

I m m a n u e l

K A N T

Náboženství

v hranicích

pouhého rozumu

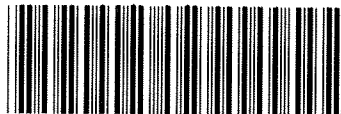
Vyšehrad

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

F1-Kan-20a

Tato publikace vznikla v rámci grantu GAČR P401/12/1699.

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze
255321994



F2014/0450

Translation © PhDr. Karel Šprunk, 2013
Study & Commentary © prof. PhDr. Stanislav Sousedík, 2013

ISBN 978-80-7429-350-4

Obsah

**Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích
pouhého rozumu“ (Stanislav Sousedík) / 11**

Osvícenská filosofie náboženství / 14
Politická situace v době vydání Kantova spisu *Náboženství* / 19
Struktura Kantova spisu *Náboženství* / 22
Náboženství v Kantových třech *Kritikách* / 24
Kantova filosofie náboženství v rámci jeho tří *Kritik* / 30
Náboženská filosofie v Kantově spisu *Náboženství* / 33
Přijetí Kantova spisu *Náboženství* / 40
Několik slov k působení Kantova spisu *Náboženství* / 42

Náboženství v hranicích pouhého rozumu / 47

Předmluva k prvnímu vydání / 49
Předmluva k druhému vydání / 57

ČÁST PRVNÍ

**O koexistenci zlého a dobrého principu
neboli o radikálním zlu v lidské přirozenosti / 61**

Poznámka / 64

I. O původní vloze k dobru v lidské přirozenosti / 67
II. O náchylnosti ke zlu v lidské přirozenosti / 70
III. Člověk je od přirozenosti špatný / 73
IV. O původu zla v lidské přirozenosti / 80
Obecná poznámka. O obnově síly původní vlohy k dobru / 85

ČÁST DRUHÁ

O boji dobrého principu se zlým o vládu nad člověkem / 95

Oddíl první. O právním nároku dobrého principu na vládu nad člověkem / 98

- A. Personifikovaná idea dobrého principu / 98
- B. Objektivní realita této ideje / 100
- C. Obtíže spojené s realitou této ideje a jejich řešení / 104

Oddíl druhý. O právním nároku zlého principu na vládu nad člověkem a o vzájemném boji obou principů / 115
Obecná poznámka / 121

ČÁST TŘETÍ

O vítězství dobrého principu nad zlým a o založení Božího království na zemi / 127

Oddíl první. Filosofická představa vítězství dobrého principu při založení Božího království na zemi / 129

- I. O etickém přirozeném stavu / 129
- II. Člověk má vyjít z etického přirozeného stavu a stát se členem etického společenství / 130
- III. Pojem etického společenství je pojem Božího lidu pod etickými zákony / 132
- IV. Ideu Božího lidu lze (jako lidské zřízení) uskutečnit jen ve formě církve / 134
- V. Zřízení každé církve vždy vychází z nějaké historické (zjevené) víry, kterou můžeme nazvat vírou církevní; a tato víra je nejlépe založena na svatém Písmu / 136
- VI. Nejvyšším interpretem církevní víry je čistá náboženská víra / 142
- VII. Postupný přechod církevní víry ve výlučné panství čistého rozumového náboženství znamená příchod Božího království / 147

Oddíl druhý. Historická představa postupného založení vlády dobrého principu na zemi / 156

Obecná poznámka / 168

ČÁST ČTVRTÁ

O službě a pseudoslužbě pod vládou dobrého principu neboli o náboženství a klerikalismu / 178

Oddíl první. Služba Bohu v náboženství vůbec / 180

Prvního oddílu kapitola první. Křesťanské náboženství jako náboženství přirozené / 183

Prvního oddílu kapitola druhá. Křesťanské náboženství jako náboženství naučené / 189

Oddíl druhý. O pseudoslužbě Bohu ve statutárním náboženství / 193

- 1. O všeobecném subjektivním důvodu náboženské iluze / 194
- 2. Morální princip náboženství v protikladu k náboženské iluzi / 196
- 3. O klerikalismu jako vládě v pseudoslužbě dobrému principu / 200
- 4. O vedení svědomí ve věcech víry / 210

Obecná poznámka / 215

Komentář

(Stanislav Sousedík) / 227

Bibliografie / 269

Ediční poznámka / 279

Jmenný rejstřík / 280

Věcný rejstřík / 281

O koexistenci zlého a dobrého principu neboli o radikálním zlu v lidské přirozenosti

„Svět leží ve zlu“⁹, to je nářek starý jako dějiny, starý dokonce jako 19
ještě starší umění, poezie, ba stejně starý jako nejstarší ze všech
výtvorů, náboženství kněží. Všichni shodně říkají, že svět byl na
počátku dobrý, že započal zlatým věkem, životem v ráji nebo ještě
šťastnějším společenstvím s nebeskými bytostmi. Ale vyprávějí, že
toto štěstí zmizelo jako sen, a pád do zla (morálního zla, s nímž
zlo fyzické jde vždycky ruku v ruce) unáší svět stále rychleji od
zlého k horšímu.¹⁰ A tak teď (ale toto „teď“ je stejně staré jako
dějiny) žijeme v posledním čase, poslední den a zánik světa je
přede dveřmi. V některých částech Indie je už jako nyní vládnoucí
bůh uctíván soudce a ničitel světa Rudra (zvaný též Šiva), poté co
Višnu, udržovatel světa, se znavil svým posláním, které převzal od
stvořitele světa Brahmy, a už před staletími se ho vzdal.

Novější, ale mnohem méně rozšířený je opačný, optimistic-
ký názor, jehož přívržence nalezneme patrně jen mezi filozofy
a v dnešní době zejména mezi pedagogy, totiž přesvědčení, že 20
svět postupuje neustále (byť nepozorovaně) | právě opačným smě-
rem, totiž od horšího k dobrému, že k tomuto pohybu lze nalézt
alespoň vlohu v lidské přirozenosti. Jestliže se tento názor týká
morálního dobra nebo zla (nikoli procesu civilizace), jistě nebyl
čerpán ze zkušenosti, neboť zde proti němu mluví velmi hlasitě
dějiny všech dob. Toto přesvědčení je patrně jen dobře míněná

⁹ Srov. 1J 5,19. V kralickém překladu: „svět všecken ve zlém leží“. Ekumenický překlad: „celý svět je pod mocí Zlého“. (Pozn. překl.)

¹⁰ *Aetas parentum, peior avis, tulit* Rod otců ztratil ctnosti svých praotců
Nos nequiores, mox daturos a my pak mnohem zkaženější
Progeniem vitiozem zplodíme potomky ještě horší
Horatius, *Ódy* III,6 (překl. Rudolf Mertlík)

domněnka moralistů od Seneky až po Rousseaua, určená k tomu, aby povzbuzovala k neúnavnému pěstování zárodku dobra, který v nás snad je – pokud vůbec můžeme s nějakým přirozeným základem k dobru v člověku počítat. Kromě toho: protože pokládáme za samozřejmé, že člověk má přirozeně zdravé tělo (jak tomu obvykle je při narození), není důvod nepokládat za přirozeně zdravou a dobrou i jeho duši. Sama příroda nám tedy napomáhá k tomu, abychom v nás tuto morální vložku k dobru rozvíjeli. Seneka říká: *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat.*¹¹

Protože však je dobře možné, že obě dvě interpretace údajné zkušenosti jsou mylné, je otázka, zda není alespoň možný střední názor, totiž že člověk jako druh není ani dobrý, ani špatný, nebo popřípadě že je stejně jedno i druhé, zčásti dobrý, zčásti špatný¹². – Ale o nějakém člověku říkáme, že je špatný, ne proto, že koná špatné skutky (odporující zákonu), ale proto, že z povahy jeho jednání můžeme usuzovat, že jsou v něm přítomny špatné maximy. Ale zatímco jednání odporující zákonu můžeme poznávat ze zkušenosti a můžeme také pozorovat (alespoň v sobě), že je konáno s vědomím, že odporuje zákonu, samy maximy (někdy ani své vlastní) pozorovat nemůžeme. A proto soud, že jednajícím je špatný člověk, nemůže být jistý, je-li založen na zkušenosti. Tedy k tomu, abychom nějakého člověka nazvali špatným, by muselo být možné z několika vědomě vykonaných špatných skutků, nebo jen z jediného, usuzovat a priori na špatnou maximu, která je jejich důvodem¹³, a z této maximy usuzovat na (v subjektu přítomný) obecný základ všech jednotlivých morálně špatných maxim, který je sám maximou.

¹¹ *De ira*, II, 13,1: „Jsme nemocní vyléčitelnými chorobami, a chceme-li být uzdraveni, příroda nám přichází na pomoc, protože jsme se zrodili ke zdraví.“ (Pozn. překl.)

¹² Něm. adjektivum *böse* překládáme jako (morálně) „špatný“, někdy také „zlý“ podle kontextu. (Pozn. překl.)

¹³ V němčině *Grund*. Českým ekvivalentem tohoto termínu je jednak „důvod“ (lat. *ratio*), to, proč něco je, proč se něco děje, jednak „základ“ (lat. *fundamentum*), hlavní složka něčeho nebo východisko, předpoklad jednání. Volba českého ekvivalentu se v překladu řídí kontextem. (Pozn. překl.)

Je třeba objasnit výraz příroda či *přirozenost*¹⁴. Kdybychom ho chápali (jak je to obvyklé) jako opak základu jednání *ze svobody*, byl by v přímém rozporu s predikáty *morálně* | dobrý nebo špatný. 21 Zde však přirozeností člověka rozumíme jen subjektivní základ užívání jeho svobody obecně (pod objektivními morálními zákony). Tento základ – ať je jakékoli povahy – předchází každý skutek postižitelný smysly. Ale sám tento subjektivní základ musí vždy být opět aktem svobody (neboť jinak by užívání nebo zneužívání svobodné vůle člověka ve vztahu k morálnímu zákonu nemohlo být člověku přičítáno a dobro či zlo v něm by nemohlo být nazýváno morálním). Proto pramen [*Grund*] zla nemůže spočívat v objektu *určujícím* vůli náklonností, neboli v přírodním impulzu, nýbrž jen v pravidle, které dává vůli sama sobě pro užívání své svobody, tj. v maximě. O této maximě se nelze dále ptát, co je v člověku subjektivním důvodem jejího přijetí spíše než přijetí jejího opaku. Neboť kdyby tímto důvodem nakonec už nebyla žádná maxima, nýbrž pouze přírodní impulz, pak by používání svobody bylo možné zcela převést na určování přírodními příčinami. To však odporuje pojmu svobody. Když tedy říkáme: člověk je od přirozenosti dobrý nebo je od přirozenosti špatný, znamená to pouze, že v sobě má (pro nás nezjistitelný) poslední důvod¹⁵ přijímání dobrých maxim nebo přijímání špatných (zákonu odporujících) maxim, a to obecně jakožto člověk, tedy tak, že těmito maximami zároveň vyjadřuje charakter svého druhu.

O charakteru, dobrém nebo špatném, odlišujícím člověka od jiných možných rozumných bytostí tedy řekneme, že je mu *vrozen*. Přitom však budeme stále tvrdit, že zásluhu (je-li dobrý) nebo vinu

¹⁴ V němčině *Natur*. Českým ekvivalentem tohoto výrazu je jednak „příroda“, jednak „přirozenost“. Překlad užívá termínu „příroda“, jde-li o opak svobody, „přirozenost“, jde-li o základ jednání (činnosti) nebo o souhrn charakteristických vlastností něčeho. (Pozn. překl.)

¹⁵ To, že je poslední subjektivní důvod přijetí morálních maxim nezjistitelný, je předběžně patrné už z této úvahy: Přijetí maximy je svobodné, a proto jeho důvod (proč jsem zvolil špatnou maximu, a ne spíše nějakou dobrou) nelze hledat v přírodním impulzu, nýbrž vždy opět v nějaké maximě. A protože i tato maxima musí mít důvod, a jako *určující důvod* svobodné vůle nemůže a nemá být uvedeno nic mimo maximu, jsme v řadě subjektivních určujících důvodů odkazování stále dále do nekonečna, aniž můžeme dospět k poslednímu důvodu.

(je-li špatný) na tom nemá přirozenost, nýbrž že původcem toho je sám člověk. Avšak | posledním důvodem přijetí našich maxim, který sám vždy musí být dán svobodnou volbou, nemůže být nějaký fakt, který by mohl být dán ve zkušenosti. Z toho plyne, že dobro či zlo v člověku (jako poslední subjektivní důvod přijetí té či oné maximy se zřetelem k morálnímu zákonu) může být označeno jako vrozené jen v tom smyslu, že je dáno jako důvod před každým ve zkušenosti poznaným užitím svobody (v nejranějším mládí již při narození), a tak je chápáno jako přítomné v člověku od narození – ne že narození je jeho příčinou.

Poznámka

Spor obou výše uvedených hypotéz se zakládá na disjunktivní propozici: *Člověk je (od přirozenosti) buď morálně dobrý, nebo morálně špatný.* Každého však ihned napadne otázka, zda je tato disjunkce platná, zda někdo nemůže tvrdit, že člověk není od přirozenosti ani to, ani ono, nebo zda člověk není obojí zároveň, totiž v něčem dobrý a v něčem špatný. Zdá se dokonce, že tento střed mezi oběma krajnostmi je potvrzován zkušeností.

Etice však velmi záleží na tom, aby se vyhnula, pokud je to možné, všemu, co je morálně neutrální, jak v jednání (*adiaphora*¹⁶), tak v lidských charakterech, protože při takové dvojznačnosti je nebezpečí, že maximy ztratí svou určitost a stálost. Zastánci tohoto striktního způsobu myšlení se obvykle nazývají *rigoristé* (toto slovo v sobě má zahrnovat výtku, ale ve skutečnosti je chválou) a jejich odpůrci *latitudinaristé*. Ti jsou buď zastánci neutrality – to jsou *indiferentisté*, nebo zastánci koalice – a mohou být nazváni *synkretisté*.¹⁷

¹⁶ Věci indiferentní. Podle kynické a stoické etiky je jediným dobrem ctnost, vše ostatní je indiferentní (*adiaphoron*) a nemá působit na naše morální rozhodování. (Pozn. překl.)

¹⁷ Je-li dobro = a, pak jeho kontradiktorní opak je ne-dobro. Ne-dobro je následek buď pouhé absence základu dobra = o, nebo pozitivního základu opaku dobra = -a. V druhém případě se ne-dobro může nazývat také pozitivní zlo. (Pokud jde o potěšení a bolest, existuje podobný střední člen, takže potěšení = a, bolest = -a, a stav, v němž není přítomno ani jedno, ani druhé, indiferentní stav = o.)

Pokud jde o uvedené otázky, odpověď daná na ně ve smyslu 23 rigoristického pojetí¹⁸ se zakládá na poznatku, který je velmi

Kdyby morální zákon v nás nebyl motivující silou (pružinou) vůle, pak by morální dobro (shoda vůle se zákonem) bylo = a, ne-dobro = o, ale toto ne-dobro jako pouhý následek absence morální motivující síly (pružiny) by bylo = a x o.

V nás však je zákon motivující silou (pružinou) = a. Pak absence shody vůle s tímto zákonem (= o) je možná pouze jako důsledek reálného a kontrárního určení vůle, tj. *odporu* vůle k zákonu, = -a, tj. zlé vůle. Mezi dobrým a špatným smýšlením (vnitřním principem maxim), podle něž se musí posuzovat také moralita jednání, proto není žádný střední člen.

Morálně neutrální jednání (*adiaphoron morale*) by bylo pouze jednání vyplývající z přírodních zákonů, a nemělo by tedy naprosto žádný vztah k morálnímu zákonu, který je zákonem svobody. Takové jednání tedy není morálně významný fakt a ve vztahu k němu se neděje a také není nutný ani *příkaz*, ani *zákaz*, ani *dovolení* (legální *privilegium*). (Poslední odstavec je dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

¹⁸ Profesor Schiller ve svém mistrovském pojednání (*Thalia*, 1783, část III) o *půvabu a důstojnosti* morálky proti tomuto pojetí povinnosti namítá, že má mnišský ráz. S prof. Schillerem se v nejdůležitějších principech shodujeme, a proto nemohu říci, že tu jde o neshodu, pokud jen se spolu dokážeme porozumět.

Otevřeně přiznávám, že vzhledem k důstojnosti *ideje povinnosti* s ní nemohu spojovat *půvab*. Neboť idea povinnosti zahrnuje nepodmíněnou nutnost, s níž je půvab v přímém protikladu. Vznešenost morálního zákona (jako je zákon na Sinaji) vnuká úctu (nikoli bázeň, která odpuzuje, ani zalíbení, jež vybízí k důvěrnosti). Ale tato *úcta* poddaného k jeho vládci v tomto případě – protože vládce sídlí v nás – vyvolává *pocit vznešenosti* našeho vlastního určení, což nás uchvacuje více než veškerá krása.

Ale *ctnost*, tj. pevně zakotvené smýšlení plnit přesně vlastní povinnost, je ve svých důsledcích také *blahodárná*, více než všechno, co může na světě dát příroda nebo umění. A nádherný obraz lidství, představeného v této podobě, dovoluje doprovod *Grácií*. Ty však, když se mluví pouze o povinnosti, zůstávají v uctivé vzdálenosti. A když pak pozorujeme půvabné plody, které by ctnost, kdyby pronikla všude, rozšířila po celém světě, vidíme, jak morálně zaměřený rozum uvádí do hry (prostřednictvím obrazotvornosti) smyslovost. Herkules se stal *músagetés*, vůdce Múz, teprve po přemožení netvorů – po pracích, od nichž se ony ctihodné sestry s třesením odvracely. Tyto průvodkyně Venuše Uranie se stávají poběhlicemi v průvodu Venuše Diony, jakmile se vměšují do určování povinnosti a chtějí k ní dát motivující sílu.

Když se nyní ptáme, jaký je *estetický* charakter, *temperament ctnosti*, bychom tak řekli, je-li *odvážný*, a tedy *radostný*, nebo *úzkostně schoulený* a *skleslý*, odpověď je sotva nutná. Otrocké smýšlení nikdy nemůže být bez skryté *nenávisi* k zákonu, a srdce *plnící* radostné povinnosti (nikoli samolibé *uznávání*

24 důležitý pro morálku: Svoboda vůle je zcela zvláštní povahy v tom, že | pružina [*Triebfeder*] může určit vůli k jednání, *jen nakolik člověk danou pružinu pojal do své maximy* (učinil ji obecným pravidlem, podle něhož chce jednat). Jedině tak může pružina, ať je jakákoli, koexistovat s absolutní spontánností vůle (tj. svobody). Ale morální zákon je v soudu rozumu sám o sobě pružinou, a kdo si činí morální zákon svou maximou, je *morálně* dobrý. Jestliže v případě jednání vztahujícího se k morálnímu zákonu neurčuje něčí vůli morální zákon, pak musí vůli toho člověka ovlivňovat opačná pružina. To se za tohoto předpokladu může stát jen tak, že člověk tuto pružinu (a tím i odklon od morálního zákona) pojme do své maximy (a v tom případě je špatný člověk). Z toho plyne, že jeho smýšlení ve vztahu k zákonu není nikdy indiferentní (ani dobré, ani špatné).

Ale člověk také nemůže být po jedné stránce morálně dobrý a zároveň po jiné stránce morálně špatný. Neboť je-li v jedné věci dobrý, znamená to, že pojal morální zákon do své maximy. Kdyby tedy člověk byl po jiné stránce zároveň špatný, pak by jeho maxima – protože morální zákon zachování povinnosti je jen jediný a obecný – byla, nakolik se vztahuje k morálnímu zákonu, obecná a zároveň partikulární, což si odporuje.¹⁹

zákona) je známkou opravdovosti ctnostného smýšlení – dokonce i ve *zbožnosti*, která nezáleží v sebetřýznění kajícího hříšníka (to je velmi dvojznačné a obvykle je pouze vnitřní lítostí, že jsme jednali proti pravidlům chytrosti)*, nýbrž v pevném rozhodnutí počínat si v budoucnu lépe. Toto rozhodnutí, podepřené pokrokem v dobru, pak nutně vyvolává radostný stav mysli, bez něhož nikdy nemáme jistotu, že jsme skutečně *získali lásku* k dobru, tj. že jsme je pojali do své maximy. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

* Kant rozumí chytrostí „zručnost ve volbě prostředků za účelem získání vlastního blaha“ (*Základy metafyziky mravů*, s. 79, překlad L. Menzl). (Pozn. překl.)

¹⁹ Staří morální filosofové, kteří pojednávali téměř o všem, co lze říci o ctnosti, neopomněli ani uvedené dvě otázky. První vyjadřují takto: Je nutno se ctnosti učit? (Je člověk od přirozenosti indiferentní vůči ctnosti a neřesti?) Druhá otázka: Existuje více ctností než jedna? (Není člověk v některých věcech ctnostný, v jiných neřestný?) Na obě otázky odpovídali s rigoristickou přesností negativně, a to právem. Neboť uvažovali o ctnosti *o sobě*, jak je v ideji rozumu (jaký člověk má být). Jestliže však chceme morálně posoudit určitou morální bytost, člověka, *jak se jeví*, tj. jak nám ho ukazuje zkušenost, můžeme

Mít od přirozenosti dobré nebo špatné smýšlení jako vrozenou 25 vlastnost zde také neznamená, že toto smýšlení nebylo získáno člověkem, který je má, tj. že člověk není jeho původcem. Znamená to jen, že nebylo získáno postupem času (že člověk byl vždy dobrý, nebo špatný, *od mládí*). Smýšlení, tj. první subjektivní důvod přijímání maxim, může být jen jedno a vztahuje se obecně k veškerému užívání svobody. Samo toto smýšlení muselo být přijato svobodnou volbou, protože jinak by nemohlo být člověku přičítáno. Ale subjektivní důvod či příčina tohoto přijetí opět nemůže být poznán (i když je nutné se na něj ptát), protože jinak by musela být opět uvedena maxima, do níž bylo toto smýšlení pojato, neboli maxima, jež musí mít opět svůj důvod. Protože tedy nejsme schopni odvodit toto smýšlení, či spíše jeho konečný důvod, z nějakého původního úkonu vůle v čase, nazýváme toto smýšlení vlastností vůle, která vůli náleží od přirozenosti (třebaže se smýšlení ve skutečnosti zakládá na svobodě). A dále: člověkem, o němž říkáme, že je od přirozenosti dobrý nebo špatný, nerozumíme jednotlivce – neboť potom by jeden člověk mohl být chápán jako od přirozenosti dobrý, druhý jako od přirozenosti špatný – ale celý lidský druh. Že jsme k tomu oprávněni, to může být dokázáno, jen když antropologické zkoumání lidské přirozenosti ukáže, že důvody, které nám dovolují přisoudit nějakému člověku jeden z těchto charakterů jako vrozený, jsou takové, že není důvod někomu ho upírat, a že tedy platí o celém druhu.

I.

O původní vloze k dobru v lidské přirozenosti

Tuto vlohlu můžeme se zřetelem k jejímu účelu vhodně rozdělit do 26 tří skupin, jež odpovídají složkám určení člověka:

1. vlohla k *animalitě* člověka jakožto *živé* bytosti;
2. vlohla k *lidskosti* člověka jakožto *živé a zároveň rozumové* bytosti;

na obě otázky odpovědět kladně. Neboť v tomto případě ho neposuzujeme na váze čistého rozumu (před Božím soudem), ale podle empirického měřítka (před lidským soudcem). O tom ještě pojednáme později.

3. vloha k *osobnosti* člověka jakožto bytosti rozumové a zároveň bytosti, jíž lze přičítat její jednání.²⁰

1. Vlohu k *animalitě* v člověku můžeme shrnout pod obecným termínem fyzické a pouze *mechanické* lásky k sobě [*Selbstliebe*], tj. lásky, k níž se nepožaduje rozum. Je trojí: *zaprvé* k zachování sebe sama; *zadruhé* k rozmnožení vlastního druhu pomocí pohlavního pudu a k zachování toho, co bylo takto zplozeno; *zatřetí* k pospolitosti s druhými lidmi, tj. sociální pud. – Na tyto tři kmeny lze naroubovat nejrůznější neřesti (které však samy nevyrostly z oně 27 vloh jako kořene). Lze je nazvat neřestmi *drsnosti* | přirozenosti a v jejich největším odchýlení od přirozených účelů je označujeme jako *neřesti zvířecí: obžerství, chlápnost a divoká nezákonnost* (ve vztahu k druhým lidem).

2. Vlohu k *lidství* můžeme shrnout pod obecným termínem lásky k sobě, která je sice fyzická, ale *srovnávací* (k tomu je třeba rozumu): tj. pokládáme se za šťastné nebo nešťastné jen ve srovnání s druhými. Z této lásky k sobě pochází náklonnost *získávat hodnotu v očích druhých lidí*. Je to původně jen touha po *rovnosti*, snaha nedovolit nikomu, aby nad námi vynikal, spojená s ustavičnou starostí, že druzí by o to mohli usilovat. Z toho pak postupně vyrůstá nesprávná žádost získat tuto převahu nad druhými pro sebe. – Na to, totiž na *řevnivost* a na *rivalitu* se mohou naroubovat

²⁰ Tuto vlohu nemůžeme pokládat za obsaženou v pojmu předchozí vloh, nýbrž nutně za vlohu zvláštní. Neboť z toho, že nějaká bytost má rozum, vůbec nevyplývá, že tento rozum se jen tím, že představuje své maximy jako vhodné být obecným zákonodárstvím, už stává schopným určovat nepodmíněně vůli, a tak být sám o sobě „praktickým“, alespoň pokud můžeme soudit. – I nejrozumnější bytost na světě by mohla k určování své vůle vždy potřebovat určité pružiny [*Triebfedern*] pocházející z objektů náklonnosti. Ale k tomu by mohla aplikovat velmi rozumnou úvahu o všem, co se týká nejen největšího souboru těchto pružin, ale také prostředků k dosažení jimi určeného účelu, aniž by tušila i jen možnost něčeho takového, jako je nepodmíněně příkazující zákon, který se ukazuje sám jako pružina, a to jako pružina nejvyšší. Kdyby nám tento zákon nebyl dán z nitra, nevymysleli bychom ho jako takový žádným rozumem, ani bychom o něm nepřesvědčili svou vůli. A přece je tento zákon to jediné, co nám dává vědomí nezávislosti naší vůle na určování všemi ostatními pružinami (naší svobody), a tím zároveň vědomí odpovědnosti za naše jednání.

velmi velké neřesti tajného i zjevného nepřátelství ke všem, které pokládáme za pro nás cizí. Tyto neřesti nevyrostají z přirozenosti jako ze svého kořene, ale jejich kořenem jsou náklonnosti vyvolané v nás snahou druhých lidí dosáhnout nenáviděné převahy nad námi, totiž náklonnosti dosáhnout převahy nad druhými, abychom se ochránili a získali bezpečnost. Přirozenost totiž chtěla ideje soupeření (jež samo o sobě nevyklučuje vzájemnou lásku) použít jen jako pružiny pro kulturu. Neřesti naroubované na tuto náklonnost proto můžeme označit jako neřesti kultury; a v nejvyšším stupni špatnosti, jako například v *závistí, nevděčnosti, škodolibosti* atd. (kdy jsou jednoduše ideou maxima zla přesahujícího to, co je lidské), mohou být nazvány *neřestmi dábelstvími*.

3. Vloha k *osobnosti* je schopnost úcty k morálnímu zákonu neboli úcty, *jež je sama o sobě dostačující pružinou svobodné vůle*. Tato schopnost prosté úcty k morálnímu zákonu v nás by byla morální cit, který sám o sobě ještě není účelem přirozené vloh, nýbrž jen nakolik je pružinou vůle. To je možné jen tím, že svobodná vůle pojmá tento morální cit do své maximy, a proto vlastností takové vůle je dobrý charakter. Ten, stejně jako každý charakter svobodné vůle, je něco, co lze pouze získat. Jeho možnost nicméně vyžaduje, aby byla v naší přirozenosti vloha, na niž naprosto nelze naroubovat nic špatného. | Samotnou ideu morálního zákona spolu 28 s úctou, která je od něho neoddelitelná, nemůžeme přesně vzato nazvat *vlohou k osobnosti*, je to sama osobnost (idea lidství uvažovaná zcela rozumově). Ale subjektivní důvod přijetí do našich maxim této úcty jako pružiny se jeví jako doplněk osobnosti, a proto zasluhuje označení jako vloha k její podpoře.

Když o uvedených třech vlohách uvažujeme po stránce pod-
mínek jejich možnosti, vidíme, že *první* nevyžaduje žádný rozum, *druhá* se zakládá na praktickém rozumu, ten však slouží jiným pružinám, zatímco *jedině třetí* má kořen v rozumu, který je sám o sobě praktický, tj. bezpodmínečně zákonodárný. Všechny tyto vloh v člověku jsou nejen *dobré* negativně (v tom smyslu, že neodporují morálnímu zákonu), ale jsou to také vloh *k dobrému* (podporují konání dobra). Jsou *původní*, neboť patří k možnosti lidské přirozenosti. Prvních dvou sice můžeme používat v rozporu s jejich účelem, ale žádnou z nich nemůžeme odstranit. Vlohami

nějaké bytosti rozumíme jak součásti, které jsou nutné k její existenci, tak formy jejich spojení, jímž je daná bytost tím, čím je. Jsou *původní*, jestliže nutně souvisí s možností takové bytosti, jsou však *nahodilé*, jestliže by daná bytost byla sama o sobě možná také bez nich. Poznamenejme ještě, že zde pojednáváme pouze o vlohách, jež se bezprostředně vztahují k žádání a k používání vůle.

II.

O náchylnosti ke zlu v lidské přirozenosti

Náchylností (propensio) [Hang] rozumím subjektivní základ možnosti náklonnosti (habituální žádosti, *concupiscentia*), nakolik je člověku obecně vlastní.²¹ | Od vlohy [*Anlage*] se liší tím, že náchylnost [*Hang*] sice může být vrozena, ale *nesmí* být představována jen jako taková, protože může být myšlena také jako *získaná* (je-li dobrá) nebo jako *způsobená* samým člověkem (je-li špatná). – Zde však mluvíme jen o náchylnosti k vlastnímu, tj. morálnímu zlu. Toto zlo je možné jen jako určení *svobodné* vůle a tu lze hodnotit jako dobrou nebo zlou jen na základě jejich maxim. Proto náchylnost ke zlu musí spočívat v subjektivním základu možnosti odchýlení maxim od morálního zákona. A můžeme-li tuto náchylnost chápat jako náležející obecně k člověku (tedy k charakteru jeho druhu), lze ji označit jako *přirozenou* náchylnost člověka ke zlu. Můžeme ještě dodat, že schopnost nebo neschopnost vůle, vyplývající z přirozené náchylnosti, pojímat nebo nepojímat morální zákon do své maximy může být nazvána *dobré nebo špatné srdce*.

²¹ *Náchylnost* je vlastně jen *predispozice* k žádání požitku, který když ho někdo okusí, vyvolá v subjektu *náklonnost* k tomuto požitku. Tak všichni hrubí lidé mají náchylnost k opojným látkám. Neboť i když mnozí z nich opojení vůbec neznají, a tedy nemají ani žádost po těchto látkách, přece stačí jich jen jednou okusit, aby vyvolaly stěží odstranitelnou žádost. Mezi náchylností [*Hang*] a náklonností [*Neigung*], která předpokládá znalost objektu žádání, je ještě *instinkt*, což je pociťovaná potřeba něco udělat nebo něčeho okusit, o čem ještě nemáme žádné poznání (jako např. tvořivý pud u zvířat nebo pohlavní pud). Po náklonnosti je v žádací schopnosti dalším stupněm *vášeň* [*Leidenschaft*] (nikoli *afekt*, který patří k citu libosti nebo nelibosti). *Vášeň* je náklonnost, která vylučuje vládu nad sebou. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

Můžeme rozlišit tři různé stupně náchylnosti ke zlu. *Zaprvé* je to slabost lidského srdce obecně jednat podle přijatých maxim, jinými slovy *křehkost* lidské přirozenosti; *zadruhé* náchylnost mísit morální pružiny s nemorálními (i když se to děje s dobrým úmyslem a při maximách dobra), tj. *nečestnost*; *zatřetí* náchylnost přijímat špatné maximy, tj. *špatnost* lidské přirozenosti neboli lidského srdce.

Zaprvé, křehkost (*fragilitas*) lidské přirozenosti je vyjádřena i v nářku apoštola: „Nečiním dobro, které chci.“²² Jinými slovy, přijímám dobro (zákon) v maximě své vůle, ale toto dobro, které je objektivně v ideji (*in thesi*) nepřekonatelnou pružinou, je subjektivně (*in hypotesi*), mám-li jednat podle maximy, pružinou slabší (ve srovnání s náklonností).

