid.*, str. 14.

<sup>533</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 96-97 (6:320).

<sup>534</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 23.

<sup>535</sup> *Ibid.*, str. 9.

nepodílel.<sup>536</sup> Pokud tedy Juan skutečně na žádném povstání neparticipoval a rovněž ani nikdy nikoho úmyslně nezavraždil, tak k jeho popravě zřejmě neexistoval oprávněný důvod. Trest smrti si tak v souladu s Kantovou *praktickou filosofií a zákonem odplaty* hypoteticky zasloužil pouze Pablo a Tom.

Otázkou však zůstává, nakolik je příhodné mluvit s ohledem na španělskou občanskou válku o vzpouře, jedná-li se o boje namířené proti straně, jež sama povstala proti demokraticky zvolené vládě. Vzhledem k takto specifické situaci je bezpochyby myslitelné, že Pablo a Tom bojovali proti současnému režimu, neboť doufali, že Španělsku pomohou obnovit jeho původní demokratické zřízení, které dost možná bylo s ohledem na potřebu zajišťovat a bránit *vnější svobodu* občanů mnohem kompetentnější než nově nastolená vláda.<sup>537</sup> A jelikož je Kant znám taktéž jako zastánce ducha revoluce,<sup>538</sup> tak je možné, že by straně, za níž Tom a Pablo bojovali, vyjádřil svou podporu.

Pokoušet se rozhodnout, na čí stranu by se Kant nejpravděpodobněji postavil, ovšem není naším cílem. Pro nás je na tomto místě podstatnější námitka, kterou vůči Kantově stanovisku týkajícího se obhajování trestu smrti za účast na vzpouře vznáší již jednou zmiňovaný Benjamin Schertz Yost. Už víme, že za vzpouřu mířící na zneškodnění právních institucí, jejichž úkolem má být v rámci státu zajišťování *vnější svobody*, si dle Kanta její účastníci zaslouhují trest smrti. Takovéto povstání ale může být potrestáno smrtí pouze za specifických podmínek. Zaprvé je potřeba, aby tato vzpoura byla úspěšná. Pokud by povstání vůči státnímu zřízení selhalo, tak by *vnější svoboda* občanů s velkou pravděpodobností zůstala zachována, načež by neexistoval opodstatněný důvod, proč by měli být účastníci této nezdařilé vzpoury popraveni. Za pokus o převrat by povstalci či odbojníci mohli být například odsouzeni k doživotí. Uložení trestu smrti by ale bylo vzhledem k neúspěšné rebelii potrestáním příliš tvrdým, a tudíž s ohledem na *zákon odplaty* taktéž neadekvátním a nespravedlivým. Zároveň by ale paradoxně mělo platit, že by tato vzpoura úspěšná být nesměla, neboť je nemyslitelné, aby povstalci byli potrestáni institucemi, které byly v důsledku jejich vzpoury svrženy. Tímto Yost ukazuje jakousi absurditu, kterou trest smrti

---

<sup>536</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001, str. 9-10.

<sup>537</sup> Srov. FRANK, Willard, C. *The Spanish Civil War and the Coming of the Second World War*, in: *The International History Review*, Vol. 9, No. 3. Oxfordshire: Taylor & Francis, 1987, str. 368-409.

<sup>538</sup> Srov. BECK, Lewis, W. *Kant and the Right of Revolution*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971, str. 411-422.

vzhledem k potenciálním vzpurným aktivitám ztělesňuje.<sup>539</sup> Dále je navíc možné, že kdyby vzpoura přece jen úspěchu dosáhla, tak by její účastníci časem oficiální právní instituce zřídili, a tak by zajišťování *vnější svobody* mohlo i nadále pokračovat, a mimo to se pak také samozřejmě nabízí, že tyto nově ustanovené instituce by mohly být v konečném důsledku vzhledem k obraně a zajišťování svobody vhodnější než jejich předchůdci.<sup>540</sup>

Jestliže tedy Pablo a Tom byli opravdu uvězněni za účast na vzpouře proti falangistům a zároveň je ti sami falangisté odsoudili k trestu smrti, znamená to, že trestněprávní instituce, proti kterým zbrojili, byly i nadále funkční, a tudíž k úspěšnému převratu, za něž by Tom a Pablo měli být perspektivou Kantovy filosofie odsouzeni na smrt, nedošlo. Uložení trestu smrti za participaci na vzpouře se tak na pozadí těchto skutečností a námitek jeví vskutku neadekvátně, a tak se nabízí, aby toto Kantovo stanovisko bylo zpochybněno.

Na základě Kantova výkladu, tak jak jej známe z *MM*, by se však ani Pablo ani Tom svému rozsudku úplně vyhnout neměli. To, že Pablo nakonec díky své lži svému trestu neúmyslně (a také nedobrovolně) unikl, by Kant velmi pravděpodobně vnímal jako projev bezpráví. Připomeňme pro jistotu ještě jednou jeho tvrzení, že kdyby společnost odmítla popravit každého vraha (či v tomto případě povstalice), musela by pak sama tato společnost být považována za spolupachatele hanobení spravedlnosti.<sup>541</sup> Pokud bychom se ale přiklonili na stranu Yostovy kritiky, jež ukládání trestu smrti za účast v odboji odmítá, tak by se Pablo svému potenciálnímu potrestání ve formě trestu smrti mohl vyhnout oprávněně. V takovém případě by pak jeho participace na vzpouře mohla být na základě *zákona odplaty* potrestána například dlouhodobým odejmutím svobody za stěnami věznice. Tentýž závěr by však již neplatil pro odsouzeného Toma, jenž se mimo svou rebelující činnost taktéž dopustil šestinásobné vraždy. Ačkoli by tedy Tomovi mohla být v konečném důsledku výše trestu za jeho členství v povstaleckých jednotkách snížena, tak by ale stále musel perspektivou Kantovy filosofie čelit obvinění ze zabití šesti lidí. Bez jakéhokoli potrestání by v ideálním případě nejspíš zůstal pouze Juan, jenž se podle všeho žádné protiprávní činnosti nedopustil. Na pozadí Kantovy *praktické filosofie* pak jednoznačně vysvítá, že rozsudek smrti z úst velitele falangistů byl Pablovi, Tomovi a Juanovi v Sartrově povídce udělen neoprávněně.

---

<sup>539</sup> YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review*, Volume 15, Issue 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 20.

<sup>540</sup> *Ibid.*, str. 20.

