

# Souboj vůle s náklonností: teologické pozadí Kantovy antropologie v „Kritice čistého rozumu“

Olga Navrátilová

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

navratilova@etf.cuni.cz

---

## Abstract:

**The Struggle between Will and Affection: The Theological Background of Kant's Anthropology in the „Critique of Pure Reason“**

In his practical philosophy, Kant reveals the principles of ethics that are based on pure reason and are therefore independent of both empirical anthropology and theology. Nevertheless, it can be argued that his reflections on the nature of morality are conditioned by the concept of humanity as it was shaped by Christian theology, especially in the Lutheran tradition. In this article, the author wants to show that this theological background is not only present in the work *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, which offers Kant's rational interpretation of the basic Christian theologoumena, but that Kant also builds on it in the *Critique of Practical Reason* and in his practical philosophy in general. Consequently, neither the concept of radical evil, which represents Kant's interpretation of the doctrine of original sin, nor the concept of a “revolution in the disposition of the human being,” which is an interpretation of the theological concept of grace, can be understood as a denial of the principles of Kant's practical philosophy. On the contrary, by elaborating both concepts, Kant makes explicit the implicit theological background of these principles, which does not deprive them, nevertheless, of their philosophical persuasiveness.

**Keywords:** Immanuel Kant, philosophy of religion, ethics, anthropology, Lutheran theology

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.4r.597>

---

## 1. Úvodem

Cíl, který si Kant klade ve své praktické filosofii, je odkrýt principy etiky jako založené v čistém rozumu, tedy nezávisle jak na empirické antropologii, tak na teologii. Ani empirické pozorování, ani náboženské zjevení a jeho teologická reflexe nemohou být zdrojem normativity morálního zákona, neboť ten váže bezprostředně a nepodmíněně. V obojím případě hájí Kant lidskou

svobodu: V tom prvním proti heteronomii naturalismu a představě přírodních zákonů jako plně determinujících lidskou vůli, v tom druhém proti náboženské heteronomii spojené s představou všeurčující vůle Boží.

Ve vztahu k náboženství se tak Kantova pozice zdá být jasná. Jakákoli racionální teologie nesmí být v rozporu s principem morality, nýbrž musí tento princip pouze doplňovat o rozumově založenou naději. Náš pojem Boha může být určen jedině pomocí etických pojmů a nikoli naopak, jinak se zvrhává v děsivou představu Boha jako svévolného a mstivého tyрана.<sup>1</sup> V Kantově etickém náboženství pak, jak se zdá, není místo ani pro tradiční pojem křesťanské teologie, jímž je milost. Pokud má mít tento pojem vůbec smysl, pak může vyjadřovat pouze naději v to, že napneme-li veškeré síly k zachování morálního zákona, dostane se nám k tomu z Boží strany pomoci.<sup>2</sup> Chápat milost jako nadpřirozený zásah shůry do smýšlení člověka bez ohledu na jeho zásluhu, pouze na základě zcela svévolného Božího rozhodnutí, naprosto protičečí etickému pojetí Boha.<sup>3</sup> Takové chápání je, jak se zdá, v přímém rozporu s luterskou naukou o ospravedlnění pouhou vírou a důrazem na bezpodmínečnou Boží milost.

Při bližším pohledu se však stane patrným, že věc není tak jednoznačná. Cílem tohoto článku je ukázat, že navzdory Kantovu vymezení se vůči některým důrazům tradičního luterského učení jsou jeho úvahy o povaze mravnosti podmíněny pojetím člověka, jak je zformovala křesťanská teologie, a to zejména právě teologie luterská. Ostatně už to, že Kant hledá zdroj dobra a zla ve vůli a ztotožňuje obojí se smýšlením, je dědictvím augustinovsko-luterské tradice.<sup>4</sup>

V této studii chci ukázat, že antropologie<sup>5</sup> ovlivněná touto tradicí přitom není přítomná pouze ve spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, který představuje Kantův racionální výklad základních křesťanských theologumen,

1 Srov. Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel (třetí, opravené vydání připravili M. Barabas a P. Kouba). Praha, OIKOYMENH 2014, s. 62. Dále též Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil (druhé, upravené vydání připravili J. Kuneš a M. Sobotka). Praha, OIKOYMENH 2022, s. 131 (zejména poznámka pod čarou).

2 Srov. Kantův dopis Lavaterovi z 28. dubna 1775 (*Kant's Briefwechsel*. Bd. I: 1747–1788. Zweite Auflage. Hrsg. von R. Reicke – P. Menzer. Berlin – Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger 1922, s. 175–179). Dále Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 166 (poznámka pod čarou).

3 Ke Kantově interpretaci tradičních teologických pojmů „povolání“, „zadostiučnění“ a „vyvolení“, které se na pojem milosti vážou, ve vztahu k ideji Boha jako „morálního vládce světa“ viz Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přel. K. Šprunk. Úvodem a komentáři opatřil S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 2013, s. 172–175.

4 Je jasné, že mnoho z toho, co zde budu přisuzovat luterské tradici, má svůj původ u Augustina (původ hříchu ve vůli, rozdvojená vůle a porušení harmonie volní a tělesné stránky člověka jako následek hříchu apod.). Ačkoli je Augustinův vliv zřetelný, ponechám zde odkazy na něj stranou (a přenechám je povolanejším).

5 Pojem antropologie zde nepoužívám ve významu, jaký mu dal Kant, totiž jako označení samostatné filosofické disciplíny, která má zevrubně odpovědět na otázku, co je člověk, nýbrž v poněkud širším a vágnějším smyslu jako „pojetí člověka“.

nýbrž že Kant z ní vychází i v *Kritice praktického rozumu*. Domnívám se totiž, že pojetí vůle a náklonnosti jako dvou potenciálně protikladných principů určujících lidské jednání nelze chápat pouze jako projev omezenosti a konečnosti člověka, který je současně bytostí rozumovou i smyslovou, jak by se mohlo zdát z některých Kantových výroků v *Kritice praktického rozumu*, nýbrž že i v tomto spise Kant vposled implicitně vychází z pojetí člověka jako „hříšného“ (jakkoli současně „ospravedlněného“). Proto také koncept „radikálního zla“, který představuje Kantovu interpretaci učení o dědičném hříchu, stejně jako koncept „revoluce v smýšlení“, který je výkladem teologického pojmu ospravedlnění a milosti, nemohou být chápány jako popření dosavadních principů Kantovy praktické filosofie, nýbrž jako jejich domyšlení, které provází zvyšlovnění jejich implicitního teologického pozadí. Mezi *Kritikou praktického rozumu* a *Náboženstvím v hranicích pouhého rozumu* je tak podle mého názoru kontinuita.<sup>6</sup>

Ve svém článku chci postupovat ve třech krocích. Nejprve velmi stručně představím základní pojmy luterské antropologie. Následně se budu věnovat výkladu toho, jakým způsobem Kant tyto pojmy interpretuje ve spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Nakonec ukáži, v jakém smyslu tvoří tyto pojmy již zmíněné pozadí Kantova pojetí člověka v *Kritice praktického rozumu*.

Mojí ambicí přitom není podat vyčerpávající přehled teologických zdrojů Kantova myšlení,<sup>7</sup> nýbrž pouze v hrubých rysech ukázat, jakým způsobem

6 Otázce Kantova pojetí vztahu etiky a náboženství a výkladu Kantovy filosofie náboženství se v českém prostředí (jakkoli spíše německy) věnuje zejména Jakub Sirovátka. V knize *Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel Kants. Zum Zusammenhang zwischen kategorischem Imperativ und dem Hang zum Bösen* (Hamburg, Felix Meiner 2015) se zabývá otázkou zla v Kantově *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. V knize *Ethik und Religion bei Immanuel Kant. Versuch einer Verhältnisbestimmung* (Freiburg – München, Karl Alber 2019) se zaměřuje na výklad toho, jak Kant sám ve svých různých spisech určuje vztah etiky a náboženství. Za zmínku stojí i sborník: Fischer, N. – Sirovátka, J. – Vopřada, D. (Hrsg.), *Kant und die biblische Offenbarung. Kant a biblické zjevení náboženství*. Praha, Karolinum 2013. Ačkoli se můj článek v něčem s tématy ve zmíněných publikacích překrývá, otázka Kantova specificky luterského dědictví v nich přímo tematizována není.