Zadruhé, nečestnost (*impuritas, improbitas*) | lidského srdce 30 spočívá v tom, že maxima je co do objektu (co do zamýšleného jednání podle zákona) sice dobrá, a možná i dosti silná k provedení, ale není morálně čistá, tj. nepojala do sebe – jak by to mělo být – jako *dostatečnou* pružinu *pouze* zákon. Místo toho obvykle (možná vždycky) potřebuje ještě jiné pružiny, aby jimi určila vůli k tomu, co požaduje povinnost. Jinými slovy, jednání požadované povinností není konáno čistě z povinnosti.

Zatřetí, špatnost (*vitiositas, pravitas*) či chceme-li *zkaženost* (*corruptio*) lidského srdce je náchylnost vůle k maximám, jež nedbají na pružiny vycházející z morálního zákona a přiklánějí se k jiným (ne-morálním) pružinám. Špatnost můžeme nazvat také *zvrácenost* (*perversitas*) lidského srdce, protože převrací mravní řád co do pružin *svobodné* vůle. Při tom sice může stále ještě existovat jednání odpovídající zákonu (legální), ale způsob myšlení je tím pokazen ve svém kořeni (pokud jde o morální smýšlení), a proto je člověk označován jako špatný.

K tomu je třeba říci, že náchylnost ke zlému je zde připisována (pokud jde o jednání) lidem obecně, i nejlepším z nich. Tak tomu musí být, má-li se dokázat, že náchylnost ke zlému je v lidstvu všeobecná nebo, což zde znamená totéž, že je spojena s lidskou přirozeností.

²² Srov. Ř 7,19. (Pozn. překl.)

Mezi člověkem dobrých mravů (*bene moratus*) a člověkem morálně dobrým (*moraliter bonus*) není žádný rozdíl, pokud jde o shodu jednání s morálním zákonem – alespoň by žádný neměl být, až na to, že jednání jednoho nemá vždy, nebo možná *nikdy*, zákon jako svou jedinou a nejvyšší pružinu, zatímco jednání druhého jej má *vždycky*. O člověku dobrých mravů lze říci, že plní *literu* zákona (tj. nakolik jde o jednání, které přikazuje zákon), zatímco o morálně dobrém člověku, že plní *ducha* zákona (duch morálního zákona spočívá v tom, že zákon je sám o sobě dostačující jako pružina). *Co se neděje z této víry, je hřích*²³ (co do způsobu myšlení). Neboť jsou-li nutné jiné pružiny než zákon, aby určovaly vůli k jednání *podle zákona* (např. ctižádost, láska k sobě vůbec, dokonce dobro-srdečný instinkt podobně jako sympatie), | je pouze nahodilé, že toto jednání je ve shodě se zákonem, neboť tyto pružiny by mohly stejně dobře podněcovat k jeho porušení. Maxima, podle níž se musí posuzovat veškerá morální hodnota osoby, odporuje zákonu a člověk je při zcela dobrém jednání přesto špatný.

K vymezení pojmu náchylnosti je třeba ještě následující vysvětlení. Každá náchylnost je buď fyzická, tj. patří k vůli člověka jako přírodní bytosti, nebo je morální, tj. patří k vůli člověka jako bytosti morální. – V prvním smyslu neexistuje náchylnost k morálnímu zlu, neboť toto zlo musí vycházet ze svobody; a fyzická náchylnost (zakládající se na smyslových podnětech) k jakémukoli použití svobody – ať k dobru nebo ke zlu – je rozporem. Tedy náchylnost ke zlému může inherovat pouze v morální schopnosti vůle. Ale morální (tj. přičitatelné) zlo není nic jiného než náš vlastní *skutek*. Na druhé straně pod pojmem náchylnosti rozumíme subjektivní určující důvod vůle, který *předchází každý skutek*, a tedy sám ještě skutkem není. V pojmu prosté náchylnosti ke zlému by byl tudíž rozpor, kdyby nebylo možno slovo „skutek“ pojímat ve dvou různých významech, které bychom mohli oba spojit s pojmem svobody. Termín „skutek“ může platit obecně předně o použití svobody, jímž je do svobody pojata nejvyšší maxima (podle zákona nebo proti němu), ale zadruhé také o použití svobody, jímž jsou podle oné maximy prováděny samy skutky (uvažované materiálně,

²³ Srov. Ř 14,23: „Cokoli není z víry, je hřích.“ (Pozn. překl.)

tj. ve vztahu k objektům chtění). Náchylnost ke zlému je skutek v prvním významu (*peccatum originarium*) a zároveň formální důvod všeho protizákonného jednání v druhém významu. Toto jednání [v druhém významu], uvažované materiálně, porušuje zákon a nazývá se nečest (*peccatum derivativum*). A první zavinění zůstává, i když zavinění druhé (z pružin, jež nespočívají v samém zákoně) nemusí nastat. První zavinění je inteligibilní skutek, poznatelný pouze rozumem mimo veškerou časovou podmínku, druhé je smyslové, empirické, dané v čase (*factum phaenomenon*). První skutek se – zvláště ve srovnání s druhým – označuje jako náchylnost prostá a vrozená předně proto, že nemůže být vyhlazena (neboť nejvyšší maximou k takovému vyhlazení by musela být maxima dobra – zatímco v oné náchylnosti | je postulována jako špatná), ale zvláště z toho důvodu, že pro to, že v nás zlo zničilo právě nejvyšší maximu, třebaže je to náš vlastní skutek, nemůžeme uvést žádnou další příčinu, stejně tak jako nemůžeme uvést příčinu pro některou základní vlastnost, jež náleží k naší přirozenosti. – Z toho, co jsme právě řekli, můžeme porozumět tomu, proč jsme v tomto oddíle hned na začátku hledali tři zdroje morálního zla pouze v tom, co se podle zákonů svobody dotýká nejvyššího důvodu přijetí nebo následování našich maxim, nikoli co se dotýká smyslovosti (jakožto receptivity).

III.

Člověk je od přirozenosti špatný

*Vitiis nemo sine nascitur.*²⁴

Věta: *Člověk je špatný* může po tom, co bylo řečeno, znamenat jen to, že je si vědom morálního zákona, a přesto přijal do své maximy (příležitostné) odchýlení od tohoto zákona. Věta: *Je špatný od přirozenosti* znamená, že špatnost lze vypovídat o člověku jako druhu. Tím se nechce říci, že tuto vlastnost lze vyvodit z pojmu jeho druhu (tj. člověka obecně) – neboť pak by byla nutná, nýbrž že na

²⁴ „Nikdo se nerodí bez chyb.“ Horatius, *Satiry*, I, 3, 68. (Pozn. překl.)

základě toho, co víme o člověku ze zkušenosti, nemůžeme o něm soudit jinak, nebo že můžeme předpokládat zlo jako subjektivně nutné v každém, i tom nejlepším člověku. Tuto náchylnost musíme chápat jako morálně špatnou, tedy nikoli jako přirozenou vloh, nýbrž jako něco, co může být člověku přičítáno. Musí tedy spočívat v maximách vůle, které odporují zákonu. Tyto maximy však musí být na základě svobody pokládány za nahodilé, to ale opět nebude ve shodě s všeobecností tohoto zla, pokud nejvyšší subjektivní základ všech maxim není tak či onak spojen s lidstvím a nemá v něm jakoby kořen. Proto můžeme tuto náchylnost nazývat přirozenou náchylností ke zlému a – protože ji stále musíme pokládat za zaviněnou člověkem – můžeme ji nazývat *radikálním*, vrozeným (nicméně námi samými způsobeným) *zlem* v lidské přirozenosti.

33 Že taková zkažená náchylnost musí být v člověku zakořeněna, nemusí být formálně dokazováno vzhledem k množství zcela jasných příkladů, které nám | ukazuje zkušenost se *skutky* lidí. Chceme-li tyto příklady čerpat ze stavu, v němž mnozí filosofové zvláště doufali nalézt přirozenou dobrotu lidské přirozenosti, totiž v takzvaném *přirozeném stavu*, stačí s touto hypotézou srovnat scény nevyprovokované krutosti ve vražedných dramatech, jež se odehrávají na *Tofoa*, *Novém Zélandě*, *Navigátorských ostrovech*, jakož i nekončící krutost (o níž vypráví kapitán Hearne²⁵) v širých pouštích severozápadní Ameriky, krutost, z níž nemá žádný člověk ani nejmenší užitek²⁶; a máme neřestí barbarství [*Rohigkeit*] víc než dost, abychom

²⁵ Samuel Hearne (1745–1792), anglický cestovatel ve službách Hudson Bay Company. Kant zřejmě četl Douglasovu knihu *Introduction to Cook's Third Voyage* (London 1784), kde jsou Hearnovy cesty stručně popsány. (Pozn. překl.)

²⁶ Tak neustálá válka mezi Indiány kmenů Arathapescow a Dogrib nemá jiný účel než pouhé zabíjení. Statečnost ve válce je podle názoru divochů nejvyšší ctností. I v civilizovaném stavu je [statečnost] předmětem obdivu a důvodem zvláštní úcty, kterou požaduje povolání, v němž je statečnost jedinou zásluhou; a to ne bez racionální příčiny. Neboť to, že člověk může mít a učinit si účelem něco, čeho si cení ještě více než svého života (tj. čest), a vzdává se kvůli tomu všeho vlastního zájmu, dokazuje určitou ušlechtilost v jeho dispozici. Ale zalíbení, s nímž vítězové chválí své velké činy (masakry, nelítostné střety aj.), ukazuje, že nalézají uspokojení, bez jiného dalšího účelu, jen ve vlastním převaze a v ničení, jež mohli způsobit. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

se od tohoto názoru odvrátili. Ale kloníme-li se k mínění, že lidskou přirozenost lze lépe poznat v civilizovaném stavu (kde se mohou její vlohy lépe rozvinout), budeme muset vyslechnout dlouhou melancholickou litanii obvinění lidstva: ze skryté falešnosti i v nejužším přátelství, takže omezení důvěry ve vzájemné otevřenosti i nejlepších přátel se pokládá za všeobecnou maximu opatrnosti ve vzájemném styku; z náchylnosti nenávidět toho, komu jsme zavázáni, na což musí být dobrodinec vždycky připraven; ze srdečné blahovůle, která však dovoluje poznámku: „v neštěstí našich nejlepších přátel je něco, co nám není zcela proti mysli“²⁷; a z mnoha jiných neřestí, dosud skrývaných pod zdáním ctnosti, nemluvě o neřestech, které lidé neskrývají, protože je pro nás dobrý už ten, kdo je *špatný člověk běžným způsobem*. A budeme mít neřestí *kultury* a civilizace (které jsou ze všech nejvíce zraňující) víc než dost, | abychom odvraceli zrak od chování lidí z obavy, že si sami způsobíme jinou neřest, totiž misantropii. A nejsme-li ještě spokojeni, stačí pozorovat stav podivuhodně složený z druhých dvou (ze stavu barbarského a civilizovaného), totiž vzájemné vztahy národů: civilizované národy jsou ve vztahu, který panuje v barbarském přirozeném stavu (ve stavu trvalé připravenosti k válce), a pevně si umínily z tohoto vztahu nevycházet. Pak si uvědomíme základní principy velkých společností zvaných *státy*²⁸ – principy, jež zcela odporují jejich veřejným

34

²⁷ La Rochefoucauld, *Maximes* (1678), n. 583: „Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas.“ (Pozn. překl.)

²⁸ Když sledujeme jejich dějiny pouze jako jev vnitřních vloh lidstva, které jsou nám z větší části skryty, uvědomujeme si určitý jakoby strojový pohyb přírody k účelům, jež nejsou účely národů, ale vlastní účely přírody. Každý jednotlivý stát, dokud sousedí s jiným státem, který si může podrobit, se snaží tímto podrobením zvětšit sám sebe, a tak dosáhnout všeobecné monarchie, což je politické zřízení, v němž nutně zaniká veškerá svoboda a (spolu s ní) ctnost, vkus a věda. Ale když tato příšera (v níž zákony postupně ztrácejí sílu) pohltí všechny své sousedy, nakonec se sama sebou rozkládá a vlivem vzpoury nebo roztržky se rozděluje do mnoha menších států. Ty pak, místo aby se snažily vytvořit svaz národů (republiku svobodných sjednocených národů), začínají znovu hrát tutéž hru každý sám pro sebe, a tak nedopustí, aby válka (tato metla lidského pokolení) přestala. Válka sice není tak nevyhléditelné zlo jako hrob, jímž je všeobecná autokracie (nebo také svaz národů, který existuje, aby zpomaloval oslabování despocie v jednotlivých státech), přece

projevům, ale nemohou být nikdy opuštěny, a které dosud žádný filosof nebyl schopen uvést do souladu s morálkou. A žádný filosof také nikdy nebyl (bohužel) s to navrhnout lepší principy, které by bylo možno spojit s lidskou přirozeností. Výsledkem toho je, že jak *filosofický chiliasmus*, který doufá ve stav věčného míru, založený na svazu národů ve světové republice, tak *teologický chiliasmus*, který očekává úplné morální polepšení celého lidstva, jsou předmětem obecného výsměchu jako naprosté blouznění.

Důvod tohoto zla nelze klást (jak se obvykle činí) 1. *do smyslovosti* [*Sinnlichkeit*] člověka a do přirozených náklonností, jež z ní vycházejí. Neboť tyto náklonnosti nemají přímý vztah ke zlu 35 (spíše | jsou příležitostí k tomu, co může dokazovat sílu morálního smýšlení, totiž k ctnosti). Nesmíme tedy být pokládáni za odpovědné za jejich existenci (ani to není možné, protože jsou do nás vloženy a my nejsme jejich původci). Jsme však odpovědni za náchylnost ke zlému. Ta se dotýká morálního subjektu, a proto musí být kladena do něho jako do svobodně jednající bytosti a musí být možno mu ji přičítat jako jím zaviněnou – nehledě na to, že tato náchylnost má hluboký kořen v naší vůli, a proto musíme říkat, že je v člověku od přirozenosti. – Důvod tohoto morálního zla nelze klást 2. ani do *porušenosti* morálně zákonodárného rozumu, jako by rozum mohl zničit autoritu zákona, který je jeho vlastní, a popřít závaznost z něho vyplývající; to je naprosto nemožné. Myslet sám sebe jako svobodně jednající bytost, a přece jako nevázanou zákonem, který takové bytosti odpovídá (morální zákon), by bylo totéž jako myslet příčinu působící bez jakýchkoli zákonů (neboť určování přírodních zákonů je vyloučeno faktem svobody), což si odporuje. – Chceme-li tedy udat důvod morálního zla v člověku, vidíme, že *smyslovost* obsahuje příliš málo, neboť když odstraníme pružiny vyplývající ze svobody, činíme z člověka pouhou *animální* bytost. Na druhé straně rozum zprošťující morálního zákona, jakoby *zlovolný rozum* (naprosto zlá vůle), obsahuje příliš mnoho, neboť pak by se pružinou stával sám odpor k zákonu

však, jak řekl jeden starý autor, „válka víc zlých lidí vytváří, než odnese“*.
(Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

* Srov. I. Kant, *K věčnému míru*, Praha 1999, s. 31. (Pozn. překl.)

(neboť naprosto bez pružin nemůže být vůle určena), a z člověka by se činila *dábelská* bytost. – O člověku však nelze užít žádné z těchto označení.

Ale i když existenci této náchylnosti k zlému v lidské přirozenosti lze tehdy, když lidská vůle skutečně odporuje zákonu, dokázat zkušenostními důkazy, tyto důkazy nás nepoučují o vlastní povaze této náchylnosti a o důvodu tohoto odporu. Charakter této náchylnosti se týká vztahu vůle, která je svobodná (a její pojem proto není empirický), k morálnímu zákonu jakožto pružině (jejíž pojem je také čistě rozumový). Proto musí být povaha této náchylnosti poznána a priori z pojmu zla, nakolik je možné podle zákonů svobody (závaznosti a přičitatelnosti). Tento pojem lze rozvinout takto:

Člověk (ani ten nejhorší) neodmítá morální zákon, ať jde 36 o jakoukoli maximu, jako rebel (s odmítnutím poslušnosti). Zákon se v něm spíše neodolatelně prosazuje silou jeho morální vlohy. A kdyby proti němu nepůsobila jiná pružina, člověk by také pojal zákon do své nejvyšší maximy jako dostatečný určující důvod své vůle, tj. byl by morálně dobrý. Ale na základě své stejně nevinné přirozené vlohy člověk závisí také na pružinách smyslovosti a pojímá je (podle subjektivního principu lásky k sobě) rovněž do své maximy. Kdyby však tyto pružiny pojímal do své maximy jako *samy o sobě dostačující* k určení vůle a neohlížel se na morální zákon (který přece má v sobě), byl by morálně špatný. Ale protože přirozeně pojímá do své maximy oboje pružiny a protože by každou o sobě, kdyby byla sama, pokládal za dostačující k určení vůle, plyne z toho, že kdyby rozdíl mezi maximami záležel pouze v rozdílu mezi pružinami (v obsahu maxim), tj. v tom, zda pružinu dodává zákon nebo smyslovost – člověk by byl zároveň morálně dobrý i špatný: to však je (jak jsme viděli v úvodu) rozpor. Tedy rozdíl mezi dobrým člověkem a člověkem, který je špatný, nemůže spočívat v rozdílu mezi pružinami, které pojímá do své maximy (v obsahu maxim), nýbrž musí záviset na *podřazenosti* (na formě maxim), tj. na tom, *kteřou z obou pružin činí podmínkou druhé*. Tedy člověk (i nejlepší) je špatný jen tím, že když pojímá pružiny do své maximy, převrací jejich morální řád. Děje se to tak, že do své maximy sice pojímá morální zákon vedle zákona lásky k sobě, ale

uvědomí si, že jeden zákon nemůže stát vedle druhého, nýbrž jeden se musí podřídit druhému jako své nejvyšší podmínce. A tak činí pružinu lásky k sobě a její náklonnosti podmínkou poslušnosti morálnímu zákonu, zatímco morální zákon by měl být pojat jako *nejvyšší podmínka* uspokojení sebelásky do obecné maximy vůle jako jediná pružina.

37 Ale i při tomto převrácení morálního řádu pružin v maximách člověka se může jeho jednání stále ještě jevit jako dějící se podle zákona, jako by vycházelo z pravých zásad. Stává se to, když rozum používá jednoty maxim obecně, neboli jednoty, která je vlastní morálnímu | zákonu, pouze k tomu, aby do pružin náklonnosti pod jménem *blaženosti* uvedl jednotu maxim, totiž jednotu, kterou jinak tyto pružiny nemohou mít. (Například pravdivost, přijatá jako zásada, nás zbavuje úzkosti, že naše lži budou obecně přijaty a že se sami zapleteme do jejich hadího sevření.) Empirický charakter je pak dobrý, ale inteligibilní charakter stále ještě špatný.

Jestliže se náchylnost k tomu²⁹ nachází v lidské přirozenosti, pak je v člověku přirozená náchylnost k zlému. A protože sama tato náchylnost musí být v posledku kladena do svobodné vůle, a tedy jí může být přičítána, je morálně zlá. Toto zlo je *radikální*, protože kazí základ všech maxim. Kromě toho ji nelze jakožto přirozenou náchylnost *odstranit* lidskými silami, protože toto odstranění by se mohlo uskutečnit jediné skrze dobré maximy, a to se nemůže stát, když předpokládáme, že nejvyšší základ všech maxim je zkažený. Přitom musí být možné tuto náchylnost *překonat*, protože se nachází v člověku jakožto svobodně jednající bytosti.

Zkaženost [*Bösartigkeit*] lidské přirozenosti tedy nelze označovat jako *špatnost* [*Bosheit*], chápeme-li toto slovo v přesném smyslu, totiž jako smýšlení (subjektivní *princip* maxim), jež pojímá do své maximy jako pružinu zlo *jakožto zlo* (neboť to je ďábelské). Je třeba ji označovat spíše jako *zvrácenost* srdce, jemuž – pro následky, jež z něho vyplývají – říkáme také *špatné srdce*. Takové srdce může koexistovat s vůlí, která je obecně dobrá; vyplývá z křehkosti lidské přirozenosti, z nedostatku síly řídit se přijatými zásadami, spojeného s nečestností, jež (ani při dobře míněném jednání)

²⁹ Tj. k převrácení morálního řádu pružin. (Pozn. překl.)

neodlišuje od sebe pružiny podle morálních vodítek, a tak nakonec v krajním případě hledí jen na přiměřenost pružin zákonu, a nikoli na jejich odvozování ze zákona, tj. na zákon jako jedinou pružinu. I když z toho vždy hned nevyplyne jednání odporující zákonu a náchylnost k němu, totiž *neřest*, přece způsob myšlení, jež chápe nepřítomnost takové neřesti už jako shodu *smýšlení* se zákonem povinnosti (jako *ctnost*) – protože se v tomto případě nevěnuje žádná pozornost pružině v maximě, nýbrž jen plnění litery zákona –, tento způsob myšlení zaslouží, abychom ho pokládali za radikální zvrácenost lidského srdce.

Tato *vrozená vina* (*reatus*), jež se takto označuje proto, že ji lze 38 pozorovat u člověka stejně záhy jako projevy svobody, ale přesto musela vzniknout ze svobody, a proto mu může být přičítána – tato vina může být na svých prvních stupních (křehkost a nečestnost) pokládána za vinu neúmyslnou (*culpa*), na třetím stupni však za úmyslnou (*dolus*). K jejímu charakteru patří určitá *lstivost* lidského srdce (*dolus malus*), jež klame samo sebe, pokud jde o vlastní dobré a špatné smýšlení, a které nemá-li jeho chování špatné následky – jež by podle svých maxim mohlo mít –, samo sebe pro své smýšlení neznepokojuje, ale spíše se pokládá za ospravedlněně před zákonem. Proto se pokojné svědomí tolika lidí (podle vlastního názoru svědomitých) pohne, když v průběhu jednání, kdy nedbali rad zákona nebo alespoň zákon nebyl tím nejdůležitějším, jen šťastně unikli špatným následkům. Přičítají si možná za zásluhu, že se necítí vinni proviněními, která vidí na jiných lidech. Přitom nezkoumají, zda za to nevděčí pouze štěstí a zda při způsobu myšlení, jež by mohli v sobě objevit, kdyby chtěli, by se nebyli dopustili stejných neřestí, kdyby je od toho neodvrátila neschopnost, temperament, výchova, okolnosti místa a času, jež uvádějí do pokušení (to všechno jsou věci, jež nám nelze přičítat). Tato nečestnost, jíž klameme sami sebe a která v nás maří ustavení pravého morálního smýšlení, se pak rozšiřuje navenek v klamání a podvádění druhých. Nemáme-li to nazvat zlobou, právem to označíme alespoň za ničemnost a je to radikální zlo lidské přirozenosti, které – nakolik otupuje naši morální soudnost o tom, jak máme smýšlet o člověku, a vnitřně i vnějšně činí zcela nejistým přičítání odpovědnosti – je hnilobnou skvrnou našeho rodu. Dokud

ji neodstraníme, bude překážet zárodkům dobra, aby se rozvíjely, jak by to jinak bylo možné.

Jeden člen anglického parlamentu³⁰ zvolal v záru debaty: „Každý člověk má svou cenu, za kterou se dá koupit.“ Je-li to pravda (na to si musí odpovědět každý sám), neexistuje-li žádná ctnost, 39 kterou by nedokázalo přemoci nějaké | pokušení, jestliže to, zda nás na svou stranu získá dobrý nebo zlý duch, závisí jen na tom, kdo dá nejvíce a zaplatí nejrychleji, pak jistě o člověku platí, co říká apoštol: „Všichni jsou pod mocí hříchu – nikdo není spravedlivý, není ani jeden, kdo by konal dobro (podle ducha zákona).“^{31, 32}

IV. O původu zla v lidské přirozenosti

Původ (ten první) je vznik účinku působením jeho první příčiny, tj. příčiny, jež není sama účinkem jiné příčiny téhož druhu. Původ může být chápán buď jako původ v *rozumu*, nebo jako původ v *čase*. V prvním smyslu se uvažuje pouze *existence* účinku, ve smyslu druhém jeho *vznikání*, je tedy vztažen jako událost ke své *příčině v čase*.

³⁰ Sir Robert Walpole (1676–1745). Ale jeho výrok nebyl tak obecný: „Všichni tito lidé“ (šlo o určité „vlastence“) „mají svou cenu.“ (Pozn. překl.)

³¹ Srov. Ř 3,9–11. Přesná citace zní: „Všichni, židé i pohané, jsou pod mocí hříchu, jak je psáno: Nikdo není spravedlivý, není ani jeden, nikdo není rozumný.“ (Pozn. překl.)

³² Speciální důkaz tohoto odsuzujícího výroku morálně soudícího rozumu se nachází v předešlém, nikoli v tomto oddíle, ten obsahuje pouze potvrzení tohoto výroku na základě zkušenosti. Ale zkušenost nemůže nikdy ukázat kořen zla v nejvyšší maximě svobodné vůle, vztahující se k zákonu, v maximě, jež jakožto *inteligibilní skutek* předchází veškerou zkušenost. – Z toho, tj. z jednosti nejvyšší maximy, spolu s jedností zákona, k němuž se tato maxima vztahuje, je patrné, že při čistě rozumovém posuzování člověka musí být základem zásada vyloučení středního členu mezi dobrem a zlem, zatímco empirické posuzování na základě *myslového skutku* [*sensible Tat*] (skutečného konání a upuštění od konání) se může zakládat na zásadě, že mezi těmito krajními členy existuje střední člen – na jedné straně jako negativní člen indiferentnost, předcházející veškerou výchovu, na straně druhé jako pozitivní člen směs, být zčásti dobrý, zčásti špatný. Ale toto druhé posouzení je pouze posouzení morálky člověka jako jevu a je v posledku podřízeno konečnému soudu prvního posouzení.

Je-li účinek vztažen k příčině, jež je s ním spojena podle zákonů svobody – jak je tomu s morálním zlem –, pak je určení vůle k vytvoření tohoto účinku chápáno jako spojené s jejím určujícím důvodem nikoli v čase, ale jen v představě rozumu. Takový účinek nemůže být odvozen z žádného *předchozího* stavu. Ale takové odvození je vždy nutné, je-li špatné jednání | vztaženo jako *událost* 40 ve světě ke své přírodní příčině. Hledat časový původ svobodných skutků jako takových (jako by to byly přírodní účinky) znamená tedy rozpor. A tedy je rozporem také hledat časový původ morálního charakteru člověka, nakolik je chápán jako nahodilý, protože tento charakter znamená základ *používání* svobody. A tento základ (tak jako určující důvod svobodné vůle obecně) je nutno hledat pouze v představách rozumu.

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. O morálním zlu můžeme totiž říci totéž, co říká básník o dobru:

Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto.^{33, 34}

³³ Ovidius, *Proměny*, XIII, 140–141. „Rod a předkové a to, co jsme sami neučinili, to se nám stěží přičítá.“ (Pozn. překl.)

³⁴ Tři takzvané „vyšší fakulty“ (na univerzitách) by toto předávání zla vysvětlovaly každá podle svého oboru: buď jako *dědičnou nemoc*, nebo jako *dědičnou vinu*, nebo jako *dědičný hřích*. – 1. Lékařská fakulta by si toto dědičné zlo patrně představovala jako tasemnici, o níž se někteří přírodovědci skutečně domnívají, že – ježto nebyla zjištěna nikde jinde než v nás, a (v tomto speciálním druhu) v žádném jiném živočichu – nutně existovala už v našich prarodičích. – 2. *Právníká fakulta* by toto zlo pokládala za legitimní důsledek *dědictví*, které nám zanechali naši prarodiče a které je zatíženo těžkou pokutou (neboť narodit se neznamená nic jiného než zdědit užívání darů země, nakolik jsou nutné k naší existenci). Musíme tedy platit (náhradu) a na konci budeme přece jen z tohoto vlastnictví vyhnáni (smrtí). Jak správně podle práva! – 3. *Teologická fakulta* by toto zlo chápala jako osobní účast našich prvních prarodičů na *vzpourě* zavrženého rebela: buď proto, že jsme se na ní tehdy sami podíleli (i když o tom teď už nevíme), nebo proto, že nyní, narození pod vládou onoho vzbouřence (jakožto knížete tohoto světa), dáváme přednost jeho přízni před nejvyšší vládou nebeského Vládce – a nemáme dost věrnosti, abychom se od něho sami odtrhli, a proto také musíme v budoucnu sdílet jeho odsouzení.

Musíme ještě poznamenat, že při hledání původu zla se nejprve nezaměřujeme na náchylnost ke zlu (jako *peccatum in potentia*), nýbrž věnujeme pozornost jen skutečnému zlu daných skutků se zřetelem k jeho vnitřní možnosti a k tomu, co se musí dít ve vůli, aby bylo zlo vykonáno.

41 Hledáme-li rozumový původ špatného skutku, musíme takový skutek pojímat tak, jako by člověk do něho upadl přímo ze stavu nevinnosti. Neboť ať bylo jeho předchozí jednání jakékoli a ať na něho působily jakékoli přírodní příčiny – lhostejno, zda byly v něm nebo mimo něj –, jeho jednání je přece svobodné a neurčené žádnou z těchto příčin. A proto je vždy můžeme a musíme posuzovat jako *původní* použití jeho vůle. Měl od tohoto skutku upustit, ať byl v jakýchkoli časových okolnostech nebo v jakýchkoli vazbách. Neboť žádná příčina na světě nemůže způsobit, aby přestal být svobodně jednajícím bytostí. Říká se sice správně: člověku se přičítají i *následky* způsobené jeho dřívějšími svobodnými skutky, které odporovaly zákonu. Ale tím se chce pouze říci, že člověk se nesmí vymlouvat a zkoumat, zda tyto následky jsou svobodné, či nikoli, protože dostatečný důvod k jejich přičítání existuje už v nepochybně svobodném jednání, jež bylo jejich příčinou. I kdyby někdo byl až do okamžiku zamýšleného svobodného jednání jakkoli špatný (takže zlo se mu stalo zvykem neboli druhou přirozeností), povinnost být lepší ho vázala nejen v minulosti, ale i *nyntí*. Musí tedy být v jeho moci, aby to činil, a když to nedělá, jeho skutek se mu v okamžiku jednání právem přičítá právě tak, jako kdyby, obdařen přirozenou vlohou k dobru (která je neoddělitelná od svobody), vyšel ze stavu nevinnosti ke zlu. – Když tedy chceme definovat, a pokud možno i vysvětlit náchylnost [*Hang*], tj. subjektivní obecný důvod přijetí přestoupení do naší maximy, pokud existuje, nemůžeme se ptát na časový původ tohoto skutku, ale musíme hledat pouze jeho původ rozumový.

Předchozí úvahy se dobře shodují se způsobem výkladu, jehož užívá Písmo, když líčí *původ* zla v lidském pokolení jako časový začátek zla. Tento začátek je uváděn jako příběh, v němž to, co musí být z povahy věci (bez zřetele k časovému prvku) myšleno jako první, se objevuje jako první v čase. Podle tohoto příběhu zlo

nezačíná náchylností [*Hang*] ke zlu jako jeho základem (jinak by počátek zla nevycházel ze svobody), ale | *hříchem* (tím se rozumí překročení morálního zákona jakožto *Božího příkazu*). Stav člověka před vši náchylností ke zlu se nazývá stavem *nevinnosti*. Morální zákon byl znám člověku – jak tomu u něho musí být jako u bytosti, jež není čistá, ale pokoušená náklonnostmi – ve formě *zákazu* (Gn 2,16–17).³⁵ Místo aby se řídil přímo tímto zákonem jako dostačující pružinou (která jediná je bezpodmínečně dobrá a o níž není žádná další pochybnost), člověk se ohlížel ještě po jiných pružinách (Gn 3,6),³⁶ které mohou být dobré jen podmíněně (totiž nakolik neznamenají porušení zákona). A učinil si svou maximou – když si jeho skutek myslíme jako vědomě vycházející ze svobody – řídit se zákonem povinnosti nikoli z povinnosti, ale případně také se zřetelem k jiným účelům. Tak nejprve začal zpochybňovat přísnost příkazu, který vylučuje vliv všech jiných pružin; poté klamně redukoval poslušnost příkazu na pouhý podmíněný prostředek (podřízený principu lásky k sobě)³⁷; a nakonec pojal do maximy svého jednání převahu smyslových podnětů nad pružinou vyplývající ze zákona – a tak došlo k hříchu (Gn 3,6).³⁸ *Mutato nomine de te fabula narratur*.³⁹ Z toho všeho je jasné, že my sami činíme denně

³⁵ „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez.“ (Pozn. překl.)