<sup>541</sup> KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 106 (6:333).

Pokud je pravda, že byl Juan Mirbal obviněn z účasti na vzpouře nespravedlivě, měl by mu být jeho trest s okamžitou platností zrušen. Vzhledem k *zákonu odplaty* je nemyslitelné, aby byl jakýkoli člověk souzen za činy někoho jiného. Juan by se tak jako jediný z trojice Sartrových hrdinů měl veškerému potrestání vyhnout, a tudíž by měl být z věznice propuštěn. Z hlediska Kantovy terminologie bychom pak mohli říct, že by ze zákona nemělo být Juanovi nikterak bráněno vykonávat jeho *vnitřní* ani *vnější svobodu*.

Trestu smrti by však optikou Kantovy filosofie neunikl Tom Steinbock. A ačkoli bychom mohli odmítnout Kantovo stanovisko z *MM*, že by vzpoura měla být trestána popravou, tak i přes to by Tom měl být nadále souzen za úmyslné zavraždění šesti lidí, což dle Kanta představuje natolik závažný zločin, který je možné v souladu se *zákonem odplaty* spravedlivě potrestat jedině smrtí. V protikladu k Juanovi má být tedy Tom zbaven jak *svobody vnější*, tak i *svobody vnitřní*.

Mírnějšího potrestání by se vzhledem ke snížené výši trestu za účast na povstaleckých aktivitách vzhledem k Yostově kritice měl dočkat i Pablo Ibbieta. Na rozdíl od Toma by ale Pablovi tato změna vskutku zachránila život, neboť vzpoura byla jediným prohřeškem, kterého se Pablo prokazatelně dopustil. V ideálním případě by se tak Ibbieta dokázal vyhnout smrti a svůj zmírněný trest by si mohl odpykat například ve vězeňské cele. Veškerá omezení by se tedy dotýkala pouze jeho *vnější svobody*.

Za takovýchto podmínek je pak zcela na místě vzhledem k předcházejícímu výkladu uvažovat v Pablově případě taktéž o možnosti užití vězeňského *morálního vzdělávání*, prostřednictvím kterého by se Pablo za pomoci *vychovatele* mohl v rámci výkonu svého trestu učit *disciplíně* a *morálce*, díky čemuž by hypoteticky mohl i navzdory svému fyzickému uvěznění dosáhnout takového druhu *svobody*, kterého si doposud vůbec nemusel být vědom. A jelikož by se vězeňská *morální výchova* soustředila primárně na rozvoj Pablovy *morality*, což znamená, že by její pozornost byla zaměřena především na jeho schopnost dosahovat a užívat *vnitřní svobodu*, tak by takovéto vzdělávání žádným způsobem nezasahovalo do jeho uloženého trestu, jenž spočívá v omezování *svobody vnější*. Prostřednictvím *učení se svobodě* by tedy i přes to, že má být Pablo na svobodě omezován, nedocházelo k žádnému bezpráví. V teoretické rovině by tak *morální vzdělávání* mělo být prospěšné jak pro vězně, tak i pro společnost, do níž by se daný vězeň mohl jednoho dne navrátit. Pokud by se skutečně podařilo pachatele protiprávní činnosti odklonit od veškerého potenciálního škodlivého a nezákonného jednání, mohl by se takovýto člověk stát řádnou a prospěšnou součástí svého společenství.

Některým lidem by takovéto vzdělávání mohlo dokonce pomoci bojovat se strachem ze smrti, o němž jsme z velké části hovořili na začátku této práce. Vědomí *postulátu nesmrtelnosti duše* poukazujícího na věčnost existence či vědomí toho, že smrt jednotlivce neznamena nutně absolutní konec, neboť člověk existuje rovněž jakožto součást vyššího celku, jenž nazýváme *rod*, by mohly tváří v tvář neznámému přinést nejistému člověku potřebnou úlevu, a tak i přes to že smrt jako taková není přísně vzato teoreticky uchopitelná a poznatelná, neboť s jejím zakoušením nemáme přímou *empirickou* zkušenost, tak je možné, abychom skrze *praktickou rozumovou víru* nacházeli klid či smíření například právě prostřednictvím tohoto *rozumového postulátu* Kantovy *praktické filosofie*.<sup>542</sup>

Nelze však opomíjet, že toto vše i nadále zůstává pouhou teorií. Na základě toho, co jsme si o Kantově *spekulativní, praktické a vzdělávací filosofii* i o jeho myšlenkách týkajících se dějin, práva či politiky řekli, je zřejmé, že i sám Kant by o zaručené úspěšnosti jeho teorie aplikované v praxi pochyboval. Zcela jistě si byl vědom toho, že překročit propast mezi lidskou *inteligibilitou* a *smyslovostí* a trvale udržet součinnost těchto dvou složek člověka v souladu s *obecným praktickým zákonem* představuje téměř nemožný, mohli bychom říct i nadlidský, úkol. Jelikož jsou lidé ze své podstaty, tak jak jsme si ji vzhledem ke Kantově rozsáhlému filosofickému systému z nejrůznějších úhlů popsali, komplikované a v mnohém nevyzpytatelné bytosti, tak se *uskutečněná praxe* může od vysněné *ideální teorie* značně lišit.<sup>543</sup> I přes to je ale potřeba mít neustále na paměti, že se Kantova filosofie nevztahuje pouze k přítomnému okamžiku, nýbrž že se z velké části obrací taktéž do budoucnosti, což dokládá i samotná existence Kantovy pedagogiky.

Být člověk vyžaduje úsilí a čas. A ačkoli by se někomu mohlo zdát, že dosažení takového stavu – stavu být člověkem – by pro každého jedince mělo představovat naprostou samozřejmost, tak optikou Kantovy teorie je tomu přesně naopak. Být člověk neznamena zastávat určitý neměnný status, do něhož bychom se mohli narodit nebo který bychom mohli získat nějakou právní cestou – každý jedinec, má-li se nazývat člověkem, musí o své *lidství* neustále usilovat. Již víme, že *určení* každé lidské bytosti spočívá v celoživotním ba dokonce i mnogogeneračním procesu spočívajícím v postupném naplňování *lidskosti*, jehož úspěšné dovršení leží skryto v nedohlednu, a my i přes to podle Kanta musíme z praktického hlediska *věřit*, že je tento cíl, který nejsme schopni prostřednictvím

---

<sup>542</sup> Srov. ZIKA, Richard. *Věčnost a dějinnost – dvě dimenze lidské subjektivity v Kantově kritické filosofii*, in: *Časovost a smrtelnost I*. Praha: Togga, 2009, str. 266-270.