7 Srov. např. Bohatec, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg, Hoffmann und Campe 1938; Löttsch, F., *Vernunft und Religion im Denken Kants: Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant*. Köln, Böhlau Verlag 1976; McCaughey, D., *Kants theologischer Kontext: Eine Stichprobe*. In: *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin, Akademie Verlag 2011, s. 271–282 ad. Výkladu Kantovy filosofie náboženství z pohledu luterské teologie, a to zejména prizmatem učení o ospravedlnění, se věnuje např. Heit, A., *Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 2006. Základní přehled literatury k tomuto tématu i k diskuzi ohledně konfesního zakotvení Kantovy racionální teologie přináší heslo ve *Standfordské encyklopedii filosofie*: Stern, R., *Luther's Influence on Philosophy*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Ed. by E. N. Zalta. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/luther-influence/>; [cit. 19. 4. 2024].

Kant pracuje – zčásti implicitně – s některými základními pojmy luterské, případně širší reformační tradice. Současně se ani nehodlám pouštět do teologické diskuze o tom, zda byl svými postoji blízký spíše luterské, kalvínské či katolické teologii, či nakolik byl „pelagián“.<sup>8</sup> Je zřetelné, že jakkoli Kant využívá některá tradiční luterská či širše křesťanská schémata, v leccčem se od církevního učení – ať už jakékoli konfese – odlišuje (mimo jiné je mu cizí myšlenka predestinace, která je v lutersko-kalvínské tradici s jejím augustinovským dědictvím silná, chybí mu také luterská christocentričnost a důraz na teologii kříže). Mým cílem je pouze poukázat pomocí vyzvednutí některých strukturálních podobností na to, že při své snaze o čistě filosofickou argumentaci vychází Kant ve své praktické filosofii současně i z myšlenkových východisek, která jsou ovlivněna specifickou kulturní a náboženskou tradicí. Na rozdíl od Kantova interpreta Bernarda Wanda se však nedomnívám, že by tato skutečnost Kantovu praktickou filosofii nutně diskvalifikovala.<sup>9</sup>

Ačkoli chci v tomto článku poukázat na to, jakým způsobem Kantovo myšlení ovlivnila luterská tradice, zároveň netvrdím, že se jedná o zdroj hlavní a výlučný. Mým záměrem není redukovat Kantovu filosofii na teologii, nýbrž upozornit na určité aspekty, které v jeho myšlení podle mého názoru také hrály roli a v čistě filosofických výkladech zůstávají zpravidla stranou pozornosti.

## 2. Základní pojmy luterské antropologie

Cílem této první části je vysvětlit několik základních pojmů luterské, případně širěji křesťanské antropologie,<sup>10</sup> které mohou poskytnout rámec pro pochopení teologického pozadí Kantova pojetí člověka v jeho praktické filosofii. Tento výklad bude nutně značně zjednodušující, neboť ani křesťanství jako takové, a v jeho rámci ani luterství, nepředstavují jednotný myšlenkový proud.

Odpověď na to, kým je člověk, je v křesťanství určena učením o protikladu rajského stavu, tedy prvotního určení člověka jako dobrého Božího stvoření, a stavu současného, v němž je situace člověka zásadně ovlivněna hříchem. Tato situace se pak opět proměňuje spásným činem Ježíše Krista a působením Ducha svatého, díky nimž hřích ztrácí nad věřícím člověkem svoji moc.

8 Tím je např. pro Stanislava Sousedíka (Sousedík, S., Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“). In: Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 32 n.).

9 Wand, B., Religious Concepts and Moral Theory: Luther and Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 9, 1971, No. 3, zejména s. 329 a s. 346–348.

10 Uvědomuji si, že leccos z toho, co zde připisuji luterské antropologii, je současně širěji reformační či obecně křesťanské. Toto nerozlišování, které je vedeno snahou o stručnost, mi proto může být právem vyčítáno.

Úplná obnova původního stavu – zároveň však na vyšší úrovni – je pro věřícího předmětem eschatologické naděje. Toto čtyřstupňové schéma, které je společně celé křesťanské tradici, má jak individuální, tak kolektivní rozměr (v tomto případě nabývá podoby dějin spásy).

Jak nás poučuje *Dogmatika* Heinricha Schmida, která obsahuje základní souhrn luterské ortodoxie, pro původní rajský stav, který představuje pozadí, na němž se ukazuje mizérie stavu současného a s ní spojená potřeba spásy, je charakteristická jak jednota Boží a lidské vůle, tak jednota lidských mohutností. Smyslové afekty a pudy jsou tedy v plném souladu s vůlí.<sup>11</sup> Tato původní jednota však byla zrušena lidským hříchem, jenž má svůj původ ve vůli.<sup>12</sup> Ne tedy až samotný čin, ale již vůle, která ho podmiňuje a zakládá, je hříšná a vzpoura proti Bohu se odehrává jejím prostřednictvím. Důsledkem tohoto porušení řádu, při němž člověk staví svoji vůli nad vůli Boží, je nejen zrušení harmonie lidských mohutností (smyslová a afektivní stránka člověka přestává být podřízena vůli), nýbrž rozdvojení ve vůli samé – její znevůli.<sup>13</sup> Vůle už nevládne tělu, ale je mu ve svém chtění podřízena. Podléhá žádostivosti a jejím neštěstím je, že předmětů svého chtění nikdy nemůže uspokojivě dosáhnout. Podle luterského chápání je pak lidská přirozenost hříchem natolik zkažená, že lidská vůle ani nemá moc chtít dobro (tedy moc chtít v souladu s vůlí Boží: být dobrá), jakkoli v ostatních záležitostech je jí možnost volby zachována.<sup>14</sup>

Byť se člověk odklání od Boží vůle, její obsah mu zůstává znám – pouze nemá moc sladit svoje chtění s chtěním Božím, a to i kdyby navenek Boží zákon zachovával. Protiklad zákona, který usvědčuje člověka z hříchu, a milosti, která jej jedinečně uschopňuje jednat dobře, je jedním z ústředních pojmů luterské teologie. V „Předmluvě k listu svatého Pavla Římanům“ popisuje Martin Luther bezmoc hříšné vůle tváří v tvář zákonu následovně: V případě Božího zákona nejde jen o to tento zákon vnějškově zachovávat, nýbrž záleží na smýšlení („základu srdce“), tj. na tom, zda člověk tento zákon dodržuje kvůli němu samému, nebo z donucení: „Vždyť i když navenek svými skutky dodržuješ zákon, ať ze strachu před trestem, či z lásky k odměně, činíš to vše bez svobodné chuti a lásky k zákonu, s nechutí a z donucení, a raději bys dělal něco jiného, nebyť zákona.“<sup>15</sup> Donutit vůli k tomu, aby chtěla bez donucení,

11 Srov. např. Schmid, H., *Dogmatik*. Siebente Auflage. Gütersloh, Verlag von C. Bertelsmann 1893, s. 154. Tato dogmatika obsahuje souhrn tzv. luterské ortodoxie s odkazy na příslušné zdroje.