³⁶ „Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševedoucnost.“ (Pozn. překl.)

³⁷ Všechna úcta k morálnímu zákonu je pokrytectví, jestliže zákonu jako o sobě dostačující pružině není v naší maximě zároveň přiznávána převaha nad všemi jinými určujícími důvody vůle. Náchylnost k tomu je vnitřní klam, tj. náchylnost obelhávat sám sebe ve výkladu morálního zákona k jeho škodě (Gn 3,5)*. Proto také Písmo (jeho křesťanská část) nazývá původce zla (který je v nás samých) lhářem od počátku, a tak charakterizuje člověka, pokud jde o to, co se v něm jeví jako hlavní důvod zla.

* „Bůh však ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“ (Gn 3,5) (Pozn. překl.)

³⁸ „Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl.“ (Gn 3,6) (Pozn. překl.)

³⁹ Horatius, *Satiry*, I, 1. „Když změníš jméno, příběh se vypráví o tobě.“ (Pozn. překl.)

43 totéž, a tedy „v Adamovi všichni zhřešili“⁴⁰ a ještě hřeší, až na to, že v nás se už předpokládá vrozená náchylnost k přestupování, kdežto v prvním člověku se v časové perspektivě taková náchylnost nepředpokládá, ale předpokládá se naopak nevinnost. Proto se přestoupení u něho nazývá *pádem do hříchu*, kdežto u nás se přestoupení chápe jako vyplývající již z vrozené špatnosti naší přirozenosti. Tato náchylnost však neznamená nic jiného než to, že chceme-li najít vysvětlení zla, pokud jde o jeho počátek v čase, musíme příčiny každého úmyslného přestoupení hledat v předchozí etapě našeho života, sledovat je až daleko do doby, kdy | používání rozumu nebylo ještě rozvinuto, tedy až k náchylnosti (jako přirozenému základu) k zlému, která se proto nazývá vrozená a je pramenem zla. Ale hledat příčiny zla v případě prvního člověka, který je líčen jako bytost v plném užívání rozumu, není ani nutné, ani proveditelné, neboť jinak by v něm tento základ (špatná náchylnost) musel být stvořen. Proto se jeho hřích popisuje jako vzniklý bezprostředně z nevinnosti. – Avšak u morálního charakteru, který nám má být přičítán, nesmíme hledat původ v čase, i když je to nevyhnutelné, chceme-li *vysvětlit* nahodilou existenci tohoto morálního charakteru (a proto patrně Písmo vzhledem k naší slabosti takto vylíčko časový původ zla).

Ale rozumový původ této porušenosti naší vůle, jež do svých maxim pojímá nižší pružiny jako pružiny nejvyšší, tj. rozumový původ této náchylnosti ke zlu, zůstává pro nás nevyzpytatelný, protože sama tato náchylnost nám musí být přičítána, a proto onen nejvyšší důvod všech maxim by opět implikoval přijetí špatné maximy. Zlo mohlo vzniknout jen z morálního zla (ne pouze z omezení naší přirozenosti), a přitom původní vlohá (kterou také nemůže zkazit nikdo jiný než sám člověk, má-li mu být toto

⁴⁰ Srov. Ř 5,12 (ekum. překl.): „A tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.“ – V latinském překladu Pavlova listu stojí *in quo omnes peccaverunt*. Ono *in quo* se dříve chápalo jako maskulinum, tedy jako „v Adamovi“. (Zvláště Augustin v nauce o dědičném hříchu: *In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt; De pecc. mer. et rem.*, III, 7, 14.) Tato interpretace převažovala ve starší protestantské exegezi. I dnes kritičtí exegeti hájí pojetí, že *in Adam* lze skutečně pokládat za Pavlovo pojetí. (Pozn. překl.)

pokažení přičítáno) je vlohá k dobru. Pro nás tedy neexistuje žádný pochopitelný důvod, z něhož by v nás mohlo morální zlo původně vzejít. – Tato nepochopitelnost spolu s bližším určením zkaženosti [*Bösartigkeit*] lidského rodu je v Písmu vyjádřena historickým příběhem.⁴¹ Ten sice klade zlo na počátek světa, ale ne do člověka, nýbrž do | *ducha*, jehož úděl byl vznešenější. Tedy 44 *první* počátek veškerého zla vůbec je představován jako pro nás nepochopitelný (neboť odkud pochází zlo v onom duchu?), ale člověk je představován jen jako bytost, která upadla do zla vlivem *svádění*, a tedy není *od základu* zkažená (ani pokud jde o její původní vlohá k dobru). Je tedy ještě schopna polepšení – na rozdíl od ducha-svůdce, tj. bytosti, jejíž vinu nemůže zmenšovat pokušení těla. Člověku, který má přes zkažené srdce stále ještě dobrou vůli, je ponechána naděje na návrat k dobru, které opustil.

Obecná poznámka O obnově síly původní vlohá k dobru

Co je člověk v morálním smyslu nebo čím se má stát, dobrý nebo špatný, tím se musí učinit nebo se učinil *on sám*. Oboje musí být účinkem jeho svobodné vůle, neboť jinak by mu to nemohlo být přičítáno, a proto by nemohl být ani *morálně* dobrý, ani morálně špatný. Říkáme-li, že člověk je stvořen dobrý, nemůže to znamenat

⁴¹ To, co je zde řečeno, není zamýšleno jako výklad Písma, který se nachází vně hranic pouhého rozumu. Je možné se vyjadřovat o tom, jak lze využít historického výkladu k morálnímu užítku, a přitom nerozhodovat, zda je to také smysl zamýšlený autorem, nebo jen naše interpretace – za předpokladu, že tento smysl je pravdivý sám o sobě, tj. bez historického důkazu, a kromě toho je jediný, jímž můžeme něco čerpat k našemu polepšení z pasáže Písma, která by jinak byla jen neplodným rozmnožením našeho historického poznání. Nesmíme se bez potřeby přít o nějaké otázce nebo o jejím historickém aspektu, jestliže, ať jí rozumíme jakkoli, ničím nepřispívá k tomu, abychom se stali lepšími lidmi, a jestliže to, co k tomu může pomoci, je poznáváno i bez historického důkazu, a dokonce musí být poznáno bez něho. Historické poznání, jež k tomu nemá žádný vnitřní vztah platný pro všechny lidi, patří do třídy *adiaphora*, jež může každý člověk chápat tak, jak je to pro něho povznášející.

nic víc, než že je stvořen k *dobru* a že původní *vloha* v člověku je dobrá. Člověk sám tím ještě není skutečně dobrý, ale stává se dobrým nebo špatným podle toho, zda do své maximy pojímá nebo nepojímá – to je nutno zcela ponechat jeho svobodné volbě – pružiny, které ona vloha obsahuje. Když připustíme, že k tomu, aby se člověk stal dobrým nebo lepším, je ještě nutné nadpřirozené spolupůsobení, pak ať toto spolupůsobení záleží jen v oslabení překážek, nebo je také pozitivní pomocí, člověk se musí nejprve učinit hodným jeho přijetí a musí se této pomoci *chopit* (což není nikterak snadné) – tj. musí toto pozitivní rozmnožení síly pojmout do své maximy, protože jen tak je možné, aby mu bylo dobro přičítáno a aby byl uznán dobrým člověkem.

Jak je vůbec možné, aby přirozeně špatný člověk učinil sám sebe dobrým člověkem, to zcela přesahuje naše pojmy. | Neboť jak může špatný strom dávat dobré ovoce?⁴² Protože jsme však viděli, že původně dobrý strom (co do vlohy) přinesl špatné ovoce,⁴³ a protože pád od dobra do zla (když uvážíme, že k němu dochází ze svobody) není o nic pochopitelnější než povstání ze zla do dobra, možnost takové změny od zla k dobru nemůžeme popírat. Neboť přes onen pád přece v naší duši s nezmenšenou silou zní příkaz: *máme* se stát lepšími lidmi. Proto to také musí být v naší moci, i když to, čeho jsme schopni, je samo o sobě nedostatečné a my se tím jen disponujeme k přijetí vyšší pomoci, která je pro nás nepochopitelná. – Při tom ovšem musíme předpokládat, že v nás zůstal v celé své čistotě určitý zárodek dobra, který nemohl být zničen nebo pokažen. Tímto zárodkem jistě nemůže být láska k sobě [*Selbstliebe*]⁴⁴, která, je-li považována za princip všech našich maxim, je přímo pramenem všeho zla.

⁴² Srov. Mt 7,15–20. (Pozn. překl.)

⁴³ Strom dobrý co do vlohy není fakticky dobrý, neboť kdyby byl dobrý, nemohl by dávat špatné ovoce. Člověk se nazývá dobrým člověkem jedině tehdy, když do své maximy pojal pružinu věrnosti morálnímu zákonu, která do něho byla vložena.

⁴⁴ Slova, jež mohou být chápána ve dvou zcela odlišných významech, často nadlouho oddalují přesvědčení i z velmi jasných důvodů. Jak *láska* [*Liebe*] obecně, tak také *láska k sobě* [*Selbstliebe*] může být rozdělena na lásku *blahověle* [*Wohltwollen*] a na lásku *zalíbení* [*Wohlgefallen*] (*benevolentiae et complacentiae*) a obě musí být (jak se rozumí samo sebou) rozumové.

Obnovit původní vlohu k dobru v nás tedy neznamená získat *ztracenou* pružinu k dobru, protože pružinu, jež spočívá v úctě k morálnímu zákonu, jsme nemohli ztratit, a kdyby tato ztráta

Přijmout *blahověli* do své maximy je přirozené (neboť kdo by si nepřál, aby se mu vždycky dobře dařilo?). Blahověle je také rozumová, nakolik se na jedné straně volí takový cíl, který může být ve shodě s největším a nejtrvalejším blahem, a nakolik se na druhé straně volí nejvhodnější prostředky k dosažení každé ze složek blaženosti. Rozum [*Vernunft*] je zde pouze služebníkem přirozené náklonnosti. Maxima přijatá z takových důvodů nemá však naprosto žádný vztah k morálitě. Ale stane-li se tato maxima nepodmíněným principem vůle, je zdrojem nesmírně velkého odporu k mravnosti.

Rozumová láska *zalíbení v sobě* samém může být chápána dvěma způsoby: Zprv tak, že máme potěšení z již zmíněných maxim, zaměřených na uspokojení přirozené náklonnosti (nakolik je tohoto cíle dosahováno sledováním těchto maxim); pak je láska zalíbení v sobě samém totožná s láskou *blahověle* k sobě samému: jsme spokojeni sami se sebou, tak jako obchodník, jemuž se daří obchodní spekulace, se těší ze svého dobrého odhadu, pokud jde o maximy, jichž v těchto transakcích používá. V druhém významu maxima lásky k sobě jako *nepodmíněného zalíbení v sobě* samém [*Wohlgefallen*] (nezávisejícího na úspěchu nebo ztrátě jako následků jednání) by byla vnitřním principem spokojenosti, jež je pro nás možná pouze pod podmínkou, že naše maximy jsou podřízeny morálnímu zákonu. Žádný člověk, jemuž není morálka lhostejná, nemůže mít zálibu v sobě samém, nemůže tedy uniknout hořké nespokojenosti se sebou, když si je vědom maxim, jež se neshodují s morálním zákonem v něm.

Tuto lásku bychom mohli nazvat *rozumovou láskou* k sobě, která zabraňuje míšení pružin vůle s jinými příčinami spokojenosti, vyplývající z následků našeho jednání (pod názvem takto dosažitelné blaženosti). To však znamená nepodmíněnou úctu k zákonu. Proč bychom tedy měli zbytečně ztěžovat jasné pochopení principu užíváním výrazu „*rozumová* láska k sobě“, když je užívání výrazu „*morální* láska k sobě“ omezeno uvedenou podmínkou – a tak se pohybovali v kruhu? (Neboť člověk může milovat sám sebe jen morálním způsobem, nakolik je si vědom, že jeho maximou je činit úctu k zákonu nejvyšší pružinou své vůle.)

Pro nás jako bytosti závislé na předmětech smyslovosti je blaženost podle naší *přirozenosti* to, co žádáme jako první a jako nepodmíněné. Ale pro nás jako bytosti obdařené rozumem a vůlí blaženost podle naší přirozenosti (chceme-li takto nazývat to, co je vrozené) zdaleka není ani prvním, ani nepodmíněným předmětem našich maxim. Tímto předmětem je: *stát se hodným blaženosti*, tj. shoda všech našich maxim s morálním zákonem. To, že to je objektivně jediná podmínka, kdy přání být blažený může být ve shodě se zákonodárným rozumem – v tom záleží veškerý morální předpis. A morální způsob myšlení spočívá ve smýšlení přát si blaženost také jen takto podmíněně.

byla možná, nikdy bychom ji nezískali zpět. Obnovení je tedy jen ustavení čistoty tohoto zákona jako nejvyššího základu všech našich maxim. Pak zákon nejen není spojen s jinými pružinami a není jim (náklonnostem) podřízen jako svým podmínkám, nýbrž má být přijat v celé své čistotě jako o sobě *dostačující* pružina určení vůle. Původní dobro je *svatost maxim* v konání povinnosti. Člověk, který pojme tuto čistotu do své maximy, proto ještě není sám svatý (neboť mezi maximou a skutkem je ještě veliký prostor), ale je na cestě | nekonečného postupu k svatosti. Když se pevné rozhodnutí konat svou povinnost stane trvalou pohotovostí, nazývá se také *ctností*, shoda se zákonem (legalita) pak je její *empirický charakter* (*virtus phaenomenon*). Ctnost tedy má jako trvalou maximu jednání *podle zákona*. Pokud jde o pružinu, kterou k tomu vůle potřebuje, nezáleží na tom, odkud pochází. Ctnost v tomto smyslu je získávána *postupně* a u některých lidí vyžaduje dlouhou praxi (v plnění zákona). V této praxi člověk přechází od náchylnosti k neřesti pozvolnými reformami svého chování a upevňováním svých maxim k opačné náchylnosti. K tomu není nutná *změna srdce*, ale jen změna *mravů*. Člověk se pokládá za ctnostného, když cítí, že je upevněn v maximách poslušnosti povinnosti, i když takové jednání nevychází z nejvyššího základu všech maxim, totiž z povinnosti. Například člověk neuměřený se obrací k uměřenosti kvůli zdraví, lhář k pravdivosti kvůli dobré pověsti, nespravedlivý člověk k občanské poctivosti kvůli klidu a výdělku atd. – všichni podle uznávaného principu blaženosti. Ale když se někdo má stát dobrým člověkem nejen *podle zákona*, ale také *morálně* (Bohu milým), tj. člověkem, který má ctnost v jejím inteligibilním charakteru (*virtus noumenon*) a který když něco pozná jako povinnost, nepotřebuje už žádnou jinou pružinu než představu samé této povinnosti: ten toho nemůže dosáhnout pozvolnou *reformou*, trvajícím, dokud základ maxim zůstává nečistý, nýbrž musí se to stát *revolucí* ve smýšlení člověka (přechodem k maximě svatosti smýšlení). Člověk se může stát novým člověkem pouze jistým znovuzrozením, jakoby novým stvořením (Jan 3,5, srov. s Gn 1,2)⁴⁵, a změnou srdce.

⁴⁵ Odkazy na Písmo uvádí Kant přímo v textu. J 3,5 říká: „Nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“, Gn 1,2 mluví

Ale je-li člověk pokažen v základu svých maxim, jak je možné, aby tuto revoluci uskutečnil vlastními silami a stal se sám od sebe dobrým člověkem? Povinnost však přikazuje, aby byl dobrým člověkem, a povinnost od nás nepožaduje nic, co bychom nemohli udělat. To nelze spolu smířit jinak, než když řekneme, že je ve způsobu myšlení pro člověka nutná revoluce, ve smyslové přirozenosti [*Sinnesart*] (jež klade překážky oné revoluci) však pouze postupná reforma. A proto musí být obojí pro člověka také možné. To jest, když člověk jediným, nezměnitelným | rozhodnutím změní nejvyšší základ svých maxim, příčinu toho, že byl špatným člověkem (a tak oblékne nového člověka⁴⁶), pak je, pokud jde o jeho princip a způsob myšlení, subjektem schopným přijímat dobro. Ale dobrým člověkem je jen v nepřestávajícím úsilí a růstu: to znamená, že může doufat, že při takové čistotě principu, který přijal jako nejvyšší maximu své vůle a při jeho pevnosti se nachází na dobré (i když úzké) cestě⁴⁷ trvalého *postupu* od špatného k dobrému. Pro Toho, kdo proniká inteligibilní základ srdce (základ veškerých maxim vůle) a kdo tento nekončící postup vidí jako jednotu, to jest pro Boha, to znamená, že člověk je skutečně dobrým (Bohu milým) člověkem. A v tomto pohledu může být tato změna chápána jako revoluce. Ale v posuzování lidí, kteří mohou hodnotit sami sebe a sílu svých maxim pouze podle převahy, kterou získávají nad svou smyslovostí v čase, musí být tato změna pokládána jen za stále pokračující úsilí o dobro, a tedy za pozvolnou reformu náchylnosti k zlému, a tedy za proměnu špatného způsobu myšlení.

Z toho plyne, že morální výchova člověka musí začínat nikoli zlepšováním mravů, ale změnou způsobu myšlení a založením charakteru. Obvykle to ovšem probíhá jinak: lidé bojují proti jedné neřesti po druhé a ponechávají nedotčený obecný kořen neřestí. A přece i nejomezenější člověk je schopen pocítit úctu

o stvoření: „Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůň byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží.“ (Pozn. překl.)

⁴⁶ Srov. Ef 4,24 „Oblecté nové lidství, stvořené k Božímu obrazu ve spravedlnosti a svatosti pravdy.“ (Pozn. překl.)

⁴⁷ Srov. Mt 7,13–14. „Prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby... Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu.“ (Pozn. překl.)

k jednání odpovídajícímu povinnosti – úctu tím větší, čím více ji v myšlenkách izoluje od jiných pružin, jež mohou ovlivňovat maximum jednání láskou k sobě. I děti jsou schopné postihnout i nejmenší stopu přimíšení nepravých pružin, protože jednání takto motivované ihned v jejich očích ztrácí veškerou morální hodnotu. Tato vloha k dobru se kultivuje nejvíce tím, že žákům morálky předkládáme *příklad* dobrých lidí (pokud jde o jejich *věrnost* zákonu), a tím, že jim dáváme posoudit nečistotu různých maxim na základě skutečných pružin motivujících jednání oněch dobrých lidí. Vloha k dobru se tak transformuje ve způsob myšlení, takže *povinnost* pro povinnost začíná nabývat v jejich srdcích značnou vážnost. Ale učit žáky *obdivovat* ctnostné jednání, ať vyžaduje sebevětší obětavost, ještě není pravé naladění, které by měla mít mysl žáka pro morální dobro. Neboť ať je člověk jakkoli ctnostný, všechno dobro, které může konat, | je pouze jeho povinnost. Ale konat svou povinnost není nic více než konat to, co je v běžném morálním řádu, a tedy nezaslouží obdiv. Tento obdiv je spíše naladění našeho citu pro povinnost, jako by plnit ji bylo něco mimořádného a záslužného.

Ale v lidské duši je něco, na co nemůžeme přestat hledět s největším obdivem, díváme-li se náležitě, a u čeho je obdiv nejen oprávněný, ale také povznášející: je to původní morální vloha v nás. – Co je to v nás (tak se můžeme ptát sami sebe), co nás, bytosti trvale závislé tolika potřebami na přírodě, povznáší v ideji původní vlohy (v nás) nad tyto potřeby natolik, že je všichni pokládáme za nic a sami o sobě soudíme, že jsme nehodni existence, jestliže se snažíme o jejich uspokojení (i když jediné to může učinit náš život žádoucím) v rozporu se zákonem – zákonem, na jehož základě náš rozum mocně přikazuje a přitom nic neslibuje ani ničím nehrozí? Závažnost této otázky musí velmi hluboce pociťovat každý člověk, i když má skromné schopnosti, každý člověk, který byl dříve poučen o svatosti obsažené v ideji povinnosti, ale neodhodlal se zkoumat pojem svobody, který
50 vyplývá z tohoto zákona jako první.⁴⁸ A sama | nepochopitelnost

⁴⁸ Pojem svobody vůle v nás není dříve než vědomí morálního zákona, ale je vyvozen z určitelnosti naší vůle tímto zákonem jako nepodmíněným

této vlohy, jež ukazuje na božský původ, působí silně na mysl až k nadšení a posiluje ji k obětem, jež může od člověka požadovat jen úcta k povinnosti. Podněcovat častěji tento pocit vznešenosti morálního určení lze zvláště doporučit jako prostředek k probuzení morálního smýšlení. Působí přímo proti vrozené náchylnosti převracet pružiny v maximách naší vůle a posiluje nepodmíněnou úctu k zákonu jako nejvyšší podmínku všech maxim, a tak obnovuje v maximách původní morální řád a v lidském srdci vlohu k dobru v její plné čistotě.

Ale neodporuje toto obnovení vlastními silami tezi o vrozené zkaženosti člověka, jež ho činí neschopným všeho dobra? Nepochybně, pokud jde o jeho myslitelnost, tj. o naše *poznání* možnosti

příkazem. O tom se můžeme brzy přesvědčit, když se zeptáme sami sebe, zda jsme si jistě a bezprostředně vědomi naší schopnosti překonat pevným rozhodnutím každou i sebevětší pružinu motivující k přestoupení. (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dicitet periuria tauro.*)* Každý bude muset přiznat, že *neví*, zda by, kdyby taková situace nastala, ve svém rozhodnutí nekolísal. Ale povinnost mu nepodmíněně přikazuje, že *má být* svému rozhodnutí věrný. Z toho právem *usuzuje*, že musí *moci* takto jednat, a tedy že jeho vůle je svobodná. Ti, kteří tuto nevyzpytatelnou vlastnost klamně představují jako zcela pochopitelnou, vytvářejí iluzi slovem *determinismus* (teze, že vůle je určována vnitřními dostačujícími důvody), jako by obtíž spočívala v tom, aby se determinismus smířil se svobodou (ale na to nikdo nemyslí). My si přejeme pochopit, a nikdy nepochopíme, jak může spolu se svobodou existovat *predeterminismus*, podle něhož dobrovolná jednání jako události mají své určující důvody *v předcházejícím čase* (který spolu s tím, co se v něm děje, už není v naší moci), spolu se svobodou, podle níž jednání stejně jako jeho protiklad musí být v okamžiku dění v moci subjektu.

Smířit pojem *svobody* s ideou Boha jako *nutné* bytosti nepůsobí obtíže: neboť svoboda nezáleží v nahodilosti jednání (v tom, že není určeno žádnými důvody), tj. nezáleží v indeterminismu (v tom, že Bůh musí být schopen konat dobro stejně jako zlo, má-li být jeho jednání pokládáno za svobodné), ale v absolutní spontánnosti. Tato spontánnost je ohrožena pouze predeterminismem, podle něhož určující důvod jednání je *v předcházejícím čase*, takže jednání teď už není *v mé moci*, nýbrž v rukou přírody, a já jsem neodvolatelně determinován. Ale v Bohu není myslitelná žádná časová následnost, a proto tato obtíž odpadá. (Druhý odstavec je dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)
* *Juvenal, Satiry VIII, 81–82*: „I kdyby ti sám Falaris přikazoval, abys lhal, a přivedl býka a diktoval křivé přísahy.“ Falaris byl tyran; býk byl z kovu, pod ním se rozdělal oheň a zajatci byli vkládáni do jeho dutého břicha. (Pozn. překl.)

takového obnovení. Platí to o všem, co musíme pokládat za událost v čase (změnu), a proto za nutné podle přírodních zákonů, zatímco jeho opak je nutno zároveň představovat jako možný skrze svobodu podle morálních zákonů. Ale uvedená teze nestojí proti samé možnosti tohoto obnovení. Jestliže totiž morální zákon přikazuje, že nyní *máme být* lepšími lidmi, pak z toho nevyhnutelně vyplývá, že takovými také *být můžeme*. Teze o vrozeném zlu se v morální *dogmatice* neuplatňuje, neboť její předpisy obsahují tytéž povinnosti a zůstávají v téže síle, ať v nás je nebo není vrozená náchylnost k přestupování. Ale v morální *asketice* chce tato

51 teze říci více, | i když ne více než toto: při morálním rozvíjení morální vlohy k dobru, která je nám vrozena, nemůžeme začínat od přirozené nevinnosti, ale od předpokladu zkaženosti vůle v přijímání maxim v rozporu s původní morální vlohou. A protože tato náchylnost ke zlu je neodstranitelná, musíme začínat neustálým působením proti ní. To vše vede pouze k nekončícímu postupu od horšího k lepšímu, a proto proměnu smýšlení špatného člověka ve smýšlení dobrého člověka musíme klást do změny nejvyššího vnitřního základu přijímání všech jeho maxim podle morálního zákona, nakolik je tento nový základ (nové srdce) nyní sám nezměnitelný. O takové revoluci nemůže člověk získat jistotu přirozeným způsobem – ani přímým vědomím, ani důkazem zakládajícím se na životě, který dosud vedl – protože hlubiny srdce (subjektivní první základ jeho maxim) jsou pro něho nevyzpytatelné. Ale musí být schopen *doufat*, že *vlastní* silou dospěje na cestu, která k tomu vede a kterou mu ukazuje podstatně změněné smýšlení: protože se má stát dobrým člověkem a má být posuzován jako *morálně* dobrý jen na základě toho, co mu může být přičítáno jako vykonané jím samým.

Proti tomuto požadavku sebepolepšení rozum, který má přirozenou nechuť k námaze morální proměny, nyní pod záminkou přirozené neschopnosti předkládá nejrůznější nečestné náboženské ideje (k nim patří, že se samému Bohu nesprávně připisuje princip blaženosti jako hlavní podmínka jeho přikázání). Všechna náboženství lze rozdělit na náboženství *usilující o přízeň* (pouhý kult) a náboženství *morální*, tj. náboženství *dobrého života*. V náboženství usilujícím o přízeň si člověk namýšlí buďto, že Bůh ho může učinit

věčně blaženým (odpuštěním jeho provinění), aniž se on sám musí učinit *lepší* člověkem, anebo – když se mu to zdá nemožné – že Bůh ho může učinit *lepší* člověkem, aniž on sám pro to musí učinit něco více než o to *prosit*. Ale prosit není pro Bytost, jež všechno vidí, nic více než *si přát*, a proto by ve skutečnosti znamenaló nečinit vůbec nic. Neboť kdyby polepšení bylo možno dosáhnout pouhým přáním, byl by dobrým každý člověk. Ale v morálním náboženství (ze všech | veřejných náboženství, jež kdy existovala, je morální 52 pouze křesťanství) platí zásada, že každý se musí snažit, nakolik je v jeho silách, aby se stal lepší člověkem, a že jen když svou hřivnu nezakope (Lk 19,12–16), ale využije své původní vlohy k dobru k tomu, aby se stal lepší člověkem, může doufat, že to, co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením. Není také absolutně nutné, aby člověk věděl, v čem toto spolupůsobení spočívá; ale kdyby způsob, jímž se tato pomoc děje, byl v určité době zjeven, je patrně nevyhnutelné, aby si o ní v jiné době různí lidé vytvářeli různé představy, a to se vši upřímností. Ale pak platí také zásada: „Není podstatné, a proto ani nutné, aby každý věděl, co Bůh činí nebo činil k jeho *blaženosti*“, ale je nutné, aby věděl, *co má sám dělat*, aby si tuto pomoc zasloužil.⁴⁹

⁴⁹ Tato obecná poznámka je první ze čtyř, které jsou připojeny vždy ke každé části této knihy. Mohly by být nazvány (1) působení milosti, (2) zázraky, (3) tajemství, (4) prostředky milosti. – Tyto poznámky jsou jakoby parerga náboženství v hranicích čistého rozumu. Nepatří do těchto mezí, ale dotýkají se jich. Rozum, který si je vědom své neschopnosti uspokojit své morální potřeby, se rozpíná až k přesahným ideám, jež by mohly tento nedostatek doplnit, ale nepřivlastňuje si je jako rozšíření své oblasti. Rozum nepopírá možnost nebo skutečnost předmětů těchto idejí, ale nemůže je pojmout do svých maxim myšlení a jednání. Počítá dokonce s tím, že je-li v nevyzpytatelné oblasti nadpřirozena něco více, než co může sám vysvětlit, co by však bylo nutné jako doplněk jeho morální nedostatečnosti, bylo by to, i když nepoznané, ku prospěchu jeho dobré vůli. Rozum to přijímá vírou, kterou bychom mohli označit (pokud jde o možnost tohoto nadpřirozeného doplnění) jako *reflektující*, protože *dogmatická* víra, která se prezentuje jako *vědění*, se rozumu jeví jako nečestná nebo opovážlivá. Neboť odstraňovat obtíže týkající se toho, co samo o sobě (prakticky) stojí pevně, je, jestliže se tyto obtíže dotýkají transcendentních otázek, jen vedlejší úkol (parergon). Pokud jde o škodu vyplývající z těchto *morálně*-transcendentních idejí, kdybychom je chtěli zavádět do náboženství, | lze podle dříve jmenovaných kategorií uvést 53

ČÁST DRUHÁ
O boji dobrého principu se zlým
o vládu nad člověkem

tyto následky: (1) pokud jde o domnělou vnitřní zkušenost (účinky milosti), následkem je *fanatismus*, (2) pokud jde o údajnou vnější zkušenost (zázraky), *pověra*, (3) pokud jde o domnělé osvícení rozumu o nadpřirozeno (tajemství), *iluminace*, iluze „adeptů“, (4) pokud jde o opovážlivé pokusy působit na nadpřirozeno (prostředky milosti), *thaumaturgie*. To vše jsou poblouznění rozumu překračujícího své meze, a to s domněle morálním (bohulibým) záměrem.

Pokud jde o tuto obecnou poznámku k první části tohoto pojednání, pak přivolávání *působení milosti* patří také k těmto poblouzněním. Nemůže být pojato do *maxim* rozumu, jestliže rozum zůstává ve svých hranicích, tak jako vůbec všechno nadpřirozené, protože v této oblasti všechno používání rozumu ustává. – Je totiž nemožné definovat je *teoreticky* (ukázat, že jde o působení milosti, ne o přirozené účinky), protože naše používání pojmů příčiny a účinku nelze rozšiřovat za předměty zkušenosti, a tedy za přírodu. A *praktické* používání této ideje zcela odporuje samo sobě. Neboť její používání by předpokládalo pravidlo týkající se dobra, které máme (pro určitý účel) konat my sami, abychom něčeho dosáhli, zatímco očekávat působení milosti znamená pravý opak, totiž že dobro (morální dobro) není náš skutek, ale skutek jiné bytosti, že ho můžeme *dosáhnout* jen tím, že *neděláme nic* – a to si odporuje. Můžeme tedy působení milosti připustit jako něco nepochopitelného, ale nemůžeme je pojmut do své maximy ani pro teoretické, ani pro praktické užití. (Dodatek ke druhému vydání. Pozn. překl.)

Má-li se člověk stát morálně dobrým člověkem, nestačí, aby nechal 57 bez překážek rozvíjet zárodek dobra, který je obsažen v lidském rodě, ale musí také bojovat proti příčině zla, jež v nás působí proti dobru. Ze starých moralistů upozorňovali na tento fakt zejména stoikové svým heslem *ctnost*, jež (v řečtině i v latině) znamená odvahu a udatnost, a tedy předpokládá nepřítel. V tomto ohledu je *ctnost* nádherné slovo, a nemůže mu uškodit, když se ho často ostentativně zneužívá a je předmětem posměchu (tak jako dnes slovo „osvícenství“). – Neboť vybízet k odvaze znamená už zpola odvahu vlévat, naproti tomu lenivý a malodušný způsob myšlení (v morálce i v náboženství), který vůbec nedůvěřuje sám sobě a otálí v očekávání cizí pomoci, bere člověku veškerou sílu a činí ho nehodným takové pomoci.