<sup>543</sup> HOLTMAN, Sarah, Williams. *A Kantian Approach to Prison Reform*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997, str. 320.

svých smyslů spatřit, reálný a dosažitelný. Myšlenka, že by se všichni lidé poučení Kantovou *praktickou filosofií* mohli tady a teď stát dokonalými *morálními* bytostmi, se proto zdá být v mnohém utopická. Z takového závěru ale nevyplývá, že by tato idea musela být nutně nesmyslná nebo nemožná. Bez její možnosti by totiž Kantova teorie jako celek nemohla v konečném důsledku fungovat, neboť by postrádala jakýsi fundamentální zastřešující smysl.<sup>544</sup> Každý uskutečněný pokus o aplikaci Kantovy filosofie do praktického života tak může být do jisté míry považován za malý avšak nezbytný krok učiněný na cestě k dosažení *mravního ideálu*, který si Kant v rámci svého filosofického systému vytyčil. Pokud tedy lidské *určení* spočívá ve stávání se *svobodnou a autonomní* bytostí, tak je nutné každého jedince v tomto procesu podporovat, a to i navzdory možnému neúspěchu, přičemž jednou z mnoha možností takovéto podpory může být právě i námi zkoumaná snaha o *morální vzdělávání a výchovu vězňů*.

\*\*\*

Mravnost, smrt a vězení. Tři pojmy, k nimž lze přistupovat ze spousty rozdílných perspektiv a jejichž význam lze chápat mnoha rozdílnými způsoby, a taktéž tři pojmy, jež jsou v rámci Sartrovy povídky *Zed'* ztělesněné třemi hlavními postavami. Pablo, jenž na *mravnost* vzhledem k rozsudku smrti rezignoval, ale i přes to získal možnost *morálního vzdělávání*. Tom, který v boji o svobodu neváhal rozsévat smrt, a proto sám měl být o život připraven. A na závěr Juan, jenž měl být díky své nevině propuštěn z věznice, ale i nadále zůstával vězněm své tělesnosti a touhy po životě. Pablo, Tom a Juan.

---

<sup>544</sup> ZIKA, Richard. *Věčnost a dějinnost – dvě dimenze lidské subjektivity v Kantově kritické filosofii*, in: *Časovost a smrtelnost I*. Praha: Togga, 2009, str. 268-269.

## IV. Závěr

Lidé – jak *přírodní*, tak i *rozumové* bytosti. Obyvatelé *světa jevů* i *světa věcí o sobě* žijící na pomezí *říše zvířat* a *říše účelů*. Na jedné straně poutání pudovostí a instinkty a na straně druhé povznášení *rozumovou vírou* v možnost *svobodné* volby. Bytosti *heteronomní* i *autonomní*. Ve svých činech se mohou nechat vést *žádostivostí* a *smyslovostí*, anebo svá jednání mohou určovat jen za pomoci *čistého rozumu*. Avšak ani jedna z těchto dvou složek lidské existence nestojí zcela izolovaně. Obě se v člověku mísí a vzájemně se ovlivňují a definují. *Žádostivost*, kterou lidé sdílejí s ostatními živočichy, dokáže být za pomoci *rozumu* zkrocena či alespoň oddálena, a díky tomu je člověk schopen vymanit se z područí zákonů přírody. Tato schopnost, jež lidem umožňuje v živočišné říši vynikat a zároveň se z ní i vymykat, není ale neomezená. Nakolik je tedy *rozumová* složka každého člověka klíčem k možnosti odpoutání se od přírodních vlivů, tak je jeho *přírodní* složka zároveň překážkou k dosahování *svobody*. Proto mluvíme o člověku jako o *přírodní* a *rozumové* bytosti, která není ani zvířetem bezpodmínečně ovládaným instinkty a pudy, ani bohem, jehož chápeme jakožto čistou rozumovost, nýbrž právě člověkem, který ve své osobě ztělesňuje obojí.

Člověkem, jenž může být pojímán jakožto subjekt usilující o poznání nebo jako bytost disponující schopností činit rozhodnutí. Rovněž může být chápán jako tvor vědomě čelící smrti nebo jej můžeme vnímat jako osobu nedokonalou, jež je způsobilá k výchově a vzdělávání. I na základě tohoto krátkého výčtu je pak zřejmé, že člověka lze koncipovat mnoha rozdílnými způsoby, přičemž my jsme si všechna tato zmíněná témata, jež se bytostně člověka dotýkají, v rámci této studie demonstrovali na kulisách povídky *Zed'* od Jeana-Paula Sarrtra a podrobili jsme je zkoumání prostřednictvím výkladu čerpajícího z rozsáhlého filosofického systému Immanuela Kanta, v rámci něhož může být člověk pozorován z mnoha rozdílných hledisek. A tak i přes to že napříč Kantovou filosofií může být značně obtížné nalézt jednoznačný dominantní integrující prvek, jenž by nám všechny tyto jednotlivé zmiňované motivy umožnil sjednotit, učinili jsme pokus tyto prvky v jeden široký celek propojit prostřednictvím pojmu vězení.

Na pozadí Sartrovy povídky jsme tak viděli člověka jako bytost poznávající, toužící ale taktéž smrtelnou a omezenou, avšak v konečném důsledku jsme rovněž spatřili bytost, jež je celý svůj život nucena čelit překážkám, hranicím, mezím, a proto je taktéž nucena zápasit o svobodu – o svobodu pohybu, svobodu poznávat, svobodu rozhodovat se, svobodu

jednat, ale taktéž svobodu žít a umírat. Viděli jsme člověka, jenž byl omezován stěnami chladné cely, strachem z neznámého, hranicemi možného poznání při snaze uchopit svou vlastní smrt, žádostivostí, jež ovlivňovala a určovala jeho jednání, rozsudkem, jenž jej měl proti jeho vůli připravit o život, a v neposlední řadě byl omezován i samotnou smrtí. Všechny tyto motivy, jež nám poskytl děj Sartrovy povídky, nám tak pomohly perspektivou Kantova filosofického systému vykreslit člověka jakožto bytost balancující mezi svou *přírodní* a *rozumovou* podstatou a taktéž nám dala možnost spatřit člověka jako bytost, jež čelí nespočtu omezení, ale i navzdory tomu díky svému *rozumu* dokáže dosahovat ve svém jednání *autonomie* a *svobody*.