12 Tamtéž, s. 164–166.

13 Srov. tamtéž, s. 167; s. 183 n.

14 Srov. tamtéž, s. 183 n.

15 Luther, M., Předmluva k listu svatého Pavla Římanům. In: *Martin Luther: Výbor z díla*. Přel. O. Macek a kol. Ed. M. Žemla. Praha, Vyšehrad 2017, s. 253.

tedy radostně a z lásky, však z povahy věci nelze – v tom spočívá paradox padlé vůle. Čím více zákon nutí, tím více se mu vůle – určená láskou k sobě, která je podstatou hříchu – vzpouzí. Zákon je tedy způsob, jak se Boží vůle ukazuje člověku ve stavu po pádu, a jen odhaluje jeho bezmoc a potřebu milosti. V očích zákona člověk nemůže být nikdy spravedlivý. Jedním z významných projevů hříchu pak je, že si člověk tuto svoji bezmoc nepřipouští, není sám k sobě upřímný a má za to, že se stává spravedlivým díky vnějšímu plnění zákona, ne proměnou smýšlení.<sup>16</sup>

Spravedlivým – „ospravedlněným“ – se tak člověk může stát nikoli prostřednictvím „skutků zákona“, nýbrž pouhou vírou, kterou dostává jako Boží dar. V ní se přestává spoléhat sám na sebe a svoje skutky, přijímá Boží milost a přivlastňuje si spásu, kterou přinesl Ježíš Kristus. Tím se stává svobodným od usvědčujícího tlaku zákona. „Ospravedlnění pouhou vírou“ je dalším klíčovým pojmem luterské teologie.<sup>17</sup> Víra, v níž se člověk vzdává sebe sama a plně se spoléhá na Boha, je radikální proměnou smýšlení, která stojí na počátku procesu jeho obnovy, tedy obnovení počáteční harmonie, ovšem na vyšší rovině sjednocení.

V již zmíněné „Předmluvě k listu svatého Pavla Římanům“, který je pro Luthera klíčovým biblickým textem, zdůrazňuje tento reformátor v návaznosti na apoštola Pavla, že ani vírou obnovená vůle není prosta vnitřních bojů. I nadále se v ní sváří „duch“ a „tělo“, tedy Boží duch a láska k sobě;<sup>18</sup> jistota Boží milosti však věřícímu dává naději v konečné vítězství nad hříchem.<sup>19</sup> Člověk, který poznal Boží milost, tak zároveň plně nahlíží hloubku svého hříchu, který se o něj stále pokouší: Chápe se, jak Luther píše jinde, jako „současné spravedlivý i hříšník“ (*simul iustus et peccator*).<sup>20</sup>

16 Srov. tamtéž, s. 262.

17 Srov. Schmid, H., *Dogmatik*, c.d., s. 296–299; s. 306–319. Srov. Luther, M., Předmluva k listu svatého Pavla Římanům, c.d., s. 259.

18 „Tělo“ nelze chápat ani u apoštola Pavla, ani u Luthera jako pojem označující pouhou smyslovost a tělesnost. Ta je sama o sobě dobrým Božím stvořením. „Tělo“ je výrazem pro sobectví, povýšení sebe na princip chtění a jednání. Srov. tamtéž, s. 257.

19 Tamtéž, s. 262 n.

20 Poprvé Luther tento pojem používá v přednáškách k *Listu Římanům* z let 1515/1516, a sice při výkladu Ř 7. V této kapitole apoštol Pavel popisuje vůli, která je rozpolcená („... Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím. ... Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá. ...“). Ve sporné otázce, zda jde o popis stavu vůle ještě nespasené, či již spasené, Luther jednoznačně tvrdí, že se jedná o již vykoupenou vůli, která však v sobě stále ještě zakouší také působení hříchu. Viz *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 56. Band: *Der Brief an die Römer*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger 1938, s. 70 a 346 n.

### 3. „Radikální zlo“ a „revoluce ve smýšlení“: dva póly lidské existence v „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“

Čtyři právě uvedené stavy, jejichž prizmatem nahlíží křesťanská teologie na člověka, tvoří pozadí Kantových úvah v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*.<sup>21</sup> Tento spis je rámován dvěma paradoxními pojmy: „radikální zlo“ a „revoluce ve smýšlení“. Oba pojmy jsou paradoxní proto, že vyjadřují projev vůle, který je ze své povahy nutně časový, který však přesto pomocí rozumu odhalujeme jako apriorní. Pomocí pojmu „radikálního zla“ vysvětluje Kant současný stav člověka, v němž se sváří sebeláska s příkazem mravního zákona, a to s ohledem na „minulost“. Pomocí pojmu „revoluce ve smýšlení“ pak ukazuje možnost postupného překonávání tohoto sváru a vítězství mravního zákona, a sice s ohledem na „budoucnost“. (Do uvozovek dávám oba časové pojmy proto, že ani mytická „minulost“, ani eschatologická „budoucnost“ nemají vlastně časovou povahu, jakkoli jejich projevy časové jsou.)

Jak známo, představují úvahy o radikálním zlu v lidské přirozenosti Kantův pokus interpretovat tradiční křesťanské učení o dědičném hříchu, avšak oproštěně od jakýchkoli biologizujících aspektů. Zatímco ve své praktické filosofii se Kant zabývá mravním určením vůle, ve filosofii náboženství hledá odpověď na otázku, odkud se bere sklon lidské vůle volit zlo.<sup>22</sup> Rozlišuje tak vlohy k dobrému, které bytostně patří k pojmu člověka, a určují tedy jeho „přirozenost“,<sup>23</sup> a sklon ke zlému, který je vůči tomuto pojmu nahodilý, přesto jej však můžeme oprávněně připisovat každému člověku.<sup>24</sup> K bytostnému určení člověka patří podle Kanta „vloha k animalitě“, která umožňuje fyzickou sebezáchovu člověka jako jednotlivce i rodu, „vloha k lidskosti“, která umožňuje prostřednictvím srovnávání s druhými rozvoj individuality, a konečně „vloha k osobnosti“, která člověka činí schopným přijímat mravní zákon jako pružinu vůle.<sup>25</sup> V důsledku toho, že proti této třetí vloze působí v člověku současně sklon ke zlému jako její opak, zvrhávají se první dvě původně dobré vlohy v neřesti (vloha k animalitě v obžerství, chlípnost apod., vloha k lidskosti např. v závist či škodolibost).<sup>26</sup> Lidská přirozenost je působením sklonu ke zlu porušena.

21 V této druhé části vycházím ze svého článku: Navrátilová, O., Zákon a milost v Kantově filosofii náboženství. In: Neština, M. (ed.), *Zborník z prvého Česko-slovenského filozoficko-teologického sympózia*. Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislavě 2018, s. 42–50.

22 Pojem „sklon“ užívám pro překlad německého „Hang“ (K. Šprunk používá ve svém překladu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* pojem „náchylnost“), pojem „náklonnost“ volím v souladu s českými překlady Kantových textů pro německé „Neigung“.

23 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 67–70.

24 Tamtéž, s. 70–73.

25 Tamtéž, s. 67–70.

26 Tamtéž, s. 68 n.

Fakt této porušenosti, s jejímiž projevy se setkáváme v lidském jednání všude napříč kulturami, tak vystupuje na pozadí původní určenosti člověka k dobru. Kant přitom trvá na tom, že původ zla (jakkoli ne původ absolutní) je třeba hledat v lidské vůli – opak by znamenal popření lidské svobody. Zlo pak spočívá v převrácení řádu maxim, které lidskou vůli určují: Namísto obecného morálního zákona staví člověk na první místo sebelásku. Na sebelásce jako takové ještě není podle Kanta nic špatného, neboť ta člověku umožňuje rozvíjet se sama po tělesné i rozumové stránce, a je tedy projevem výše zmíněných vloh k dobrému.<sup>27</sup> Potíž však nastává, když člověk tuto sebelásku povýší na nejvyšší princip své vůle a učiní ji tím, čemu má být vše ostatní podřízeno.<sup>28</sup> Tohoto převrácení je schopen na rozdíl od zvířete pouze člověk jako současně smyslová i rozumová bytost, neboť jen on je díky svému rozumu takového zobecnění sebelásky schopen. Zlo je tedy perverzí vůle, v níž se sváří dva principy, které ji určují: úcta k zákonu, která je projevem původní vlohy k dobrému spočívající ve schopnosti mravního jednání, a sklon ke zlému, který je převrácením této vlohy, tj. zobecněním toho, co obecně není (totiž individuálních zájmů jednotlivce).