Ale pokud jde o onoho nepřítel, oni stateční mužové se zmýlili. Nejsou jim přirozené a pouze nedisciplinované náklonnosti, jež se otevřeně jeví ve vědomí každého člověka, je to naopak nepřítel jakoby neviditelný, skrývá se před rozumem, a je proto tím nebezpečnější. Volají *moudrost*, aby bojovala proti bláznovství, jež se jen z neopatrnosti nechává klamat náklonnostmi, místo aby ji vyzývali k boji proti *špatnosti* (lidského srdce), jež podkopává smýšlení principy ničícími duši.⁵⁰

⁵⁰ Tito filosofové odvozují svůj obecný morální princip z důstojnosti lidské *přirozenosti*, tj. z její svobody (jakožto nezávislosti na síle náklonností), a nemohli použít jako základ nic lepšího a ušlechtlejšího. Čerpali morální zákony přímo z rozumu, který jediný je zákonodárný a svými zákony naprosto přikazuje. Všechno tedy bylo definováno zcela správně – jak objektivně, co se týče pravidla, tak subjektivně, co se týče pružiny – za předpokladu, že se člověku připisuje neporušená vůle, pojímající tyto zákony bez váhání do svých

58 Přirozené náklonnosti jsou *samy o sobě* dobré, tj. nikoli hodné zavržení, a není jen zbytečné, ale bylo by také škodlivé a hodné pokárání, kdybychom je chtěli vymýtit. Musíme je spíše jen krotit, aby se navzájem nestrétávaly, ale mohly být uvedeny do souladu v celku zvaném blaženost. Rozum, který to činí, se nazývá *chytrost* [*Klugheit*]. *Špatné samo o sobě* je jen to, co odporuje morálnímu zákonu, jen to je zcela hodné zavržení a musí být vymýceno. A jméno *moudrost* zasluhuje jedině rozum, který učí této pravdě, a ještě více, když ji také uvádí do praxe. Neřest, jež je jejím opakem, se může nazývat *bláznovství*, ale jen tehdy, když rozum v sobě cítí dostatek sil, aby neřest (a všechny podněty k ní) nejen *nenáviděl* jako něco strašného a vyzbrojoval se proti ní, ale aby jí také *pohrdal*.

59 Stoik chápal morální boj jen jako zápas s vlastními náklonnostmi (o sobě nevinnými), nakolik musí být přemáhány jako překážky plnění povinnosti. Přitom neuznával žádný speciální pozitivní (o sobě špatný) princip. Proto mohl vidět příčinu přestoupení jen v *opomenutí* bojovat s těmito náklonnostmi. Ale samo toto opomenutí odporuje povinnosti (je přestoupením), není to pouze chyba přírody. Proto (nemáme-li se pohybovat v kruhu) nemůžeme

maxim. Ale právě v tomto předpokladu byl jejich omyl. Neboť ať svůj mravní stav pozorujeme jakkoli časně, vidíme, že tento stav už není *res integra*, nýbrž že musíme začít s odstraňováním zla z míst, jichž se už zmocnilo (což by se bylo nemohlo stát, kdybychom byli sami nepojali zlo do svých maxim). To jest, prvním skutečným dobrem, které člověk může vykonat, je zanechat zla, jež nespočívá v jeho náklonnostech, nýbrž v jeho převrácené maximě, a tedy v samotné svobodě. Tyto náklonnosti pouze znesnadňují *provedení* dobré maximy, která se staví proti nim; zatímco vlastní zlo záleží v tom, že člověk *nechce* odporovat maximám, když ho nabádají k přestupkům – a toto smýšlení je pravým nepřítelem. Náklonnosti jsou jen protivníci principů obecně (ať jsou dobré nebo špatné). A potud má onen ušlechtilý princip morálky stoiků význam jako počáteční cvičení (ovládání náklonností obecně), aby se subjekt podvoloval vedení zásad. Ale pokud těmito zásadami mají být specifické zásady *mravního dobra*, ale nejsou jimi jako maximy, musíme v subjektu předpokládat přítomnost ještě jiného protivníka, s nímž má ctnost svést boj. Bez takového protivníka by ctnosti sice nebyly, jak říká církevní Otec*, skvělé *neřesti*, ale *skvělé ubohosti*. Neboť i když je pravda, že je takto často utišena vzpoura, sám vzbouřenec není nikdy poražen a odstraněn.

* Míněn je Augustin, jemuž je připisován výrok *virtutes gentium splendida vitia* (ctnosti pohanů jsou skvělé neřesti), který však v jeho spisech nelze doložit. (Pozn. překl.)

hledat příčinu tohoto opomenutí opět v náklonnostech, ale pouze v tom, co určuje vůli jakožto svobodnou vůli (ve vnitřním prvním základu maxim, jež se shodují s náklonnostmi). A tak můžeme snadno pochopit, jak filosofové, pro něž základ vysvětlení zůstává věčně skrytý v temnotě⁵¹ – základ sice nezbytný, ale přece nevídaný –, mohli nesprávně pochopit skutečného protivníka dobra, s nímž, jak se domnívali, mají bojovat.

A tak nás nepřekvapuje, že tohoto *neviditelného* nepřítele, který je poznatelný jen skrze své působení na nás a který ničí zásady, apoštol představuje jako něco jsoucího mimo nás, a to jako zlého *ducha*: „Nemusíme bojovat s krví a tělem (s přirozenými náklonnostmi), nýbrž s knížaty a mocnostmi – se zlými duchy.“⁵² Je to výrok, jehož bylo užito, jak se zdá, nikoli k tomu, aby rozšířil naše poznání za hranice smyslového světa, nýbrž pouze aby učinil názorným pojem toho, co je pro nás nevyzpytatelné, v jeho praktickém použití. Neboť pokud jde o jeho praktickou hodnotu pro nás, je zcela jedno, zda umístíme svůdce pouze sami do sebe nebo také mimo sebe, | protože vina nás v druhém případě nezasáhne o nic méně než v případě prvním, protože bychom jím nebyli svedeni, kdybychom s ním už nebyli ve skrytu srozumění.⁵³ Celou tuto úvahu rozdělíme do dvou oddílů.

⁵¹ Velmi běžným předpokladem morální filosofie je, že existence mravního zla v člověku se dá snadno vysvětlit, a to na jedné straně silou pružin smyslovosti a na druhé straně malou silou pružin rozumu (úcty k zákonu), tj. *slabosti*. Ale pak by bylo možno ještě snadněji vysvětlit mravní dobro v člověku (jeho morální vlohu), neboť pochopit jedno bez druhého je zcela nemyslitelné. Ale schopnost rozumu stát se skrze pouhou ideu zákona pádem všech pružin směřujících proti zákonu je naprosto nevysvětlitelná. Je proto také nepochopitelné, jak se mohou pružiny smyslovosti stát pány rozumu, který přikazuje s takovou autoritou. Neboť kdyby celý svět probíhal podle příkazů zákona, pak bychom řekli, že všechno se děje podle přírodního řádu, a nikdo by nepomyslet na to, aby se ptal na příčinu.

⁵² Srov. Ef 6,12: „Nevedeme svůj boj proti krvi a tělu, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla.“ – O Kantových citacích z Bible viz ediční poznámky k překladu. (Pozn. překl.)

⁵³ Zvláštností křesťanské morálky je, že mravní dobro se neodlišuje od mravního zla, jako se nebe odlišuje od *země*, ale jako se nebe odlišuje od *pekla*. Tato představa je sice obrazná, a jako taková odpudivá, nicméně co do smyslu je filosoficky správná. – Brání nám, abychom si představovali, že dobro a zlo,

Oddíl první
O právním nároku dobrého principu
na vládu nad člověkem

A. Personifikovaná idea dobrého principu

Tím, co může učinit svět předmětem Božího úradku a účelem stvoření, je jediné *lidství* (rozumová pozemská bytost obecně) *v celé jeho morální dokonalosti*. Z této dokonalosti jako nejvyšší podmínky pak podle vůle nejvyšší bytosti přímo vyplývá blaženost. – Takto chápaný člověk, jediný Bohu milý, „je v něm od věčnosti“⁵⁴. Jeho idea vychází z jeho podstaty. Není stvořená věc, ale jeho jediný Syn, „*Slovo* (ono *Fiat!*), skrze něž jsou všechny ostatní věci a bez něhož neexistuje nic, co bylo učiněno“⁵⁵, neboť všechno bylo učiněno pro něho, to jest pro rozumovou bytost na světě, jak ji můžeme myslet ve světle jejího morálního určení. – „Je odlesk jeho slávy.“⁵⁶ – „V něm Bůh miloval svět“⁵⁷ a jen v něm a skrze | přijetí jeho smýšlení můžeme doufat, že „se staneme Božími dětmi“⁵⁸, atd.

Naší všeobecnou povinností jako lidí je *pozdvihovat* se k tomuto ideálu morální dokonalosti, tj. ke vzoru mravního smýšlení v celé

říše světla a říše temnoty, spolu sousedí a postupně (ve větší a menší jasnosti) do sebe přecházejí, ale ukazuje, že jsou od sebe odděleny nezměrnou propastí. K takovým představám nás opravňuje naprostá nepodobnost základních principů, jež nás činí poddanými jedné nebo druhé z těchto říší, a zároveň nebezpečí spojené s představou blízké příbuznosti vlastností, jež nás kvalifikují pro jednu nebo pro druhou říši. Toto vyjadřování sice obsahuje prvek hrůzy, ale je zároveň velmi povznášející.

⁵⁴ Srov. J 1,1–2: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, a Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha.“ (Pozn. překl.)

⁵⁵ Srov. J 1,3: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ Kant zde pozměňuje příčinný vztah: místo „všechny věci *povstaly* skrze ně“ čteme „všechny věci *jsou* skrze ně“, a to „kvůli rozumové bytosti na světě“. (Pozn. překl.)

⁵⁶ Srov. Ž 1,3. (Pozn. překl.)

⁵⁷ Srov. J 3,16: „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ Srov. také 1J 4,9–10. (Pozn. překl.)

⁵⁸ Srov. J 1,12: „Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi.“ (Pozn. překl.)

jeho čistotě – k tomu nám může dát sílu sama tato idea, kterou nám rozum předkládá, abychom ji horlivě následovali. Protože však nejsme původci této ideje, ale ona sama zaujala místo v člověku, aniž chápeme, jak lidská přirozenost mohla být schopna ji přijmout, je vhodnější říkat, že tento vzor k nám *sestoupil* z nebe a přijal lidství (neboť je méně možné si představit, jak se *člověk* od přirozenosti *špatný* vzdává sám od sebe zla a *pozvedá* se k ideálu svatosti, než si představit, že tento ideál *sestoupil* k člověku a přijal *lidství*, jež není samo o sobě špatné). Toto spojení s námi tedy můžeme pokládat za *ponížení* Božího Syna⁵⁹, jestliže si tohoto božsky smýšlejícího člověka, chápaného jako náš vzor, představujeme, jak na sebe bere v plné míře utrpení, aby přinesl dobro světu, i když sám je svatý, a proto není vázán, aby snášel jakékoli utrpení. Naproti tomu člověk, který není nikdy bez viny, i když přijal totéž smýšlení, může chápat utrpení, ať ho postihne jakkoli, jako zasloužené, a proto se musí pokládat za nehodna spojení svého smýšlení s takovou ideou, i když je tato idea pro něho vzorem.

Ideál lidství milého Bohu (tedy ideál morální dokonalosti, jaká je možná pro pozemskou bytost, závislou na potřebách a náklonostech) si můžeme představit jen jako ideu člověka, který je ochoten nejen sám plnit veškerou lidskou povinnost a co nejvíce kolem sebe šířit dobro učěním a příkladem, ale je také ochoten, i když je pokoušen sebevětšími lákadly, brát na sebe veškeré utrpení až k nejbídnější smrti pro dobro světa, i za své nepřátele. – Neboť člověk si dokáže udělat představu o stupni a mohutnosti síly, jako je síla morálního smýšlení, jen když si ji představí jako zápasící s překážkami a bojující s velikými útoky, a přesto vítězí.

Člověk může doufat, že se stane člověkem milým Bohu (a tím i blaženým) skrze *praktickou víru v tohoto Božího Syna* (nakolik je představován v přijaté lidské přirozenosti). Jinými slovy, člověk je oprávněn se pokládat za nikoli nehodný předmět Božího zalíbení, jediné když je si vědom takového morálního smýšlení, jež mu umožňuje *věřit* a mít oprávněnou důvěru, že za podobných pokoušení a strastí (nakolik jsou prubířským kamenem oné ideje)

⁵⁹ Srov. F(p) 2,6n: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil...“ (Pozn. překl.)

bude stále neochvějně věrný vzoru lidství a ve věrném následování zůstane podobný svému příkladu.

B. Objektivní realita této ideje

Z praktického hlediska je tato idea zcela reálná sama o sobě. Neboť se nachází v našem morálně zákonodárném rozumu. *Máme [sollen]* se s ní shodovat, a proto to musí být také *v našich silách [können]*. Možnost žít podle takového vzoru nemusíme dokazovat, jak je to nutné u pojmů přírody (máme-li se vyhnout nebezpečí, že budeme klamáni prázdnými pojmy). Jinak bychom si museli také rozmýšlet, zda máme uznat i autoritu morálního zákona jako nepodmíněného a dostačujícího určujícího důvodu vůle. Neboť jak je možné, že pouhá idea shody se zákonem vůbec může být silnější pružinou pro vůli než všechny myslitelné pružiny, jejichž pramenem je osobní prospěch? Tomu nemůže porozumět ani rozum, ani to nemůžeme dokázat příklady ze zkušenosti: pokud jde o rozum, zákon přikazuje nepodmíněně, pokud jde o zkušenost, i kdyby nikdy neexistoval ani jediný člověk, který by nepodmíněně poslouchal tento zákon, objektivní nutnost, aby člověk takový byl, by byla nezmenšená a jasná. K tomu, abychom si učinili vzorem ideu člověka morálně milého Bohu, tedy nepotřebujeme žádný empirický příklad. Tato idea je jako vzor už přítomna v našem rozumu. – Ale řekněme, že někdo chce uznat nějakého člověka jako příklad shody s touto ideou a následovat ho, ale požaduje k tomu více než to, co vidí, tj. více než bezúhonný a jak si jen lze přát záslužný život. Požaduje dokonce jako důkaz věrohodnosti zázraky, jež koná sám onen člověk nebo které jsou konány pro něho. | Kdo tohle požaduje, prokazuje tím zároveň svou morální *nevíru*, totiž nedostatek víry v ctnost. Tento nedostatek nemůže být nahrazen žádnou vírou opírající se o zázraky (tato víra je pouze historická). Neboť morální hodnotu má jen víra v praktickou platnost oné ideje, která je obsažena v našem rozumu. (Jen tato idea může případně dosvědčovat pravdivost zázraků jako možných účinků dobrého principu, ale sama nemůže čerpat svou verifikaci ze zázraků.)

Z toho důvodu musí také být možná zkušenost, v níž je dán příklad takového morálně dokonalého člověka (alespoň nakolik

vůbec můžeme od vnější zkušenosti očekávat a požadovat svědectví o vnitřním mravním smýšlení). Podle zákona totiž by měl každý člověk dávat sám na sobě příklad této ideje. Vzor k tomu zůstává stále jen v rozumu, a to proto, že žádný příklad ve vnější zkušenosti není této ideji rovnocenný. Vnější zkušenost neodhaluje vnitřní povahu smýšlení, nýbrž dovoluje na ni pouze usuzovat, i když ne s přísnou jistotou (ani vnitřní zkušenost člověka se sebou samým mu nedovoluje pronikat hlubiny vlastního srdce tak, aby mohl pozorováním sebe sama dosáhnout zcela jistého poznání o základu maxim, které vyznává, a o jejich čistotě a pevnosti).

Kdyby takový opravdu božsky smýšlející člověk sestoupil v určité době jakoby z nebe na zem a svým učením, životem a utrpením o sobě dal *příklad* člověka milého Bohu, nakolik to lze očekávat od vnější zkušenosti (*vzor* takového člověka však nesmíme hledat nikde jinde než v našem rozumu), a kdyby tím vším způsobil na světě nepředstavitelně velké morální dobro revolucí v lidském pokolení – ani pak bychom neměli příčinu vidět v něm něco jiného než přirozeně zplozeného člověka (neboť přirozeně zplozený člověk se také cítí zavázán dávat o sobě takový příklad). Tím se však vůbec nechce popírat, že to může být člověk zplozený nadpřirozeně. Ale když předpokládáme jeho nadpřirozený původ, nemůže to pro nás mít v praktickém ohledu žádnou výhodu, protože vzor, který vidíme ztělesněný v tomto jevu, musíme hledat sami v sobě (byť jsme jen přirození lidé). Existence tohoto vzoru | v lidské duši je sama o sobě už dosti nepochopitelná, takže už nemusíme mimo jeho nadpřirozený původ ještě předpokládat, že je ztělesněn v nějakém určitém člověku. Vyvýšení takového svatého člověka nad všechnu křehkost lidské přirozenosti by spíše, nakolik jsme s to nahlédnout, překáželo přijetí ideje takového člověka k následování. Neboť představme si, že přirozenost onoho člověka milého Bohu byla na jedné straně myšlena jako lidská v tom smyslu, že by byla obtížena týmiž potřebami jako my, a tedy i tímtéž utrpením, vystavena týmiž přirozeným náklonnostem, a tedy i týmiž pokoušením k přestupkům. Ale na druhé straně by byla myšlena jako nadlidská v té míře, že její ne snad získaná, ale vrozená čistota vůle [*Wille*] by jí naprosto znemožňovala jakýkoli přestupek. Pak by tato odlišnost od přirozeného člověka byla tak nekonečně velká,

že by onen božský člověk už nemohl být pro něho *uzorem*. Přirozený člověk by řekl: Kdybych měl také dokonale svatou vůli [*Wille*], všechna pokušení ke zlu by byla sama sebou zmařena. Kdybych měl naprostou vnitřní jistotu, že po krátkém pozemském životě budu mít (v důsledku oné svatosti) ihned účast na veškeré věčné slávě nebeského království, také bych na sebe bral nejen ochotně, ale s radosti všechno utrpení, ať jakkoli těžké, až k nejbídnější smrti, protože bych měl před očima slavný a blízký konec. Myšlenka, že onen božský člověk skutečně měl tuto slávu a blaženost od věčnosti (a nemusel si ji nejprve zasloužit svým utrpením) a že se jich dobrovolně zřekl pro zcela nehodné lidi, ba pro své nepřátele, aby je zachránil před věčnou záhubou – tato myšlenka musí zajisté naplnit naši mysl obdivem, láskou a vděčností k němu. Podobně idea jednání podle tak dokonalého pravidla mravnosti [*Sittlichkeit*] by nepochybně pro nás byla také předpisem k následování. Ale onen člověk sám by nám nemohl být předkládán *jako příklad* k následování, a tedy ani jako důkaz, že tak čisté a vysoké mravní dobro je pro nás uskutečnitelné a dosažitelné.⁶⁰

⁶⁰ Jednou z omezeností lidského rozumu, kterou od něho nelze oddělit, ovšem je, že nemůžeme myslet žádnou důležitou morální hodnotu v lidských skutcích nějaké osoby, aniž si tuto hodnotu nebo její projevy představujeme v lidské podobě. Tím se netvrdí, že tato hodnota je sama o sobě (KAT'ALÉ-THEIAN) skutečně taková. Když chceme učinit nadsmyslové kvality pro nás poznatelnými, musíme se vždycky uchýlovat k určité analogii s přírodními skutečnostmi. Tak filosofující básník přiznává člověku, nakolik musí bojovat s náchylností ke zlu v sobě a protože dokáže tuto náchylnost překonat, vyšší místo na morální stupnici bytostí než obyvatelům nebe, kteří jsou na základě své přirozenosti mimo vliv možných svodů.

„Svět se všemi svými nedostatky je lepší než říše andělů bez vůle.“ (*Haller*)*

Tohoto způsobu představování užívá i Písmo, když nám chce přiblížit velikost Boží lásky k lidskému pokolení: připisuje Bohu nejvyšší obět, jakou jen může přinést milující bytost, aby učinila šťastnými i ty, kteří toho nejsou hodni („Tak Bůh miloval svět“ atd.**) – třebaže si v rozumu nedokážeme vytvořit žádný pojem o tom, jak bytost, jež zcela dostačuje sama sobě, může obětovat něco z toho, co patří k její blaženosti, a připravit se o něco, co jí náleží. Jde o *schematismus analogie*, bez něhož (jako prostředku výkladu) se nemůžeme obejít. Ale činit z něho *schematismus vymezení objektu* (k rozšiřování našeho poznání) je *antropomorfismus*, který má z morálního hlediska (v náboženství) velmi neblahé důsledky.

Tento božsky smýšlející, ale zcela lidský učitel by nicméně mohl 65
pravdivě mluvit o sobě, jako by v něm (v jeho učení a životě) byl 66
ztělesněn ideál dobra. | Neboť by mluvil pouze o smýšlení, které si sám činí pravidlem svých skutků. Toto smýšlení však může učinit viditelným jako příklad nikoli sám pro sebe, ale pro druhé, a proto jim je klade před oči jen skrze své učení a skutky: „Kdo z vás mě může vinit z hříchu?“⁶¹ Proto není-li důkaz o opaku, je jen spravedlivé, pakliže bezchybný příklad, který učitel dává tomu, co učí – když je to nadto povinností pro všechny –, připišeme nanejvýš čistému smýšlení tohoto učitele. Takové smýšlení spolu se vším utrpením přijatým pro dobro světa, chápané jako ideál lidství, je před nejvyšší spravedlností dokonale platným ideálem pro všechny lidi všech dob a všech světů, když člověk činí své smýšlení podobným tomuto smýšlení, jak to také činit má. Bude to ovšem vždycky spravedlnost, jež není naší spravedlností, nakolik by naše spravedlnost musela spočívat ve způsobu života úplně a bez chyby odpovídajícím onomu dokonalému smýšlení. Ale přece jen musí

Zde bych chtěl mimochodem poznamenat, že když vystupujeme od smyslového k nadsmyslovému, je dovoleno *schematizovat* (tj. učinit nějaký pojem poznatelným pomocí analogie s něčím smyslovým), ale naprosto není dovoleno podle analogie *usuzovat* (a tak *rozšiřovat* naše poznání), že to, co patří k smyslovému, musí patřit také k nadsmyslovému. Takový úsudek je nemožný prostě proto, že postupuje přímo *proti* vši analogii: Z toho, že absolutně potřebujeme schéma, abychom učinili pro nás poznatelným nějaký pojem (tím, že uvedeme příklad), chce vyvodit, že toto schéma musí nutně náležet objektu samému jako jeho predikát. Nemohu tedy říkat: Příčinu nějaké rostliny (nebo organického tvora nebo celého účelného světa) si mohu *učinít pochopitelnou* jen tím, že jí přisoudím rozum [*Verstand*] podle analogie s řemeslníkem ve vztahu k jeho dílu (například k hodinám). Proto sama příčina (rostliny a světa vůbec) musí *mít* rozum [*Verstand*]. Tj. nemohu říkat, že tento předpokládaný rozum [*Verstand*] je podmínkou nejen možnosti mého pochopení, ale také podmínkou možnosti být příčinou. Naopak mezi vztahem schématu k jeho pojmu a vztahem téhož schématu pojmu k samotné věci neexistuje žádná analogie, nýbrž obrovský skok (*metabasis eis alló genos*), který vede přímo k antropomorfismům. Důkaz toho jsem podal jinde.

* Albrecht von Haller (1708–1777). Citát je z jeho básně *Über den Ursprung des Übels* (1734). (Pozn. překl.)

** Srov. J 3,16n: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ (Pozn. překl.)

⁶¹ J 8,46. „Kdo z vás mě usvědčí z hříchu?“ (Pozn. překl.)

být možné přivlastnit si onu dokonalou spravedlnost kvůli naší vlastní spravedlnosti, je-li naše smýšlení sjednoceno se smýšlením vzoru. Porozumět tomuto aktu sjednocení je pro nás ovšem velmi obtížné. Těmto problémům se teď budeme věnovat.

C. Obtíže spojené s realitou této ideje a jejich řešení

První obtíž zpochybňuje dosažitelnost oné ideje lidství milého Bohu na základě *svatosti* zákonodárce a nedostatku naší vlastní spravedlnosti. Říká toto: Zákon přikazuje: „Buďte svatí (ve způsobu svého života), jako je svatý váš nebeský Otec.“⁶² To je ideál Božího Syna, který je před nás postaven jako vzor. Ale vzdálenost oddělující dobro, které máme v sobě uskutečnit, od zla, z něhož vycházíme, je nekonečná, a pokud jde o skutky [Tat], tj. o shodu našeho způsobu života se svatostí zákona, nelze tohoto ideálu nikdy dosáhnout. Nicméně mravní kvalita člověka se má s touto svatostí shodovat. Svatost se proto musí nacházet ve smýšlení, ve všeobecné a čisté maximě shody jednání se zákonem jakožto zárodkem, z něhož se má rozvíjet veškeré dobro. Toto smýšlení vychází ze svatého principu, který člověk pojal do své nejvyšší maximy.
67 Taková změna srdce [Sinnesänderung] musí být také možná, | protože ji ukládá povinnost.

Obtíž spočívá v tom, jak může smýšlení platit jako skutky, když skutky jsou *vždy* (nikoli vůbec, ale v každém okamžiku času) nedostatečné. Řešení podává tato úvaha: V našem chápání vztahu příčiny a účinku jsme nevyhnutelně omezeni na časové podmínky. Proto jednání jako nepřetržitý postup od nedokonalého dobra k lepšímu dobru až do nekonečna zůstává při našem způsobu hodnocení stále nedostatečné. A tak musíme dobro, jak se v nás jeví, tj. v podobě *skutků*, považovat *vždy* za neadekvátní svatosti zákona. Ale tento nekončící postup našeho dobra ke shodě se zákonem můžeme myslet tak, že Ten, kdo zná naše srdce, posuzuje onen postup i v podobě skutků (způsobu života) v čistém intelektuálním názoru jako dokončený celek, a to na základě *smýšlení*, z něhož je

⁶² Mt 5,48: „Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ Lv 11,44; 1P(t) 1,16. (Pozn. překl.)

onen postup odvozován a jež je nadsmyslové.⁶³ A tak člověk pak přes svou trvalou nedostatečnost může očekávat, že je *zcela* milý Bohu, ať jeho existence skončí v kterémkoli okamžiku.

Druhá obtíž se objevuje, když člověka usilujícího o dobro uvažujeme po stránce vztahu jeho morální dobrosti samé k *dobrosti* Boží. Tato obtíž se týká *morální blaženosti*. Tou nerozumím zabezpečení trvalého vlastnění spokojenosti s vlastním *fyzickým stavem* (osvobození od zla a užívání stále rostoucího potěšení), to je *fyzická blaženost*. Mám na mysli skutečnost a *stálost* smýšlení, jež neustále postupuje v dobru (nikdy od něho neodpadá). Neboť *kdybychom si byli pevně jisti nezměnitelností takového smýšlení*, vytrvale „hledat Boží království“⁶⁴ by znamenalo totéž | jako vědět, že toto království už máme, protože takto smýšlející člověk by už měl sám od sebe důvěru, že „všechno ostatní (tj. to, co se vztahuje k fyzické blaženosti) mu bude přidáno“⁶⁵.

Člověku, který po tom touží, bychom mohli v jeho přání poukázat na slova: „Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, atd.“⁶⁶ tj. kdo má tak čisté smýšlení, jaké se požaduje, bude sám od sebe cítit, že nikdy nemůže upadnout tak hluboko, aby si znovu zamiloval zlo. Ale důvěřovat takovým pocitům domněle nadsmyslového původu je povážlivé. Člověk se v ničem neklame snadněji než v tom, co podporuje jeho dobré mínění o sobě. Ani není radno, jak se zdá, aby byl k takové důvěře povzbuzován, spíše je (pro morálku) prospěšné, aby „s *bázní a chvěním* uváděl ve skutek své spasení“⁶⁷

⁶³ Nesmíme však přehlédnout toto: Uvedeným výrokem nechci říci, že smýšlení má *kompenzovat* nedostatek v plnění povinnosti, a tedy skutečné zlo v onom nekonečném postupu (naopak se předpokládá, že s morální kvalitou člověka milou Bohu se skutečně setkáváme v tomto postupu). Chci říci, že smýšlení, které stojí na místě totality této řady postupného přibližování do nekonečna, pouze nahrazuje nedostatek, který je neoddělitelný od existence časové bytosti jako jakové, totiž nedostatek, že se nikdy nestane tím, co od ní očekáváme. Otázce kompenzace aktuálních přestupků, k nimž došlo v onom postupu, se budeme věnovat v souvislosti s *třetí* obtíží.

⁶⁴ Mt 6,33; Lk 12,31. (Pozn. překl.)

⁶⁵ Mt 6,33: „Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.“ (Pozn. překl.)

⁶⁶ Srov. Ř 8,16n: „Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti.“ (Pozn. překl.)

⁶⁷ Srov. F(p) 2,12. (Pozn. překl.)

(tvrdý výrok, který při nesprávném pochopení může podněcovat k nejtemnějšímu fanatismu). Na druhé straně, nemá-li člověk vůbec žádnou důvěru ve své smýšlení, které jednou přijal, je sotva možné v tomto smýšlení vytrvat. Tuto důvěru může získat, aniž se vydá příjemným nebo úzkostným fantaziím, srovnáváním svého dosavadního způsobu života s rozhodnutím, které učinil. – Je tomu totiž tak, že člověk, který od přijetí zásad dobra po dostatečně dlouhou dobu ve svém životě pozoroval působení těchto zásad na své skutky, tj. na neustálé zlepšování způsobu života, může se na základě toho pouze domnívat, že v jeho smýšlení došlo k podstatnému zlepšení. Přesto má také rozumné důvody k naději. Neboť takové pokroky, je-li jejich princip dobrý, vždy zvětšují sílu k budoucím pokrokům, a proto může člověk doufat, že za svého pozemského života tuto cestu nikdy neopustí, ale bude po ní postupovat se stále větším odhodláním. Ba více, jestliže ho po tomto životě očekává ještě jiný život, může doufat, že bude v tomto životě pokračovat – i když podle všeho za jiných podmínek – ve shodě s tímtož principem, a že se bude stále více přibližovat k cíli dokonalosti, i když ho nikdy nelze zcela dosáhnout. V toto vše může rozumně doufat, protože na základě toho, co až dosud na sobě pozoroval, může své smýšlení pokládat za radikálně zlepšené. Zcela opačně je tomu s tím, kdo přes často opakovanou dobrou rozhodnutí vidí, že při nich nikdy nevytrval, kdo vždy znovu upadal do zla nebo kdo je nucen pozorovat, že v průběhu svého života stále upadal, jakoby na šikmé ploše, stále hlouběji ze zlého do horšího. Takový člověk nemá

69 rozumný | důvod doufat, že by jednal lépe, kdyby zde na zemi žil ještě déle nebo kdyby ho očekával také budoucí život, neboť na základě takových skutečností by musel pokládat svou zkaženost za zakořeněnou ve svém vlastním smýšlení. Při první zkušenosti nahlížíme do *nedozírné*, ale vytoužené a šťastné budoucnosti, při druhé naproti tomu do právě tak *nedozírného neštěstí* – v obou případech pro člověka, nakolik můžeme soudit, do blažené nebo nešťastné *věčnosti*. Tyto představy jsou dosti mocné, aby jedněm přinesly pokoj a posílily je v dobrém, v druhých pak probudily hlas soudícího svědomí, vybízejícího, aby skončili se zlem, nakolik je to možné. Jsou tedy dosti mocné, aby sloužily jako pružiny, aniž je nutné také objektivně *dogmaticky* předpokládat nauku, že

osudem člověka je věčnost dobra nebo zla.⁶⁸ Těmito poznatky

⁶⁸ Existují otázky, které bychom mohli nazvat *dětskými*, protože i kdyby na ně bylo možno odpovědět, tazatel by se tím nedověděl nic chytrého. Patří k nim také otázka, zda pekelné tresty jsou konečné, nebo věčné. Kdyby měla platit první alternativa, byla by obava, že někteří (s nimi ti, kteří věří v oštec) spolu s námořníkem v Moorových *Voyages** řeknou: „Tedy doufám, že to vydržím.“ Kdyby se měla tvrdit druhá alternativa a počítat k článkům víry, mohla by z toho vzniknout naděje na úplnou beztrestnost po nejhanebnějším životě, i když záměr této nauky by byl zcela opačný. Neboť duchovnímu, kterého požádal o radu a útěchu člověk ve chvíli pozdní lítosti na konci špatného života, musí připadat kruté a nelidské ohlašovat hříšníkovi jeho věčné zavržení; a přitom nevidí žádný střed mezi tímto zavržením a úplným odpuštěním (lidé jsou buď trestáni věčně, nebo vůbec ne). Proto musí dát hříšníkovi naději na druhou alternativu, tj. musí mu slíbit, že ho rázem promění v člověka milého Bohu. Pak ovšem už nezbyvá čas začít dobrý život, a tak musí jako prostředek této proměny sloužit kající vyznání, vyznání víry, také snad slib vést nový život v případě, že by smrt ještě hned nenastala.

