

„Vyhublé postuláty rozumové víry.“

K Habermasově kritice Kantovy filosofie náboženství

Jakub Sirovátka

Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
jsirovatka@tf.jcu.cz

Abstract:

“The Slimmed Down Postulates of a Reasonable Faith.”

On Habermas’s Critique of Kant’s Philosophy of Religion

In his late magnum opus, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Jürgen Habermas seeks to reconstruct what the “post-metaphysical” age lost when it abandoned metaphysics. Habermas sees a fundamental bifurcation of metaphysical thought in the eighteenth century, namely in the parting of the ways represented by David Hume and Immanuel Kant. In my paper, I will particularly focus on Habermas’s critique of Kant’s philosophy of religion. As a first step, I will present his critical conception of Kant’s practical philosophy in conjunction with his philosophy of religion, which, according to Habermas, fails in its attempt to rescue religious contents within a secular philosophy. The crucial weakness that Habermas identifies in Kant’s systematics is the demands that arise from the absolute validity of the moral law. I will then, in a second step, critically discuss this interpretation of Habermas, attempting to point out the weaknesses of his interpretation. In contrast to Habermas’s attempt, however, I am convinced that the philosophy of religion is a constitutive and plausible part of Kant’s philosophy.

Keywords: Immanuel Kant, Jürgen Habermas, religion, metaphysics, philosophy of religion, postmetaphysical thinking

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.4r.617>

1. Úvodem

Jürgen Habermas překvapil své čtenáře, když před několika lety vydal monumentální dvoudílný spis s herderovsky laděným názvem *Auch eine Geschichte der Philosophie*.¹ Na bezmála 1800 stránkách se snaží rozpracovat „genealogii postmetafyzického myšlení“ – tak zněl původní název díla – s pokusem

1 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin, Suhrkamp 2019.

rekonstruovat to, co ztratila doba „postmetafyzická“, když opustila metafyziku.² Oblouk dějin filosofie nahlížený z perspektivy vztahu víry a rozumu, který Habermas ve svém rozsáhlém díle předkládá, se klene od „doby osové“³ až po mladohegelianství, Kierkegaarda a pragmatismus. Což neznamená, že by se Habermas nevyrovnával kupříkladu i s myšlenkami Karla Jaspersa nebo Johna Rawlse. Době osové však náleží důležité postavení, neboť v ní došlo k „moralizaci posvátného“, k zásadnímu pojmovému ukotvení morálního zákonodárství v Bohu nebo v „zákonu světa“.⁴

V rámci dialogu mezi vírou a věděním dělí Habermas dějiny filosofie do tří fází: první fáze začíná plodnou syntézou víry a věděním v římském císařství, druhou fází tvoří 18. století a třetí fáze představuje myšlenkové směry, které se rozvinuly jako následek rozdělení empirismu a transcendentální filosofie.⁵ Zvláštní pozornost je věnována onomu předělu v 18. století, který ztělesňují postavy Davida Huma a Immanuela Kanta. Stopy tohoto rozdělení myšlenkových cest však Habermas ve svém rozvrhu dějin filosofie nachází již ve vrcholném středověku 13. století: Duns Scotus představuje na jedné straně linii, na kterou naváže Kant (a německý idealismus), a William Ockham připravuje na straně druhé cestu pro pozici Davida Huma.⁶

Teprve ve světle metafyzického dědictví lze dle Habermase odpovídajícím způsobem pochopit, čeho je postmetafyzická filosofie dědicem a co to pro přetvoření tohoto dědictví znamená. Habermas se snaží skrze své dílo naslouchat diskursu věděním a víry – s cílem porozumět tomu, co se filosofie z tohoto diskursu naučila. Zasazuje se při tom o holistický přístup filosofického myšlení ke skutečnosti. Bytostně souzním s Habermasovým trváním na tom, že se filosofie nemůže vzdát svého přístupu ke skutečnosti jako celku. Filosofie je pokus o rozumové vyjasnění našeho chápání sama sebe a světa.⁷ V Habermasově rekonstrukci postmetafyzického myšlení tak jde zároveň o sebezpojetí filosofie jako takové.

Ve svém příspěvku se zaměřím obzvláště na Habermasovu kritiku Kantovy filosofie náboženství. V prvním kroku představím jeho pojetí Kantovy

2 Diskusi otázky, zda se nacházíme v době „postmetafyzické“ či „postsekulární“, nebo zda jsme dnes svědky „návratu bohů“, zde ponechám stranou. Záměr mého příspěvku je jiný.

3 Pojem „doby osové“ (*Achsenzeit*) zavedl Karl Jaspers, který jím označil dobu mezi lety 800 a 200 př. n. l. (přičemž rok 500 př. n. l. tvoří onu pomyslnou osu), ve které nezávisle na sobě vznikla všechna velká světová náboženství; své počátky zde má i antická filosofie. Viz Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. In: *týž, Gesamtausgabe I*. Bd. 10. Hrsg. von K. Salamun, Basel, Schwabe 2017, s. 17–33.