Prostřednictvím Sartrova vyprávění jsme tak mohli nahlédnout do zákulisí unikátní lidské zkušenosti, jež nám posloužila jakožto živná půda pro následné filosofické bádání. Děj povídky *Zed'* nás zavedl mezi tři k smrti odsouzené vězně během jejich posledních okamžiků před popravou, a my jsme tak mohli sledovat, jakým způsobem takováto zkušenost a situace člověka ovlivňuje, co odkrývá z jeho přirozenosti a jaké myšlenky či tužby v něm probouzí. Na pozadí této povídky se nám tak otevřely dveře k mnoha aspektům lidské existence, které jsme mohli následně podrobit filosofickému zkoumání zastřešenému Kantovou filosofií. Jednotlivé motivy Sartrova vyprávění tedy umožnily vyvstat dílčím filosofickým problémům a zároveň byla sama tato povídka z filosofické perspektivy analyzována, přičemž mezi dva hlavní aspekty, které jsme za pomoci Kantovy filosofie zkoumaly, patřila především problematika *poznávání* a problematika *jednání*.

Snaha hlavních hrdinů poznat a pochopit svou smrt, jež byla vyvolána náhlým a nečekaným rozsudkem nařizujícím jejich popravu, nás zavedla ke Kantově *transcendentální filosofii*, jejíž jádrem je tázání se po principech lidského poznávání. Na základě výkladu Kantových *Prolegomen* a *KČR* jsme tak došli k závěru, že smrt jakožto pojem *metafyziky*, člověk poznat nemůže, neboť se takovýto poznatek nachází za hranicemi jeho poznávací mohutnosti. Poznávat předměty s obecnou a nutnou platností totiž dle Kantovy *transcendentální filosofie* není možné, pokud je nezakoušíme v *empirické* zkušenosti. Úsilí poznat smrt se proto ukázalo být pro vězně ze Sartrovy povídky bezvýsledné, a tak vidina této neodvratné a nepoznatelné smrti, jež měla nastat v řádu několika mála hodin, následně spolu s dalšími vlivy zapříčinila, že v chování jednotlivých vězňů začalo docházet k výrazným změnám.

Strach ze smrti i strach z neznámého se v první řadě otiskl do jejich fyzických projevů, avšak záhy se promítl i do způsobů jejich jednání. U nejmladšího ze tří odsouzených vězňů, jenž si zoufale toužil zachovat svůj život, jsme tak byli svědky takových projevů



chování, které bychom mohli považovat za čistě pudové ba dokonce za nelidské či animální, a u jiného ze Sartrových hrdinů jsme pak naopak mohli pozorovat takové činy a způsoby jednání, které se projevovaly naprostou apatií vůči životu. Na jedné straně jsme tedy viděli člověka, jenž zanevřel na svůj rozum, neboť s jeho pomocí své blížíci se smrti nedokázal jakkoli čelit, a tak se v zoufalství uchýlil ve svém jednání k pouhým instinktům, a na straně druhé jsme viděli člověka, který tváří v tvář svému rozsudku ztratil o život jakýkoli zájem, a proto se raději rozhodl jít smrti naproti.

V této pasáži jsme celkové chování i dílčí činy jednotlivých postav ze Sartrovy povídky podrobovali analýze za pomoci Kantovy *praktické filosofie*, jež pojímá člověka jako bytost schopnou určovat své jednání. Na tomto místě jsme vycházeli primárně z *KPR* a *ZMM*, avšak potřebné teoretické podklady jsme taktéž čerpali z Kantových studií o dějinách, politice či právu. Mimo samotnou analýzu Sartrovy povídky, tedy analýzu způsobů chování dílčích protagonistů, jsme si ale rovněž s využitím Kantových prakticko-filosofických textů ukázali, jakým způsobem Kant nahlíží na otázku lidské morálky a svobody, jež s problematikou jednání velmi úzce souvisí. Téma lidské svobody se tak stalo ústředním tématem zbytku celé této studie a od jejího zodpovězení se následně vyvíjel i navazující výklad.

Viděli jsme, že Kant pojímá člověka jakožto *přírodní* a *rozumovou* bytost, tedy jako bytost podřízenou *žádostivostem* a přirozeným potřebám, ale taktéž jako bytost disponující vůlí a *rozumem*, pomocí něhož je schopna rozhodovat se a taktéž je schopna vyvázat se z pevného sevření přírodní kauzality. Na první pohled by se tak mohlo zdát, že každá *rozumová* bytost by mohla být rovněž považována za bytost *svobodnou*. Ovšem i když lidské rozhodování nevychází bezprostředně z *náklonnosti* a *žádostivosti*, neboť je založeno na představách *rozumu*, tak perspektivou Kantovy *praktické filosofie* není ani jisté ani nutné, že by takovéto jednání bylo vskutku *svobodné*. Lidská vůle může být dle Kanta *skutečně svobodná* pouze v takovém případě, pokud jako výchozí bod jednání klade sebe samu. Samotná přítomnost *rozumu* tak pro dosažení *svobody* nestačí. Vůle totiž může být prostřednictvím *rozumu* určována dvěma rozdílnými způsoby. Může se *rozumu* podřizovat na základě příkazu, který vychází z touhy po dosažení určitého cíle, nebo může být podřízena přímo samotnému *rozumu*. *Rozumem* vedená vůle tak může být určována prostřednictvím *hypotetických* nebo *kategorických imperativů*. Existence *hypotetických imperativů* je ale vždy podmíněna určitým záměrem, a tak nelze takovéto jednání považovat za zcela *svobodné*. Jednání, které odkazuje na určité prostředky ve snaze dosáhnout specifického cíle, představuje pro člověka takové jednání, z něhož pramení pouze

*heteronomie*. Má-li však být lidské jednání *skutečně svobodné*, musí vycházet čistě z *rozumu*, a tudíž s ním nesmí být jakkoli manipulováno prostřednictvím vnějších vlivů působících na naši *náklonnost* a na naše pocity libosti či nelibosti. *Skutečně svobodné* a tudíž i *morální* jednání může být tedy jediné takové jednání, které je podřízeno jen a pouze našemu vlastnímu *rozumovému zákonodárství*.