To je nevyhnutelný důsledek, když je *věčnost* budoucího osudu, odpovídajícího způsobu pozemského života, předkládána jako dogma. Člověk má být naopak vybízen, aby si tvořil pojem o budoucnosti na základě svého dosavadního mravního stavu a z něho *sám* usuzoval na budoucnost jako na přirozený a nevyhnutelný následek tohoto mravního stavu. Pak bude mít *nesmírnost* sledu těchto následků za vlády zla pro něho stejný morální účinek (tj. bude ho nabádat, aby dříve než se skončí jeho život, pokud možno odčinil to, čeho se dopustil, nápravou nebo náhradou za své činy) – stejný účinek, jaký můžeme očekávat od proklamované věčnosti jeho záhuby, aniž má za následek nevhody onoho dogmatu (k němuž beztak neopravňuje ani rozumové poznání, ani exegeze Písma). Neboť důsledkem tohoto dogmatu je, že špatný člověk buď ve svém *životě* už předem počítá s tímto lehce získaným odpuštěním, nebo si myslí, že na konci života bude mít co činit jen s nárokou Boží spravedlnosti na něho, a ty uspokojí pouhými slovy. Práva lidí při tom vyjdou naprázdno a nikdo nedostane zpět to, co mu patří (je to tak obvyklý výsledek takového odčinění, že opačný příklad je téměř neslychaný).

Mimoto jestliže se někdo obává, že jeho rozum ho bude ve svědomí posuzovat příliš mírně, pak myslím, že se velice mýlí. Neboť právě proto, že rozum je svobodný a má pronášet soud i o člověku samém, je nepodplatitelný. A když člověku za takových okolností řekneme, že je alespoň možné, že bude brzy muset stát před soudem, stačí ho přenechat jeho vlastním úvahám, jež ho budou se vši pravděpodobností soudit s největší přísností.

Zde bych chtěl připojit několik poznámek. Obecné přísloví „*Konec dobrý, všechno dobré*“ sice může být aplikováno na *morální* případy, ale jen tehdy, když se dobrým koncem myslí konec, kdy se člověk stane opravdu dobrým člověkem. Ale podle čeho má poznat, že takový skutečně je? Může na to usuzovat jen na

základě následujícího vytrvale dobrého způsobu života, k tomu však mu na konci života už nezbyvá čas. Onen výrok je spíše možno aplikovat na *blaženost*, ale i zde jen podle hlediska, z něhož posuzujeme svůj život – tj. nikoli tak, že se díváme kupředu od začátku života, ale jen když hledíme zpět od jeho konce. Přestálá utrpení po sobě nezanechávají nepřijemné vzpomínky, když už vidíme, že jsou za námi, ale spíše pocit radosti, který jen zvyšuje potěšení ze štěstí, které teď máme: neboť jak radosti, tak strasti jsou (jako náležející ke smyslovosti) začleněny do proudu času a spolu s ním také mizí. Nevstupují do celku přítomného životního potěšení, nýbrž jsou tímto potěšením, jež přišlo po nich, zapuzovány. Když se konečně toto přísloví aplikuje na posuzování morální hodnoty života, který jsme dosud vedli, může se člověk velmi mylit, i když naše jednání je na konci života dokonale dobré. Neboť morálně subjektivní princip *smýšlení*, podle něhož musí být náš život posuzován, je (jakožto něco nadmyslového) takové povahy, že jeho existenci nemůžeme dělit na časové úseky, nýbrž jen ji myslet jako absolutní jednotu. A protože na smýšlení můžeme usuzovat jen na základě skutků (jež jsou jeho jevem), náš život musí být nazírán, za účelem posouzení, jen jako *časová jednotu*, tj. jako *celek*. V tomto případě se výčitky [svědomí] týkající se první části života (před obrácením) mohou ozývat stejně hlasitě jako souhlasný hlas v *pozdější* části a mohou velice oslabit triumfující tón výroku „Konec dobrý, všechno dobré“.

Konečně s učením o trvání trestů v druhém světě je ještě úzce spojeno jiné učení, i když s ním není totožné, totiž že „všechny hříchu zde musí být odpuštěny“, že na konci života musí být účet úplně uzavřen a že nikdo nemůže doufat, že tam bude moci napravit to, co zde zanedbal. Toto učení však nelze prezentovat jako dogma o nic více než předešlé učení. Je to pouze zásada, jíž praktický rozum reguluje používání svých vlastních pojmů nadmyslového, ale přitom uznává, že o objektivní kvalitě tohoto nadmyslového neví nic. Praktický rozum totiž říká jen toto: Na to, zda jsme nebo nejsme lidé Bohu milí, můžeme usuzovat jen na základě způsobu, jímž jsme žili. Ale protože tento způsob končí spolu se životem, uzavírá se smrtí pro nás také účet, jehož suma jediné musí ukázat, zda se můžeme nebo nemůžeme pokládat za ospravedlněné.

Obecně řečeno, kdybychom omezili svůj soud na *regulativní* principy, které se spokojují s vlastním možným praktickým použitím, místo abychom se zaměřovali na *konstitutivní* principy poznání nadmyslových objektů, jejichž poznání je pro nás nemožné, pak by tomu bylo s lidskou moudrostí po mnoha stránkách lépe a nevznikalo by domnělé vědění o tom, o čem v posledku nic nevíme, a tedy prázdné mudrování, které sice načas zazáří, ale nakonec se ukáže jako pro morálku škodlivé.

* Francis Moore, *A New Collection of Voyages and Travels* (1745); do němčiny přeložil G. J. Schwabe jako *Allgemeine Historie der Reisen*, I–III (1748). (Pozn. překl.)

dobré a čisté smýšlení, jehož jsme si vědomi (a které můžeme nazvat dobrým duchem, který nás vede), | v nás budí, i když jen nepřímo, také důvěru v jeho vlastní trvalost a pevnost a je naším Utěшитelem (Paraklétos), když v nás naše poklesky vyvolávají obavu o jeho stálost. Jistota o tom není pro člověka ani možná, ani (pokud můžeme vědět) mravně prospěšná. Neboť (jak je třeba mít na mysli) tuto důvěru nemůžeme opírat o bezprostřední vědomí nezměnitelnosti našeho smýšlení, protože toto smýšlení nemůžeme vidět přímo: musíme na ně nanejvýš jen usuzovat na základě jeho následků ve způsobu našeho života. Ale tento úsudek vychází jen z vjemů jakožto jevů dobrého a špatného smýšlení, a proto jím nikdy nemůžeme poznávat s jistotou *silu* smýšlení. Je tomu tak zvláště tehdy, když si myslíme, že jsme zlepšili své smýšlení krátce před očekávaným koncem života. Tehdy už neexistuje žádný způsob života, o nějž bychom mohli opírat soud o naši morální hodnotě, ba ani empirické důkazy o pravosti smýšlení. Následkem rozumového posouzení vlastního mravního stavu pak je nevyhnutelně bezúčinnost (i když sama lidská přirozenost se na základě temnoty všech výhledů za hranice tohoto života stará o to, aby tato bezúčinnost neupadla do divokého zoufalství).

Třetí a patrně největší obtíž představuje každého člověka, i když nastoupil na cestu dobra, | jako zavrženého, když je jeho život jako celek souzen před Boží *spravedlností*. Lze to vyjádřit takto: Ať člověk sám přijal dobré smýšlení jakkoli a ať poté žil podle něho v jemu odpovídajícím způsobu života jakkoli vytrvale, přesto *začal od zla*, a toto provinění nemůže nikdy smazat. Fakt, že se po změně srdce už nedopouští žádných nových vin, neznamená, že tím odčinil stará provinění. A také nemůže dalším dobrým způsobem života vytvořit něco nad to, co je pokaždé povinen vykonat, protože jeho povinností vždycky je, aby konal dobro podle svých sil. – Tato vina, která je původní neboli předchází vůbec veškeré dobro, jaké člověk může vykonat – to je to, a nic jiného, co jsme (v první části) označili jako *radikální zlo* – tato vina nemůže být, nakolik můžeme soudit podle spravedlnosti lidského rozumu, odčiněna žádným jiným člověkem. Není to *přenosná* povinnost, která může být převedena na někoho jiného jako finanční dluh (kdy je věřiteli zcela jedno, zda ho uhradí sám dlužník nebo někdo jiný za

něho). Je to vina *vysoce osobní*, totiž vina hříchu, kterou může nést jen provinilý, nikoli nevinný, ať je jakkoli velkodušný a chce ji vzít na sebe. – Mravní zlo (přestoupení morálního zákona *jako Božího příkazu, zvané hřích*) s sebou nese *nekonečnost* viny. Ta není dána ani tak *nekonečností* nejvyššího Zákonnodárce, jehož autorita je přestoupením uražena (přesažný vztah člověka k nejvyšší Bytosti vůbec nechápeme), jako spíše faktem, že toto zlo se nachází ve *smýšlení* a obecně v maximách (jako v *obecných zásadách* ve srovnání s jednotlivými přestoupeními), a tak s sebou nese *nekonečnost* různých přestoupení zákona. (Jinak je tomu u lidského soudního dvora, kde se bere v úvahu jen jednotlivý zločin, tedy jen skutek a co se k němu vztahuje, nikoli obecné smýšlení.) Z toho by vyplývalo, že pro tuto nekonečnou vinu musí všichni lidé očekávat *nekonečnou trest* a vyloučení z Božího království.

73 Řešení této obtíže spočívá v této úvaze: Soudní výrok Toho, kdo zná lidské srdce, je nutno chápat jako založený na obecném smýšlení obviněného, nikoli na | jevech tohoto smýšlení, tj. nikoli na skutcích, jež se odchyľují od zákona nebo se s ním shodují. V člověku se tedy předpokládá dobré smýšlení, mající převahu na zlým principem, který v něm vládl dříve. Otázka teď zní: Může morální důsledek dřívějšího smýšlení, trest (jinými slovy účinek Božího znelíbení na subjektu), být vztažen také na přítomný stav člověka se zlepšeným smýšlením, v němž už je předmětem Božího zalíbení? Neptáme se, zda také *před* změnou srdce by trest uložený člověku byl v souladu s Boží spravedlností (o tom nikdo nepochybuje). Proto nemáme o tomto trestu (v tomto pojednání) uvažovat jako o realizovaném na člověku před jeho polepšením. Ale *po změně srdce* nemůže být trest považován za přiměřený nové kvalitě člověka (člověka milého Bohu), protože nyní vede nový život a je morálně jiný člověk. Nicméně musí být učiněno zadost nejvyšší spravedlnosti, před níž nemůže žádný viník zůstat bez trestu. Protože tedy trest nemůže být podle Boží moudrosti uložen ani *před* změnou srdce, ani *po* ní, a přece je nutný, musíme ho myslet jako realizovaný *ve stavu* změny srdce a jako jí přiměřený. Musíme tedy zkoumat, zda pomocí pojmu morální změny srdce můžeme ve stavu změny srdce objevit zla, která může nový člověk, jehož smýšlení je nyní dobré, pokládat za způsobená jím samým

(v jiném vztahu), a tedy jako *tresty*,⁶⁹ jimiž se činí zadost Boží spravedlnosti. | – Změna srdce totiž znamená vyjít ze zla a vstoupit do dobra, odložit starého a obléci nového člověka,⁷⁰ neboť člověk umírá hříchu (a tedy všem náklonnostem, jež k němu svádějí), aby žil ve spravedlnosti. Tuto změnu, chápanou jako intelektuální určení, netvoří dva časově od sebe oddělené morální úkony, ale úkon jediný, protože opustit zlo je možné jen působením dobrého smýšlení, jež působí, že člověk vstupuje do dobra, a naopak. Dobrý princip je tedy přítomen stejně v opuštění špatného smýšlení jako v přijetí dobrého smýšlení, a bolest, která právem doprovází první smýšlení, zcela vyplývá z druhého. Vyjít ze špatného smýšlení do dobrého (jakožto „smrt starého člověka“ a „ukřižování těla“⁷¹) znamená samo o sobě přinést obět a vstoupit v životě do řady zel. Nový člověk přijímá tato zla ve smýšlení Božího Syna, tj. pouze kvůli dobru, třebaže vlastně patří jako *trest* jinému, tj. starému člověku (neboť starý člověk je morálně jiný). – Třebaže člověk (uvažovaný z hlediska svého empirického charakteru jako smyslová

⁶⁹ Hypotéza, že veškeré zlo na světě je nutno obecně považovat za trest za minulá přestoupení, se nemůže chápat jako určená pro teodiceu, ani jako vynález k užítku náboženství kněží (kultu), neboť je to názor přijímaný tak obecně, že nemohl být vymyšlen takto uměle. Je pravděpodobně velmi blízká lidskému rozumu, který má sklon spojovat běh přírody se zákony morálky a tak dospívá velmi přirozeně k myšlence, že se musíme nejprve snažit být lepšími a teprve potom můžeme očekávat, že budeme zbaveni zla života nebo že náhradou za ně dostaneme větší dobra. – Proto je první člověk představován (v Písmu svatém) jako odsouzený k tomu, aby pracoval, chce-li jíst, jeho žena k tomu, aby v bolestech rodila děti, a oba k tomu, aby zemřeli, to vše *pro své přestoupení*, třebaže není patrné, jak by zvířecí tvor s takovými údy mohl očekávat jiný osud, i kdyby se oněch přestoupení nedopustil. Pro *Indy* nejsou lidé nic jiného než duchové (takzvaní *dévoové*), uzavření do zvířecích těl za trest za staré zločiny. Jeden filosof, *Malebranche**, se dokonce rozhodl raději upít nerozumným zvířatům duši, a tedy i cítění, než aby připustil, že koně musí snášet tolik trápení, „aniž žrali zakázané seno“.

* Nicolas Malebranche (1638–1715): *De la recherche de la vérité*, IV, 11. (Pozn. překl.)

⁷⁰ Srov. Ko 3,9–10: „Neobelhávejte jeden druhého, svlechte se sebe starého člověka i s jeho skutky a oblechte nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele.“ Rovněž Ef 4,22.24. (Pozn. překl.)

⁷¹ Srov. Ř 6,2.6 a Ga 5,24. (Pozn. překl.)

bytosť) je fyzicky tentýž provinilý človek jako dříve a musí být souzen jako takový před morálním soudem, a tedy také sám sebou, přece je na základě svého nového smýšlení (uvažovaný jako inteligibilní bytosť) *morálně* jiný v očích božského Soudce, pro něhož toto smýšlení zastupuje činy. A toto morální smýšlení, které človek v celé jeho čistotě (jako čistotu Božího Syna) přijal za své – nebo (jestliže tuto ideu personifikujeme) *sám tento Boží Syn* – nese jako *Zástupce* vinu hříchu za něho, a tak také za všechny, kteří v něho (prakticky) věří; jako *Vykupitel* činí zadost nejvyšší spravedlnosti svým utrpením a smrtí; a jako *Obhájce* lidem umožňuje doufat, že se před svým soudcem objeví ospravedlnění. Jen je třeba mít na mysli, že (v tomto pohledu) utrpení, které musí nový človek, umíraje človeku *starému*, přijímat ve svém životě,⁷² je představováno jako smrt podstoupená jednou provždy představitelem lidstva.

⁷² Ani nejčistší morální smýšlení nepřináší človeku jako světové bytosti nic jiného než to, že neustále roste – co do skutků (které se jeví ve smyslovém světě) – jako subjekt milý Bohu. Z hlediska kvality toto smýšlení (protože je musíme myslet jako *založené* nadmyslově) má a může být svaté a shodovat se se smýšlením svého vzoru. Ale z hlediska stupně (jak se jeví v jednání) zůstává stále nedostatečné a nekonečně vzdálené od svého vzoru. Protože však toto smýšlení obsahuje základ trvalého postupu v nápravě tohoto nedostatku, zaujímá jakožto intelektuální jednota celku *místo skutků*, jež dosáhlo své plné dokonalosti.

Ale nyní se klade otázka: Jestliže pro někoho „není žádného odsouzení“* (a ani nesmí být), může se takový človek považovat za ospravedlněného a přitom stále ještě pokládat za *trest* všechno utrpení, které ho postihuje na jeho cestě k dokonalejšímu dobru –, a tak uznávat svou provinilost a smýšlení, jež se nelíbí Bohu? Ano, ale jen nakolik je človekem, kterého ze sebe neustále svléká. Všechno, co by mu v kvalitě starého človeka náleželo jako *trest* (a to je všechno utrpení a zlo života vůbec), to v kvalitě nového človeka na sebe bere s radostí, jen kvůli dobru. Tedy nakolik je novým človekem, toto utrpení se mu nepřipisuje jako *trest*, nýbrž slovo „*trest*“ znamená pouze to, že všechno zlo a utrpení, které by si starý človek musel přičítat jako *trest* – a které si také, nakolik umírá starému človeku, skutečně jako *trest* přičítá –, jako nový človek na sebe bere ochotně jako příležitost ke zkoušce a ke cvičení smýšlení v dobru. Tyto *tresty* jsou totiž zároveň účinkem i příčinou této morální činnosti, a tak i spokojenosti a *morální blaženosti*, jež záleží ve vědomí, že človek postupuje v dobru (a tento postup je jeden a tentýž úkon jako opouštění zla). Naproti tomu ve starém smýšlení by musel toto zlo nejen pokládat za *trest*, ale také je jako *trest pocítovat*, neboť i když tento *trest* chápeme pouze jako zlo, je pravým opakem toho, co si človek v tomto smýšlení činí cílem jako *fyzickou blaženost*.

Zde je onen nadbytek – o jehož potřebě jsme už mluvili – přesa- 75
hahující zásluhu dobrých skutků, je to zásluha, jež je nám přičítána z *milosti*. Neboť to, co u nás v pozemském životě (a patrně ve všem budoucím čase a ve všech světech) stále jen *vzniká* (totiž být človekem milým Bohu), nám má být přičteno, jako bychom to už plně vlastnili – ale nemáme na to žádný právní nárok,⁷³ to jest nakolik (empiricky) známe sami sebe (své smýšlení, jež nepoznáváme přímo, ale jen na základě | svých skutků). A tak by žalobce v nás 76
navrhl spíše rozsudek k zavržení. Jestliže tedy jsme zproštěni vši odpovědnosti jen pro víru v ono dobro, je to vždy jen rozsudek z milosti, i když odpovídá věčné spravedlnosti, protože se zakládá na zadostiučinění (jež pro nás spočívá jen v ideji zlepšeného smýšlení, které poznává jedině Bůh).

Nyní se můžeme ještě ptát, zda tato dedukce ideje *ospravedlnění* človeka, který je sice vinný, ale změnil své smýšlení ve smýšlení Bohu milé, může mít nějaké praktické použití, a jaké by mohlo být. Není patrné, jaké by tato idea mohla mít *pozitivní* použití pro náboženství a pro způsob života. Podmínkou takového zkoumání totiž je, aby ten, koho se týká, už skutečně měl požadované dobré smýšlení, k jehož rozvíjení a podpoře je zaměřeno praktické používání morálních pojmů. A pokud jde o útěchu, pak dobré smýšlení už pro toho, kdo si je uvědomuje, s sebou nese jak útěchu, tak naději (třebaže ne jistotu). Tedy dedukce ideje ospravedlnění dává pouze odpověď na spekulativní otázku, kterou však nelze přejít mlčením. Jinak by se mohlo rozumu vytýkat, že je zcela neschopný smířit naději na odpuštění viny s Boží spravedlností – tato výtky by mohla být rozumu po mnoha stránkách ke škodě, zejména po stránce morální. Avšak *negativní* užitek pro náboženství a mravy, který může být odvozen z dedukce ideje ospravedlnění ku prospěchu každého človeka, je velice rozsáhlý. Neboť tato dedukce nás poučuje, že človek obtížený vinou může očekávat odpuštění

* Srov. Ř 8,1, „Nyní však není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši.“ (Pozn. překl.)

⁷³ Nýbrž jen *schopnost to přijmout*, a to je všechno, čím můžeme ze své strany přispět. A rozhodnutí nadřizovaného, který uděluje nějaké dobro, pro něž podřizovaný nemá nic jiného než (morální) schopnost přijetí, se nazývá *milostí*. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

od Boží spravedlnosti jedině za předpokladu úplné změny srdce; že tuto změnu srdce nemohou nahradit žádné smírné úkony, ať pokání nebo obřady, žádné vzývání nebo chvály (i vysílané k zástupnému ideálu Božího Syna), ani nemohou nikterak zvětšit platnost změny srdce, je-li přítomna, před Božím soudem, neboť má-li naše smýšlení stát na místě skutků, musí být tento ideál do něho pojat. Jiný problém je naznačen touto otázkou: Co si může *na konci života* člověk slibovat nebo čeho se musí obávat na základě způsobu, jímž dosud žil? Má-li na to odpovědět, musí člověk především znát alespoň do určité míry svůj charakter [*Charakter*].

77 Tedy i když si myslí, | že jeho smýšlení se zlepšilo, musí vzít v úvahu také staré (zkažené) smýšlení, z něhož vyšel; musí být schopen usoudit, co a kolik ze starého smýšlení odložil, jakou *kvalitu* (čistou nebo nečistou) má předpokládané nové smýšlení, jaký má *stupeň*, aby dokázalo přemoci staré smýšlení a zabránit opětnému pádu. Bude tedy muset prozkoumat své smýšlení v celém svém životě. Nemůže si ovšem o svém skutečném smýšlení utvořit jistý a určitý pojem na základě přímého vědomí, může ho pouze abstrahovat ze svého způsobu života, jak skutečně probíhal. Proto když uvažuje o výroku svého budoucího soudce (tj. svého živého svědomí spolu s empirickým sebepoznáním, jež mu pomáhá), bude moci myslet jako základ svého soudu pouze to, že před svůj zrak postaví *celý svůj život*, ne pouze některý jeho úsek, třeba jeho poslední část nebo úsek pro sebe nejvýhodnější. K tomu sám od sebe připojí svůj výhled do dalšího života (aniž zde klade nějaké hranice), kdyby měl žít ještě déle. Zde nebude moci postavit dříve poznané smýšlení na místo skutků, nýbrž naopak musí ze skutků před sebou abstrahovat své smýšlení. Co bude člověk soudit – ptám se čtenáře – na základě svého dosavadního života o svém budoucím osudu, až mu někdo řekne, že jednoho dne bude stát před soudem, a tato myšlenka mu vyvolá v paměti (i když to není člověk nejhorší) mnoho věcí, na které už dávno nemyslel? Je-li tato otázka položena soudci, který je v samotném člověku, pronese o sobě přísný soud, protože nemůže podplatit svůj rozum. Ale postavíme-li ho před jiného soudce – neboť někteří tvrdí, že o takovém soudci vědí z jiného pramene –, pak má proti jeho přisoudnosti mnoho námitek vzatých z lidské křehkosti a vůbec si ho chce

naklonit: snaží se předejít jeho trestům konáním kajících úkonů, jež nevyplývají z pravého smýšlení, usilujícího o polepšení; nebo ho chce obměkčit prosbami a naléháním, jakož i různými formulami a vyznáními, jimiž chce dokázat, že věří. A když se mu v tom všem dostane povzbuzení a naděje (podle přísloví: „Konec dobrý, všechno dobré“), velmi brzy se zařídí tak, aby zbytečně nepřicházel o mnoho životních radostí, | a krátce před koncem života přece 78 ve spěchu uzavřel účet ke své vlastní výhodě.⁷⁴

Oddíl druhý O právním nároku zlého principu na vládu nad člověkem a o vzájemném boji obou principů

Písmo svaté (křesťanská část) předkládá tento inteligibilní morální vztah ve formě vyprávění, v němž dva principy v člověku, stojící proti sobě jako nebe a peklo, jsou představovány jako osoby mimo něj. Ty spolu nejen měří svou sílu, ale také se snaží (jeden jako žalobce, druhý jako obhájce člověka) uplatnit své nároky *právně* jakoby před nejvyšším Soudcem.

Člověk byl původně ustanoven jako vlastník všeho bohatství země (Gn 1,28), ale měl je vlastnit jen jako léno (*dominium utile*) pod svým Tvůrcem a Pánem jako nejvyšším vlastníkem (*dominus directus*). Zároveň se objevuje zlá bytost (jak se stala tak zlou, že

⁷⁴ Úmyslem těch, kteří k sobě na konci života volají duchovního, je obvykle, že v něm chtějí mít *utěšitele* – nikoli ve *fyzickém* utrpení, které s sebou nese poslední nemoc nebo jen přirozený strach před smrtí (neboť v tom může být utěшитelem sama smrt, již toto utrpení končí), ale pro *morální* utrpení, totiž výčitky svědomí. Ale v tomto čase by svědomí mělo být spíše *podněcováno* a *tříbeno*, aby umírající neopomněl vykonat dobro, které ještě může, a (náhradou) odstranit zbývající následky svých špatných skutků. To odpovídá varování: „Dohodni se se svým protivníkem (s tím, kdo má proti tobě nějaký právní nárok), dokud jsi s ním na cestě k soudu (tj. dokud ještě žiješ), aby tě neodevzdal soudci (po smrti) atd.“* Ale dávat místo toho jakoby opium pro svědomí je proviněním jak proti člověku samému, tak proti těm, kteří ho přežívají, a je přímým opakem úmyslu, pro který je možno takovou pomoc pro svědomí na konci života pokládat za nutnou.

* Srov. Mt 5,25. (Pozn. překl.)

se ukázala nevěrnou svému pánu, když byla původně dobrá, to není známo), která svým pádem ztratila všechno, co mohla mít v nebi, a nyní chce získat jiné vlastnictví na zemi. Avšak jakožto 79 bytost vyššího řádu – jakožto duch – nemůže | z pozemských a materiálních předmětů mít žádné uspokojení, a proto se snaží získat vládu nad myslí lidí. Způsobila, že prarodiče lidí odpadli od svého Pána a stali se závislými na ní samé. Tak se jí podařilo zaujmout místo nejvyššího vlastníka všeho bohatství země, tj. stát se knížetem tohoto světa. Mohlo by se nám zdát podivné, proč Bůh proti tomuto zrádci neužil své moci⁷⁵ a raději zničil hned na začátku království, které měl v úmyslu založit. Nejvyšší moudrost však ve své vládě nad rozumnými bytostmi a při jejich řízení s nimi nakládá podle principu jejich svobody, a dobro či zlo, které je postihuje, je nutno připisovat jim samým. Tak bylo navzdory dobrému principu zřízeno království zla, jehož poddanými se stali všichni lidé pocházející (přirozeně) od Adama, a to s jejich vlastním souhlasem, neboť šalba dober tohoto světa odvrátila jejich zrak od propasti zkázy, která jim hrozila. Dobrý princip se sice na základě svého legálního nároku na vládu nad lidmi zabezpečil zřízením (v židovské teokracii) formy vlády, jež byla zaměřena pouze na veřejné a výlučné uctívání Jeho jména. Avšak myslí [*Gemüter*] poddaných v této vládě nebyly vnímavé pro jiné pružiny [*Triebsfedern*] než pro dobra tohoto světa; v důsledku toho chtěly být ovládané pouze odměnami a tresty v tomto životě; a vyhovovaly jim pouze zákony, jež dílem předpisovaly obtížné obřady a obyčeje, dílem byly sice mravní, ale všechny čistě občanské, neboť je charakterizoval vnější tlak a vůbec při nich nepřicházela v úvahu vnitřní skutečnost morálního smýšlení: to vše bylo příčinou, že tato instituce nijak podstatně nerušila království temnoty, ale sloužila

⁷⁵ P. Charlevoix* píše, že když jednomu irokézskému katechumenovi vyprávěl, jaké zlo zlý duch vnesl do světa, který byl původně stvořen dobrý, a jak se neustále ještě snaží mařit Boží záměry, jeho žák se rozhořčeně zeptal: Tak proč Bůh dábla neusmrtil? Kněz upřímně přiznává, že na tuto otázku neznal momentálně odpověď.

* Pierre-Francois Xavier de Charlevoix (1682–1761), jezuitský misionář v Kanadě, který napsal *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, Paris, 1744. Kant četl tento spis v překladu do němčiny. (Pozn. překl.)

jen k tomu, aby se stále uchovávalo v paměti nezrušitelné právo Prvního Vlastníka.

V určité době začal tento národ v plné síle pociťovat všechno zlo hierarchického uspořádání, a v důsledku toho a možná také | vlivem morálních nauk řeckých mudrců o svobodě (nauk 80 otráasajících otrokářským smýšlením), které v něm pozvolna získávaly vliv, dospěl z velké části k plnému vědomí a dozrál k revoluci. Tehdy se v tomto národě pojednou objevila osoba, jejíž moudrost byla ještě čistší než moudrost dosavadních filosofů, jako by sestoupila z nebe. Tato osoba o sobě prohlašovala, že je sice pravý člověk, pokud jde o její učení a vzor, ale přece vyslanec takového původu, že pro svou původní nevinnost nemá žádnou účast ve smlouvě se zlým principem, kterou uzavřelo ostatní lidstvo skrze svého představitele, prvního praotce,⁷⁶ a že „Kníže tohoto

⁷⁶ Pojímat možnost osoby prosté náchylnosti ke zlu tak, že ji myslíme jako zrozenou z panenské matky, to je idea rozumu, který se podvoluje těžko vysvětlitelnému, a přece přijatelnému jakoby morálnímu instinktu. Víme totiž, že přirozené plození se nemůže dít bez smyslové rozkoše na obou stranách, a zdá se nám, že nás takové plození uvádí do (pro důstojnost lidství) přílišné blízkosti obecnému živočišnému druhu. Proto je pokládáme za něco, za co se musíme *stydět* (tato idea je nepochybně také příčinou přesvědčení, že mnišský stav je svatý) a co pro nás znamená něco nemorálního, neslučitelného s dokonalostí člověka, co však je vstřípeno do přirozenosti člověka, a co tedy jeho potomci zdědí jako špatnou náchylnost. – Této temné představě (na jedné straně pouze smyslové, na druhé straně však přece morální, a tedy intelektuální) dobře odpovídá idea panenského, na sexuálním spojení nezávislého zrození dítěte bez jakékoli morální poskvrny. Tato idea však není bez obtíží v teorii (ale rozhodovat o tom není z praktického hlediska vůbec nutné). Neboť podle hypotézy epigeneze by matka, pocházející z rodičů *přirozeným* plozením, byla postižena onou morální poskvrnou a alespoň z poloviny by ji předala svému dítěti, i kdyby bylo zplozeno *nadpřirozeně*. Abychom se tomuto následku vyhnuli, museli bychom přijmout teorii, že zárodky zla pre-existovaly v rodičích, ale nevyvíjely se na straně *ženy* (neboť jinak by se onomu následku nepředělo), nýbrž jen na straně *muže* (nikoli v *ova*, ale ve *spermatozoa*), protože muž nemá při nadpřirozeném těhotenství žádný podíl. Tato představa by mohla být obhajována jako teoreticky slučitelná s vyloženou ideou.

Ale jaký význam má tato teorie, *at pro*, nebo *contra*, když pro praxi stačí, abychom si vzali jako vzor tuto ideu pojatou jako symbol lidstva, jež se samo povznáší nad pokušení ke zlému (vítězně je přemáhá)? (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

81 světa na něm nemá ničeho“.⁷⁷ Tím vlada tohoto Knížete upadla do nebezpečí. Neboť kdyby tento člověk milý Bohu | odolal jeho pokušení přistoupit k oné smlouvě a kdyby totéž smýšlení přijali ve víře i jiní lidé, Kníže by ztratil právě tolik poddaných a jeho království by bylo v nebezpečí, že bude úplně vyvráceno. Kníže tedy tomuto člověku nabídl, že ho učiní lenním pánem celého svého království, jen když mu vzdá hold jako vlastníku tohoto království. Když se tento pokud nezdařil, Kníže tomuto cizinci ve svém domě nejen vzal všechno, co mohlo učinit jeho život příjemným (až po krajní chudobu), ale také proti němu podnikl všechna pronásledování, jimiž mohou špatní lidé ztrpčovat život, působil mu utrpení, jež opravdu hluboce pocituje jen člověk jemně cítící, pomlouvání čistého úmyslu jeho učení (aby ho připravil o všechny následovníky), a pronásledoval ho až k nejpoutupnější smrti. Ale těmito útoky, jimiž špatní lidé napadali jeho pevnost a přímost v učení a jeho příklad v konání dobra, nezmohl proti němu naprosto ničeho. A nyní výsledek tohoto boje: Tuto událost můžeme posuzovat po stránce *právní*, nebo po stránce *fyzické*. Když ji posuzujeme z hlediska fyzického (jež spadá pod smysly), pak je dobrý princip poražen. Utrpěl v tomto boji mnoho utrpení a musel posléze položit svůj život,⁷⁸ protože podnikl vzpouru

⁷⁷ Srov. J 14,30: „Přichází vládce tohoto světa. Proti mně nic nezmůže.“ (Pozn. překl.)