4 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 779.

5 Tamtéž, s. 768.

6 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okcidentale Konstellation von Glauben und Wissen, c.d., s. 764.

7 Tamtéž, s. 12.

praktické filosofie ve spojení s filosofií náboženství. Následně budu v druhém kroku tuto Habermasovu interpretaci kriticky diskutovat, přičemž se budu snažit poukázat na slabiny jeho výkladu. Článek tedy na jedné straně představí Habermasovu kritiku Kantovy filosofie náboženství a na straně druhé v něm budu obhajovat stanovisko, že Kantův koncept je zdařilejší, než tvrdí Habermas ve svém výkladu.⁸ I přes svůj polemický postoj však zároveň zdůrazňuji, že je třeba vysoce ocenit, že Habermas věnuje – ač je sám „nábožensky nemuzikální“ – tak intenzivní pozornost fenoménu náboženství a metafyziky. Habermasův opus magnum svou erudovaností, rozsáhlostí a hloubkou znalostí (kupříkladu i středověkého teologického myšlení) vzbudil po zásluze živý ohlas.⁹ V českém prostředí ovšem žádnou odezvu – pokud je mi známo – zatím nevyvolal. Tímto článkem bych rád alespoň zčásti tuto situaci změnil.¹⁰

2. Kantovo selhání postmetafyzické rekonstrukce náboženství v Habermasově interpretaci

Zásadní rozcestí metafyzického myšlení, jehož vliv se promítá až do podob současné filosofie, vidí Habermas v 18. století, a to v rozchodu cest, jež jsou reprezentovány na jedné straně Davidem Humeem a straně druhé Immanuellem Kantem.¹¹ Oba myslitelé jsou sice zastánci sekulárního charakteru postmetafyzického myšlení, ve kterém došlo k rozchodu víry a vědění, zároveň však každý z nich reaguje na tuto situaci odlišně. Hume dekonstruuje svým empirismem teologické dědictví filosofie – a stopy této dekonstrukce vedou

8 Pozitivněji vidí Habermasovu interpretaci např. Kühnlein, M., *Die Kritik des Vernunftglaubens. Kant und Habermas über die Moral der Moral*. In: týž (Hrsg.), *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen*. Berlin, Metzler – Springer 2023, s. 341–364.

9 Viz např. Gruber, F. – Knapp, M. (Hrsg.), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas*, „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Freiburg im Breisgau u.a., Herder 2021; Liebsch, B. – Taureck, B. H. F., *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*. Hamburg, Meiner 2021; Junker-Kenny, M., „The Bold Arcs of Salvation History“. *Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking*. Berlin – Boston, de Gruyter 2022; Langthaler, R. – Schelkshorn, H. (Hrsg.), *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“*. Darmstadt, wbg Academic 2023; Müller-Dohm, S. – Ropic, S. – Wesche, T. (Hrsg.), *Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*. Berlin, Suhrkamp 2024. Další odkazy na relevantní literaturu lze nalézt zde: <https://www.habermasforum.dk/reviews/reviews-of-jurgen-habermas-quot-tauch-eine-geschichte-der-philosophiequot->; [cit. 25. 9. 2024]

10 První náčrt mé kritické diskuse Habermasova pojetí jsem se snažil představit ve svém příspěvku: Sirovátka, J., *Co je to „potřeba rozumu“? Poznámka ke Kantovu pojetí*. In: týž (ed.), *Orientovat se v myšlení*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2023, s. 33–46, především s. 34–36.

11 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, c.d., s. 191–227.

dle Habermase až ke scientistickému naturalismu. Kant naproti tomu ztělesňuje rozumovou rekonstrukci obsahů náboženské tradice:¹² jedná se o spojení kritiky náboženství s osvojením náboženských obsahů v mezích rozumu, přičemž cílem je tyto obsahy zachovat.¹³ Habermas sdílí s Kantem důraz na holistické pojetí filosofie, která se musí pokusit podat odpovědi na základní otázky lidského života ve světě, a to bez naturalistického či scientistického zúžení. Oba se shodují i v náhledu, že člověk jako konečná rozumová bytost vykazuje potřebu orientovat se ve světě a že je úkolem filosofie na tuto potřebu reagovat. Kantovo systematické rozpracování etiky vyústující ve filosofii náboženství však Habermas zároveň považuje za selhávající pokus o adekvátní odpověď.¹⁴

Jak Hume, tak i Kant rozvíjejí své koncepce jako takové filosofie subjektu, ve kterých je rozhodující performativní charakter subjektu v první osobě. Kant chápe člověka přednostně jako subjekt, který se zakouší jako *jednající*: model jednajícího subjektu je vzorem pro charakteristiku subjektu poznávajícího.¹⁵ V této souvislosti Habermase zajímá především otázka, jak se sekulární, postmetafyzický rozum z perspektivy subjektu vztahuje k náboženským fenoménům a jakým způsobem dochází k přetlumočení původně teologických či metafyzických obsahů, a to zejména ve vztahu k pojmům dobra, krásy a spravedlnosti.