Kant rozlišuje tři stupně sklonu ke zlému: slabost lidské povahy, neupřímnost vůči sobě samému, co se motivů jednání týče, a zkaženost lidského srdce, která spočívá právě v převrácení řádu maxim.<sup>29</sup> Stejně jako Luther v „Předmluvě k listu svatého Pavla Římanům“ ztotožňuje tedy Kant zlo se zlým smýšlením: Jakkoli se navenek může jednat o zdánlivě stejné činy, které se vnějšímu pozorovateli zdají být v souladu s mravním zákonem (legalita), jejich morální hodnota je dána právě smýšlením, „srdcem“ (moralita).<sup>30</sup> Kant tak klade do protikladu moralitu a legalitu ve stejném smyslu jako Luther v návaznosti na apoštola Pavla: skutky vnějškově plnící zákon a skutky vycházející z víry. Ostatně, Kant v této souvislosti parafrázuje verš z biblického *Listu Římanům* 14,23 slovy: „Co se neděje z této víry, je hříchem.“<sup>31</sup>

Zvrácenost srdce se přitom umocňuje ještě tím, že se člověk sám obelhává: Považuje se za spravedlivého, neboť zákon vnějškově dodržuje, činí tak však vpsled ze sobeckých důvodů, jakkoli si tuto svoji neupřímnost zpra-

27 K různým typům lásky k sobě viz tamtéž, s. 86 n. (poznámka pod čarou č. 44). K rozlišení mezi přirozenou a sobeckou láskou k sobě srov. také Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*. In: Týž, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*. Přel. H. Fořtová, Praha, Karolinum 2022, s. 132 n.

28 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 71. Ke vztahu sebelásky a mravního zákona srov. také Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 77 n.

29 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 70 n.

30 Tamtéž, s. 72. Srov. Luther, M., *Předmluva k listu svatého Pavla Římanům*, c.d., s. 252 n.

31 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 72. V Českém ekumenickém překladu tento verš zní: „A cokoli není z víry, je hřích.“



vidla vůbec nepřipouští. Cítí se být „ospravedlněn před zákonem“,<sup>32</sup> a to mu dodává falešnou jistotu, současně pro něj má zákon podobu vnějšího donucení, jemuž se podvoluje jen s výhledem na odměny či tresty. Tím si však člověk vytváří jak falešnou morálku, tak falešné náboženství, neboť také Boha chápe jen jako prostředek, kterým lze pomocí vnějších úkonů manipulovat (takové náboženství je pro Kanta „pověrou“).<sup>33</sup> I zde Kant navazuje na Lutherovu kritiku vnějších skutků zbožnosti, které nejsou projevem skutečné změny srdce.

Smýšlení pro Kanta představuje princip, který určuje vůli. Jednotlivé činy odehrávající se v čase jsou jeho projevem, princip sám však není přístupný empirickému pozorování – musíme jej pouze předpokládat. To platí jak pro princip určující dobré jednání, tak pro princip určující jednání zlé, přičemž oba principy se vzájemně vylučují. Sklon ke zlému tak musíme předpokládat jako apriorní „subjektivní základ přijetí zlých maxim“.<sup>34</sup> Současně však tento princip určující zlé jednání musíme chápat jako člověkem zvolený, tedy jako důsledek „činu“. Opak – tedy chápat jej jako vyplývající z lidské přirozenosti – by byl v rozporu s postulátem lidské svobody, a popřel by tak možnost morality. To by však bylo v rozporu s principy praktického rozumu. Proto Kant dospívá k paradoxnímu tvrzení, že sklon ke zlému, který je nutno předpokládat u každého člověka,<sup>35</sup> je výsledkem „inteligibilní[ho] skut[ku], poznateln[ého] pouze rozumem mimo veškerou časovou podmínku“.<sup>36</sup> Tímto paradoxním pojmem se Kant snaží sloučit fakt zla, jehož absolutní původ je i podle něj nepostižitelný, s lidskou svobodou.

Stejně paradoxní povahu má i proměna smýšlení směrem k dobru, která spočívá v odklonu od zlého principu a již Kant nazývá „revolucí ve smýšlení“ – tedy to, co křesťanství označuje jako pokání či obrácení, opětovný příklon člověka k Bohu. Při něm člověk znovu odkrývá svoje původní určení, svoji svobodu. To je však možné jenom tehdy, když současně rozpoznává sebe jako zlého, totiž jako toho, kdo je odpovědný za své zlé smýšlení. Jedno není možné bez druhého: Přebírá-li člověk odpovědnost za zlo, pak také odhaluje a zároveň uskutečňuje svoji svobodu. Tím se v něm obnovuje moc vůle jednat v souladu s mravním zákonem, díky níž se člověk může zlu ve svém nitru

32 Tamtéž, s. 79. Srov. Ř 3,20.

33 Tamtéž, s. 199 n.

34 Tamtéž, s. 63 n.

35 Důvodem pro předpoklad zlého principu ve smýšlení každého člověka je fakt zla ve světě, který se Kant snaží vysvětlit v souladu s postulátem svobody. I pokud by zle jednal jen jediný člověk, je možnost konání zla nutno předpokládat v člověku každém. Tato možnost současně nemůže být chápána jako součást lidské přirozenosti, nýbrž jen jako důsledek činu. V tom podle Kanta spočívá pravda adamovského mýtu a s ním spojeného učení o (dědičném) hříchu, podle něžž v jednom člověku zhrěšili všichni. Srov. tamtéž, s. 82–82.

36 Tamtéž, s. 73.

aktivně stavět. Paradox původu zla je tak překonán činem převzetí odpovědnosti. Toto překonání je však stejně paradoxní, protože v sobě obsahuje stejné napětí mezi lidským jednáním i lidskou pasivitou jako teze o transcendentální volbě zlého principu.

Člověk sice odhaluje sebe jako svobodného, současně však poznává, že není původcem své svobody. Stejně jako je neprozkoumatelný původ zla, je neprozkoumatelný také „první základ přijetí dobrých maxim“.<sup>37</sup> Tímto způsobem tedy Kant interpretuje luterské učení o „ospravedlnění pouhou vírou“ a lidské odkázanosti na Boží milost.<sup>38</sup> Jakkoli empirickým pohledem do vlastního nitra odhaluje člověk jen své sobectví, jeho racionálně odůvodněná víra ho vede k tomu, aby chápal sebe jako „ospravedlněného“ – tedy jako toho, kdo není vázán svými předchozími zlými skutky, ale kdo je svobodný k dobrému jednání. Je tedy patrné, že i Kantovo „etické náboženství“ počítá s osvobozující „milostí“ jako důležitým pojmem.<sup>39</sup>

Kant nicméně trvá na tom, že tohoto obratu musí být schopen každý člověk: nebo lépe, že každý je k němu vyzýván.<sup>40</sup> Jakkoli je sklon ke zlu nevykořitelný, člověk si vždy uchovává také „zárodek dobra“: „Neboť přes onen pád přece v naší duši s nezmenšenou silou zní příkaz: máme [*wir sollen*] se stát lepšími lidmi. Proto to také musí být v naší moci [*müssen wir es auch können*]...“<sup>41</sup> Tím se Kant vymezuje vůči tezi o naprosté zkaženosti lidské přirozenosti, kterou Luther a další reformátoři obhajují v důsledku důrazu na ničím nepodmíněnou Boží milost a která ústí do teze o predestinaci. Tyto důsledky Kant pochopitelně nemůže přijmout. Obnova vůle pro něj není možná bez zapojení vůle samé, ve svém „obrácení“ však vůle současně odkrývá zdroje, z nichž vyvěrá její svoboda a které ji zakládají. Proto onen „zárodek k dobru“, pozůstatek vlohy k dobrému, spočívá v připravenosti či „disponibilitnosti k přijetí“ [*Empfänglichkeit*] Boží pomoci při boji se zlem.<sup>42</sup> Stejně jako pojem „radikálního zla“ obsahuje také pojem „revoluce ve smýšlení“ dialektiku aktivity a pasivity.<sup>43</sup>

37 Tamtéž, s. 63 (včetně poznámky pod čarou č. 15). Srov. tamtéž, s. 85.

38 Srov. tamtéž, s. 113–115.

39 K rozumovému vysvětlení pojmu „milosti“, která lidskou svobodu nikoli popírá, nýbrž umožňuje její aktualizaci, viz též Kant, I., *Streit der Fakultäten*. Mit Einleitung, Bibliographie und Anmerkungen von P. Giordanetti. Hrsg. von H. D. Brandt – P. Giordanetti. Hamburg, Felix Meiner 2005, s. 46 n. Předchozí vydání: Kant, I., *Streit der Fakultäten*. In: *Akademie-Ausgabe. Kant's gesammelte Schriften von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, Reimer (ab 1922 de Gruyter) 1900 nn. Na toto vydání dále odkazují zkratkou AA, za níž následuje číslo svazku označené římskou číslicí a stránkový údaj. Zde citované místo viz AA 7, s. 42 n.