⁷⁸ Ne že by (jak si představoval dr. *Bahrdt**) hledal smrt, aby skvělým a senzáčním příkladem podpořil dobrý záměr; to by byla sebevražda. Neboť člověk se sice smí odvažovat něčeho s nebezpečím ztráty života nebo také snést smrt z rukou někoho jiného, když se jí nemůže vyhnout, aniž se zpronevěří nevyhnutelné povinnosti; ale nesmí nakládat sám se sebou a se svým životem jako s prostředky k jakémukoli účelu, a tak být *původcem* své smrti.

Ale také ne že by (jak ho podezírá autor „Wolfenbüttelských fragmentů“**) *vydával* život nikoli s morálním, nýbrž pouze s politickým, ale nedovoleným úmyslem, aby *snad* svrhl vládu kněží a dosadil na jejich místo se světskou nadvládou sám sebe. Tomu však odporuje jeho napomenutí, které vyslovil, když se už vzdal naděje na takový výsledek, ke svým učedníkům při večeri, aby „to konali na jeho památku“***. Kdyby mělo jít o vzpomínku na neúspěšný světský záměr, bylo by to napomenutí zraňující, vyvolávalo by nevělu proti jeho autorovi, a odporovalo by tedy samo sobě. Ale tato vzpomínka se mohla vztahovat také na nezdar velmi dobrého, morálně čistého Mistra záměru, totiž záměru vyvolat ještě za jeho života *veřejnou* revoluci

82 proti cizímu panství (které | má moc). Protože však říše, v níž mají moc *principy* (ať jsou dobré nebo špatné), není říše přírody, ale svobody, tj. říše, v níž lze věcmi disponovat, jen nakolik vládeme myslím [*Gemüter*], a kde tedy nikdo není otrokem (nevolníkem), leda ten, kdo jím chce být a nakolik jím chce být: byla tato smrt (nejvyšší stupeň lidského utrpení) projevem dobrého principu, totiž lidství v jeho morální dokonalosti, a vzorem k následování pro všechny. Představa této smrti měla a mohla mít velký vliv na lidské mysli v oné době, a také ve všech dobách. Ukazovala totiž svobodu dětí nebes v ostrém protikladu k otroctví pouhého syna země. Ale dobrý princip sestoupil tajemně z nebe do lidstva ne pouze v určitém čase, ale sestupuje od samého začátku lidského rodu (jak musí uznat každý, kdo má na mysli svatost tohoto principu a nepochopitelnost jeho spojení se smyslovou přirozeností člověka v morální vloze, a po právu má v lidstvu svůj první přibytěk. A protože se objevil ve skutečném člověku jako příklad pro všechny, lze říci, že „přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali. Těm pak, kteří ho přijali, dal moc nazývat se Božími dětmi, které věří v jeho jméno.“⁷⁹ Tj. příkladem tohoto principu (v morální ideji) otevírá brány svobody všem, kteří se stejně jako

(v náboženství) svržením ceremoniální víry, potlačující zcela morální smýšlení, a svržením autority jejich kněží. (Tímto záměrem mohly být přípravy ke shromáždění, o velikonocích, jeho žáků, roztroušených po celé zemi.) Ještě dnes můžeme litovat, že tato revoluce neměla úspěch. Nebyla však zmařena, protože po jeho smrti přešla v náboženskou proměnu, jež se šířila v tichu, ale za mnohého utrpení.

* Carl Friedrich Bahrdt (1741–1792): populární racionalista a spisovatel. Mínen je spis *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker: allen Christen und Nichtchristen lesbar* (1787), kap. 9 a 10. (Pozn. překl.)

** Hlavní deistické dílo, jehož autorem je Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Bylo napsáno kolem r. 1743, vydal je Lessing v letech 1774–78 pod shora uvedeným titulem. Tyto „fragments“ byla vybrány z knihy, kterou Reimarus nedokončil, nazvané *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Lessing nejprve vydal tyto teze anonymně, tvrdil, že je objevil ve wolfenbüttelské knihovně, kde byl v té době zaměstnán. (Pozn. překl.)

*** Lk 22,19: „To činite na mou památku.“ (Pozn. překl.)

⁷⁹ Srov. J 1,11–12. Kant druhou větu trochu změnil. U Jana čteme: „Těm, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi.“ (Pozn. překl.)

on rozhodli zemřít všemu, co je ke škodě mravnosti poutá k životu na zemi. A shromazďuje si z nich „jako své vlastnictví“ a pod svou vládou „lid horlivý v dobrých skutcích,“⁸⁰ zatímco ty, kteří dávají přednost morálnímu otroctví, ponechávají jejich osudu.

Tedy mravním výsledkem tohoto boje na straně hrdiny tohoto příběhu není (až do jeho smrti) ve skutečnosti *porážka* zlého principu – neboť jeho království dosud trvá, a dříve než bude vyvráceno, musí nepochybně přijít nová epocha – nýbrž je pouze zlomena jeho moc držet proti jejich vůli ty, kteří byli tak dlouho jeho poddanými. | Otevírá se jim jiná vláda (neboť člověk musí 83 žít pod nějakou vládou), morální vláda jako útočiště, kde mohou najít ochranu pro svou morálku, když se rozhodli opustit starou nadvládu. Kromě toho zlý princip se stále ještě nazývá Knížetem tohoto světa a ti, kteří jsou oddáni dobrému principu, musí být v tomto světě připraveni na fyzické utrpení, oběti, zranění lásky k sobě – soužení, jež jsou v této souvislosti chápána jako pronásledování zlého principu, protože Kníže tohoto světa ve svém království odměňuje jen ty, kteří si svým konečným záměrem učinili pozemské štěstí.

Když tyto živé představy, jež byly ve své době pravděpodobně jediné *lidové* představy, zbavíme jejich mystického hávu, snadno vidíme, že byly (jejich duch a rozumový význam) prakticky platné a závazné pro celý svět a ve všech dobách, protože jsou každému člověku natolik blízké, že poznává svou povinnost vůči nim. Jejich význam je tento: Pro lidi neexistuje naprosto žádná spása, leč když do svého smýšlení pojmu pravé mravní zásady. Proti tomuto přijetí nepůsobí tolik smyslová přirozenost, jež je tak často obviňována, ale zaviněná zvrácenost nebo – jak se tato špatnost ještě jmenuje – falešnost (*fausseté*, satanská lest, skrze niž vstoupilo do světa zlo). Je to zvrácenost, která se nachází ve všech lidech a nemůže být překonána ničím jiným než ideou mravního dobra v celé jeho čistotě spolu s vědomím, že tato idea skutečně patří k naší původní vloze a že jen musíme dbát, abychom ji uchránili vší nečistě příměsí a pojali ji hluboko do svého smýšlení. Její postupný účinek

⁸⁰ Srov. Tt 2,14: „On se za nás obětoval, aby nás vykoupil ze všeho hříchu a posvětil za svůj vlastní lid, horlivý v dobrých skutcích.“ (Pozn. překl.)

na mysl nás pak přesvědčí, že obávané mocnosti zla proti ní nic nesvedou („brány pekel ji nepřemohou“)⁸¹. Konečně, nedostatek této důvěry nesmíme nahrazovat *pověrečnými* úkony kajcnosti, které nepředpokládají změnu srdce, ani *fanatickým* domnělým (jen pasivním) vnitřním osvícením, neboť to nás vzdaluje od dobra, jež se zakládá na naší vlastní činnosti. Jako známku přítomnosti dobra v nás musíme uznávat pouze dobrý způsob života. – Snaha, jako je tato, hledat v Písmu smysl, který je v souladu s tím *nejsvětějším*, čemu učí rozum, je nejen dovolená, ale musí být spíše | pokládána 84 za povinnost.⁸² Přitom si můžeme připomenout, co řekl *moudrý* Učitel svým učedníkům o člověku, který šel svou cestou, ale nakonec musel dojít k stejnému cíli: „Nebraňte mu! ... Kdo není proti nám, je pro nás.“⁸³

Obecná poznámka

Má-li být založeno morální náboženství (které nemá spočívat v dogmatech a ritech, ale ve smýšlení srdce, ochotném plnit všechny lidské povinnosti jako Boží příkazy), všechny *zázraky*, jež dějiny spojují s jeho zavedením, musí samy nakonec učinit víru v zázraky (obecně) nepotřebnou. Neboť svědčí o trestuhodném stupni morální nevíry nepřiznávat dostatečnou autoritu předpisům povinnosti – předpisům vepsaným původně do srdce člověka rozumem – nejsou-li ještě nadto ověřovány zázraky: „Nevidíte-li znamení a zázraky, neuvěříte.“⁸⁴ Ale když náboženství ritu a obyčejů dospělo ke svému konci a když má být místo něho ustaveno náboženství založené v duchu a pravdě (na morálním smýšlení), pak plně odpovídá běžnému způsobu myšlení člověka, i když to není nutné, aby zavedení morálního náboženství bylo v dějinách ještě provázeno a jakoby vyzdobeno zázraky, které by ohlásily

⁸¹ Srov. Mt 16,18: „Na té skále zbuduji svou církev a brány pekel ji nepřemohou.“ (Pozn. překl.)

⁸² A přitom lze připustit, že to není jediný smysl. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

⁸³ Srov. Mk 9,39–40. (Pozn. překl.)

⁸⁴ Srov. J 4,48. (Pozn. překl.)

zakončení náboženství kultu, jež by bez zázraků nemělo vůbec žádnou autoritu. Neboť aby byli přívrženci staršího náboženství získáni pro novou revoluci, je nový řád interpretován jako konečné naplnění toho, co bylo ve starším náboženství jen předobrazem a co bylo od počátku konečným účelem Prozřetelnosti. Je-li tomu tak, nemá žádný smysl ona vyprávění či interpretace nyní popírat. Právě náboženství, které ve své době potřebovalo takové pomocné prostředky ke svému uvedení, tu teď je a může se nyní a nadále samo udržovat rozumovými důvody. Jinak bychom si museli myslet, že pouhá víra v nepochopitelné věci a jejich opakování (to může dělat každý, aniž proto je nebo se může stát lepším člověkem), je způsob, či dokonce jediný způsob, jak se zalíbit Bohu. Proti takovému tvrzení je třeba všemi silami bojovat. | Je tedy možné, že osoba učitele jediného náboženství, platného pro všechny světy je skutečně tajemství. Že jeho objevení na zemi a jeho odchod ze země a jeho život bohatý událostmi a jeho utrpení jsou samé zázraky; ba že i sám historický záznam, který má autentizovat vyprávění o všech těchto zázracích, je zázrak (nadpřirozené zjevení). Žádný z těchto zázraků nemusíme zpochybňovat a můžeme opravdu ctít vnější podobu, jež sloužila k tomu, aby bylo do veřejného oběhu uvedeno učení, jehož autentičnost spočívá na záznamu nezrušitelně uloženém v každé duši a jež nepotřebuje žádné zázraky. Podstatné však je, abychom při používání těchto historických vyprávění nečinili obsahem náboženství to, že znalost oněch vyprávění, víra v ně a jejich vyznávání jsou samy o sobě prostředkem, jímž se můžeme učinit milými Bohu.

Pokud jde o zázraky obecně, je tomu tak, že rozumní lidé sice nebývají ochotni se víry v zázraky vzdát, ale nikdy nechtějí, aby se tato víra projevila v praxi. To znamená, že *teoreticky* věří, že zázraky existují, ale v *životních záležitostech* o ně nedbají. Proto moudré vlády sice vždycky uznávaly názor, a dokonce ho právně přijímaly ve veřejném učení náboženství, že zázraky se děly *odedávna*, ale *nové zázraky* netolerovaly.⁸⁵ Neboť | staré zázraky

⁸⁵ Také učitelé náboženství, kteří své články víry spojovali s autoritou vlády (ortodoxní), se v této věci řídili stejnou maximou jako vláda. Proto p. *Pfenninger** v obraně svého přítele p. *Lavatera*, který tvrdil, že víra v zázraky je stále ještě možná, právem těmto ortodoxním teologům (neboť výslovně vyňal

byly vládami postupně už definovány a omezovány tak, aby jimi nemohly být vyvolány žádné nepořádky ve veřejném životě. Ale vlády se musely obávat účinků, které mohli mít noví divotvůrci na veřejný mír a zavedený řád. Ptáme-li se však, co se rozumí slovem *zázraky*, můžeme říci (protože nám vlastně záleží jen na tom, čím jsou *zázraky pro nás*, tj. pro praktické používání rozumu), že jsou to události ve světě, jejichž příčina působí podle *zákonů*, jež nám jsou a musí zůstat naprosto neznámé. Můžeme rozlišovat zázraky *teistické* nebo *démonické*, démonické zázraky se pak dělí na *andělské* (dobrých duchů) a *dábské* (zlých duchů), z démonických zázraků však přicházejí v úvahu vlastně jen zázraky dábské, protože *dobří andělé* (nevím proč) dávají o sobě vědět málo nebo vůbec ne.

Pokud jde o *teistické zázraky*: o zákonech působení jejich Příčiny (jakožto všemohoucí a přitom morální bytosti) si ovšem můžeme utvořit určitý pojem, ale pouze pojem *všeobecný*, nakolik Ho myslíme jako Stvořitele a Vládce světa podle řádu přírody a také podle řádu morálního. Neboť o zákonech přírodního řádu

ty, kteří v této věci uvažují *naturalisticky*) vytýká nedůslednost v tom, že sice uznávají skutečnou existenci divotvůrců žijících v křesťanské obci před více než sedmnácti staletími, ale v současné době už nejsou ochotni vidět žádné; přitom nejsou s to z Písma dokázat ani to, že tyto zázraky ustaly, ani to, kdy vůbec měly úplně ustát (neboť rozumářský argument, že zázraky teď už nejsou potřebné, si osobuje větší poznání, než člověk vůbec může pro sebe požadovat). Takový důkaz nikdy nepodali. Odmítnutí uznat nebo připustit současné zázraky tedy bylo pouze maximou rozumu, nikoli objektivním náhledem, že žádné zázraky neexistují. Ale neplatí stejná maxima, která se v tomto případě vztahuje k hrozícímu nepořádku v občanském životě, stejně také pro obavu z podobného nepořádku ve filosofické a vůbec rozumově uvažující oblasti?

Ti, kteří neuznávají *velké* (senzační) zázraky, ale ochotně připouštějí *malé zázraky* pod názvem *zvláštního řízení* Prozřetelnosti (protože tyto malé zázraky jsou pouze řízení a vyžadují ze strany nadpřirozené příčiny jen malé užití síly), opomíjejí uvážit, že zde nezáleží na účinku a jeho velikosti, ale na formě běhu světa, tj. na *způsobu*, jímž se *tento účinek děje*, zda přirozeně nebo nadpřirozeně; a že u Boha nelze myslit žádný rozdíl mezi lehkým a obtížným. Ale pokud jde o *tajemství* nadpřirozených vlivů, pak záměrné skrývání důležitosti takové události je ještě méně vhodné.

* Johann Konrad Pfenninger (1747–1792), pastor v Curychu, autor díla *Appellation an den Menschenverstand, gewisse Vorfälle, Schriften und Personen betreffend* (1776). – Johann Kaspar Lavater (1741–1801): švýcarský básník, *fyzionom* a pietistický teolog.

můžeme získat přímé a nezávislé poznání a tohoto poznání pak může rozum použít ke své potřebě. Jestliže však předpokládáme, že Bůh může někdy a ve speciálních případech dovolit, aby se příroda odchytila od svých zákonů, pak nemáme a ani nemůže doufat, že někdy budeme mít sebemenší pojem zákonů, podle nichž Bůh při takové události postupuje (mimo *všeobecný morální* zákon, že všechno, co činí, bude dobré; tím však není řečeno nic určitého, pokud jde o tento speciální případ). Zde je rozum jako-
by ochromen, protože je takto zadržován ve své snaze poznávat
87 nové zákony a není poučován žádným novým zákonem | a také nemůže doufat, že o něm bude vůbec někdy na světě poučen. Ze zázraků jsou s používáním našeho rozumu nejméně sluchitelné zázraky démonické. Neboť u *teistických* zázraků může rozum mít alespoň negativní kritérium pro své používání, totiž když se něco představuje jako přikázané Bohem v přímém zjevení a přitom to naprosto odporuje morálce, nemůže to přes všechno zdání pocházet od Boha (např. kdyby se nějakému otci prikazovalo, aby usmrtil svého, nakolik ví, nevinného syna). Ale u předpokládaného démonického zázraku nemáme ani toto kritérium. A kdybychom v tomto případě chtěli naopak aplikovat opačné, pozitivní kritérium pro používání rozumu – totiž že když se touto událostí vybízí k dobrému jednání, které už poznáváme samo o sobě jako povinnost, nemůže tato výzva pocházet od zlého ducha – může být tento úsudek přece mylný, protože zlý duch se často představuje (jak se říká) jako anděl světla.

V záležitostech života je tedy nemožné počítat se zázraky nebo je brát v úvahu v našem používání rozumu (a rozum musíme používat ve všech životních situacích). Když delikvent před soudem tvrdí, že byl pokoušen ďáblem, soudce (ať v církvi jakkoli věří v zázraky) mu naslouchá, jako by neříkal nic; i když – kdyby soudce pokládal ďábelský vliv za možný – by přece vždy stálo za to uvážit, že obyčejný prostý člověk upadl do tenat vychytralého zloducha. Ale soudce nemůže pokušítele předvolat ani oba vzájemně konfrontovat, krátce, nemůže v té věci udělat nic rozumného. Rozumný duchovní tedy bude dbát, aby hlavu svých světců neplnil a jejich obrazotvornost nejtril příběhy z *Pekelného*

Protea.⁸⁶ Ale pokud jde o zázraky dobrého druhu, lidé je ve svých záležitostech používají jen jako frázi. Tak lékař říká: nestane-li se zázrak, nemocnému není pomoci – tj. určitě zemře. – K těmto záležitostem patří také činnost přírodovědců, kteří hledají příčiny událostí v jejich vlastních přírodních zákonech. Říkám: v přírodních zákonech těchto událostí, které tedy může ověřit zkušenost, i když se přitom musí vzdát poznání toho, co je samo o sobě to, co působí podle těchto zákonů, nebo co by těmito zákony pro nás mohlo být, kdybychom měli nějaký jiný smysl. | Právě tak
88 je jedním z úkolů, jež jsou uloženy člověku, jeho morální polepšení. Na tomto polepšení s ním mohou spolupracovat nebeské vlivy, nebo mohou být pokládány za nutné pro vysvětlení možnosti tohoto polepšení. Ale člověk nedokáže ani s jistotou odlišit nebeské vlivy od vlivů přirozených, ani tyto vlivy, a tím jakoby samo nebe, k sobě přivolat. Protože tedy neví, jak jich může přímou využít, *neidentifikuje*⁸⁷ v tomto případě žádné zázraky, nýbrž, věnuje-li pozornost příkazům rozumu, počíná si tak, jako by změna srdce a zlepšení závisely jen na úsilí, které k tomu sám vynaloží. Ale myslet si, že na základě daru skutečně *pevné* víry člověk může také sám konat zázraky a tak útočit na nebe, to by zacházelo příliš daleko za meze rozumu, abychom u takového nesmyslného nápadu dlouho prodlévali.⁸⁸

⁸⁶ Erasmus Francisci: *Der höllische Proteus oder tausend-künstige Versteller (nebenst vorberichtlichen Grundbeweis der Gewissheit, dass es wirklich Gespenster gebe)*, Nürnberg 1708. (Pozn. překl.)

⁸⁷ To znamená, že nepojímá víru v zázraky do svých maxim (ani teoretického, ani praktického rozumu), aniž přitom napadá jejich možnost nebo realitu. (Dodatek ve druhém vydání. Pozn. překl.)

⁸⁸ Ti, kteří šálí lehkověrné lidi *magickým* uměním nebo se snaží učinit tyto lidi alespoň všeobecně věřícími, se obvykle vymlouvají poukazem na *neznalost*, kterou doznávají přírodovědci. Nevíme přece, říkají, co je *příčinou* tíže, magnetické síly apod. Ale známe zákony těchto [jevů] dosti podrobně, abychom v určitých mezích věděli, za jakých podmínek tyto účinky jediné nastávají. A to stačí jak pro rozumové používání těchto sil, tak pro vysvětlení jejich projevů, *secundum quid, směrem dolů*, kdy těchto zákonů užíváme, abychom pod nimi uspořádali zkušenosti, i když nikoliv *simpliciter* a *směrem vzhůru*, abychom poznali příčiny sil působících podle těchto zákonů.

Tím se stává pochopitelným také vnitřní jev lidského rozumu [*Verstand*]: proč tzv. přírodní divy, tj. dostatečně ověřené, i když iracionální jevy, nebo neočekávané kvality věcí, odchylné od známých přírodních zákonů, jsou dychtivě přijímány a *povzbuzují* mysl, dokud jsou ještě pokládány za přirozené, zatímco je mysl *deprimována* ohlášením skutečného zázraku. Protože přírodní divy otevírají výhled na získání nové potravy pro rozum, tj. vzbuzují *naději*, že objeví nové přírodní zákony; naproti tomu ohlášení skutečného zázraku vyvolává *obavu*, že ztratíme důvěru k přírodním zákonům, které jsme až dosud považovali za známé. Ale když je rozum připraven o zákony zkušenosti, pak už není v takovém začarovaném světě k žádnému užtku, ani k tomu, aby se ho

89

v takovém světě používalo morálně k plnění povinnosti. Neboť | už nevíme, zda i v mravních pružinách nedochází působením zázraků bez našeho vědomí ke změnám, u nichž nikdo nedokáže rozhodnout, zda mají být připisovány nám samým, nebo nějaké jiné neproniknutelné příčině.

Ti, jejichž soudnost má v těchto věcech tendenci si myslet, že se nemohou obejít bez zázraků, se domnívají, že mohou ránu, kterou tím rozum dostává, zmírnit tvrzením, že zázraky se dějí jen *zřídka*. Chtějí-li tím říci, že je to obsaženo už v pojmu zázraku (protože kdyby se taková událost děla obvykle, nebyla by pokládána za zázrak), tuto sofistiku (totiž převedení objektivní otázky, co je věc, na subjektivní, co znamená slovo, jímž ji označujeme) jim můžeme eventuálně dovolit a znovu se zeptat: Jak *zřídka*? Jednou za sto let nebo kdysi a nyní už ne? Zde pro nás není nic, co bychom mohli tvrdit na základě znalosti objektu (ten, jak sami uznáváme, přesahuje naše poznání), nýbrž jen na základě nutných maxim používání našeho rozumu: buď musíme připustit zázraky jako dějící se *denně* (i když skryté zdáním přírodních událostí), nebo *nikdy* a v druhém případě je nemůžeme činit základem ani rozumových vysvětlení, ani pravidel řídících naše jednání. A protože první alternativa (že se dějí denně) není slučitelná s rozumem, nezbývá nic jiného než přijmout druhou maximu – protože tento princip zůstává stále pouze maximou souzení, není teoretickým tvrzením. Nikdo nemůže mít tak vysoké mínění o svém poznání, aby chtěl rozhodně tvrdit: že například nanejvýš obdivuhodné zachování druhů v rostlinné a živočišné říši – každá nová generace představuje každé jaro znovu a bez uměnění svůj originál s veškerou vnitřní dokonalostí mechanismu a (jako v rostlinné říši) s veškerou jinak tak křehkou krásou barev, aniž anorganické síly, jinak tak ničivé, ve zlém podzimním a zimním počasí škodí po této stránce jejich semenům – kdo by chtěl tvrdit, říkám, že je to pouze důsledek přírodních zákonů; a zda by naopak nechtěl *nahlédnout*, že je k tomu vždy nutný přímý vliv Tvůrce.

Ale všechny tyto věci jsou naše zkušenosti. Nejsou tedy *pro nás* ničím jiným než přírodními účinky a nikdy *nemají* být posuzovány jinak; protože to požaduje skromnost rozumu v jeho nárocích. Jít za tyto hranice je opovržlivost a neskromnost v nárocích, i když ti, kteří uznávají zázraky, často tvrdí, že tím projevují pokorný a sebe-odříkavý způsob myšlení.

O vítězství dobrého principu nad zlým a o založení Božího království na zemi

Boj, který musí každý morálně dobře smýšlející člověk vést v tomto životě za vedení dobrého principu proti útokům zlého principu, mu nemůže přinést, ať se namáhá jakkoli, žádnou větší výhodu než osvobození od *vlády* zla. Být *svobodný* neboli „být osvobozen z otroctví pod zákonem hříchu“⁸⁹ a žít spravedlivě, to je nejvyšší cena, kterou může získat. Je nicméně stále vystaven útokům zlého principu, a aby svou svobodu, která je ustavičně napadána, obhájil, musí být bez přestání vyzbrojen k boji.

93

V tomto nebezpečném stavu je člověk svou vlastní vinou. Proto je *povinen* vši silou alespoň bojovat, aby se z tohoto stavu dostal. Ale jak? To je otázka. – Když pátrá po příčinách a okolnostech, jež ho do tohoto nebezpečí uvádějí a udržují ho v něm, snadno se přesvědčí, že tato nebezpečí nepřicházejí od jeho vlastní hrubé přirozenosti, pokud žije jako oddělené individuum, nýbrž od lidí, s nimiž je ve vztahu a ve spojení. Tak řečené *vášně*, které působí tak veliké pohromy v jeho původně dobré vloze, se v něm neprobouzejí podněcováním přirozenosti. Jeho potřeby jsou jen malé a stav jeho mysli při jejich opatrování je umírněný a klidný. Je chudý (nebo se za chudého pokládá) jen tehdy, když se obává, že ho budou považovat za chudého druzí lidé, a budou jím proto pohrdat. *Když se nachází mezi lidmi*, jeho přirozenost, spokojenou se sebou, napadá závist, touha po moci, lakota | a s nimi spojené zhoubné náklonnosti. A není ani nutné předpokládat, že tito lidé jsou plni zla a že svádějí svým špatným příkladem. Stačí, že tu jsou, že jsou kolem něho a že jsou to lidé, a už se navzájem kazí ve své

94

⁸⁹ Srov. Ř 6,18: „A tak jste byli osvobozeni od hříchu a stali jste se služebníky spravedlnosti.“ (Pozn. překl.)

morální vloze, a jeden druhého činí zlým. Kdybychom nemohli nalézt žádné prostředky k vytvoření jistého společenství určeného výhradně k obraně proti zlu a k podporování dobra – k vytvoření trvalé a stále se rozšiřující společnosti založené k udržování morálky a k působení všemi silami proti zlu – pak ať by jednotlivý člověk činil cokoli, aby se vymanil z moci zla, zlo by ho neustále udržovalo v nebezpečí, že znovu upadne do jeho moci. – Tedy pokud můžeme vědět, vláda dobrého principu, nakolik se lidé o to mohou přičinit, je dosažitelná pouze zřízením a rozšířením společnosti ve shodě se zákony ctnosti a pro ně, společnosti, jejíž ustavení v celém rozsahu rozum ukládá jako úkol a povinnost celému lidstvu. – Jedině tak lze totiž doufat, že dobrý princip zvítězí nad zlým principem. Morálně zákonodárný rozum vedle zákonů předepsaných každému jednotlivci ještě vztyčuje zástavu ctnosti, pod níž se mají shromažďovat všichni, kdo milují dobro, aby tak získali nadvládu nad zlem, které ustavičně útočí.

Spojení lidí pouze pod zákony ctnosti, vytvořené podle předpisu uvedené ideje, můžeme označit jako *etickou* společnost, a nakolik jsou tyto zákony veřejné, jako společnost *eticko-občanskou* (na rozdíl od společnosti *právně občanské*) nebo jako *etické společenství*. To může existovat uvnitř politického společenství, a dokonce sestávat ze všech jeho členů (lidé je totiž mohou vytvořit, jen když má základ v politickém společenství). Ale etické společenství má speciální a jedinečný jednotící princip (ctnost), a proto také formu a zřízení, jež se liší od formy a zřízení politického společenství. Zároveň mezi nimi existuje určitá analogie, uvažujeme-li je obecně jako dvě společenství, a na základě toho můžeme etické společenství označit také jako *etický stát*, | tj. jako *království* ctnosti (dobrého principu). Idea takového státu má dobře založenou objektivní realitu v lidském rozumu (v povinnosti lidí spojit se v takovém státě), i když subjektivně nemůžeme nikdy doufat, že dobrá vůle lidí se někdy rozhodne o to svorně usilovat.

Oddíl první Filosofická představa vítězství dobrého principu při založení Božího království na zemi

I. O etickém přirozeném stavu

Právně občanský (politický) stav je vztah mezi lidmi, v němž se všichni nacházejí společensky pod *veřejnými právními zákony* (jež jsou vesměs zákony vymahatelné). *Eticko-občanský* stav je stav, v němž jsou lidé spojeni pod zákony nevymahatelnými, tj. pouze pod *zákony ctnosti*.

Jako se právně občanský stav liší od *právního přirozeného stavu* (právního, proto však ne vždy zákonného), tak se liší eticko-občanský stav od *etického přirozeného stavu*. V obojím přirozeném stavu si každý dává zákon sám sobě a neexistuje žádný vnější zákon, o němž by věděl, že mu podléhá spolu s ostatními. V obojím přirozeném stavu je každý soudcem sám sobě a neexistuje žádná *veřejná* mocenská autorita, jež by pravomocně určovala podle zákonů, co je v daném případě povinností každého člověka, a která by dbala obecně o plnění této povinnosti.

V již existujícím politickém společenství se všichni političtí občané jako takoví nacházejí v *etickém přirozeném stavu* a jsou oprávněni v něm také setrvat. Byl by totiž protimluv (*in adjecto*), aby politické společenství nutilo své občany vstoupit do společenství etického, protože už v pojmu etického společenství je implikována svoboda od donucování. Každé politické společenství si ovšem může přát, aby vládlo také nad myslmi svých občanů podle zákonů ctnosti, protože kde této vládě nestačí její donucovací prostředky (protože lidský soudce nemůže nahlížet do lidských srdcí), tam by všechno potřebné poskytlo ctnostné smýšlení. | Ale běda zákonodárci, který by chtěl násilím prosazovat zřízení zaměřené na etické účely! Tak by totiž nejen dosáhl pravého opaku etického zřízení, ale také by podkopával politické zřízení a činil by je nejistým. – Občan politického společenství tedy zůstává, pokud jde o zákonodárnou pravomoc tohoto společenství, naprosto svobodný vstoupit se svými spoluobčany vedle politického sdružení také do etického sdružení nebo raději zůstat v přirozeném stavu

tohoto druhu. Etické společenství však musí spočívat na *veřejných* zákonech a musí mít zřízení založené na těchto zákonech. V tomto ohledu ti, kteří se dobrovolně zavážou vstoupit do tohoto etického stavu, nejsou sice povinni přijímat od politické moci rozkazy, jak mají či nemají zřízení etického sdružení vnitřně uspořádat, ale musí souhlasit s omezeními, totiž s podmínkou, že toto zřízení nebude obsahovat nic, co by odporovalo povinnosti svých členů jakožto *občanů státu* – ačkoli je-li etické spojení opravdové, není nutno se politických omezení obávat.

Mimoto, protože se povinnosti ctnosti týkají celého lidského pokolení, pojem etického společenství ideálně zahrnuje celek všech lidí, a v tom se liší od pojmu společenství politického. Proto určité množství lidí spojených s tímto úmyslem ještě není samo etické společenství, nýbrž jen zvláštní společnost, která usiluje o jednomyšlnost se všemi lidmi (ba se všemi konečnými rozumnými bytostmi), aby tak vznikl absolutní etický celek. Každá dílčí společnost je jen představou nebo schématem tohoto celku, protože každá z těchto společností může být ve vztahu k jiné společnosti téhož druhu opět představena jako nacházející se v etickém přirozeném stavu se všemi jeho nedokonalostmi. (Tak je tomu také s různými politickými státy, které nejsou spojeny žádnými veřejnými zákony práva národů.)

II. Člověk má vyjít z etického přirozeného stavu a stát se členem etického společenství

97 Tak jako právní přirozený stav je stav války každého proti každému, tak etický přirozený stav | je stav, v němž je dobrý princip, který je v každém člověku, bez ustání napadán zlem, které se nachází v něm a také ve všech ostatních. Lidé (jak už bylo řečeno) si navzájem kazí svou morální vlohu, a protože nemají princip, který by je spojoval, vzdalují se svými rozbroji přes dobrou vůli každého jednotlivce od společného cíle dobra. A jako by byli *nástroji zla*, uvádějí jeden druhého do nebezpečí, že znovu upadnou do moci zla. Jako stav bezzákonné vnější (brutální) svobody a nezávislosti na donucovacích zákonech je stav nespravedlnosti a války každého proti každému, který má člověk opustit a vstoupit do stavu poli-

ticko-občanského,⁹⁰ tak etický přirozený stav je *veřejné* vzájemné napadání principů ctnosti a stav vnitřní nemravnosti, z něhož se má přirozený člověk snažit co nejdříve vyjít.