Habermas představuje Kantův pokus o rekonstrukci náboženských obsahů pomocí sekulárního rozumu velmi podrobně a rozsáhle, zároveň je však přesvědčen, že královecký filosof se svým pokusem neuspěl. V souvislosti s výkladem Kantovy filosofie náboženství hovoří Habermas o „jalové rozumové víře“ [*dürrer Vernunftglaube*],¹⁶ či o „vyhublých postulátech rozumové víry“ [*abgemagerte Postulate eines Vernunftglaubens*];¹⁷ nejvyšší dobro pak charakterizuje jako „bolavé místo“ Kantovy morální teorie [*ein wunder Punkt der Kantischen Moraltheorie*].¹⁸ Habermas vidí správně, že pro Kanta je *praktické* určení člověka centrální filosofickou otázkou. S praktickým sebeurčením člověka je zároveň spojena otázka: „V co smím doufat?“,¹⁹ tedy otázka

12 Tamtéž, s. 207–211.

13 Viz Habermas, J., Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. *Revue de métaphysique et de morale*, 44, 2004, Nr. 4, s. 462.

14 Srov. např. Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 354.

15 Tamtéž, s. 314–315 a s. 319.

16 Tamtéž, s. 301.

17 Tamtéž, s. 310.

18 Tamtéž, s. 309.

19 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2001, B 833, s. 479. První vydání *Kritiky čistého rozumu*, označované písmenem A, bylo publikováno

po (poslední) naději, na kterou odpovídá náboženství svou nabídkou spásy. Kant rovněž klasifikuje otázku po naději jako otázku náboženskou, ale odpovídá na ni jako postmetafyzický autor: praktický rozum rozeznává v náboženství morální jádro, které lze ospravedlnit věcnými argumenty bez teologických odkazů.²⁰

Rozhodující slabinou, kterou Habermas v Kantově systematicke identifikuje, jsou požadavky, které vyplývají z absolutní platnosti mravního zákona a které vedou k filosofii náboženství v rámci postulátů praktického rozumu. Habermas přesně rozeznává, že se celá systematická koncepce přechodu od etiky k filosofii náboženství, kterou Kant ustavuje v *Kritice praktického rozumu*, odvíjí od bezprostředně platné etické povinnosti a že zdůvodnění absolutnosti mravního příkazu tvoří naprosto centrální problematiku Kantovy praktické filosofie. Zároveň je přesvědčen, že v bezpodmínečném „Sollen“ a v absolutní povinnosti lze spatřovat „zaváté stopy posvátného“.²¹

Tento mravní příkaz však postuluje ve své absolutnosti více, než je schopen zaručit. Interpretace platnosti mravního zákona bytostně souvisí s tím, jak je chápáno a vykládáno vědomí mravního zákona, které Kant označuje v *Kritice praktického rozumu* jako „faktum rozumu“, jako „jediné faktum čistého rozumu“, které je zákonodárné a které nelze ani teoreticky zdůvodnit, ani empiricky odvodit.²² V jádru jde to, zda lze věcně zdůvodnit morální normativitu vznášející absolutní nárok, a pokud ano, tak jakým způsobem.

V Habermasově perspektivě selhává jak Kantovo zdůvodnění absolutního morálního nároku, tak i jeho postmetafyzické ospravedlnění „zájmu rozumu“, jež z prakticko-morálních důvodů vede rozum k přijetí jistých metafyzických pozic: např. že existuje nesmrtelná duše, že existuje Bůh. Jestliže autonomie znamená schopnost zavazovat sama sebe morálními zákony, tak z toho ještě podle Habermase neplyne deontologická dimenze etiky. Habermas se ptá, kde se bere onen naprosto závazný charakter morálních norem. Znovu je tedy nastolena otázka po sekulárním zdůvodnění normativní závaznosti.

r. 1781 v Rize. Druhé vydání, označované písmenem B, v němž Kant přepracoval a rozšířil některé pasáže, vyšlo r. 1787 v Hamburku.

20 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 304.

21 „... scheint es sich anzubieten, in dem ‚Überschuss‘ des unbedingten Sollens und der absoluten Pflicht verwehte Spuren des Sakralen zu vermuten.“ Tamtéž, s. 804.

22 Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, A 55–56. Přel. J. Loužil. Druhé, upravené vydání překladu připravili J. Kuneš a M. Sobotka. Praha, OIKOYMENH ve spolupráci s Filosofickým ústavem, v. v. i., 2022, s. 36. Písmeno A v citaci odkazuje k prvnímu vydání tohoto díla, které bylo publikováno roku 1788 v Rize vydavatelem J. R. Hartknochem. 2. vydání, které vyšlo roku 1792 tamtéž, bývá standardně označováno písmenem B.