*Hypotetický imperativ* nám radí, jak dosáhnout určitého cíle. Říká nám, jaký postup je *dobrá pro* dosažení toho, čeho chceme dosáhnout. *Imperativ kategorický* nám přikazuje jednat tak, aby naše jednání bylo *dobré samo o sobě*. Říká nám, abychom jednali v souladu s tím, aby se naše *maximy* mohly stát *obecným praktickým zákonem* a to bez sebemenšího ohledu na naše touhy a záměry. *Kategorický imperativ* je tedy nástroj našeho vlastního *rozumu*, kterým sami sebe poutáme, avšak činíme tak pouze takovým způsobem, který nám umožňuje stávat se bezpodmínečně *svobodnými*. Pro Kanta tedy *skutečná* či *vnitřní svoboda* nespočívá ani ve volném pohybu, ani v neomezeném poznání, ani v naprosté *svévůli*. Ta nejniternější *svoboda* ba naopak do značné míry spočívá právě v omezování, avšak v takovém omezování, které vychází přímo z naší *rozumové přirozenosti*.

Dle Kanta je tedy přirozeným *určením* každého člověka naplňování jeho *rozumového* potenciálu, jenž spočívá ve *svobodném* určování sebe sama. Zvířata v souladu se svou přirozeností žijí, aniž by si toho byla jakkoli vědoma, avšak člověk jakožto *rozumová* bytost si své *určení* musí nejprve právě za pomoci *rozumu* uvědomit a musí se ho rovněž pokoušet dostat. Zvíře se tedy zvířetem rodí, kdežto člověk se člověkem teprve musí stávat. Proto je nutné mít vzhledem ke Kantově filosofii neustále na paměti, že *svoboda*, která člověka odlišuje od zbytku živočišné říše, je právě tím, co činí člověka *lidským*, avšak zároveň pro něj není ničím samozřejmým. Má-li se tedy jedinec perspektivou Kantovy filosofie právoplatně nazývat člověkem, musí se pokusit svého *určení*, které spočívá ve snaze dosahovat *autonomie* a *svobody*, dostat.

Na základě Kantova výkladu je pak bezpochyby myslitelné, že *skutečné svobody* by mohli v hypotetické rovině dosáhnout i vězni ze Sartrovy povídky, a to i navzdory jejich uvěznění a následnému odsouzení k trestu smrti. Lze tedy říct, že zdi a mříže mohou člověka připravit o svobodu pohybu, ale nemohou jej obrát o možnost dosáhnout *autonomie* a *svobody* pramenící z jeho *rozumového zákonodárství*. Spočívá-li lidské *určení* skutečně v sebeurčování sebe sama prostřednictvím *rozumu*, tak by stěny věznice neměly být pro naplňování tohoto *určení* pro člověka jakožto *rozumovou* bytost žádnou překážkou. *Svobody* a *autonomie* by tak měl být v teoretické rovině schopen každý *rozumem* nadaný člověk, a to bez ohledu na to, kde se zrovna nachází. Z hlediska praxe se ale může zdát takováto teze o

něco problematičtější. Ne každý člověk si totiž musí být nutně svého *určení* a svých přirozených *rozumových předpokladů*, z nichž jedině *skutečná svoboda* pramení, vědom. Ačkoli je tedy myslitelné, že by i vězeň mohl být optikou Kantovy filosofie považován za *svobodnou* bytost, tak ale není nutné, aby takovýto člověk skutečně *svobody* dosáhl. S ohledem na tuto potíž proto vyvstala v naší práci potřeba zamyslet se nad tématem *morálního vzdělávání*.

Tezi o nezbytnosti vzdělání, které by člověku napomáhalo dosáhnout *svobody*, Kant zřetelně formuluje ve svých *Přednáškách o pedagogice*. Zde tvrdí, že lidské *určení* spočívá ve svobodném sebeurčování, což znamená, že takovéto *určení* může být zcela naplněno jen tehdy, pokud člověk jedná vskutku *svobodně* a *autonomně*. Zároveň si je ale vědom, že lidské bytosti oproti ostatním živočichům ve zbytku zvířecí říše své *určení* nenaplnují automaticky. Jak už jsme řekli, tak člověk musí nejprve své *určení* objevit a uvědomit si jej, což znamená, že musí nahlédnout a pochopit svůj *rozumový* potenciál, přičemž prostředníkem k tomuto nahlédnutí má být právě *morální vzdělávání*, a to konkrétně ztělesněné v postavě specializovaného *vychovatele*, jenž by v člověku měl vědomí o vlastním *určení* probouzet a povzbuzovat. Takovýto druh vzdělávání či výchovy tedy nemá nic společného s předáváním konkrétních znalostí a informací, nýbrž má být ukazováním cesty k možnému dosahování *autonomie*. Jinými slovy bychom jej pak taky mohli nazvat *učením se svobodě*, které, prostřednictvím procesu *disciplinace*, *kultivace*, *civilizace* a *moralizace* odvrací člověka od jeho přirozených animálních popudů a učí jej jednat v souladu s *obecným praktickým zákonem*, jehož je sám tento člověk strůjcem.

*Svobody* by tak hypoteticky mohl s pomocí *morálního vzdělávání* dosáhnout kterýkoli jedinec disponující *rozumem*. Při nejmenším by to mělo být skrze vzdělání a výchovu alespoň každému takovému člověku umožněno. Tento závěr vychází i ze samotného *kategorického imperativu*, který nás poučuje o tom, že nemůžeme chtít zanedbávat své přirozené talenty a taktéž nemůžeme chtít žít ve světě, ve kterém si lidé vzájemně nepomáhají, z čehož taktéž vyplývá, že nemůžeme chtít ani to, aby se *praktickým zákonem* stala *maxima* lhostejnosti vůči pomoci druhým ve vzdělání a výchově, která pomáhá rozvíjet přirozené vlohy a talenty. *Morální vzdělávání* by se tak mělo dostat všem *rozumovým* bytostem, mezi něž můžeme bezpochyby řadit i vězně. Nabízí se ale otázka, zda takováto teze není v rozporu s jejich potrestáním, čili v rozporu se spravedlností. Na jedné straně zde totiž máme požadavek *učit vězně svobodě*, ale na straně druhé existuje zákon, který má tytéž vězně o svobodu připravit. Mají tedy vězni právo na *morální vzdělávání*?