Máme zde povinnost, která je *sui generis*, nikoli lidí k lidem, ale lidského pokolení k sobě samému. Každý druh rozumové bytosti je totiž objektivně, v ideji rozumu, určen k společenskému cíli, totiž k podporování nejvyššího dobra jako společenského dobra. Avšak nejvyšší morální dobro nemůže být uskutečňováno pouze úsilím jednotlivých osob o jejich vlastní morální dokonalost, nýbrž vyžaduje sdružení těchto osob v celek k témuž cíli – | v systém dobře smýšlejících lidí, v němž a skrze jehož jednotu se jediné může nejvyšší morální dobro uskutečnit. A tak se idea takového celku jako univerzální republiky založené na zákonech ctnosti naprosto liší od všech morálních zákonů (jež se týkají toho, o čem víme, že je v naší moci), neboť zahrnuje úsilí o celek, o němž nemůžeme vědět, zda je v naší moci. Proto se ona povinnost liší od všech ostatních povinností jak co do druhu, tak co do principu. – Můžeme už předvídat, že tato povinnost bude potřebovat jako předpoklad jinou ideu, totiž ideu vyšší morální Bytosti, jejímž všeobecným řízením jsou síly jednotlivých lidí, samy o sobě nedostatečné, sjednocovány k společnému účinku. Nejprve však musíme prozkoumat samu myšlenku oné mravní potřeby [mravní jednoty] vůbec a sledovat, kam nás povede.

⁹⁰ Hobbesova věta: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* [přirozeným stavem lidí je válka všech proti všem] je správná až na to, že by měla znít: *est status belli* [je stav války] atd. I když totiž hned neuznáme, že mezi lidmi, kteří nežijí pod vnějšími a veřejnými zákony, neustále panuje skutečné nepřátelství, stav (*status iuridicus*) je přece tentýž: tj. vztah, v němž a skrze nějž jsou lidé schopni nabývat či udržovat práva – stav, v němž každý chce být soudcem toho, co je jeho právem proti druhým, ale pro co nemá na straně druhých nebo nedává druhým žádnou jistotu. Každý má jen svou vlastní sílu. To je stav války, v němž musí být každý neustále ozbrojen proti všem ostatním. Druhá Hobbesova teze: *exeundum esse e statu naturali* [je třeba vyjít z přirozeného stavu]* vyplývá z první teze: neboť tento stav je neustálým porušováním práv všech druhých lidí arogantním nárokem být soudcem ve své vlastní věci a druhým lidem neposkytovat v jejich věci žádnou jinou jistotu než vlastní vůli.

* Srov. T. Hobbes: *O občanu*, in: *Výbor z díla*, Praha 1988, s. 141 (kap. I, 2). (Pozn. překl.)

III. Pojem etického společenství je pojem Božího lidu pod etickými zákony

Má-li se uskutečnit etické společenství, musí být všichni jednotlivci podřízeni vnějšímu zákonodárství a je nutné, aby všechny zákony, které tyto jednotlivce spojují, mohly být pokládány za příkazy společného zákonodárce. Kdyby společenství, jež má být založeno, mělo být společenství *právní*, pak by zákonodárcem (ustavujících zákonů) musela být sama skupina lidí spojujících se v celek, protože zákonodárství vychází z principu, že *svoboda každého se má omezit na podmínky, za nichž může koexistovat se svobodou každého druhého podle obecného zákona*⁹¹: obecná vůle tu tedy představuje zákonné vnější donucování. Ale má-li být společenství společenstvím *etickým*, pak už za zákonodárce nemůže být pokládán sám lid jako takový. V takovém společenství jsou totiž všechny zákony výslovně zaměřeny na podporování morality jednání (která je něčím *vnitřním*, a tedy nemůže být pod veřejnými lidskými zákony), zatímco

⁹⁹ tyto vnější lidské zákony | – a to by vedlo k ustavení právního společenství – jsou stanoveny jen pro *legalitu* jednání, která je viditelná, a ne pro (vnitřní) morálku, o níž jediné zde mluvíme. Musí tedy existovat někdo jiný než lid, kdo by mohl být označen jako společný zákonodárce pro etické společenství. Nicméně ani etické zákony nemohou být myšleny tak, že *původně* vycházejí pouze z vůle této vyšší bytosti (jako ustanovení, která by nezavazovala, kdyby je ona nejprve nepřikázala). Pak by to totiž nebyly etické zákony, a povinnost jim odpovídající by nebyla svobodná ctnost, ale donucovací právní povinnost. Tedy jako nejvyšší zákonodárce etického společenství může být myšlen jen někdo takový, vzhledem k němuž musí být všechny *pravé povinnosti*, tedy i povinnosti etické⁹², představovány *zároveň* jako jeho příkazy. Musí to být proto

⁹¹ To je princip všeho vnějšího práva.

⁹² Jakmile je něco poznáno jako povinnost, i kdyby to byla povinnost uložená vůlí lidského zákonodárce, uposlechnout je také Boží příkaz. Statutární politické zákony ovšem nemůžeme nazývat Božími příkazy, ale jsou-li spravedlivé, *řídít se jimi je zároveň Boží příkaz*. Výrok „Boha je třeba poslouchat více než lidí“* znamená jen to, že když lidé příkazují něco, co je samo o sobě špatné (co přímo odporuje mravnímu zákonu), nesmíme a nemáme

také někdo, kdo „zná srdce lidí“⁹³, aby viděl do nejhlubšího nitra smýšlení každého člověka, a jak je to nutné v každém společenství, aby se každému dostalo podle hodnoty jeho skutků. To však je pojem Boha jako morálního vládce světa. Etické společenství proto lze myslet jen jako lid pod Božími příkazy, tj. jako *lid Boží*⁹⁴, a to pod *zákony ctnosti*.

Mohli bychom si myslet také Boží lid pod *statutárními zákony*, totiž pod zákony, při jejichž plnění nezáleží na morálce, nýbrž jen na legalitě jednání. To by bylo právní společenství, jehož zákonodárcem by byl sice Bůh (jeho *zřízení* by tedy byla theokracie), | ale lidé, jako kněží, kteří dostávají příkazy přímo od Boha, by tvořili aristokratickou *vládu*. Ale takové zřízení, jehož existence a forma zcela spočívá na historických základech, nepředstavuje úlohu čistého morálně zákonodárného rozumu, kterou jediné zde máme řešit. Jako instituce pod politicko-občanskými zákony, jejichž zákonodárce je pouze vnější, i když je jím Bůh, bude předmětem úvahy v historické části. Zde máme co činit jen s institucí, jejíž zákonodárství je pouze vnitřní – s republikou pod zákony ctnosti, tj. s Božím lidem, který by byl „horlivý v dobrých skutcích“⁹⁵

Proti takovému Božímu *lidu* můžeme postavit *rotu* zlého principu jako sdružení těch, kteří jsou na jeho straně pro šíření zla a jejichž zájmem je, aby se neuskutečnilo ono druhé sdružení – i když i zde princip bojující proti ctnostnému smýšlení se nachází v nás samých a jen obrazně se představuje jako vnější moc.

to poslouchat. Ale naopak, když politicko-občanský zákon, sám o sobě nikoli nemorální, odporuje něčemu, co se pokládá za Boží statutární zákon, je důvod pokládat údajný Boží příkaz za podvržený, protože odporuje jasné povinnosti a protože [názor], že je to skutečně Boží příkaz není nikdy možno empiricky dostatečně ověřit, abychom směli jinak stanovenou povinnost kvůli němu překročit.

* Srov. Sk 5,29: „Boha je třeba poslouchat, ne lidí.“ (Pozn.překl.)

⁹³ Srov. Sk 1,24; 15,8; Lk 16,15. (Pozn. překl.)

⁹⁴ Srov. 1P(t) 2,10. (Pozn. překl.)

⁹⁵ Srov. Tt 2,14. (Pozn. překl.)

IV. Ideu Božího lidu lze (jako lidské zřízení) uskutečnit jen ve formě církve

Vznešená, nikdy plně nedosažitelná idea etického společenství se v lidských rukách značně zmenšuje. Stává se institucí, jež je schopna nanejvýš představovat jen čistou formu takového společenství, ale za podmínek lidské smyslové přirozenosti je velmi omezena v prostředcích jak takový celek zřídit. Ale jak můžeme očekávat něco dokonale přímého z tak křivého dřeva?

Založit morální Boží lid je tedy úkol, jehož provedení nelze očekávat od lidí, ale jen od samého Boha. Proto však ještě není člověku dovoleno, aby byl v této věci nečinný a nechával vládnout Prozřetelnost, jako by se každý směl starat jen o své soukromé morální záležitosti, kdežto záležitosti lidského pokolení jako celku (pokud jde o jeho morální určení) by měl přenechávat vyšší moudrosti. | Musí si naopak počínat tak, jako by všechno záleželo na něm, a jen za této podmínky smí doufat, že vyšší moudrost dopřeje jeho úsilí, které je dobře míněno, plný zdar.

Přáním všech dobře smýšlejících lidí tedy je: „aby přišlo Boží království, aby se na zemi děla jeho vůle“.⁹⁶ Ale co mají dělat, aby se tak stalo?

Etické společenství pod Božím morálním zákonodárstvím je *církev*. Nakolik není předmětem možné zkušenosti, je to *církev neviditelná* (pouhá idea sdružení všech spravedlivých pod bezprostřední, ale morální Boží světovládou, idea, jež slouží jako vzor každému sdružení, jež mají lidé založit). *Viditelná církev* je skutečné sdružení lidí v celek, který je v souladu s oním ideálem. Nakolik každá společnost pod veřejnými zákony udržuje mezi svými členy určitý řád (ve vztahu těch, kteří se řídí zákony této společnosti, k těm, kteří tuto poslušnost k zákonům řídí), skupina spojená v celek (církev) tvoří *obec*, řízenou vlastními představenými (jsou to učitelé nebo duchovní pastýři), kteří jen spravují záležitosti neviditelné nejvyšší hlavy obce. V této funkci se vesměs nazývají *služebníky* církve, tak jako v politickém společenství viditelná nejvyšší hlava

⁹⁶ Srov. Mt 6,10; Lk 11,2, „Přijď království tvé, buď vůle tvá jako v nebi, tak i na zemi.“ (Pozn. překl.)

někdy sama sebe nazývá nejvyšším služebníkem státu⁹⁷, i když nad sebou neuznává ani jednoho člověka (obvykle ani lid jako celek). Pravá (viditelná) církev je církev, jež představuje (morální) Boží království na zemi, nakolik je mohou tvořit lidé. Požadavky, a tedy také známky pravé církve jsou tyto:⁹⁸

1. *Obecnost*, a tedy její numerická *jedinost*. K tomu musí v sobě obsahovat vloh: je sice rozdělena a nejednotná v nepodstatných názorech, ale v základním záměru je založena na zásadách, jež nutně vedou k obecnému spojení v jediné církvi. (Tedy bez rozdělení do sekt.)

2. Její *kvalita*, tj. *čistota*, spojení pod jediné *morálními* pružinami. (Je očištěna od hlouposti pověr a od bláznovství fanatismu.)

3. Její *vztah* na principu *svobody*, jak vnitřní vztah jejích členů mezi sebou, tak vnější vztah církve k politické moci – obojí vztah jako ve *svobodném státě*. (Tedy ani *hierarchie*, ani *iluminatismus*, tj. určitý druh *demokracie* na základě zvláštních vnuknutí, kde vnuknutí jednoho člověka může být odlišné od vnuknutí druhého člověka podle zvláštní povahy každého.)

4. Její *modalita*, neboli *nezměnitelnost* jejího zřízení, ale s tou výhradou, že nahodilá ustanovení, týkající se pouze *administrativy*, mohou být měněna podle doby a okolností; k tomu však musí už obsahovat sama v sobě jisté zásady a priori (v ideji svého účelu). (Tedy působí pod původními zákony, stanovenými jednou jako předpis pro všechny jakoby ze zákoníku; nikoli pod libovolnými symboly, které postrádají autenticitu, a proto jsou nahodilé, vystavené rozporům a měnitelné.)

Etické společenství ve formě církve, tj. jako pouhé reprezentantky Božího státu, tedy vlastně nemá, pokud jde o jeho zásady, žádnou ústavu podobnou politické ústavě. Neboť jeho ústava není ani *monarchická* (pod papežem nebo patriarchy), ani *aristokratická* (pod biskupy a preláty), ani *demokratická* (jako v případě sektářských iluminátů). Nejlépe by mohla být srovnána s ústavou

⁹⁷ Narážka na pruského krále Friedricha II. Velikého (1712–1786), který o sobě jednou prohlásil, že je „prvním služebníkem a prvním úředníkem státu“ („Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'Etat“). (Pozn. překl.)

⁹⁸ Kant známky pravé církve udává podle tabulky kategorií. (Pozn. překl.)

domácnosti (rodiny) pod společným, i když neviditelným morálním Otcem, nakolik jeho svatý Syn, který zná jeho vůli a zároveň je pokrevně příbuzný s členy domácnosti, zastupuje Otce v tom, že je dokonaleji seznamuje s jeho vůlí. Oni pak v něm ctí Otce a tak spolu vstupují do dobrovolného, obecného a trvalého spojení srdcí.

V. Zřízení každé církve vždy vychází z nějaké historické (zjevené) víry, kterou můžeme nazvat vírou církevní; a tato víra je nejlépe založena na svatém Písmu

103 Základem všeobecné církve může být jediné *čistá náboženská víra*, protože pouze rozumová víra je tou, | které může každý porozumět a kterou může každý sdílet, kdežto historická víra, založená pouze na faktech, nemůže šířit svůj vliv dále, než kam mohou dospět informace o ní podle okolností doby a místa a v závislosti na schopnosti lidí posoudit věrohodnost takových informací. Ale zvláštní slabostí lidské přirozenosti je dáno, že s onou čistou vírou nelze nikdy počítat tolik, jak zaslouží, tj. církev nemůže být založena pouze na ní.

Lidé jsou si vědomi své neschopnosti poznávat nadsmyslové věci, a tak oné víře (jež jako taková musí být pro ně obecně přesvědčivá) sice prokazují veškerou úctu, ale nedají se snadno přesvědčit, že k tomu, aby byli Bohu milými poddanými jeho království, Bůh požaduje pouze horlivost v morálně dobrém životě. Svou povinnost si nedovedou představit jinak než jen jako povinnost k určité *službě*, kterou mají prokazovat Bohu – kdy nezáleží tolik na vnitřní morální hodnotě skutků jako na tom, že jsou konány pro Boha –, takže ať jsou skutky samy o sobě jakkoli morálně neutrální, Bohu se lze zalíbit pouhou pasivní poslušností. Nedovedou pochopit, že když plní své povinnosti k lidem (sami k sobě a k druhým), plní tím také Boží příkazy, takže ve všem svém konání a nekonání, nakolik se vztahuje k morálce, jsou *neustále ve službě Bohu*, a že je naprosto nemožné sloužit Bohu více jiným způsobem (protože mohou působit a mít vliv jen na pozemské bytosti, nikoli na Boha). Mimoto každý velký světský pán má zvláštní potřebu být *uctíván* od svých poddaných a *oslavován* projevy podřízenosti, bez nichž od nich nemůže očekávat tolik poslušnosti k vlastním příkazům, kolik

je třeba, aby jim mohl vládnout. Kromě toho člověk, ať je jakkoli nadán rozumem, nalézá přímé zalíbení v projevech úcty. To vše vede k tomu, že chápeme povinnost, je-li také přikázána Bohem, jako *záležitost* Boha, nikoli člověka. Tak vzniká pojem náboženství jako *služby Bohu* místo pojmu náboženství čistě morálního.

104 Veškeré náboženství spočívá v tom, že ve všech našich povinnostech pokládáme Boha za zákonodárce, který má být obecně uctíván. Proto když | definujeme náboženství se zřetelem na naše jednání, jež mu odpovídá, záleží na tom, abychom věděli, *jak Bůh chce*, abychom ho uctívali (a poslouchali). – Boží zákonodárná vůle přikazuje buď prostřednictvím zákonů o sobě *pouze statutárních* nebo prostřednictvím zákonů *čistě morálních*. – Pokud jde o čistě morální zákony, každý člověk může poznat Boží vůli, která je základem jeho náboženství, sám svým rozumem; neboť pojem božství vlastně vychází jen z vědomí těchto zákonů a z potřeby rozumu postulovat moc, která může těmto zákonům zabezpečit celý, ve světě možný účinek odpovídající morálnímu konečnému cíli. Pojem Boží vůle určené podle pouhých čistě morálních zákonů nám dovoluje myslet jen *jedno* náboženství, tak jako jen *jednoho* Boha, a je to náboženství čistě morální. – Jestliže však připouštíme statutární zákony této vůle a vidíme podstatu náboženství v našem zachovávání těchto statutárních zákonů, pak je poznání takových zákonů možné nikoli naším pouhým rozumem, nýbrž jen skrze zjevení, které – ať je dáno veřejně, nebo jen individuálně ve skrytu, aby bylo šířeno mezi lidmi tradicí nebo písmem – by bylo vírou *historickou*, a ne *čistě rozumovou*. – A i když připustíme Boží statutární zákony (zákony, které se nám nejeví jako samy o sobě závazné, nýbrž jen jako zjevená Boží vůle), čistě *morální* zákonodárství, jímž je Boží vůle původně vepsána do našich *srdcí*, je nejen nezbytnou podmínkou každého pravého náboženství, ale je také tím, co toto pravé náboženství ustavuje. Statutární náboženství může obsahovat jen prostředky k jeho podporování a šíření.

Jestliže tedy na otázku: Jak chce být Bůh uctíván? má být dána odpověď obecně platná pro každého člověka *uvažovaného pouze jako člověk*, pak není pochyby o tom, že zákonodárství Jeho vůle má být pouze morální. Neboť statutární zákonodárství (které předpokládá zjevení) může být považováno pouze za nahodilé a za takové,

keré se nikdy netýkalo nebo nemůže týkat každého člověka, a proto nemůže být pokládáno za závazné pro všechny lidi. Tedy úctu, jakou Bůh žádá, mu vzdávají „ne ti, kdo říkají: Pane, Pane, nýbrž ti, kdo činí vůli Boží“⁹⁹, tj. ti, kteří se Mu snaží zalíbit nikoli tím, že chválí Boha (nebo jeho vyslance jakožto bytost božského původu) zjeveními pojmy, které nemůže mít každý člověk, nýbrž dobrým životem, o němž každý ví, jaká je Jeho vůle.

105 Ale jestliže se cítíme povinni jednat ne pouze jako lidé, nýbrž také jako *občané* Božího státu na zemi, a usilovat o existenci takového sdružení pod jménem církve, pak se zdá, že na otázku: Jak chce být Bůh uctíván v *církvi* (jakožto Boží obci)? nelze odpovědět pouhým rozumem, ale je tu nutné statutární zákonodárství, poznávané pouze zjevením, a tedy historická víra, kterou lze na rozdíl od čistě náboženské víry nazývat vírou církevní. Čistě náboženská víra se totiž týká jen toho, co je obsahem [*Materie*] uctívání Boha, totiž plnění všech povinností jako Jeho příkazů, vycházející z morálního smýšlení. Na druhé straně církev jako sdružení mnoha lidí s takovým smýšlením v jedno morální společenství potřebuje *veřejnou* závaznost neboli určitou církevní formu [*Form*], spočívající na podmínkách zkušenosti. Tato forma je sama o sobě nahodilá a rozmanitá, a proto nemůže být poznávána jako povinnost bez Božích statutárních zákonů. Ale určení této formy nesmí proto být hned pokládáno za věc Božího zákonodárce, spíše můžeme mít právem za to, že Boží vůlí je, abychom rozumovou ideu takového společenství provedli my sami a aby lidé – i když mnohé pokusy o formu církve snad skončily neúspěchem – přece nepřestávali o tento cíl usilovat a v případě potřeby co možná nejvíce odstraňovali chyby dřívějších pokusů – nakolik je tento úkol, který je také jejich povinností, svěřen jim samým. Nemáme tedy důvod pokládat zákony tvořící základ a formu nějaké církve přímo za Boží *statutární* zákony, je naopak opovážlivé je za takové považovat, abychom se zbavili námahy spojené s dalším zdokonalováním formy církve, a znamená to uzurpovat si vyšší autoritu a ukládat lidem pod záminkou Boží autority jho různých

⁹⁹ Srov. Mt 7,21: „Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích.“ (Pozn. překl.)

církevních ustanovení. Ale bylo by právě tak domýšlivé naprosto popírat, že způsob církevní organizace by mohl být zvláštním Božím ustanovením, je-li, nakolik můžeme vidět, v naprostém souladu s morálním náboženstvím a nemůžeme-li kromě toho dobře vědět, jak se tato organizace mohla najednou objevit bez náležitě | připraveného pokroku lidí v náboženském poznání. 106 Pochybnost ohledně problému, zda má církev založit Bůh, nebo sami lidé, svědčí o náchylnosti lidí k *náboženství služby Bohu* (*cultus*) a – protože toto náboženství spočívá na libovolných předpisech – k víře ve statutární Boží zákony, přičemž se předpokládá, že nejlepší způsob života (který je pro člověka vždy možný pod vedením rozumového náboženství) musí být ještě doplněn Božím zákonodárstvím, jež není poznatelné rozumem, ale vyžaduje zjevení. Toto zákonodárství je zaměřeno přímo na uctívání nejvyšší Bytosti (nikoli prostřednictvím zachovávání jejích příkazů, které je nám už prikazováno rozumem). Proto je tomu tak, že lidé nikdy nebudou pokládat ani připojení k církvi, ani shodu o její formě, ani *veřejné* instituce za samy o sobě nutné k podporování morálního prvku v náboženství, ale jen, jak říkají, ke službě Bohu prostřednictvím slavností, vyznání víry ve zjevené zákony a zachovávání ustanovení náležejících k formě církve (jež jsou pouze prostředky). Všechny tyto úkony jsou v podstatě skutky morálně neutrální, ale právě proto, že mají být konány pro ně samé, jsou pokládány za tím milejší Bohu. V úsilí lidí o etické společenství tedy církevní víra přirozeně¹⁰⁰ předchází víru čistě náboženskou. Chrámy (budovy zasvěcené veřejné bohoslužbě) tu byly dříve než *kostely* (místa shromáždění k poučování a oživování morálního smýšlení), *kněží* (posvěcení správci zbožných obyčejů) dříve než *duchovní* (učitelé čistě morálního náboženství) a pro většinu jsou dosud první co do důstojnosti a hodnoty, kterou jim lidé připisují.

Je-li tedy pravda, že statutární *církevní víra* je spojena s čistou náboženskou vírou jako její vehikulum a prostředek k veřejnému sdružení lidí pro její podporování, pak musíme také uznat, že zachování náboženské víry beze změny a její obecné rozšíření ve stejné formě, | a dokonce úctu ke zjevení přijímanému v této víře 107

¹⁰⁰ Z morálního hlediska by tomu mělo být naopak.

Lze stěží dostatečně zabezpečit *tradicí*, nýbrž jen *Písmem*, které samo musí být jakožto zjevení pro současníky a pro potomstvo předmětem úcty, protože to vyžaduje potřeba lidí, aby měli jistotu o své povinnosti sloužit Bohu. Svátá kniha vyvolává největší úctu i u těch (a u nich nejvíce), kteří ji nechtou nebo si z ní nedokážou vytvořit alespoň souvislý náboženský pojem. A všechno rozumování nezmůže nic proti rozhodnému výroku, který překonává všechny námítky: *Tak je psáno*. Proto také se místa této knihy, která mají stanovit nějaký článek víry, nazývají prostě *výroky*. Ustanovení vykladači takového Písma jsou na základě své činnosti sami jakoby posvěcené osoby. A dějiny dokazují, že žádná víra založená na Písmu nemohla být vyhlazena ani nejničivějšími revolucemi ve státě, zatímco víra založená na tradici nebo na starých veřejných obřadech zanikla zároveň se zánikem státu. Jaké štěstí¹⁰¹, když taková kniha, která se dostala lidem do rukou, obsahuje vedle statutů či zákonů víry zároveň nejčistší morální náboženskou nauku v její úplnosti – nauku, která může být uvedena s oněmi statuty (jakožto vehikly jejího uvedení) do nejlepšího souladu. V takovém případě jak pro cíl, jehož má být knihou dosaženo, tak pro obtížnost učinit podle přirozených zákonů pochopitelným původ osvícení lidského pokolení, které z ní vychází, si může tato kniha nárokovat vážnost jaká se prokazuje zjevení.

* * *

Nyní ještě několik slov k pojmu víry ve zjevení.

Existuje jen *jedno* (pravé) *náboženství*, ale mohou existovat *víry* různých druhů. – Lze dodat, že i v různých vírách, jež se odlišují na základě různých | způsobů víry v jednotlivých církvích, lze nalézt jedno a totéž pravé náboženství.

Proto je vhodnější (jak je také obvyklejší) říkat: tento člověk je té či oné *víry* (židovské, muslimské, křesťanské, katolické, luterské), než: je toho či onoho náboženství. Tohoto druhého výrazu

¹⁰¹ Štěstí je výraz pro všechno žádané nebo žádoucí, co nemůžeme ani předvídat, ani realizovat svou vlastní snahou podle přirozených zákonů. Chceme-li pro to uvést nějaký důvod, nemůžeme uvést nic jiného než dobrotivou Prozřetelnost.

bychom správně neměli používat ani při oslovení velkého počtu lidí (při katechismu a kázání), protože je pro lidi příliš učený a nesrozumitelný; v moderních jazycích také neexistuje slovo stejného významu. Obvyčejný člověk jím vždycky rozumí církevní víru, která je mu smyslově přístupná, zatímco náboženství je skryto uvnitř a jde v něm o morální smýšlení. Většinu lidí prokazujeme příliš velkou úctou, když o nich říkáme: vyznávají to či ono náboženství, neboť žádné neznají ani nepožadují: statutární církevní víra je vše, co tímto slovem rozumějí. Také takzvané náboženské války, které otrásaly světem a zkrápěly ho krví, nikdy nebyly nic jiného než spory o církevní víru, a utlačený si nestěžoval, že se mu brání patřit k jeho církvi (neboť to nemůže činit žádná vnější moc), nýbrž že se mu nedovoluje řídit se veřejně svou církevní vírou.

Jestliže některá církev vydává sama sebe, jak se obvykle děje, za jedinou všcobecnou církev (i když se zakládá na speciální víře ve zjevení, která se, jakožto historická, nemůže požadovat od každého), pak toho, kdo vůbec neuznává její církevní víru, tato církev nazývá *nevěřícím* a celým srdcem ho nenávidí. Ten, kdo se od této víry odchyluje jen částečně (v nepodstatných věcech), je pro ni *heterodoxní* a církev se mu vyhýbá alespoň jako zdroji náказы. Konečně když se sice hlásí k téže církvi, ale odchyluje se od její víry v podstatných věcech (totiž v praxi s ní spojené), pak se nazývá, zvláště když svou nesprávnou víru rozšiřuje, *heretikem* (kacířem)¹⁰² a je tak jako vzbouřenec považován za ještě provinilejšího, | za vnějšího nepřítele, a je z církve vylučován klatbou –

109

¹⁰² Podle Georgiova *Alphabetum Tibetanum* (s. 11)* Mongolové nazývají Tibet „Tangut-Chazar“ neboli země obyvatel domů, aby jeho obyvatele odlišili od sebe jako nomádů, žijících v poušti pod stany. Odtud pochází jméno Chazarové a z toho pak vzniklo slovo „Ketzer“ [kacíř]. Mongolové totiž vyznávali tibetskou víru (lamů), která se shoduje s manicheismem a možná z něho vznikla, a rozšířili ji v Evropě při svých nájezdech. Proto také se slova „heretici“ a „manichaei“ po dlouhou dobu užívala jako synonyma.**

* A. Giorei: *Alphabetum Tibetanum missionum*, Roma 1762. (Pozn. překl.)

** Tento etymologický výklad je jistě nesprávný. Se vsí pravděpodobností pojem *Ketzer* souvisí s *gazzari*, což je lombardské slovo pro *kathari* = KATHAROI. *Kathari*, kataři, (čistí) byli nejvýznamnější heretická sekta, s níž měla církev co činit ve středověku (zvláště ve dvanáctém a třináctém století). Manichejský prvek je v tomto hnutí patrný. (Pozn. překl.)

tak jako Římané pronášeli klatbu nad tím, kdo překročil Rubikon bez souhlasu senátu – a je vydáván pekelným bohům. Naprostá a jediná pravověrnost učitelů a hlav církve ve věci církevní víry se nazývá *ortodoxie*, kterou lze dělit na ortodoxii *despotickou* (brutální) a ortodoxii *liberální*. Církev, která prohlašuje, že její církevní víra je všeobecně závazná, se nazývá *katolická*, kdežto církev, která se proti těmto nárokům na straně druhých staví (i když by je často sama ráda vznesla, kdyby mohla), se nazývá *protestantská*. Pozorný pozorovatel však shledává mnoho chvályhodných příkladů protestantských katolíků a naproti tomu ještě více pohoršlivých příkladů velice katolických protestantů. První jsou muži s otevřeným způsobem myšlení (i když to není způsob jejich církve), od nichž se druzí, muži s omezeným způsobem myšlení, velice odlišují – a nikterak ke svému prospěchu.

VI. Nejvyšším interpretem církevní víry je čistá náboženská víra

Poznamenali jsme, že jestliže se církev zakládá na víře ve zjevení, nemá nejdůležitější známku své pravdivosti, jíž je oprávněný nárok na všeobecnost. Církevní víra je totiž víra historická (i když je široce rozšířena a pro nejvzdálenější potomstvo zabezpečena působením Písma) a jako taková nemůže být obecně přesvědčivě sdělována. Ale všichni lidé mají přirozenou potřebu a požadavek mít pro nejvyšší rozumové pojmy a důvody něco *smyslově uchopitelného*, něco přesvědčivého ve zkušenosti a podobně (a na tuto potřebu je nutno brát skutečně zřetel, chceme-li nějakou víru obecně šířit): proto je nutno použít nějaké historické církevní víry, kterou máme obecně po ruce.

110 Ale má-li se taková empirická víra, kterou nám, jak se zdá, náhoda vložila do rukou, spojit se základem morální víry (ať je [empirická víra] cílem nebo jen prostředkem), je k tomu třeba výkladu zjevení, jež se k nám dostalo, tj. jeho průběžné interpretace ve smyslu, který je v souladu s obecnými praktickými pravidly čistého rozumového náboženství. Teoretická stránka církevní víry nás totiž může morálně zajímat jen tehdy, vede-li k plnění všech povinností člověka jako Božích příkazů (což tvoří podstatu veške-

rého náboženství). Tato interpretace se nám často může ve světle textu (zjevení) jevit jako násilná, a může taková skutečně být, ale jestliže to text dovoluje, musíme jí dát přednost před doslovným výkladem, který buď neobsahuje vůbec nic [užitečného] pro morálku, nebo dokonce působí proti morálním pružinám.¹⁰³

Shledáváme také, že se tak dělo vždycky se všemi typy víry, starými i novějšími, z nichž některé byly zaznamenány ve svatých knihách, a že moudří a přemýšliví učitelé lidu | vykládali 111 svaté knihy tak dlouho, až je postupně uvedli, pokud jde o jejich podstatný smysl, ve shodu s obecnými morálními zásadami víry. Morální filosofové u *Řeků* a později u *Římanů* dělali postupně totéž se svým bájným učením o bozích. Dokázali nakonec interpretovat i nejhrubší polyteismus jako pouze symbolickou představu vlastností jedné božské Bytosti a dát různým hříšným činům bohů nebo i divokým, ale krásným výmyslům svých básníků symbolický

¹⁰³ Jako ilustraci vezměme Ž 59,11–16, kde nacházíme modlitbu o pomstu, která jde až k strašlivým krajnostem. Michaelis (*Moral*, část II, s. 202)* tuto modlitbu schvaluje a dodává: „Žalmy jsou *inspirované*; je-li tento žalmodlitbou o potrestání, nemůže to být nesprávné a *my nemáme mít žádnou svatější morálku než bible*.“ Omezím se tu na poslední výrok a ptám se, zda morálka má být vykládána podle Bible, nebo Bible podle morálky. – Nebudu uvažovat o tom, jak místo v NZ** „Bylo řečeno starým... Já však vám pravím: Milujte své nepřátele, *žehnejte těm, kdo vás proklínají*, atd.“, které je také inspirované, se může shodovat s tím prvním místem. Pokusím se nejprve uvést text žalmu v soulad s mými vlastními, o sobě platnými mravními principy (možná že tu nejde o tělesné nepřátele, ale o neviditelné nepřátele, kteří jsou jimi symbolizováni a jsou pro nás mnohem nebezpečnější, totiž o zlé náklonnosti, které si musíme přát zcela podrobit). Nebo, není-li to možné, budu raději předpokládat, že toto místo vůbec nemáme chápat v mravním smyslu, ale že se týká pouze vztahu, v jakém se Židé podle svého chápání nalézali k Bohu jako ke svému vládci. Tato druhá interpretace odpovídá jinému místu v Bibli, kde se říká: „Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán.“*** Obvykle se vykládá jako morální varování před soukromou pomstou, třebaže se pravděpodobně vztahuje pouze k zákonu, platnému pro každý stát, že satisfakce za nespravedlnost se má hledat u soudního dvora vládce, kde soudcův souhlas, aby žalobce požadoval tak velký trest, jaký si přeje, neznamená, že se schvaluje žalobcova pomstychtivost.