Zásadní kritice je dále podrobena Kantovo pojetí přirozenosti rozumu, především tzv. „zájem“ [*Interesse der Vernunft*] či „potřeba“ rozumu [*Bedürfnis der Vernunft*].²³ Habermas interpretuje zájem rozumu jako Kantovu náhražku za ztracené metafyzické ukotvení: je v zájmu rozumu nalézt odpovědi na otázky, na které již nemůže být dána spekulativně-metafyzická odpověď.²⁴ Po ztrátě náboženské jistoty v boží pomoc je praktický rozum uvržen do neklidu, kterému musí nyní čelit výhradním spoléháním na své vlastní síly. A právě z tohoto neklidu se v Habermasově výkladu rodí Kantova „potřeba rozumu“ jako odpověď na situaci metafyzického bezdomovectví. Osten otázky po naději totiž zůstává a je to nyní rozum sám, jež musí nahradit teologické odpovědi.

Habermas vyjmenovává jednotlivé body, které považuje v Kantově systematickém rozpracování praktické filosofie za problematické či nedostatečné. Prvním bodem je motivační slabost rozumové morálky, které chybí síla náboženského příslibu spásy.²⁵ Náboženská motivace pro morální jednání je silnější než Kantovo spojení otázky morálky s prakticko-rozumovou vírou. Dále je řečeno, že nauka o postulátech je v podstatě nekrytý šek.²⁶ Habermas považuje pojem nejvyššího dobra a konečného účelu za „systematicky cizí, protože teleologickou myšlenkovou figuru“ v rámci deontologické morální teorie.²⁷ Zavedení tohoto pojmu nejvyššího dobra, v němž je obsažena blaženost jednajících, považuje za překvapující.²⁸

Jako spornou hodnotí Habermas i etickou povinnost, která člověka zavazuje k vytvoření morálního světa jako nejvyššího dobra, neboť se v ní přikazuje solidární úsilí, které vyžaduje individuální snahu, která je závislá na součinnosti ostatních.²⁹ Etický nárok však může být kladen vždy jen na individuum (dle klasické zásady „*ultra posse nemo obligatur*“), protože skutky druhých lidí nemáme ve svých rukou. Kant tak v Habermasově pojetí ztroskotává na svých vlastních zásadách: dobrá vůle je vždy záležitostí individua, a proto nemůže existovat mravní povinnost solidárního vytvoření nejvyššího dobra.³⁰ To však v konečném důsledku znamená, že Kantův předpoklad

23 K „potřebě rozumu“ srov. především Kant, I., Co znamená orientovat se v myšlení? Přel. J. Kárašek. *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1, s. 157–168. Jsem přesvědčen o tom, že „potřeba rozumu“ se věčně kryje s pojmem „zájmu rozumu“, který Kant užívá ve svých třech *Kritikách*. Na to jsem se snažil poukázat v: Sirovátka, J., Co je to „potřeba rozumu“? Poznámka ke Kantovu pojetí, c.d., s. 33–46.

24 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 308.

25 Tamtéž, s. 332.

26 Tamtéž, s. 333.

27 Tamtéž.

28 Tamtéž, s. 349.

29 Tamtéž, s. 333.

30 Tamtéž, s. 356.

postulátu nesmrtnosti duše – tedy nutnost progresu života po smrti umožňující dosažení mravní dokonalosti, jež je podmínkou vytvoření morálního světa – se ukazuje jako mylný.

Rozumová morálka se tedy dle Habermase jeví jako příliš slabý základ, který zájmu rozumu na pokroku lidstva k lepšímu neskýtá dostatečně silnou oporu. Možné východisko, jež lze nalézt v samé Kantově filosofii, vidí Habermas v konceptu teleologické soudnosti, který je obsažen v *Kritice soudnosti* a v ostatních Kantových spisech zabývajících se filosofií dějin.³¹ Koncept směřování lidských dějin k „světoobčanskému stavu“ spojenému se „světoobčanským právem“ je Habermasem považován za zdařilejší a konzistentnější předpoklad holistického směřování k nejlepšímu možnému uspořádání světa než koncepce „etického společenství“ v rámci filosofie náboženství.³²

Habermas rekonstruuje křesťanskou teologickou tradici vedoucí ke Kantově filosofii náboženství skoro výhradně po linii Augustin – Luther. Spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*³³ tematizuje dle Habermase augustinovské motivy zla a civitas Dei³⁴ a je zároveň přednostně intenzivním vyrovnáním se s Lutherovou radikální naukou o milosti.³⁵ Kant následuje „intuice Lutherovy nauky o ospravedlnění“,³⁶ aby boj o pravou víru a milost Boží dešifroval z perspektivy absolutně platného morálního zákona. Především první polovina spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* je podle Habermase koncipován tak, jako by Kantovi šlo o to vydat počet ohledně biblických pramenů své prakticko-rozumové morálky. Postuláty praktického rozumu totiž již dále nedokážou oprávněně zdůvodnit naději na „spásonosnou spravedlnost“, o níž hovoří Luther.³⁷

I výše zmíněný zdánlivý rozpor mezi individuální povinností a povinností zapojit se do sociální kooperace všech lidí dobré vůle vykládá Habermas tím způsobem, že Kant od počátku rozvrhuje svou filosofii náboženství ani ne tak v rámci odpovídajícím jeho morální filosofii, jako spíše podle Lutherova modelu teologie dějin: jako soupeření dobrého a zlého principu o duši člově-

31 Viz Kant, I., *Studie k dějinám a politice*. Přel. J. Loužil – P. Stehlíková – K. Novotný. Uspořádali M. Sobotka a K. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2013.