S ohledem na Kantovu filosofii jsme došli k závěru, že někteří vězni tímto právem skutečně disponují. Výjimkou jsou ale zločinci, kteří se dopustili vraždy. Dle Kanta je totiž jediným spravedlivým trestem za úmyslné zabití člověka smrt. Toto stanovisko Kant ospravedlňuje na základě principu *zákona odplaty*, který říká, že by mezi zločinem a jeho potrestáním měl existovat rovnovážný vztah. A jelikož vražda znemožňuje zabitému člověku užívat jeho *vnější i vnitřní svobodu*, tedy svobodu občanskou i *svobodu pramenící z jeho čistého praktického rozumu*, tak by měla být tato možnost odepřena i vrahovi. Pokud by byl takovýto zločinec vsazen do vězení, tak by byl omezován pouze na *svobodě vnější*. V takovém případě by však podle Kanta s ohledem na *zákon odplaty* došlo k nespravedlivému potrestání. Z toho důvodu by tak měl být každý vrah odsouzen k trestu smrti. Mimo to by ale všem odsouzeným vrahům měla být taktéž odepřena i možnost *morálního vzdělávání*. Jelikož si *morální vzdělávání* klade za cíl probouzet a rozvíjet v člověku jeho *vnitřní svobodu*, tak je z hlediska spravedlnosti nepřijatelné, aby vrahovi bylo takovéto vzdělání poskytnuto. Je zřejmé, že řádná *mravní výchova* může sloužit pouze takovému zločinci, kterému má být odepřena pouze *svoboda vnější*. Možnost *morálního vzdělávání* je proto s ohledem na *ius talionis* pro vraha, který by potenciálně získal před svou smrtí dostatečný čas pro *učení se svobodě*, nemyslitelná, neboť by tím bylo zneváženo jeho potrestání. Vzhledem ke Kantově *MM*, v níž Kant nezbytnost trestu smrti obhajuje, se tak zdá být právo na *svobodu* či *učení se svobodě* z hlediska zaručování spravedlnosti omezené.

I přes to ale hraje myšlenka *morálního vzdělávání* v Kantově filosofickém systému stěžejní roli. Má-li se jakékoli společenství pokusit dosáhnout *mravního ideálu*, pak je nutné, aby byla ke *svobodě* a *autonomii* vedena každá *rozumová* bytost – jak člověk jednající v souladu se zákonem, tak i člověk jednající v rozporu se zákonem. Ani jedna z těchto *rozumových* bytostí nejedná *mravně* a *svobodně*, pakliže pohnutky jejich činů nepramení přímo z jejich vlastního *rozumového zákonodárství*. Aby jedinec mohl být považován za *skutečně svobodného*, musel by jednat pouze ze *zákona*. A jelikož si každý člověk nedovede sám tento předpoklad uvědomit, tak se ukazuje být nezbytným prostředníkem na cestě ke *svobodě* právě *morální vzdělávání*. Skrze něj by tak mohli být zcela bezpochyby *učeni svobodě* i vězni ze Sartrova vyprávění; ovšem jedině ti, kteří se nedopustili vraždy.

Vězněm se v konečném důsledku může nazývat každý z nás, a to již od samého početí. Všichni jsme po celý svůj život poutáni, omezováni a vězněni v těch nejrůznějších věznicích, aniž bychom si toho museli být vědomi. Jsme limitováni svými vlastními schopnostmi, hranicemi možného poznání ba dokonce i konečností našich životů. Pod pojmem vězení si tak můžeme představit mnohé. I v tomto ohledu jsme ale omezeni svou

vlastní představivostí. Na neprůchodné zdi nesvobody narážíme každým okamžikem. I navzdory tomu ale dle Kanta existuje cesta, která z prakticko-filosofického hlediska vede k *osvobození*. Cesta, na níž je člověku jako *rozumové* bytosti umožněno vyvázat se z přírodní kauzality a dosáhnout *svobody*. A ačkoli tuto *svobodu* nelze *empiricky* ověřit, abychom měli jistotu, že skutečně existuje, tak je z pohledu Kantovy filosofie nutné vložit do ní svou *praktickou víru*, neboť bez ní bychom se nemohli pojímat jako *svobodné rozumové* bytosti. V tomto ohledu jsme pak skutečně slovy Jeana-Paula Sartra do značné míry odsouzeni ke svobodě,<sup>545</sup> neboť bez ní bychom se v kontextu Kantova filosofického systému nemohli nazývat lidmi.

---

<sup>545</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, přel. P. Horák. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 24.

# Seznam zkratek

*KČR – Kritika čistého rozumu*

*KPR – Kritika praktického rozumu*

*MM – Metafyzika mravů*

*Prolegomena – Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*

*ZMM – Základy metafyziky mravů*

# Seznam použité literatury

## 1. Primární literatura

- ARISTOTELÉS. *Kategorie*, přel. J. Jínek, A. Havlíček, J. Hejlek. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-516-6.
- ATWOOD, Margaret. *Příběh služebnice*, přel. V. Lásková. Praha: Argo, 2017. ISBN 978-80-257-2298-5.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, ekumenický překlad, in: *Biblenetz* [online]. [cit. 07. 03. 2021]. Dostupné na: <http://www.ceska-bible.cz/>.
- BROWNING, Christopher, R. *Obyčejní muži*, přel. J. Kasl. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-416-2.
- CLARKE, Arthur, Charles. *2001: Vesmírná odysea / Rajské fontány*, přel. V. Svoboda. Praha: Odeon, 1988. ISBN 01-055-88.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*, přel. K. Šprunk. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-212-7.
- DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 2. vyd., přel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor, Michajlovič. *Idiot*, přel. T. Silbernáglová. Praha: Svoboda, 1972. ISBN 25-037-72.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*, přel. P. Sadílková. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-056-4.
- ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán. Praha: Dauphin, 2000. ISBN 80-86019-96-9.
- JAMES, William. *Pragmatismus*, přel. R. Bělohrad. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. ISBN 80-7325-022-5.

- KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics*, přel. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 0-521-56061-6 hardback, ISBN 0-521-78804-8 paperback.
- KANT, Immanuel. *Lectures on pedagogy (1803)*, přel. R. B. Loudon, in: KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-15250-2. str. 434-485.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.
- KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-350-4.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. M. Sobotka. Praha: Svoboda, 1972. ISBN 80-205-0310-2.
- KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*, 2. vyd., přel. J. Loužil, P. Stehlíková, K. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-226-4.
- KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. 19. vyd., přel. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521566738.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., přel. L. Menzel. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *O smrti a umírání*, přel. J. Královec. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0911-9.
- MILGRAM, Stanley. *Poslušnost vůči autoritě: Experiment, který zpochybnil lidskou přirozenost*, přel. H. Antonínová. Praha: Portál, 2017. ISBN 978-80-262-1238-6.
- ORWELL, George. *1984*, přel. E. Šimečková. Praha: Levné knihy, 2009. ISBN 978-80-7309-808-7.
- PATOČKA, Jan. *Filosofie výchovy*, in: *Jan Patočka - repository*. 1939 [online]. [cit. 21. 07. 2021]. Dostupné na: <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/397>.
- PIAGET, Jean. *Psychologie dítěte*, přel. E. Vyskočilová. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-798-5.
- PLATÓN. *Euthydemos, Menón*, 4. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-85241-56-9.
- PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, 5. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4.



- PLATÓN. *Faidón*, 3. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-158-7.
- PLATÓN. *Ústava*, 4. vyd., přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-142-0.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2.
- SARTRE, Jean-Paul. *Zed' / Nevolnost*, přel. J. Čermák, E. Musilová, D. Steinová. Praha: KMa, 2001. ISBN 80-7309-021-X.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, přel. P. Horák. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.
- SCHELLING, Friedrich, Wilhelm, Joseph, von. *Filosofické zkoumání svobody*, přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH, 2010, ISBN 978-80-7298-415-2.
- SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-223-1.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka – Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 978-80-7429-056-5.
- VYGOTSKIJ, Lev, Semjonovič. *Psychologie myšlení a řeči*, přel. J. Průcha. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-943-7.
- ZIMBARDO, Philip, George. *Luciferův efekt – Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*, přel. R. Kašpar, M. Králíková. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2346-9.
- ZIMBARDO, Philip, George. *Moc a zlo*, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. Praha: Moraviapress, 2005. ISBN 80-86181-80-4.

## 2. Sekundární literatura

- ARGYROS, Alexander, J. *The Sense of an Ending: Sartre's "The Wall"*, in: *Modern Language Studies*, Vol. 18, No. 3. Selinsgrove: Modern Language Studies, 1988. ISSN 00477729. str. 46-52.
- BECK, Lewis, W. *Kant and the Right of Revolution*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971. ISSN 00225037. str. 411-422.
- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-040-6.
- BISWAS, Debosmita. *Jean-Paul Sartre's "The Wall": A Study of "Being" and "Death"*, in: *International Journal of Management and Applied Science (IJMAS)*, Volume 3, Issue 2. Hyberabad: Institute of Research and Journals, 2017. ISSN 2394-7926. str. 131-133.
- BOSSART, William, H. *Kant's Transcendental Problematic*, in: *Apperception, Knowledge, and Experience*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1994. ISBN 0-7766-0397-3. str. 8-66.
- BUTTS, Robert, E. *Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment*, in: *Noûs* (Vol. 24, No. 1). New Jersey: Wiley-Blackwell, 1990. ISSN 00294624. str. 1-16.
- COYLE, Andrew. G. „Prison“, in: *Encyclopedia Britannica*, 09. 03. 2021 [online]. [cit. 04. 04. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/prison>.
- ČAPKOVÁ, Dagmar. *Myslitelsko-vychovatelský odkaz Jana Amose Komenského*. Praha: Academia, 1987. ISBN 21-110-87.
- ŘURŽOVIČ, Martin. *Kantova myšlenka praxe jako posledního účelu teoretického tázání*, in: *Reflexe 32*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISSN 0862-6901. str. 75-92.
- Editoři Encyclopaedia Britannica. „Talion“, in: *Encyclopedia Britannica*, 22. 02. 2011 [online]. [cit. 06. 03. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/talion>.
- FONTANA, David. *Psychologie ve školní praxi*, 4. vyd., přel. K. Balcar. Praha: Portál, 2014. ISBN 978-80-262-0741-2.
- FRANK, Willard, C. *The Spanish Civil War and the Coming of the Second World War*, in: *The International History Review*, Vol. 9, No. 3. Oxfordshire: Taylor & Francis, 1987. ISSN 07075332. str. 368-409.

- GIESINGER, Johannes. *Kant on Dignity and Education*, in: *Educational theory, Volume 62, Issue 6*. Illinois: University of Illinois, 2012. ISSN 1741-5446. str. 609-620.
- GIESINGER, Johannes. *Kant's Account of Moral Education*, in: *Educational philosophy and theory, Vol. 44, No. 7*. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2012. ISSN 1469-5812. str. 775-786.
- GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays Critical Essays On the Classics*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998. ISBN 0-8476-8628-0 (cloth: alk. paper). ISBN 0-8476-8629-9 (pbk.: alk. paper).
- HÁLA, Vlastimil. *Impulsy Kantovy etiky (Kant – Bolzano – Brentano)*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1994. ISBN 80-7007-061-7.
- HAVELKA, Miloš, *Co může znamenat "filozofie" v tzv. "filozofii dějin"*, in: *Dějiny - Teorie - Kritika [2-2004]*. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Výzkumné centrum pro dějiny vědy, 2004. ISSN 1214-7249. str. 191-211.
- HAVELKA, Miloš. *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*, in: *Lidé města, 11, 3*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2009. ISSN 1212-8112. str. 441-462.
- HIGH, Radka, STŘÍBRSKÁ, Jindra. *Sociální psychologie*, in: *Kuhv.vscht.cz [online]*. [cit. 07. 08. 2020]. Dostupné na:  
[https://kuhv.vscht.cz/files/uzel/0017037/Soci%C3%A1ln%C3%AD\\_psychologie%20s%20logy.pdf?redirected](https://kuhv.vscht.cz/files/uzel/0017037/Soci%C3%A1ln%C3%AD_psychologie%20s%20logy.pdf?redirected).
- HILL, Thomas, English. *The Hypothetical Imperative*, in: *The Philosophical Review (Vol. 82, No. 4)*. Durham: Duke University Press, 1973. ISSN 00318108. str. 429-450.
- HILL, Thomas, English. *Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997. ISSN 09444610. str. 291-314.
- HIML, Pavel. *Pozorovat, popsat, stvořit: Osvícenská policie a moderní stát 1770-1820*. Praha: Argo, 2019. ISBN 978-80-257-2906-9.
- HOLTMAN, Sarah, Williams. *A Kantian Approach to Prison Reform*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, Vol. 5*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1997. ISSN 09444610. str. 315-331.
- HOŠEK, Pavel. *Mircea Eliade: homo religiosus*, in: *Reflexe 43*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISSN 0862-6901. str. 79-95.