40 Jakkoli Kant současně připouští, že ne každý tento obrat uskutečňuje – viz Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 153 (zejména poznámka pod čarou č. 113) a s. 173 n.

41 Tamtéž, s. 86.

42 Tamtéž. Viz též tamtéž, s. 113 (poznámka pod čarou č. 73).

43 Texty věnující se augustinovsko-luterskému dědictví u Kanta se většinou zaměřují na otázku, jak je Kantovo učení o radikálním zlu slučitelné s jeho tezí o vnitřní souvislosti mezi „Sollen“

Jak bylo řečeno, ve výše zmíněném rozlišení mezi „moralitou“ a „legalitou“ uchovává Kant luterský protiklad mezi spravedlností na základě „vnějších skutků zákona“ a „spravedlností z víry“. Člověk, který je v zajetí svého sklonu k zlému, podléhá klamu, že stačí dodržovat zákon bez ohledu na smýšlení. Skutečným důvodem pro dodržování zákona je v tomto případě vnější donucení, strach z trestu a příslib odměny. Takto pojatý zákon člověka znevolňuje, člověk se totiž stává otrokem sebe sama, své sobecké sebelásky, neboť zákon dodržuje nikoli s ohledem na něj samý, nýbrž s ohledem na sebe.

Výše popsany obrat k dobrému, přijetí sebe jako svobodného, však člověka osvobozuje od tohoto otročení zákonu i sobě samému a činí jej schopným dodržovat zákon pro něj samý. V tomto smyslu je obnovené smýšlení pro Kanta tím, co je pro Luthera „víra“,<sup>44</sup> a to navzdory tomu, že Luther v „Předmluvě k listu svatého Pavla Římanům“ tvrdí, že víra obnovuje lidskou schopnost činit dobro radostně a „bez donucování“,<sup>45</sup> zatímco Kant ve své praktické filosofii zdůrazňuje, že zákon se člověku dává vždy jako „příkaz“, kterému se člověk často podrobuje spíše s nevolí. Navzdory tomuto rozdílu jak Luthera víra v Boží milost, tak Kantův obrat vůle ke zdroji své svobody představují obnovení schopnosti vůle jednat a bojovat se zlem. Tuto paralelu vidí i Denis Vanden Auweele, podle nějž plní víra probuzená Duchem svatým, jejímž zdrojem je Boží milost, a Kantova „úcta k zákonu“ stejnou funkci, totiž být „čistou“ pohnutkou jednání (tím, co umožňuje spojení „Sollen“ s „Können“).<sup>46</sup>

Jak bylo řečeno v předchozím oddíle této stati, také podle Luthera – v odvolání na známou pasáž v biblickém *Listu Římanům* 7,14–23 – pokračuje v ospravedlněném člověku boj mezi „tělem“ a „duchem“. To platí i pro Kanta. „Revoluce ve smýšlení“, stejně jako prvotní rozhodnutí pro zlo, není empiricky zakusitelná, nýbrž musíme na ni usuzovat. I ji je tedy, jakkoli paradoxně

---

a „Können“ (tj. jaký je vztah mezi jeho praktickou filosofí a filosofií náboženství) a jakou roli hraje při obratu člověka k dobru Boží pomoc. Lawrence Pasternack zastává tezi, že Kant v konečném důsledku odmítá Augustinovo tvrzení o nemohoucnosti hříšného člověka ve vztahu k požadavkům Božího zákona a jeho naprosté odkázanosti na Boží milost, a v důsledku toho je mezi Kantovou praktickou filosofí a filosofií náboženství kontinuita (Pasternack, L., *On the Alleged Augustinianism in Kant's Religion. Kantian Review*, 25, 2004, Issue 1, s. 103–124). Naproti tomu John E. Hare tvrdí, že učení o radikálním zlu, v němž se Kant snaží o interpretaci augustinovsko-luterského dědictví, není slučitelné s jeho praktickou filosofí (Hare, J. E., *Augustine, Kant, and the Moral Gap*. In: Matthews, G. B. (ed.), *The Augustinian Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press 1999, s. 251–262). Oba autoři ovšem přehlížejí, jak se domnívám, paradoxní povahu pojmů „radikálního zla“ a „revoluce ve smýšlení“, které v sobě zahrnují zmíněnou dialektiku pasivity a aktivity. Jejich pomocí má být vyjádřeno, že jakkoli jsou jak zlo, tak svoboda bytostně uskutečňovány člověkem, jejich zdroj leží mimo něj.

44 Ke způsobu, jakým se Kant pokouší vysvětlit reformační pojetí víry v souladu se svojí filosofií, viz Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 150–153.

45 Luther, M., *Předmluva k listu svatého Pavla Římanům*, c.d., s. 256.

46 Vanden Auweele, D., *The Lutheran Influence on Kant's Depraved Will. International Journal for Philosophy of Religion*, 73, 2013, Issue 2, s. 118 a s. 126 n.

to zní, nutno chápat jako odehrávající se na rovině inteligibilní. Na rovině empirické se tato „revoluce“, jež je „totalitou smýšlení“ otevřenou pouze Božímu pohledu, projevuje jako pozvolná „reformace“ smýšlení, jež je touto „totalitou“ rozvinutou v čase a přístupnou pohledu lidskému.<sup>47</sup> Z pohledu Božího je rozpor v lidské vůli již překonán, z pohledu našeho musí být teprve překonáván neustálým přibližováním se „ideálu“ jednotné, dokonale mravné vůle, v níž se naše smyslové pohnutky bez odporu podřizují mravnímu zákonu.<sup>48</sup> Úplné překonání sklonu k zlému, obnovení harmonie mezi pohnutkami vůle tak představuje eschatologický horizont, k němuž člověk nekonečně směřuje.

V tomto rozlišení eschatologického výhledu a setrvávání v časnosti, Božího a lidského pohledu, tedy i u Kanta nacházíme ohlas Lutherova chápání ospravedlněného člověka, který je „současně spravedlivým i hříšníkem“. Jak bylo řečeno, teprve rozpoznáním sebe jako svobodného poznává člověk sebe současně jako zlého. Obnova vůle tak znamená, že se člověku plně odhalí rozpor mezi mravním zákonem a sebeláskou jako dvěma principy jednání, jimiž je jeho vůle určována. Odhalením tohoto rozporu je však současně tento rozpor již překonán. Člověk může doufat, že je v Božích očích – a tím i v očích svých – ospravedlněn a že toto ospravedlnění předchází veškeré jeho činy, i když sám sebe poznává jako toho, kdo je zatížen zlem. Právě tato naděje – jež však nesmí být zaměňována s jistotou<sup>49</sup> – jej uschopňuje k tomu, aby se zlem bojoval.