32 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 362–374.

33 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přel. K. Šprunk. Praha, Vyšehrad 2013. Toto dílo bylo pod názvem *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* poprvé vydáno r. 1793 (Königsberg, Nicolovius). První vydání se standardně označuje písmenem A. Druhé vydání, publikované péčí téhož vydavatele v r. 1794, bývá standardně označováno písmenem B.

34 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 309.

35 Tamtéž, s. 325–331.

36 Tamtéž, s. 320.

37 Tamtéž, s. 351.

ka.³⁸ Zájem rozumu v podání Kantovy kritické filosofie je tedy dle Habermase vysoce problematická a nedostatečná náhražka za metafyziku, kterou se královecký filosof snaží sekulárně přeformulovat.

3. Kantův konzistentní přechod od etiky k náboženství. Kritika Habermasova pojetí

Na rozdíl od Jürgena Habermase jsem přesvědčen, že Kantova filosofie náboženství je v souladu s jeho kritickou filosofií a že v Kantově myšlení lze najít přesvědčivé a plausibilní důvody pro jím postulovaný „nevyhnutelný“ přechod etiky k náboženství.³⁹ Kant již v *Kritice čistého rozumu* charakterizuje rozum jako metafyzicko-architektonický a tvrdí, že rozum hledá totalitu podmínek všeho, a to až k nepodmíněnému. Rozum jako takový se nespokojuje s jednotlivými poznatky, nýbrž hledá systematickou jednotu skutečnosti jako celku: „Rozum to vyžaduje podle zásady: *Je-li dáno podmíněné, je dán i celý souhrn podmínek, a tedy i to, co je naprosto nepodmíněné*, jehož prostřednictvím bylo ono podmíněné jedině možné.“⁴⁰

Dále má rozum ten rys, že si nutně klade metafyzické otázky, které zároveň překračují jeho teoretické poznávací schopnosti: „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.“⁴¹

Jistě to neznamená, že si tyto otázky musí nutně klást každý člověk, ale Kant je toho názoru, že rozum jako takový stojí před úkolem, jehož obsahem je podat na nejvyšší otázky člověka odpověď. Za nejzákladnější otázky při tom Kant považuje tři: svobodu vůle, nesmrtelnost duše a existenci Boha.⁴² Jak známo, v Kantově myšlení je to až praktická filosofie, která dokáže na tyto tři největší otázky rozumu dát adekvátní odpověď. Právě v tom spočívá „primát praktického rozumu“.⁴³ dokáže předložit řešení metafyzických otázek tam, kde teoretická filosofie selhává, neboť objektivní poznání je dle Kanta možné výhradně v oblasti smyslové zkušenosti.

38 Tamtéž, s. 357.

39 Viz Sirovátka, J., *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta. Reflexe*, 2019, č. 57, s. 59–75; a Sirovátka, J., *Ethik und Religion bei I. Kant. Versuch einer Verhältnisbestimmung*. Freiburg – München, Alber 2019.

40 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, c.d., B 436, s. 271.

41 Tamtéž, A VII, s. 510.

42 Tamtéž, B 826, s. 475.

43 Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., A 215–219, s. 121–123.

V reflexi fenoménu náboženství jako takového Habermas ve svém spise příliš ostře odděluje rozum (ve smyslu metodicky sekulární filosofie) a náboženství. Jádrem náboženství shledává v praktikování rituálu spojeného s mytickým vyprávěním. Toto konstatování souzní se dvěma standardními velkými výkladovými proudy zabývajícími se tím, co dělá náboženství náboženstvím: jeden proud se kloní k rituálu, druhý spíše k mytickým vyprávěním.⁴⁴ Ono propojení mytických vyprávění a rituálního jednání označuje Habermas jako „sakrační komplex“ [*sakraler Komplex*].⁴⁵ Tento sakrální komplex však v jeho očích nemá nic do činění s rozumovým uvažováním, s teoretickou reflexí. Habermasova celková analýza budí dojem, že se lehce přiklání na stranu těch interpretů, kteří centrum náboženství spatřují spíše v rituálním dění. Habermas vyzdvihuje důležitost rituální praxe, bez které by náboženská obec jen těžko mohla přežít, a označuje rituál za „archaický osten v těle moderny“ [*ein archaischer Stachel im Fleisch der Moderne*].⁴⁶