- CHLUP, Otokar. *K mravní povinnosti*, in: *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1925. ISSN 1211-3034. str. 63-82.
- CHOTAŠ, Jiří. *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe 53*. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISSN 0862-6901. str. 57-80.
- CHOTAŠ, Jiří. *Kantova reflexe „O vnitřním smyslu“*, in: *Reflexe 20*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISSN 0862-6901. str. 2 (1-23).
- CHOTAŠ, Jiří, KARÁSEK, Jindřich. *Kantův kategorický imperativ*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-096-3.
- JANOŠEK, Hynek. *Aspekty Kantova rozlišení syntetického a analytického soudu*, in: *Reflexe 43*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISSN 0962-6901. str. 79-100.
- KANE, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005. ISBN 978-0-19-514970-8.
- KARÁSEK, Jindřich. *Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky*, in: *Reflexe 28*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISSN 0862/6901. str. 31-46.
- KLUCKÁ, Jana. *Exekutivní funkce-jejich diagnostika a rehabilitace* [online]. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011. [cit. 09. 08. 2020]. Rigorózní práce. Dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/114329>.
- KORSGAARD, Christine, Marion. *Kantova formule obecného zákona*, přel. J. Chotaš, in: *Reflexe 31*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISSN 0862-6901. str. 77-105.
- KORSGAARD, Christine, Marion. *Creating the Kingdom of Ends*. 4. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-49644-6 hardback. ISBN 0-521-49962-3 paperback.
- KREJČOVÁ, Lenka. *Žáci potřebují přemýšlet*. Praha: Portál, 2013. ISBN 978-80-262-0496-1.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Psychika pacientů stárnoucích a umírajících*, in: *Psychologie nemoci*. Praha: Grada, 2002. ISBN 80-247-0179-0. str. 135-161.
- KUHN, Thomas, Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Jeníček. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-54-2.
- KUNEŠ, Jan. *Kantova kritika čistého rozumu*, in: *Reflexe 26*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISSN 0862-6901. str. 5-20.
- KUNEŠ, Jan. *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe 41*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISSN 0862-6901. str. 3-23.

- KUNEŠ, Jan. *Kantův morální zákon*. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-443-5.
- MÁLKOVÁ, Gabriela. *Zprostředkované myšlení*. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-585-1.
- MEYER, Jon'a, F. „Retributive Justice“, in: *Encyclopedia Britannica*, 12. 09. 2014 [online]. [cit. 13. 03. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/retributive-justice>.
- MÍŘEJOVSKÝ, Pavel, BEDNÁŘ, Blahoslav. *Obecná patologie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-7066-950-0.
- MORAN, Kate, A. *Can Kant Have an Account of Moral Education?*, in: *Journal of Philosophy of Education, Volume 43, Issue 4*. New Jersey: Willey-Blackwell, 2009. ISSN 1467-9752. str. 473-484.
- MORAN, Shane. *Kant's conception of pedagogy*, in: *South African Journal of Philosophy, Volume 34, Issue 1*. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2015. ISSN 0258-0136 (print), 2073-4867 (online). str. 29-37.
- PADEN, William, E. *Bádání o posvátnu: náboženství ve spektru interpretací*, přel. L. Kučerová, O. Sládek. Brno: Masarykova univerzita, 2002. ISBN 80-210-2977-3.
- PATON, Herbert, James. *'Kant's So-Called Copernican Revolution'*, in: *Mind (Vol. 46, No. 183)*. Oxford: Oxford University Press, 1937. str. 355-371. ISSN 00264423.
- PATZIG, Günther. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*. 2. vyd., přel. J. Kuneš. Praha: Filosofía, 2004. ISBN 80-7007-187-7.
- POIZAT, Jean-Claude. *Smrt. Rozhovor Jeana-Clauda Poizata s Françoise Dasturovou*, přel. P. Prášek, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISSN 0862-6901. str. 142-160.
- POTTER, Nelson, Thomas, Jr. *The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative*, in: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1998. ISBN 9780791437445. str. 169-190.
- RICHARDSON, John, S. „Spain“, in: *Encyclopedia Britannica*, 09. 03. 2021 [online]. [cit. 12. 05. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/place/Spain>.
- RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I.*, přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-200-4.
- RÖSELER, R., O. *Principles of Kant's Educational Theory*, in: *Monatshefte, May, 1948, Vol. 40, No. 5*. Madison: University of Wisconsin Press, 1948. ISSN 0026-9271. str. 279-289.

- SINGER, Peter. „Ethics“, in: *Encyclopedia Britannica*, 02. 02. 2021 [online]. [cit. 19. 07. 2021]. Dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/universalizability>.
- SIROVÁTKA, Jakub. *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe 57*. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISSN 0862-6901. str. 59-75.
- SOBOTKA, Milan. *Kantova etika čisté vůle*, in: *Filosofický časopis 50*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2001. ISSN 0015-1830. str. 7-22.
- SWEENEY, W. Kevin. *Lying to the Murderer: Sartre's Use of Kant in "The Wall"*, in: *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal, Vol. 18, No 2*. Winnipeg: University of Manitoba, 1985. ISSN 1925-5683. str. 1-16.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich, 2013. ISBN 978-80-7017-197-4.
- ŠÍP, Radim. *Proč školství a jeho aktéři selhávají – Kognitivní krajiny a nacionalismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2019. ISBN 978-80-210-9377-5.
- TINKOVÁ, Daniela. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-565-7.
- TUGENDHAT, Ernst. *O smrti*, přel. T. Matějčková, in: *Reflexe 49*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISSN 0862-6901. str. 89-109.
- Výkonný výbor European Association of Social Anthropologists. *Proč je dobré mít antropologii*, in: *Český lid 103 (No. 1)*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2015. ISSN 0009-0794. str. 15-21.
- ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*. Praha: Togga, 2009. ISBN 978-80-87258-30-9.
- ZIKA, Richard. *Věčnost a dějinnost – dvě dimenze lidské subjektivity v Kantově kritické filosofii*, in: *Časovost a smrtelnost I*. Praha: Togga, 2009. ISBN 978-80-87258-26-2. str. 263-276.
- YOST, Benjamin, Schertz. *Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered*, in: *Kantian Review, Volume 15, Issue 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. ISSN 1369-4154 (orint), 2044-2394 (online). str. 1-27.