Takto tedy ospravedlnění předchází empirické činy, ale zároveň se změna smýšlení, již člověk tento nový pohled na sebe přijímá, musí v těchto činech projevat. Tento vzájemný vztah lidských skutků a důvěry v ospravedlnění založené v Boží milosti je možné vyjádřit výzvou autora *Listu Filipským*, již Kant cituje:<sup>50</sup> „S bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení.“<sup>51</sup> Pochopení této úzké provázanosti mezi Boží milostí a lidskými činy odlišuje podle Kanta pravé náboženství od náboženství falešného. Zatímco správně pochopená Boží milost obnovuje svobodu člověka tím, že probouzí jeho vlastní síly a zmocňuje ho k činu, falešně pochopená milost vede k pasivitě, a tím i k nesvobodě.<sup>52</sup>

Jak tedy vyplývá z právě řečeného, je Kantův pohled na člověka v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* určen výše popsaným tradičním schématem

47 Srov. Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 89; s. 104–115.

48 Srov. tamtéž, s. 98 nn.

49 Tamtéž, s. 105; s. 113.

50 Srov. tamtéž, s. 105.

51 Fp 2,12.

52 Větší část předchozích dvou odstavců byla převzata z mého článku: Navrátilová, O., *Zákon a milost v Kantově filosofii náboženství*, c.d., s. 47 n.

křesťanských dějin spásy, jak se projevují na individuální úrovni.<sup>53</sup> Souboj mravně určované vůle s principem sebelásky je vysvětlen pomocí protikladu původního esenciálního určení člověka, která má v křesťanství podobu mytické minulosti, a současného stavu „po pádu“. Schopnost vůle navzdory tomuto protikladu jednat ze svobody je vysvětlena pomocí vztažení současného stavu k eschatologickému horizontu, díky němuž na sebe člověk může pohlížet nově, z perspektivy překonání rozporu mezi sobeckým a mravním určením vůle. Jak již bylo řečeno, ztrácí u Kanta toto schéma dějin spásy časový rozměr a dostává podobu apriorních pojmů, jakkoli paradoxních.<sup>54</sup> Lutenské zabarvení dodává tomuto obecně křesťanskému schématu zdůraznění protikladu mezi „moralitou“ a „legalitou“, jež je Kantovou variací na protiklad mezi „ospravedlněním ze skutků zákona“ a „ospravedlněním pouhou vírou“, stejně jako důraz na to, že obrácený člověk zůstává vždy „současně spravedlivým i hříšníkem“, že tedy ten, kdo usiluje o mravně dobré jednání, nesmí nikdy podlehnout iluzi, že v něm již sklon ke zlému byl plně překonán.

#### 4. Ozvuky luterské antropologie v „Kritice praktického rozumu“

Při prvním pohledu na *Kritiku praktického rozumu* se zdá, že je v ní toto tradiční čtyřstupňové schéma přítomno pouze zčásti. Je v ní sice zachován eschatologický výhled, díky němuž se snaha o prosazení vlády rozumu nad smyslovostí v oblasti jednání jeví jako smysluplná, boj mezi vůlí a náklonností však není vysvětlován pomocí „pádu“, nýbrž je chápán jako důsledek lidské „stvořenosti“. V tomto oddíle se pokusím ukázat, že v Kantově praktické filosofii je implicitně obsaženo celé výše uvedené schéma s právě zmíněnými typicky luterskými důrazy (zejména protikladem mezi „spravedlností na základě skutků zákona“ a „ospravedlněním pouhou vírou“ a pojetím člověka jako současně hříšníka i spravedlivého).

V *Kritice praktického rozumu* nechápe Kant rozpor mezi vůlí a náklonností jako následek volby člověka, byť volby apriorní, nýbrž přisuzuje jej faktu, že člověk je svojí povahou konečnou bytostí, v níž je spontaneita rozumu omezena trpností smyslovosti. Na rozdíl od „svaté vůle“, tedy vůle Boží,<sup>55</sup> je-  
 jímž jediným principem je mravní zákon, je lidské chtění určováno principy

53 Také Kant vposled zasazuje tuto individuální úroveň křesťanský podmíněné antropologie do kolektivního rámce dějin spásy, a sice ve čtvrté části *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Tento dějinně-společenský rozměr ponechávám ve svém článku stranou.

54 Současně však tvoří rámec Kantových úvah o dějinách jak v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, tak v jiných spisech. Časový rozměr obou určení tedy nemizí zcela. Také pro křesťanské dějiny spásy ostatně platí, že „pád“ i eschatologický „konec“ tvoří hranice dějin, a jako takové k nim patří i nepatří.

55 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 37; s. 85.

dvěma: vedle mravního zákona ještě touhou po blaženosti, která je vlastní každému člověku a která má podobu náklonnosti, tedy přirozeného sklonu naší vůle podrobovat se v touze po blaženosti smyslovým pohnutkám. Jak Kant uvádí, „odlišení principu blaženosti od principu mravnosti však neznamená hned stavění obou proti sobě“,<sup>56</sup> podstatné je, který princip je nadřazen kterému.<sup>57</sup> Principiálně tedy náklonnost a blaženost nemusí být v rozporu, přesto je však Kant většinou proti sobě staví. Implicitní napětí mezi nimi je totiž dáno jejich odlišným charakterem. Zatímco touhu po blaženosti předpokládá Kant u každého člověka jako danou a spontánní, mravní zákon se vůli dává v podobě imperativu, a má tedy vůči náklonnosti formu donucení. Lidská vůle tak – na rozdíl od vůle Boží – není ve vztahu k mravnímu zákonu schopna plné spontaneity. Ti, kdo předpokládají opak a v náboženském zanicení požadují, aby jediným principem lidského jednání byla láska (tedy čirá spontaneita), se staví na místo Boží, jak píše Kant ve zjevné narážce na učení o „pádu“ jako důsledku pýchy: „... a zneuznání našeho nižšího stupně jako stvořených bytostí a odpor naší domýšlivosti proti vážnosti, kterou požívá svatý zákon, jsou svým duchem již odpadnutím od něho, i kdyby jeho litera byla splněna.“<sup>58</sup>

Ačkoli tedy také v *Kritice praktického rozumu* nacházíme narážku na biblický příběh o pádu člověka, Kant mu nepřisuzuje univerzální rozměr. Nepracuje zde totiž ještě, přinejmenším explicitně, s představou nevykořenitelného sklonu lidské vůle klást sebelásku nad mravní zákon. Přesto je otázkou, zda je forma imperativu, kterou má vůči lidské vůli mravní zákon, skutečně vysvětlitelná pouze z lidské konečnosti. Donucení je totiž možné jen tam, kde něco klade odpor. To, co tento odpor klade, nemůže být pouhá závislost naší smyslové stránky na zákonech říše přírody, ale libovůle člověka, která staví smyslově podmíněnou touhu po blaženosti na první místo, a tak z pouhé odlišnosti principů činí jejich protiklad. Donucení je tak znakem přinejmenším latentního boje o nadvládu, přičemž tento boj mezi oběma principy chtění probíhá ve vůli člověka.<sup>59</sup> Jedná se tedy o boj analogický vůči tomu, který mezi sebou v nitru člověka svádějí sobecká sebeláska a mravnost v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Pochopení zla jako nadřazení principu sebelásky nad mravní zákon, které je výsledkem volby člověka, jeho „pádu“, se tak zdá být pouhým rozvinutím toho, co je – ač implicitně – obsaženo již v *Kritice praktického rozumu*. Jak jsme viděli výše, zmiňovaná luterská *Dog-*

56 Tamtéž, s. 95.

57 Tamtéž.

58 Tamtéž, s. 85.

59 Ke skutečnosti, že donucující charakter zákona v sobě obsahuje současně představu boje, srov. tamtéž, s. 87 („... a jeho [člověka] morální stav, v němž se vždy může nacházet, je ctnost, tj. morální smýšlení v boji, a ne svatost spočívající v domnělé naprosté čistotě smýšlení vůle.“).

*matika* Heinricha Schmida (a dávno před ní Augustin) chápe disharmonii lidských mohutností – tedy rozumu a smyslovosti – právě jako důsledek lidské vzpoury proti Božímu řádu. Nepřiznaným pozadím Kantovy teze o boji mezi mravním zákonem a náklonností jako dvěma principy lidské vůle je pak, zdá se mi, luterský důraz na provázanost hříchu a zákona, který čerpá z biblického *Listu Římanům*: Boží vůle získává vůči lidské vůli podobu donucujícího zákona až ve chvíli, kdy se jí člověk vzepře, kdy nad ni upřednostní sám sebe – teprve tehdy ji začne člověk chápat jako tvrdý příkaz.