Jistě je pravda, že se smysl náboženského ritu nedá – podobně jako umělecká díla – diskursivně vysvětlit vyčerpávajícím způsobem.⁴⁷ Zároveň se však v tomto bodě ukazuje zásadní rozdíl mezi Habermasem a Kantem, který se staví k náboženskému rituálnímu dění velmi skepticky, až negativně a nedokáže náboženský význam rituálů docenit. U Kanta tedy vidíme silné podcenění náboženských rituálů, u Habermase zase přílišné oddělení rituálu od metafyzické reflexe, a tím od teologického sebezpojetí náboženského společenství.⁴⁸

Oproti Habermasovu výkladu teorie zla jsem toho názoru, že Kant ve svém díle *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* reflektuje morální zlo pomocí své vlastní transcendentální metody. Kantova teorie radikálního zla přítomného v lidské přirozenosti tak není v první řadě pokusem o filosofické přeformulování teologické nauky o dědičném hříchu, kterou Kant mimochodem jasně odmítá: „Ale ať je tomu s původem morálního zla v člověku jakkoli, ze všech výkladů jeho šíření a postupu skrze všechny členy našeho rodu a všechny generace je nejvíce pošetilá představa, že k nám dospělo jako *dědictví* od našich prarodičů.“⁴⁹

44 K diskusi ohledně vztahu mytických vyprávění a rituální praxe v rámci filosoficko-teologické reflexe srov. např. Polke, Ch., *Expressiver Theismus. Vom Sinn personaler Rede von Gott*. Tübingen, Mohr Siebeck 2020.

45 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, c.d., s. 192.

46 Tamtéž, s. 200.

47 Tamtéž, s. 204.

48 Viz Junker-Kenny, M., „The Bold Arcs of Salvation History“. *Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking*, c.d., s. 243.

49 Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., B 40–41, s. 81.

Ohledně bytostného zakořenění zla v člověku Kant sice dochází k podobným závěrům jako teologická teorie, jedná se však o výsledek autonomní filosofické, transcendentální reflexe konkrétního morálního zlého skutku a podmínek jeho možnosti. Lutherova nauka o ospravedlnění tedy nehraje v reflexi morálního zla hlavní roli. V této souvislosti je také nutno konstatovat, že Habermasova perspektiva, ze které nahlíží Kantovu teorii zla, je příliš zúžená na ideovou linii Augustin – Luther – Kant. Toto jeho výhradní a často opakované spojení oněch tří autorů je ve svém důsledku zavádějící, protože nebere v potaz jiné motivy, které lze v Kantově reflexi najít, a zároveň přehlíží některé obsahové rozpory, jež mezi nimi panují.

Jakkoliv totiž platí, že vliv Augustinova myšlení (i toho virtuálního) na occidentální myšlení lze jen stěží přecenit,⁵⁰ přesto je nutné: za prvé, rozlišovat raného a pozdního Augustina, a za druhé, více akcentovat i jiné proudy teologického myšlení. Raný Augustin podává jiný obraz svobodné vůle než pozdní Augustin v teorii předurčení ke spáse, již rozvinul v polemice s Pelagiem a dalšími teologickými autory. Habermas představuje (pozdní) Augustinovo teologické myšlení jako vrchol patristické epochy, což je samo o sobě problematické. Mnoho patristických konceptů lze totiž interpretovat jako pozice, jež jsou protikladné k pozdnímu Augustinovu myšlení.⁵¹

Habermas také klade přílišný důraz na problematické prvky pozdní Augustinovy nauky o dědičném hříchu, stejně jako na Lutherovo zdůraznění absolutní lidské zkaženosti hříchem, což vede k naprosté odkázanosti na milost ze strany Boha.⁵² Vyzdvižení této linie pesimistické antropologie přitom zakrývá skutečnost, že v křesťanské teologii lze nacházet i jiné koncepty. Ty vedou k poměrně odlišnému vidění člověka, světa a Boha. Maureen Junkerová-Kennyová oprávněně poukazuje na skutečnost, že v Habermasově rekonstrukci teologické linie Augustin – Luther – Kant chybí ony patristicko-teologické koncepty, které buď rozvíjejí motiv „vnitřní svobody“, nebo teologický topos člověka jako „imago Dei“.⁵³

50 K tomuto vlivu srov. např. Fischer, N., *Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart. Hamburg, Meiner 2009.

51 Viz Junker-Kenny, M., „*The Bold Arcs of Salvation History*”. *Faith and Reason in Jürgen Habermas’s Reconstruction of the Roots of European Thinking*, c.d., s. 100–123.

52 Srov. k tomu např. Lutherovu odpověď na spis Erasma Rotterdamského *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (O svobodné vůli), přiznačně nazvanou *O ztročené vůli*: Luther, M., *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen* (1525). In: *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von W. Härle – J. Schilling – G. Wartenberg. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2006, s. 219–661; nebo též, *Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28* (1535–1537). In: *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*. Bd. 2. Hrsg. von J. Schilling. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2006, s. 401–441.

53 Srov. Junker-Kenny, M., „*The Bold Arcs of Salvation History*”. *Faith and Reason in Jürgen Habermas’s Reconstruction of the Roots of European Thinking*, c.d., s. 234–235.

