

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

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

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

nikdy ospravedlněn, a nesmí v to ani při očekávaném budoucím růstu své přirozené dokonalosti, spolu s ní ale také svých povinností, nikdy doufat, může shledávat v tomto pokroku, který platí, ačkoliv se týká cíle posunutého do nekonečna, pro Boha přesto za dosažený, přece příslib blažené budoucnosti; neboť to je výraz, kterého rozum používá k označení dokonalého blaha nezávislého na všech nahodilých příčinách světa, blaha, které je stejně jako svatost ideou, jež může být obsažena jen v nekonečném progresu a jeho totalitě, a nemůže být tudíž nikdy plně dosažena pouhým tvorem.

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

Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle. Morální zákon však jakožto zákon svobody přikazuje prostřednictvím pohnutek, které mají být zcela nezávislé na přírodě a její shodě s naší mohutností žádosti (jako pružinách); jednající rozumná bytost ve světě však není přece zároveň příčinou světa a samotné přírody. V morálním zákoně tedy není ani nejmenší důvod nutné souvislosti mezi mravností a jí úměrnou blažeností bytosti, která patří k světu jako jeho část, a tudíž na něm závisí; bytosti, která právě proto ne-

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

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

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

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

Z této dedukce je už zřejmé, proč řecké školy nemohly nikdy dospět k vyřešení problému praktické možnosti nejvyššího dobra: protože za její jediný a pro sebe dostačující důvod považovaly vždy jen pravidlo, jak vůle člověka uplatňuje svou svobodu, aniž by k tomu podle jejich domněni potřebovala existenci boží. Postupovaly přitom sice správně, když odvozovaly princip mravů nezávisle na tomto postulátu, pro sebe sama, z poměru rozumu jediné k vůli, a udělaly ho tím svrchovanou praktickou podmínkou nejvyššího dobra; proto to ale nebyla celá podmínka jeho možnosti. Epikurejci pak sice přijali za nejvyšší princip mravů princip zcela falešný, totiž princip blaženosti, a jako zákon podstrčili maximu libovolné volby podle náklonnosti každého jednotlivce; postupovali však přece jen dost důsledně v tom, že stejně, totiž proporcionálně k nízkosti své zásady, zne-

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

veň do vědomí mravního smýšlení, v němž ale mohly být dostatečně vyvráceny hlasem jejich vlastní přirozenosti.

Křesťanské učení<sup>\*</sup>, i když je ještě nepo-

<sup>\*</sup>Obyčejně se má zato, že křesťanská mravouka nepředčí nijak, pokud jde o její čistotu, morální pojem stoiků. Stoický systém učinil svým stěžejním bodem vědomí síly ducha, kolem něhož by se měly točit všechny mravní úvahy, a i když jeho přívrženci mluvili o povinnostech a docela dobře je také určili, kladli přesto pružinu a vlastní pohnutku vůle do smýšlení pozvedajícího se nad nízké a jen vinnou slabosti duše panující pružiny smyslů. Ctností u nich tedy byl určitý heroismus mudrce pozvedajícího se nad zvířecí přirozenost člověka, který jemu samému stačí, jiným sice předkládá povinnosti, sám je však nad ně pozvednut<sup>2</sup> a není vystaven pokušení k překročení mravního zákona. To vše by ale nemohli dělat, kdyby si představovali tento zákon v té čistotě a přísnosti, jak to činí předpis evangelia. Rozumím-li ideou dokonalost, které nemůže ve zkušenosti odpovídat nic adekvátního, nejsou proto morální ideje ještě ničím nadsmyslným, tj. takovým, pro co nemůžeme dostatečně určit ani pojem, nebo u čeho je nejisté, zda tomu vůbec odpovídá nějaký předmět, jako ideje spekulativního rozumu, nýbrž jsou nám jakožto praobrazy praktické dokonalosti nepostradatelnými směrnicemi mravního chování a slouží nám zároveň jako měřítko srovnání. Jestliže pak zkoumám křesťanskou morálku po její filosofické stránce, pak by sejevila ve srovnání s idejemi řeckých škol takto: Ideje kyniků, epikurejců, stoiků a křesťana<sup>3</sup> jsou přirozená prostota, chytrost, moudrost a svatost. Pokud jde o cestu, jak k nim dospět, lišili se od sebe řeční filosofové tak, že kynikové při tom považují za posta-

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

čující prosté lidské rozvažování, ti ostatní jen cestu vědy, obojí tedy používání pouhých přirozených sil. Křesťanská mravouka, jež svůj předpis stanoví tak přísně a neúprosně (jak to také musí být), bere člověku důvěru, že by jí mohl, přinejmenším zde v životě, plně vyhovět, zároveň však tuto důvěru opět obnovuje tím, že pokud jednáme tak dobře, jak je v naší moci, smíme doufat, že toho, co není v naší moci, se nám dostane nějak jinak, ať už víme, nebo nevíme jak. Aristoteles a Platon se navzájem lišili, jen pokud šlo o původ našich mravních pojmů.

<sup>1</sup>B: „téhož“.

<sup>2</sup>B: „povznešen“.

<sup>3</sup>B: „křesťanů“.

<sup>4</sup>AA: „mu“.



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

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

Tímto způsobem vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jakožto objekt a konečný účel čistého praktického rozumu k náboženství, tj. k poznání všech povinností jakožto božích příkazů, nikoliv jako sankcí, tj. libovolných, pro sebe náhodných nařízení nějaké cizí vůle, nýbrž jako podstatných zákonů každé svobodné vůle samé pro sebe, které ale musejí být přesto považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme očekávat nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení a v jehož dosažení můžeme tedy doufat díky shodě s touto vůlí. I zde tudíž zůstává vše nesobecké a založeno pouze na po-

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

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

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

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

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

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

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

světě nejcennější, úcta k jeho přikázání, dodržování svaté povinnosti, kterou nám ukládá jeho zákon, když k tomu přistupuje jeho nádherné opatření korunující tento krásný řád odpovídající blažeností. Jestliže ho to poslední činí hodným lásky (máme-li mluvit lidským způsobem), pak je díky tomu prvním předmětem zbožňování (adorace). Sice i lidé si mohou získat konáním dobra lásku, avšak pouze jím nezískají nikdy úctu, takže ta největší dobročinnost jim dělá čest jen tím, že prokazují dobro těm a tak, jak je ho kdo hoden.

To, že je člověk (a s ním každá rozumná bytost) v řádu účelů účelem sám o sobě, tj. že nemůže být nikdy nikým (dokonce ani Bohem) použit pouze jako prostředek, aniž by přitom nebyl zároveň sám účelem, že tedy nám samým musí být lidství v naší osobě svaté, to následuje teď samo sebou, protože člověk je subjektem morálního zákona, tudíž toho, co je o sobě svaté, kvůli čemu a v souhlase s čím také může něco vůbec být nazváno svatým. Neboť tento morální zákon je založen na autonomii jeho vůle jakožto svobodné vůle, která musí být podle svých všeobecných zákonů zároveň nutně s to souhlasit se zákonem, jemuž se má podrobit.



## VI. O postulátech čistého praktického rozumu vůbec

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

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

<sup>1</sup>Kantův příruční exemplář: „nerozšiřují tedy sice“.

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

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



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

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

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

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

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