Tvrzení, že mezi antropologií v *Kritice praktického rozumu* a v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* není podstatný rozdíl, neboť obě mají stejné teologické pozadí, je možno podpořit tím, že se do úvahy přiberou i Kantovy stručné texty k filosofii dějin (*Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* a *Domnělý počátek dějin lidstva*<sup>60</sup>). Jejich pomocí může být vpsled vysvětlen právě uvedený rozpor mezi tím, že zatímco v *Kritice praktického rozumu* Kant chápe latentní i otevřený boj vůle s náklonností jako důsledek konečné povahy lidské existence, v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* je pro něj tento boj výsledkem lidského činu, ačkoli činu apriorního. V textu *Domnělý počátek dějin lidstva*, který vyšel dva roky před *Kritikou praktického rozumu*, totiž Kant interpretuje biblický příběh o pádu člověka jako vykročení člověka z lůna přírody.<sup>61</sup> To spočívá v sebeuvědomění si člověka jako svobodného, nepodřízeného pouze řádu přírody, a tedy v aktualizaci rozumu, která má za následek mimo jiné oddělení racionality od citu. Tím ovšem člověk narušuje původní, pudově podmíněnou harmonii s celkem, v níž žijí zvířata, staví se „hlasu přírody (Gn 3,1) a navzdory rozporu s instinktem“ činí „první pokus o svobodnou volbu“.<sup>62</sup> První krok svobody je ovšem současně lidskou vinou, již se člověk vyčleňuje z celku a volí sebe.<sup>63</sup>

Proti této volbě sebe proto vystupuje mravní zákon jako nová forma obecnosti. Tato mytická první volba, tento „pád“ tak tvoří podmínku lidské existence jako skutečně lidské. Boj mezi vůlí a náklonností, napětí mezi podřízeností člověka řádu svobody i řádu přírody jsou vepsány do počátků lidské existence. Tento počátek je určeností i činem současně. „Pád“ je zde tedy interpretován jako něco žádoucího, pomocí čeho se člověk teprve stává člo-

60 Česky vyšly v souboru kratších textů: Kant, I., *Studie k dějinám a politice*. Přel. J. Loužil – P. Stehliková – K. Novotný. Uspořádal M. Sobotka a K. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2013.

61 Při této interpretaci „domnělého počátku dějin lidstva“ nejde Kantovi o popsání dějinných událostí, nýbrž o fikci, jejíž pomocí je možné vysvětlit, čím je člověk ve vztahu k přírodě (obdobně jako v Kantově chápání nejde ani v biblickém vyprávění z Gn 3 o historii, nýbrž o mýtus, který vypovídá o člověku a jeho situaci ve světě).

62 Kant, I., *Domnělý počátek dějin lidstva*. In: týž, *Studie k dějinám a politice*, c.d., s. 48.

63 Jak podotýká Hegel v pasáži *Základů filosofie práva*, věnované mimo jiné interpretaci Kantovy praktické filosofie, mají tak „moralita i zlo svůj společný kořen“ (Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Předmluvu napsal J. Kudrna. Praha, Academia 1992, § 139 pozn.).

věkem. Jak poukazuje Sonia Sikkaová, člověk podle Kanta zakouší svoji svobodu právě v situaci rezistence, teprve díky napětí mezi vůlí a smyslovostí je vůbec možná moralita.<sup>64</sup> Rozpolcenost lidské vůle, která je důsledkem „pádu“ a k člověku nutně patří, je však současně něčím, co má být překonáno. Smysl lidské existence spočívá v úsilí o prosazení nadvlády rozumu nad přírodní podmíněností člověka, tedy ve stále dokonalejším uskutečňování lidské svobody v nekonečném horizontu.

Zatímco tvrzení, že pozadím Kantovy teze o boji vůle s náklonností v jeho praktické filosofii je křesťanské učení o pádu, je třeba dovozovat, tento druhý, eschatologický pól je v *Kritice praktického rozumu* přítomen jasně, jakkoli jej Kant nespojuje – tak jako později v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* – s nutností „revoluce ve smýšlení“. Ta se však uskutečňuje vždy, když se člověk pochopí jako svobodná bytost a volí mravní zákon jako princip svého jednání. Cílem veškerého snažení člověka má být dokonalá harmonie rozumu a smyslovosti, tedy překonání napětí mezi vůlí a náklonností. Také pro tuto harmonii používá Kant pojem „svatá vůle“,<sup>65</sup> která tak ve vztahu k vůli lidské představuje mezní pojem. Jakkoli však Kant staví člověku před oči tento „ideál“, současně možnost jeho uskutečnění popírá: „Mohla-li by totiž nějaká stvořená bytost někdy dospět k tomu, že by plnila všechny morální zákony naprosto ráda, znamenalo by to, že v ní není ani jen možnost žádosti, která by ji podněcovala k odchýlení se od nich.“<sup>66</sup> To však podle Kanta není možné, neboť jako stvořená zůstává smyslová bytost vždy současně závislá na vnějších fyzických podnětech, a proto v ní přetrvává implicitní napětí mezi vůlí a náklonností.<sup>67</sup> „Ideál“ praktického rozumu tedy představuje další paradoxní pojem: jeho uskutečnění není z povahy věci možné, ale současně o něj má být stále usilováno.<sup>68</sup>

Lidská existence u Kanta je tedy určována napětím mezi oběma póly, mytickým počátkem, byť v *Kritice praktického rozumu* nevysloveným, a eschatologickým výhledem. Také v *Kritice praktického rozumu* se pak objevují ozvuky výše uvedených luterských důrazů, které Kant v *Náboženství v hranicích*

64 Sikka, S., On the Value of Happiness: Herder contra Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 37, 2007, No. 4, s. 532.

65 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 122.

66 Tamtéž, s. 85.

67 Tamtéž.

68 Jak podotýká Sonia Sikkaová, dosažení úplné harmonie by vlastně znamenalo konec morality, neboť by nebylo nadále možno rozlišovat mezi rozumovými a přírodními motivy vůle. Vědomí své svobody a důstojnosti přitom člověk u Kanta nabývá právě prostřednictvím odporu své přírodní stránky ve vztahu k rozumové (Sikka, S., On the Value of Happiness: Herder contra Kant, c.d., s. 540). Paradoxní povahy ideálu praktického rozumu si všímá už Hegel v kapitole o moralitě ve *Fenomenologii ducha* (Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Československá akademie věd 1960, s. 376–393).



*pouhého rozumu* činí výslovnými a které mají lidskou existenci – roztaženou mezi oba póly – charakterizovat. Jak však již bylo řečeno, chybí v ní jakákoliv zmínka o bodu obratu od vůle určené sebeláskou k vůli určené mravností: Stav člověka po „pádu“ a stav člověka po „vykoupení“ tak spadají vjedno. To ovšem nemusí působit takový problém, pokud si uvědomíme, že u Kanta jsou nejen „pád“, ale také „obrácení“ pochopeny jako apriorní, a jde tedy o to, jak se k nim člověk postaví: Zda bude usilovat o mravnost, nebo zůstane žít v klamu o vlastní spravedlnosti.

Prvním z těchto luterských ozvuků je rozlišení morality a legality, jež vychází ze základního Kantova přesvědčení, že dobro (a zlo) mají svůj zdroj ve smýšlení a nelze je ztotožnit s vnějším plněním požadavků zákona. Toto rozlišení se v *Kritice praktického rozumu* objevuje vícekrát.<sup>69</sup> V *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* Kant jeho pomocí interpretuje, jak bylo ukázáno výše, protiklad mezi spravedlností ze skutků zákona a ospravedlněním pouhou vírou. Narážku na pavlovsko-luterské pozadí tohoto protikladu Kant formuluje také v *Kritice praktického rozumu*, když popisuje ve vztahu vůle k zákonu rozdíl mezi „duchem“ a „literou“.<sup>70</sup>

S tím úzce souvisí druhý důraz, který se v *Kritice praktického rozumu* objevuje v návaznosti na protiklad mezi moralitou a legalitou. Je jím Kantovo rozlišení mezi „negativním“ a „pozitivním“ působením zákona na lidskou vůli. V něm se odráží, jak se domnívám, výše zmíněné luterské učení o vykoupeném člověku, který sám sebe v podmínkách této časnosti nachází jako ospravedlněného i hříšníka. Vůle člověka zůstává na jedné straně rozpolcena mezi oba principy chcení, na straně druhé však má moc se při svém rozhodování přiklonit k mravnímu principu. Teprve dynamika obojího vystihuje pohled na člověka, který usiluje o ctnost a v jehož vůli spolu bojují zákon s náklonností, tj. pavlovsko-luterský „duch“ s „tělem“.