Dále je potřeba zdůraznit, že se Kantova koncepce od Lutherovy nauky o zkorumpovanosti svobodné vůle zásadně liší nebo, lépe řečeno, je s ní dokonce v rozporu: Kant zastává pozici (a je v tom zajedno s Humem), že člověk nemůže být absolutně zlý, že nemůže mít tzv. ďábelskou vůli.⁵⁴ Každý člověk má původní vlohy k dobru, které jsou jako takové nezničitelné, jakkoliv současně platí i to, že sklon ke zlu je nevymýtelný. I v největším zločinci musí zůstat poslední jádro dobra, které mu umožní případný obrat. Kant je přesvědčen, že i navzdory přítomnosti zla v lidské přirozenosti musíme vycházet z předpokladu, že „v nás zůstal v celé své čistotě určitý zárodek dobra, který nemohl být zničen nebo pokažen“.⁵⁵ Člověk tedy dle Kanta není a nemůže být zcela zkažený morálním zlem, v Kantově koncepci je naopak zdůrazněna lidská schopnost svobodně jednat a neustále znovu a znovu očišťovat svou vlastní morální motivaci.

Kant a Luther tedy rozvrhují s ohledem na lidskou svobodu dvě alternativní antropologie.⁵⁶ Habermas však pracuje s interpretační hypotézou, podle níž jako by Kant ve své filosofii náboženství naprosto schematicky „překládal“ jednotlivé prvky Lutherovy teologie do svého vlastního morálního jazyka.⁵⁷ Vzniká tím dle mého názoru poněkud zavádějící dojem, že se Kantova filosofie náboženství do jisté míry v rámci jeho kritické filosofie vyjímá jako cizí těleso, které s jeho nejvlastnějším morálně-praktickým projektem nemá moc co do činění.

* * *

Habermasova kritická diskuse Kantova pojetí „faktum rozumu“ jistě zcela oprávněně poukazuje na to, že se jedná o komplikovaný, avšak ústřední prvek jeho praktické filosofie, který není lehké konzistentně interpretovat. Zároveň je však také pravda, že Kant nepodává dedukci morálního zákona ve vlastním slova smyslu – i když se takto příslušná pasáž v *Kritice praktického rozumu* jmenuje –, nýbrž spíše explikaci faktického mravního vědomí.⁵⁸ Osobně se spolu s dalšími interprety kloním k tomu, chápat vědomí „faktum rozumu“ v tom smyslu, že rozum objevuje sám v sobě základ, ve kterém je založen a který nedokáže sám vytvořit.⁵⁹ Habermas vidí správně, že Kant vpo-

54 Viz např. Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., B 32, s. 77.

55 Tamtéž, B 50, s. 86.

56 Srov. Junker-Kenny, M., „The Bold Arcs of Salvation History“. *Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking*, c.d., s. 179.

57 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Vernünftige Freiheit*. *Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, c.d., především s. 320 nebo s. 328.

58 Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., A 72–88, s. 47–54.

59 Viz Sirovátka, J., *Autonomie a alterita. Kant a fenomenologie*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2023, s. 67–69.

sledu nepodává zdůvodnění absolutní závaznosti morálního zákona ve vlastním slova smyslu. Kant morální „Sollen“ totiž již předpokládá, přičemž se odkazuje na faktickou zkušenost mravního vědomí jako faktum rozumu.

V tomto ohledu lze spolu s Bernhardem Waldenfelsem hovořit o „responsivní etice“, která vždy již odpovídá na etický nárok, který k člověku přichází zvenčí.⁶⁰ Jak v Kantově praktické filosofii, tak i v jeho filosofii náboženství lze nalézt stopy odkázanosti rozumu na *jiné*: ať už v podobě světa, či druhého člověka, nebo nepodmíněného. Tuto odkázanost však Habermas u Kanta nenachází, vidí ji uskutečněnou až u Sorena Kierkegaarda.⁶¹ Otázkou tedy zůstává, zda v chybějícím *konečném* zdůvodnění absolutní morální normativity vidíme slabinu či přednost Kantovy filosofie. Habermas se kloní k prvnímu, já osobně preferuji druhé. Jestliže Habermas nahlíží, že Kant není s to podat dostatečné zdůvodnění absolutní mravní povinnosti, vyvstává otázka, proč by tedy měl sekulární člověk chápat mravnost jako nejdůležitější záležitost svého života.⁶²

4. Závěr

Jürgen Habermas svou analýzou a svým výkladem Kantovy filosofie znovu nastoluje zásadní otázku, která je v díle královeckého filosofa skutečně virulentní: Proč nestačí bezpodmínečně platný mravní zákon jako základ pro vytvoření systematické etiky? Proč se Kant cítí nucen doplnit etiku filosofii náboženství, která očividně funguje jako její nedílný prvek? Habermas je přesvědčen, že v Kantově celkové architektonice rozumu nemá morální víra jako další modus užívání praktického rozumu žádné plausibilní místo.⁶³