* Srov. pozn. 5. (Pozn. překl.)

** Srov. Mt 5,21n, 44n. (Pozn. překl.)

*** Srov. Ř 12,19; Dt 32,35. (Pozn. překl.)

smysl, který přiblížil lidovou víru – kterou by nebylo radno ničit, protože by z toho mohl vzniknout ateismus, pro stát ještě škodlivější – morální nauce, která je všem lidem srozumitelná a jedinečně potřebná. Pozdější *judaismus* a dokonce křesťanství se skládá z takových zčásti nucených interpretací, ale v obou případech pro cíle nepochybně dobré a všem lidem užitečné. *Muslimové* dovedou (jak ukazuje Reland¹⁰⁴) dát duchovní smysl popisu svého ráje, plného smyslnosti všeho druhu. *Indové* činí totéž s výkladem svých *Véd*, alespoň pro osvětenější část svého lidu.

To, že tak lze činit, aniž příliš porušíme doslovný smysl lidové víry, je dáno tím, že dávno před touto vírou je v lidském rozumu skryta vložka k morálnímu náboženství. Její první hrubé projevy měly sice formu bohoslužebných praktik a k tomuto cíli taky vyvolaly ona domnělá zjevení, ale tyto projevy vložily i do těchto mýtů, i když neúmyslně, něco z povahy svého nadsmyslového původu. – Takové interpretace také nemůžeme obviňovat z nečestnosti, pokud ovšem nechceme tvrdit, že smysl, který dáváme symbolům lidové víry nebo také svatým knihám, je jimi také takto zamýšlen, ale spíše ponecháme tuto otázku nerozřešenou a pouze připustíme *možnost*, že jejich autorům lze takto rozumět. Konečným cílem samotné četby těchto svatých spisů nebo zkoumání jejich obsahu je činit lidi lepšími: ale historický prvek, který k tomu ničím nepřispívá, je sám o sobě něco zcela lhostejného a můžeme s ním činit, co chceme. – (Historická víra „je mrtvá, je-li sama“¹⁰⁵, tj. uvažovaná sama o sobě, jako vyznání, neobsahuje nic, nevede k ničemu, co by pro nás mělo morální hodnotu.)

112 I když je tedy nějaký spis přijat jako Boží zjevení, jeho nejvyšším kritériem jako spisu božského původu je: „Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě¹⁰⁶ atd.“. A protože morální náprava člověka je vlastním účelem veškerého náboženství rozumu, toto náboženství obsahu-

¹⁰⁴ Adrien Reland (1676–1718), holandský orientalista, napsal spis *De religione mohammedica libri duo*, Trajecti ad Rhenum 1717². lib. II, § XVII. (Pozn. překl.)

¹⁰⁵ Srov. Jk 2,17: „Věra, není-li spojena se skutky, je sama o sobě mrtvá.“ (Pozn. překl.)

¹⁰⁶ Srov. 2Tm 3,16. (Pozn. překl.)

je také nejvyšší princip všeho výkladu Písma. Toto náboženství je „Duch Boží, který nás uvádí do veškeré pravdy“¹⁰⁷. Ale tím, že nás tento Duch *poučuje*, zároveň nás *oživuje* zásadami k jednání, a všechno, co Písmo může obsahovat pro historickou víru, zcela podřizuje pravidlům a pružinám čisté morální víry, která jediná v každé církevní víře tvoří to, co je v ní vlastní náboženství. Každé bádání a vykládání Písma musí vycházet z principu hledat v Písmu tohoto Ducha, a „věčný život v něm můžeme nalézt, jen nakolik [Písmo] svědčí o tomto principu“¹⁰⁸.

Vedle tohoto vykladače Písma stojí, ale je mu podřízen, *znalec Písma*. Autorita Písma jako nejhodnotnějšího a nyní v nejosvětenější části světa jediného nástroje sjednocení všech lidí v jedné církvi představuje církevní víru, kterou nelze jakožto lidovou víru opomíjet, protože lidu se žádná nauka založená pouze na rozumu nejeví vhodná jako neměnná norma. Žádá božské zjevení, a tedy také historické ověření jeho autority dedukcí jeho původu. Ale lidské umění a moudrost nemůže vystoupit až do nebe a tam nahlédnout do pověřovacích listin potvrzujících posláni prvního Učitele. Musí se spokojit se známkami, které mohou být vzaty nejen z obsahu, ale také ze způsobu, jímž byla taková víra uvedena – tj. s lidskými zprávami, jež musí být postupně vyhledávány ve velmi starých dobách a v dnes již mrtvých jazycích a pak musí být hodnoceny co do jejich historické věrohodnosti. Proto se požaduje *odborná znalost Písma*, aby udržovala autoritu církve založené na Písmu svatém, nikoli autoritu náboženství (neboť má-li být náboženství všeobecné, musí být vždy založeno na rozumu), i když tato učinnost neukazuje nic více, než že původ Písma v sobě neobsahuje nic, co by znemožňovalo jeho přijetí jako přímého Božího zjevení. Neboť to by stačilo dát jistotu těm, kteří si představují, že v této ideji zjeveného Písma | nacházejí zvláštní posílení své morální víry, a proto ji rádi přijímají. – Ale odborné znalosti je třeba nejen pro *ověřování pravosti*, ale také pro *výklad* Písma svatého, a to z téhož důvodu. Jak si totiž neučený člověk, který může číst Písmo jen

¹⁰⁷ Srov. J 16,13: „Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy, atd.“ (Pozn. překl.)

¹⁰⁸ Srov. J 5,39: „Zkoumáte Písma a myslíte, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně.“ (Pozn. překl.)

v překladech, může být jist jeho smyslem? Proto vykladač, který ovládá také originální jazyk, musí mít nadto široké historické znalosti a ovládat kritiku, aby z podmínek, mravů a názorů (lidové víry) tehdejší doby byl schopen odvodit prostředky, jimiž je možno církevnímu společenství umožnit porozumění.

Rozumové náboženství a odborná znalost Písma jsou tedy vlastními povoláními vykladači a správci svatého textu. Je zřejmé, že veřejná moc jim nesmí nikterak bránit, aby veřejně používali své poznatky a objevy v této oblasti, a že je také nesmí zavazovat k určitým článkům víry. Jinak by totiž *laici*, tj. světská moc, nutili *kleriky*, aby přistoupili na jejich mínění, které přece laici mají jen z učení kleriků. Když se stát stará jen o to, aby nebyl nedostatek učenců a mužů s dobrou mravní pověstí, kteří spravují celek církevní obce, a svěřuje tento úkol jejich svědomí, pak učinil všechno, co patří k jeho povinnosti a funkci. Ale požadovat, aby zákonodárce sám uváděl takové muže do škol a zabýval se jejich spory (ty, pokud nejsou vedeny z kazatelny, ponechávají církevní lid v naprostém klidu) – to nemůže veřejnost žádat bez neskromnosti, protože je to pod zákonodárcovu důstojnost.

Ale vystupuje ještě třetí uchazeč o úřad vykladače. Ten k tomu, aby poznal pravý smysl Písma a zároveň jeho božský původ, nepotřebuje ani rozum, ani učenost, nýbrž jen vnitřní *cit*. Jistě nemůžeme popřít, že „kdo následuje jeho učení a *činí*, co přikazuje, pozná, že je od Boha“,¹⁰⁹ a je jisté, že i podnět k dobrému jednání a k poctivosti ve způsobu života, který musí pociťovat ten, kdo čte Písmo nebo mu naslouchá, nutně člověka přesvědčuje o jeho božské povaze: protože tento podnět není nic jiného než působení morálního zákona, který naplňuje člověka upřímnou úctou, a proto zasluhuje být pokládán také za Boží příkaz. | Avšak poznání zákonů a jejich morality sotva můžeme získat z nějakého citu, a ještě méně můžeme z nějakého citu usuzovat na jistou známku přímého Božího vlivu, protože tentýž účinek může mít více než jednu příčinu. V tomto případě však je příčinou tohoto působení pouze moralita zákona (a učení), poznávaná rozumem, a i kdyby

¹⁰⁹ Srov. J 7,17: „Kdo chce činit jeho vůli, pozná, zda je mé učení od Boha...“ (Pozn. překl.)

tento božský původ byl pouze možnost, povinnost žádá, abychom ho takto chápali, jestliže nechceme dát volný průchod všemu fanatismu a připravit jednoznačný morální cit pro jeho příbuznost s jinými fantastickými city o jeho důstojnost. – Cit vyplývá ze zákona nebo také podle zákona, je-li předem poznán, ale každý ho má sám pro sebe a nemůže ho žádat od druhých, tedy ani ho uplatňovat jako prubířský kámen pravosti zjevení. Ničemu totiž neučí, nýbrž je to jen způsob, jímž je subjekt zasažen co do libosti nebo nelibosti – a na takovém základu nelze stavět žádné poznání.

Neexistuje tedy žádná jiná norma církevní víry než Písmo a žádný jiný interpret této víry než čistě *rozumové náboženství a odborná znalost Písma* (ta se týká jeho historické stránky). Jedině rozumové náboženství je *autentické* a platné pro celý svět, zatímco odborná znalost je pouze *nauková* a jejím cílem je přetvořit církevní víru pro daný lid a pro danou dobu v určitý a trvalý systém. Pokud jde o církevní víru, historická víra se nakonec nutně stane pouhou vírou ve znalce Písma a v jejich mínění. To ovšem není lidské přirozenosti příliš ke cti, ale lze to napravit veřejnou svobodou myšlení. Tato svoboda je k tomu oprávněna tím více, že učenci mohou počítat s důvěrou společenství v jejich rozhodnutí jen tehdy, když přenechají své interpretace obecnému zkoumání a přitom zůstanou neustále otevření a vnímaví pro lepší poznání.

VII. *Postupný přechod církevní víry ve výlučné panství čistého rozumového náboženství znamená příchod Božího království*

Známkou pravé církve je její *všeobecnost*. A známkou této všeobecnosti je opět její nutnost a její vymezenost jen jedním způsobem. Historická víra (která se zakládá na zjevení chápaném jako zkušenost) má jen partikulární platnost, totiž pro ty, k nimž dospěla historická zpráva, na níž se tato víra zakládá. A jako každé empirické poznání v sobě neobsahuje vědomí, že věřený předmět *musí* být takový a ne jiný, nýbrž pouze, že je takový: a tak obsahuje zároveň vědomí své nahodilosti. Historická víra se tedy může stát církevní vírou (jichž může existovat více), zatímco jen čistá náboženská víra, jež se zcela zakládá na rozumu, může být chápána jako

nutná, a tedy jako jediná, která vyznačuje *pravou* církev. – Tedy když se historická víra (jak to odpovídá nevyhnutelné omezení lidského rozumu) spojí s čistým náboženstvím jako jeho nositel, ale s vědomím, že je pouze nositel, a když tato historická víra, jež se stala vírou církevní, v sobě má princip ustavičného přibližování k čisté náboženské víře, aby se náboženská víra nakonec obešla bez historického nositele, taková církev se může stále nazývat *pravou* církví. Ale protože se nikdy nelze vyhnout sporům o historickou nauku víry, lze mluvit jen o církvi *bojující*, i když s nadějí, že se nakonec stane nezměnitelnou, všechno spojující církví *vítěznou*! Víru každého jednotlivce, který je morálně schopen (hoden) být věčně blažený, nazýváme vírou *spásnou*. Spásná víra tedy také může být jen jediná, a přece se při vši různosti církevní víry může nacházet v každé z nich, pokud je praktická, tj. zaměřena k svému cíli, k čisté náboženské víře. Víra bohoslužebného náboženství je naproti tomu víra *otrocká* a *zištná* (*fides servilis et mercenaria*) [Fron-und Lohnglaube] a nemůže být pokládána za víru *spásnou*, protože to není víra morální. Morální víra musí totiž být svobodná a musí se zakládat na čistém smýšlení srdce (*fides ingenua*). Víra bohoslužebného náboženství se domnívá, že se stane Bohu milou úkony (kultu), které (i když jsou namáhavé) nemají samy o sobě žádnou

116 morální hodnotu, jsou konány jen ze strachu | nebo z naděje, a proto je může konat i špatný člověk, zatímco morální víra pro ně předpokládá jako nezbytné dobré morální smýšlení.

Spásná víra zahrnuje dva prvky, které jsou podmínkami její naděje na spásu. První se týká toho, co člověk sám nemůže učinit, totiž právně anulovat (před božským soudcem) skutky, které vykonal. Druhá se týká toho, co člověk sám může a má činit, totiž žít novým životem podle svých povinností. První je víra v zadostiučinění (zaplacení za vinu člověka, vykoupení, smíření s Bohem), druhá je víra, že se člověk bude moci stát Bohu milým skrze dobrý život, který povede v budoucnosti. – Obě podmínky tvoří jen jednu víru a patří nutně k sobě. Ale my dovedeme nutnost jejich spojení chápat jen tak, že předpokládáme, že jednu lze odvodit z druhé, totiž že buď víra v odpuštění naší viny způsobí dobrý způsob života, nebo že opravdové a aktivní smýšlení vedoucí k dobrému způsobu života povede k víře v odpuštění podle zákona morálně působících příčin.

Zde se ukazuje pozoruhodná antinomie lidského rozumu se sebou samým, jejíž řešení nebo – není-li možné – alespoň její úprava jedinečně rozhoduje o tom, zda historická (církevní) víra musí být vždy přítomna jako podstatný prvek spásné víry vedle čisté náboženské víry, anebo zda historická víra jako pouhý nositel [náboženské víry] může nakonec – ať kdykoliv v budoucnosti – přejít v čistou náboženskou víru.

1. Předpokládáme-li, že bylo učiněno zadost za hříchy člověka, je sice pochopitelné, že každý hříšník by toto zadostiučinění rád vztáhl sám na sebe, a kdyby záleželo jen na *víře* (která znamená pouze přiznání, že chce, aby se zadostiučinění stalo i za něho), že by o něm ani na okamžik nepochyboval. Ale vůbec nelze pochopit, jak si rozumný člověk, který ví, že je hoden trestu, může vážně myslet, že stačí pouze uvěřit zprávě o zadostiučinění, které bylo za něj učiněno, a přijmout tuto zprávu *utiliter* (jak říkají právníci) – a už může svou vinu pokládat za anulovanou – a to tak úplně (dokonce až do kořene), že nevyhnutelným následkem této víry a tohoto přijetí nabízeného dobrodiní bude v budoucnosti dobrý způsob života, o nějž se dosud ani v nejmenším | nesnažil. Tomu nedokáže uvěřit 117 žádný soudný člověk, i když sebeláska často proměňuje pouhé přání mít nějaké dobro, pro něž člověk nedělá nebo nemůže dělat nic, v naději, jako by jeho předmět přišel sám od sebe, přiváben pouhou touhou. Toto přesvědčení lze myslet jako možné jen tehdy, když člověk tuto víru pokládá za vlitou z nebe, a tedy za něco, z čeho nemusí svému rozumu vydávat žádný počet. Když si to nemůže myslet nebo když je příliš čestný, aby takovou důvěru v sobě uměle vytvářel jako pouhý prostředek k získání přízně, pak – při vši úctě k takovému vše překonávajícímu zadostiučinění a při všem přání, aby platilo také pro něho – může pokládat toto zadostiučinění jen za podmíněné. Musí být totiž přesvědčen, že nejprve musí zlepšit způsob svého života, nakolik je to v jeho silách, má-li mít alespoň malou naději, že mu taková vyšší zásluha může pomoci. – A tedy, protože historické poznání zadostiučinění náleží k církevní víře, zatímco zlepšení života, jako podmínka, náleží k čisté morální víře, *morální víra musí předcházet víru církevní*.

2. Ale jsou-li lidé ve své přirozenosti porušení, jak si potom člověk může myslet, že ze sebe učiní, ať se snaží sebevíc, nového

člověka, milého Bohu, když si je vědom přestoupení, jimiž se dosud provinil, když je stále pod mocí zlého principu a nenachází v sobě žádnou dostatečnou schopnost jednat v budoucnosti lépe? Když nemůže spravedlnost, kterou sám vzbudil proti sobě, považovat za usmířenou cizím zadostiučiněním a sám sebe za jakoby znovuzrozeného skrze tuto víru a tak za schopného teprve začít nový způsob života (který by pak vyplynul z jeho spojení s dobrým principem) a na tom založit svou naději, že se stane člověkem Bohu milým? – Tedy před veškerým úsilím o dobré skutky musí stát víra v zásluhu, která není jeho vlastní a skrze niž je usmířen s Bohem. To však odporuje předchozí větě, že dobré skutky musí předcházet víru v usmíření Boha. Tento rozpor nemůžeme vyřešit poznáním kauzální determinace svobody lidské bytosti, tj. poznáním příčin, které působí, že člověk se stává dobrým nebo špatným.

118 Tedy nelze ho vyřešit teoreticky, protože tato otázka | přesahuje veškerou spekulativní schopnost našeho rozumu. Ale prakticky se ptáme: Co je první při používání naší svobodné vůle (nikoli fyzicky¹¹⁰, ale morálně)? Čím máme začít – vírou v to, co pro nás učinil Bůh, nebo tím, co máme udělat my, abychom se toho (ať je to cokoli) stali hodnými? Když na tyto otázky odpovídáme, není pochyby o tom, že se rozhodneme pro druhou alternativu.

Přijetí prvního požadavku spásy, totiž víry v zástupné zadostiučinění, je v každém případě nutné jen pro teoretický pojem: jinak si nemůžeme učinit takové zproštění viny *pochopitelným*. Nutnost druhého principu je naproti tomu praktická, a to čistě morální. Doufat v účast na zásluze cizího zadostiučinění, a tím i na spáse, můžeme jen tehdy, když se k tomu kvalifikujeme vlastní snahou o plnění všech lidských povinností. A tato poslušnost musí být účinkem naší vlastní činnosti a nikoli opět cizí vliv, při němž zůstáváme pasivní. Protože příkaz plnění povinnosti je nepodmíněný, je také nutno, aby jej člověk učinil, jako maximu, základem své víry, totiž aby začal změnou života jako nejvyšší podmínkou, pod níž jedině může existovat spásná víra.

Církevní víra, nakolik je historická, právem začíná vírou v zadostiučinění. Ale protože je pouze nositelem čisté náboženské víry

¹¹⁰ Tj. nikoli v čase. (Pozn. překl.)

(v níž je vlastní cíl), musí v ní být začátkem to, co je v náboženské víře, jakožto praktické, podmínkou, totiž maxima *jednání*, kdežto maxima *vědění* neboli teoretické víry musí působit pouze jako upevnění a dovršení maximy jednání.

V této souvislosti lze ještě poznamenat, že podle prvního principu by víra v zástupné zadostiučinění byla pokládána za povinnost člověka, zatímco víra v dobrý život, jakožto výsledek vyššího vlivu, by byla pokládána za milost. – Podle druhého principu je tomu naopak. Neboť podle něj je *dobrý způsob života*, jakožto nejvyšší podmínka milosti, nepodmíněná *povinnost*, naproti tomu vyšší zadostiučinění je pouze *věc milosti*. – První víře [v zástupné zadostiučinění] se vytýká (často nikoli neprávem) *pověrečná* víra v bohoslužbu, která dovede spojovat náboženství s trestuhodným způsobem života. Druhé víře [v možnost lepšího života] se zase vytýká *naturalistická nevíra*, | která s jinak možná vzorným životem 119 spojuje lhostejnost nebo dokonce odpor ke všemu zjevení. To by však znamenalo uzel roztínat (praktickou maximou), místo abychom ho (teoreticky) rozvázali. Tento teoretický požadavek lze uspokojit takto:

Živá víra ve vzor lidství milého Bohu (víra v Božího Syna) se jako *taková* vztahuje k morální ideji rozumu, nakolik nám tato idea slouží nejen jako pravidlo, ale také jako pružina. Je tedy jedno, zda začnu touto vírou jako *rozumovou* vírou, nebo principem dobrého života. Naproti tomu víra v tentýž vzor jako jev (v Bohočlověka), jakožto *empirická* (historická) víra, není zaměnitelná s principem dobrého života (který musí být zcela rozumový), a bylo by něčím zcela jiným, kdybychom chtěli začínat takovou vírou¹¹¹ a vyvozovat z ní dobrý způsob života. Potud by byl mezi uvedenými dvěma větami spor. Ale v jevu Bohočlověka na zemi není předmětem spásné víry to, co je na něm přístupné smyslům nebo může být poznáno ve zkušenosti, nýbrž vzor uložený v našem rozumu, který mu připisujeme (neboť nakolik lze jeho vzor poznat, vidíme, že je s ním v souladu), a taková víra není odlišná od principu života milého Bohu.

¹¹¹ Vírou, která musí existenci takové osoby zakládat na historických svědectvích.

Nejsou tedy dva principy, které se samy o sobě liší tak, že začít jedním nebo druhým by znamenalo vydat se různými cestami, ale jen jedna a táž praktická idea, od níž vycházíme. Tato idea představuje zmíněný vzor jednou jako nacházející se v Bohu a z něho vycházející, podruhé jako nacházející se v nás, ale v obou případech jako pravidlo našeho způsobu života. Antinomie je tedy jen zdánlivá, protože tutéž praktickou ideu uvažovanou v různých vztazích chápe z neporozumění jako dva různé principy. Ale kdybychom chtěli víru ve skutečnost takového jevu, který se jednou objevil na zemi, učinit podmínkou jedině spásné víry, pak by to ovšem byly dva zcela | různé principy (jeden empirický, druhý rozumový), mezi nimiž by vznikl opravdový rozpor maxim – zda máme vyjít z jednoho nebo z druhého, začít jedním nebo druhým. Tento rozpor by nemohl vyřešit žádný rozum. Věta: musíme věřit, že kdysi existoval člověk (o němž nám rozum neříká nic), který svou svatostí a zásluhou zadostiučinil jak za sebe (pokud jde o jeho povinnost), tak za všechny ostatní (s jejich nedostatky, pokud jde o jejich povinnost), chceme-li mít naději, že i my můžeme být spaseni, i když žijeme dobrým životem, přece jen touto vírou – tato věta říká něco zcela jiného než následující věta: musíme všemi silami svatého smýšlení usilovat o dobrý život milý Bohu, abychom mohli věřit, že Boží láska k člověku (o níž nás ujišťuje už rozum), pokud se člověk opravdově snaží plnit Boží vůli, doplní se zřetelem k upřímnému smýšlení to, co se nedostává v jednání člověka, ať je to cokoli. – První víra není v moci každého (i nevzdělaného) člověka. Dějiny dokazují, že tento spor dvou principů víry existoval ve všech formách náboženství, neboť ve všech náboženstvích byly různé způsoby odčinění viny, ať se zakládaly na čemkoli. A se svými požadavky se hlásila také morální vloha v každém člověku. Ve všech dobách si však stěžovali kněží více než moralisté: kněží (s výzvami k vrchnosti, aby učinila přítrž zlořádům) protestovali hlasitě proti zanedbávání bohoslužby, která byla ustanovena, aby usmířovala lid s nebesy a odvracela neštěstí od státu; moralisté si stěžovali na úpadek mravů, který horlivě přičítali prostředkům odpuštění, jimiž kněží každému ulehčovali, aby se smířil s božstvím i při nejhrubších neřestech. Skutečně, je-li už k dispozici nevyčerpatelné jmění na zaplacení dluhů, které lidé udělali nebo

ještě udělají, stačí, aby člověk sáhl (a při všech nárocích, které si činí svědomí, také nejdříve sáhne), a dluhu se zbaví, zatímco rozhodnutí pro dobrý život může odložit, až bude všech dluhů prost – kdyby to tak bylo možné, mohli bychom si u takové víry stěžít myslet jiné následky. – Ale předpokládejme, že tato víra byla prezentována tak, že má tak zvláštní sílu a takový mystický (nebo magický) vliv, že je sice, pokud | víme, historická, ale přece je s to zlepšit od základu celého člověka (učinit ho novým člověkem), jestliže ji plně přijme i s city, s nimiž je spojena. Pak by taková víra musela být chápána jako udělená a vlitá přímo nebesy (spolu s historickou vírou a v ní) a všechno spojené s morální povahou člověka by nakonec vyústilo v nepodmíněný úradek Boží¹¹²: „Smilovává se tedy, nad kým chce, a koho chce, činí *zatorzelym*.“¹¹³ Chápeme-li to doslovně, je to salto mortale lidského rozumu.

Nutným důsledkem fyzické a zároveň morální vlohy v nás – morální vloha je přitom základem a interpretem všeho náboženství – je, že náboženství se nakonec postupně oprostí od všech empirických určujících důvodů a od všech statutů, jež spočívají na dějinách a jež působením církevní víry provizorně spojují lidi v úsilí o požadavky dobra. Tak bude čisté náboženství nakonec vládnout nad všemi, „aby Bůh byl všechno ve všem“.¹¹⁴ – Blány, v nichž se embryo nejprve utváří v lidskou bytost, musí být odloženy, když má člověk přijít na světlo dne. Vodítko svaté tradice s jeho přívěsky, statuty a obyčeji, jež ve své době konaly dobrou

¹¹² Srov. Ř 9,18. (Pozn. překl.)

¹¹³ Lze to interpretovat takto: Nikdo nemůže s jistotou říci, proč se jeden člověk stane dobrým, druhý člověk zlým (oba *comparative*), protože se zdá, že vloha k tomu či onomu je patrná už při narození, někdy jsou rozhodující také nahodilosti života, za které nikdo nemůže. Nikdo také neví, co se z člověka může stát. V této věci tedy musíme přenechat soud Vševedoucímu. To je v tomto textu vyjádřeno tak, jako by Jeho úradek, pronesený o lidech ještě před jejich narozením, každému předznamenal úlohu, kterou by měl hrát. – *Předovědění* je v řádu jevů pro Původce světa totéž co *předurčení*, jestliže Ho v této souvislosti chápeme antropomorfně. Ale v nadmyslovém řádu věcí, podle zákonů svobody, kde čas odpadá, je pouze *vševedoucí vědění*. A nemůžeme vysvětlit, proč se jeden člověk chová takto a druhý podle zcela opačných principů, ani uvést toto poznání příčin do souladu se svobodou vůle.

¹¹⁴ Srov. 1K 15,28: „A tak bude Bůh všechno ve všem.“ (Pozn. překl.)

122 službu, se postupně stává nepotřebným, nakonec dokonce pou-
tem, když člověk začne dospívat. Dokud člověk (lidské pokolení)
„byl dítě, smýšlel jako dítě“ a dovedl s předpisy, | které mu byly
uloženy bez jeho přispění, spojovat také učenost a dokonce i filo-
sofii sloužící církvi. „Ale když se stane mužem, odkládá to, co je
dětské.“¹¹⁵ Přestává pokořující rozdíl mezi *laiky* a *kleriky*. Z pravé
svobody vyrůstá rovnost, ale bez anarchie, protože každý se sice
řídí (nestatutárním) zákonem, který si sám dává, ale zároveň ho
musí chápat jako vůli Pána světa, zjevenou mu prostřednictvím
rozumu, jako vůli, která neviditelně spojuje všechny pod jednou
společnou vládou v jednom státě – ve státě, který byl předtím
nedostatečně představován a připravován viditelnou církví. To
vše nelze očekávat od vnější revoluce, jež bývá bouřlivá a násilná
a její výsledek je velmi závislý na šťastných okolnostech. Kromě
toho ať bylo při založení nového zřízení cokoli pokaženo, musí to
být naneštěstí ponecháváno po celá staletí, protože to už nemůže
být změněno, alespoň ne jinak než novou (vždycky nebezpečnou)
revolucí. – Základem přechodu k tomuto novému řádu věcí musí
být princip, že čisté náboženství rozumu je nepřestávajícím bož-
ským (třebaže nikoli empirickým) zjevením pro všechny lidi. Když
je tento základ jednou zrale uvážen, je pozvolna realizován, nako-
lik to má být lidské dílo, postupnými reformami. Pokud totiž jde
o revoluce, jež by mohly tento pokrok uspíšit, zůstávají ponechány
Prozřetelnosti a nelze je plánovitě začínat bez škody pro svobodu.

Máme však dobrý důvod říkat: „přišlo k nám Boží království“¹¹⁶,
už když princip postupného přechodu církevní víry v obecné
náboženství rozumu, a tedy v (božský) etický stát na zemi, se
stal obecným a někde také *veřejně* zapustil kořeny, i když sku-
tečné zřízení tohoto státu je od nás ještě nekonečně vzdáleno.
Neboť tento princip obsahuje základ nepřetržitého přibližování
k tomuto dovršení, a proto se v něm nachází (neviditelně), jako
v neustále se rozvíjejícím a ve své době se znovu oplodňujícím
zárodku, celek, který má jednoho dne osvěcovat a ovládat svět. Ale

¹¹⁵ Srov. 1K 13,11: „Dokud jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem
jako dítě, usuzoval jsem jako dítě; když jsem se stal mužem, překonal jsem
to, co je dětinské.“ (Pozn. překl.)

¹¹⁶ Srov. Mt 12,28: „...pak už vás zastihlo Boží království.“ (Pozn. překl.)

pravda a dobro – a v přirozené vloze každého člověka je základ
jak k jejich poznání, tak k lásce k nim – mají tendenci se obecně
sdílet, když se stanou veřejnými, a to díky přirozené příbuznos-
ti pravdy a dobra | s morální vlohou rozumových bytostí vůbec. 123
Překážky vznikající z politických a občanských příčin, které čas od
času brání jejich šíření, slouží spíše k tomu, že se ještě více posílí
sdružení myslí v dobru (jež jejich myšlenky nikdy neopustí, když
to jednou nahlédly).¹¹⁷

* * *

¹¹⁷ Aníž odmítáme službu církevní víře nebo útočíme proti ní, můžeme
zachovávat její užitečný vliv jako vehikula a zároveň jí jako iluzorní bohoslu-
žebné povinnosti odmítat všechny vliv na pojem vlastního (totiž morálního)
náboženství. Tak je možno při rozmanitosti statutárních forem víry ustavit
vzájemnou snášenlivost příslušníků těchto forem na základě principů jedi-
ného náboženství rozumu, k čemuž musí ze strany učitelů směřovat výklady
všech ustanovení a obyčejů. Tak bude nakonec možno časem na základě
převládající pravdivé osvěty (zákonitosti vycházející z morální svobody) se
souhlasem všech vyměnit formu ponižujícího donucovacího prostředku za
církevní formu, jež odpovídá důstojnosti morálního náboženství, totiž formu
svobodné víry.

Spojit jednotu církevní víry se svobodou ve věcech víry je problém,
k jehož řešení neustále podněcuje idea objektivní jednoty náboženství rozu-
mu morálním zájmem, který máme o toto náboženství. Ale bereme-li zde
v úvahu lidskou přirozenost, má realizace této jednoty ve viditelné církvi
jen malou naději. Je to idea rozumu, kterou nemůžeme znázornit žádným
adekvátním názorem, ale jako praktický regulativní princip má objektivní
realitu, a tak může působit k tomuto cíli, tj. k jednotě čistého náboženství
rozumu. Je tomu zde tak jako s politickou ideou státního práva, když se
má vztáhnout k právu národů, které je obecné a *má moc*. Zkušenost nám tu
nedává žádnou naději. Zdá se, že do lidského pokolení je (možná úmyslně)
vložená náchylnost vedoucí k tomu, že každý jednotlivý stát se snaží (když
se mu dobře daří) podrobit si každý druhý stát a zřídit obecnou monarchii.
Ale když dosáhne určité velikosti, sám se rozpadne do menších států. Tak má
každá církev pyšný nárok stát se všeobecnou, ale jakmile se rozšíří a stane se
vládnoucí, brzy se projeví princip rozpadu a rozdělení do různých sekt.

Předčasnému, a tím i škodlivému (protože k němu dochází dříve, než se
lidé stali lepšími) spojení států brání – je-li nám zde dovoleno předpokládat
záměr Prozřetelnosti – hlavně dvě mocné příčiny, totiž různost jazyků a růz-
nost náboženství. (Poslední odstavec byl připojen ve druhém vydání. Pozn.
překl.)