Zákon tak člověka na jednu stranu pokořuje, neboť ukazuje na jeho vázanost náklonností a neschopnost jednat beze zbytku mravně (negativní působení), na stranu druhou v něm vzbuzuje úctu a pomocí této pružiny ho uschopňuje jednat v souladu s ním, čímž zakládá jeho důstojnost (pozitivní působení).<sup>71</sup> Současně však stejně jako v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* také v Kantově praktické filosofii platí, že to, že je vůle mocna jednat v souladu se zákonem, není empiricky vykazatelné, nýbrž je předmětem rozumového soudu.<sup>72</sup> Při empirickém zkoumání svého nitra totiž člověk všude na-

69 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 75 n.; s. 84; s. 119; s. 151 n.

70 Tamtéž, s. 75; s. 85. Srov. Ř 7,6 a 2K 3,6.

71 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 75–82.

72 Jak podotýká Kant v *Základech metafyziky mravů*, zkoumáme-li důkladně své i cizí pohnutky, „narážíme všude na milé já, které se neustále dere na povrch“ (Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 27).

chází jen sobecké pohnutky svého jednání,<sup>73</sup> přesto však v důsledku toho, že v sobě současně odhaluje bezpodmínečný mravní příkaz, postuluje svoji svobodu. Člověk se tedy musí chápat – lutersky řečeno – jako hříšník (při pohledu na své empirické já) i ospravedlněný (při pohledu na své noumenální já).

Není náhodou, že právě v kontextu úvah o rozdílu mezi moralitou a legalitou a o negativním a pozitivním působení zákona Kant tepe ony výše zmíněné náboženské blouznivce, kteří se domnívají, že jsou z této podvojnosti pohledu na sebe sama vyvázáni a jedinou pohnutkou jejich jednání je láska.<sup>74</sup> Ti zaměňují eschatologický horizont, který zůstává vždy jen příkazem a výhledem, za současný stav. Tato kritika není nepodobná kritice těch, kdo se domnívají, že jsou spravedliví, a přitom jen klamou sami sebe (tedy těch, kdo se považují za „ospravedlněné před zákonem“). Chybí-li těmto domýšlivcům pokora, nemohou mít mravní smýšlení, obelhávají sami sebe a moralitu zaměňují za legalitu. Tento sebeklam jim pak brání, aby správně pochopili svoji svobodu, a tak ve skutečnosti zůstávají otroky své domýšlivé sebelásky.<sup>75</sup>

## 5. Závěrečná úvaha

Pokud je správná moje výchozí hypotéza, kterou se v průběhu tohoto článku pokouším obhájit, totiž že Kantova antropologie v *Kritice praktického rozumu* vychází z určitého nábožensko-kulturního pozadí a uplatňují se v ní pojmy původně náboženské, znamená to také, že tento fakt Kantovu praktickou filosofii diskvalifikuje?

Odpověď na tuto otázku závisí na tom, jak rozumíme náboženství: Zda jej chápeme jako iracionální výplod lidské fantazie nebo jako produkt lidských afektů (zpravidla strachu), jehož jakýchkoliv stop je třeba se ve filosofické argumentaci zbavit, nebo zda v něm spatřujeme jeden ze základních způsobů, jak člověk vyjadřuje své porozumění sobě a světu. V tomto druhém případě není odhalení nábožensko-kulturního pozadí nutně tím, co by určité filosofii ubíralo na přesvědčivosti. Filosofie naopak může být v tradici filosofické hermeneutiky pochopena jako ta, která – hegelovsky řečeno – pomáhá převést obsah náboženství na „pojem“,<sup>76</sup> tedy racionálními prostředky interpretuje nábožensky artikulovanou zkušenost. Nutno však podotknout, že vztah mezi zkušeností a její artikulací není jednostranný, tedy že způsob,

73 Tamtéž.

74 Ve spise *Spor fakult Kant činí tuto výtku přívržencům pietismu* (a to jak pietismu spenerovsko-frankovskému, tak ochranovskému), které obviňuje z citově založeného mysticismu (srov. Kant, I., *Streit der Fakultäten*, c.d., s. 61–67 [AA, s. 54–59]).

75 Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 85.

76 Srov. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3: Die vollendete Religion. Neu herausgegeben von W. Jaeschke. Hamburg, Felix Meiner 1995, s. 265–270.

jak zakoušíme sami sebe, je spoluurčován specifickou tradicí, v níž vyrůstáme a již přijímáme. Jeví-li se Kantovi jeho nitro jako bitevní pole mezi náklonností a rozumem (či „tělem“ a „duchem“), pak tento dědic luterské tradice zdůrazňuje ve své zkušenosti určité prvky a možná pomíjí jiné.

V úvodu zmíněný Bernard Wand, který poměrně přesvědčivě ukazuje, jakým způsobem se v Kantově etické teorii odrážejí některé základní pojmy Lutherovy teologie, Kantovi vyčítá, že jeho závislost na luterských východiscích vede k tomu, že tento zastánce morality vposled ignoruje některé podstatné aspekty etického života. Wandovou ústřední tezí je, že na místo Boha, který je (nejen) v Lutherově pojetí jak zákonodárcem, tak také tím, kdo jediné dává schopnost jednat v souladu se zákonem („Bůh sám přikazuje i sám plní“), staví Kant praktický rozum, jemuž přiznává božské atributy.<sup>77</sup> To vede Kanta k tezi o naprosté odlišnosti noumenálního „já“, které jediné jedná svobodně a mravně, a empirického „já“, které zůstává v zajetí smyslovosti,<sup>78</sup> a tím také k tezi o principiální neodvoditelnosti toho, co má být, z toho, co je. Tím však Kant ztrácí ze zřetele skutečně jednající a rozhodující se subjekt, neboť „já“ člověka se stává pouhým prostorem, kde spolu soupeří dvě neosobní síly (zákon a náklonnost). To však podle Wanda neodpovídá povaze etických fenoménů, jak se s nimi běžně setkáváme, a nadto vede k paradoxu, že Kantova etická teorie, která staví na svébytnosti morality, obírá skutečný subjekt jednání o jeho autonomii a odpovědnost.<sup>79</sup> Heteronomii náboženskou tak Kant jen nahrazuje heteronomií mravního zákona, který je vůči empirickým jednajícím subjektům vposled transcendentní.<sup>80</sup>

Tento výklad sleduje Lutherovu teologii tam, kde ve svých důsledcích vede k naprostému popření lidské svobody a ústí do učení o predestinaci, přičemž tuto tendenci pak tato interpretace vidí i v Kantově praktické filosofii. Takový výklad je možný, opomíjí však současně jiný důraz, který Kant – jak se domnívám – z luterského dědictví přejímá především: a sice důraz na paradoxní charakter svobody, již člověk při veškeré omezenosti své existence zakouší a uskutečňuje, jejímž zdrojem však sám není. Jestli je však tuto svobodu nutné chápat jen jako neutuchající vnitřní boj a rozpolcenost v nitru člověka, je jiná otázka.

77 Wand, B., *Religious Concepts and Moral Theory: Luther and Kant*, c.d., s. 330.

78 Tamtéž, s. 333.

79 Srov. tamtéž, s. 334.

80 Ke kompletnímu výčtu výtek, které Bernard Wand Kantovi činí, viz tamtéž, s. 346.