Kantovo spojení etiky a filosofie náboženství samozřejmě není neproblematické a žádná interpretace nedokáže odstranit všechna napětí a nejasnosti, jež jsou v Kantově systematice přítomny. Oproti Habermasovu pokusu jsem však toho názoru, že filosofie náboženství je konstitutivní a plausibilní součástí Kantovy filosofie. Postuláty praktického rozumu o nesmrtnosti duše a existenci Boha, motiv naděje, teorie radikálního zla: všechna tato témata tvoří integrální část Kantova kritického projektu. V nauce o postulátech, přesněji řečeno, v etické povinnosti přispět svým dílem k vytvoření

60 Waldenfels hovoří o responsivní etice a responsivní svobodě. I s ohledem na interpretaci Kantova motivu „faktum rozumu“ srov. Waldenfels, B., *Schattenrisse der Moral*. Berlin, Suhrkamp 2006, s. 21–52 a s. 106–113.

61 Habermas, J., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, c.d., s. 478.

62 Habermas, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, c.d., s. 348.

63 Habermas, J., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, c.d., s. 469.

morálního světa se dle mého nejedná o nemožnost ukládání takovéto kooperativní povinnosti. Teze, že etická povinnost míří na individuální subjekt, zůstává v platnosti. Kant však svou koncepcí nejvyššího dobra jako konečného účelu poukazuje spíše na *hranice* individuálního morálního snažení, a to především na pozadí teorie radikálního zla v lidské přirozenosti. Ve společném sociálním úsilí o vytvoření co možná nejmorálnějšího světa vidím realistické a střizlivé přiznání si odkázanosti na doplnění individuální snahy skrze druhé lidi, a dokonce i skrze Boha.

Ve své obdivuhodné rekonstrukci Kantova myšlení Habermas svou perspektivu příliš zúžuje a přehlíží dle mého názoru některé souvislosti. Souzním s interpretacemi,⁶⁴ které zdůrazňují skutečnost, že Kantova etika není čistě a výhradně deontologická, nýbrž že její konstitutivní a organickou součástí je rovněž otázka po smyslu, vyrůstající s potřeby rozumu, jež je zároveň spojena s perspektivou naděje.⁶⁵ Zdá se mi, že Kant nachází dobré důvody pro to, aby čistě etický pohled na svět doplnil o náboženskou perspektivu.

Otfried Höffe poukazuje na pozoruhodnou skutečnost, že všechny tři *Kritiky* vrcholí ve filosofii náboženství.⁶⁶ Toto vyústění etiky v náboženství se děje ze systematických důvodů, náboženství nevstupuje jako cizí teleologický prvek do původně jiné koncepce. Kantovi nejde výhradně o objevení morální normativity, nýbrž i o to, co z absolutního etického příkazu vyplývá. Transcendentální reflexe je spojena s empirickým pozorováním. Nalezení nejvyššího morálního principu je jedna věc, aplikace tohoto principu v lidském jednání je věc druhá: jedná se o dvě strany té samé mince a Kanta zajímají obě. Proto v jeho myšlení nalézáme úvahy o tom, co má z mravního hlediska určovat lidskou vůli, a zároveň reflexi toho, k čemu se individuální vůle musí vztahovat jako ke svému účelu, aby skutečně jednala.

Z tohoto úhlu pohledu dává tedy Kantova teorie o konečném účelu vůle v rámci postulátů praktického rozumu smysl: vědomí, že mám pomáhat uskutečňovat mravní svět jako nejvyšší dobro, proměňuje mé chápání toho, co mám dělat na základě bezpodmínečné povinnosti mravního zákona. Mravní zákon se tedy nerozšiřuje o žádnou novou povinnost prostřednictvím mé představy konečného cíle. Co mám dělat, to vím na základě mravního zákona. Zároveň však platí, že pokud si uvědomuji konečný cíl, mohu

64 Např. Langthaler, R., *Führt Moral unumgänglich zur Religion? Zur Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas – eine Entgegnung*. Freiburg – München, Alber 2021.

65 Na to jsem se snažil poukázat mimo jiné ve dvou nedávných článcích: Sirovátka, J., Co je to „potřeba rozumu“? Poznámka ke Kantovu pojetí, c.d., s. 33–46; a týž, Naděje jako most mezi etikou a filosofií náboženství v díle Immanuela Kanta. *Reflexe*, 2024, č. 66–67, s. 5–20.

66 Srov. Höffe, O., Einführung in Kants Religionsschrift. In: týž (Hrsg.), *I. Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin, Akademie 2011, s. 7.

lépe rozpoznat smysl svého mravního jednání, a tím i smysl nejvyššího účelu člověka. Smysl znamená pochopení celku.⁶⁷ Kant je myslitelem skutečnosti jako celku. Zároveň je přesvědčen o tom, že svět musí být smysluplný, že není možno přijmout představu absurdního světa: jeho etika je současně spojena s motivem naděje a poslední spravedlnosti.

67 Srov. k tomu Kleingeld, P., Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. In: Höwing, T. (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin – Boston, de Gruyter 2016, s. 33–49.