

O boji dohodnutom a podpísanom medzi dvoma vojakmi, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

- A. Príbeh dvoch vojakov, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- B. Príbeh dvoch vojakov, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- C. Príbeh dvoch vojakov, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

Čiže... (text of the play)

- 1. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 2. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 3. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

Čiže... (text of the play)

- 1. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 2. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 3. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

Čiže... (text of the play)

- 1. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 2. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 3. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

Čiže... (text of the play)

- 1. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 2. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.
- 3. O dvoch vojakoch, ktorí sa stretávajú v zákopoch a rozprávajú si o svojom živote.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“

(Stanislav Sousedík)

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ (1793) je to, co je dnes považované za najväčšiu Kantovu knihu. Táto kniha je v súčasnosti veľmi populárna a je často citovaná v literatúre. Jej cieľom bolo ukázať, že náboženstvo môže byť racionálne a že sa môže opierať o rozum. Kant v tejto knihe rozlišuje medzi morálnym a teoretickým rozumom a tvrdí, že morálny rozum je základom náboženstva.

Českému filosoficky (či teologicky) orientovanému čtenáři se poprvé dostává do rukou český překlad významného spisu německého filosofa Immanuela Kanta (1724–1804), *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793).¹ Dílo vzniklo v pozdním období filosofova myšlenkového vývoje. V době, kdy vyšlo (poprvé v Královci r. 1793²), byl již Kant proslulým filosofem, autorem trojice svých nejvýznamnějších děl, *Kritiky čistého rozumu* (první vyd. 1781), *Kritiky praktického rozumu* (1788) a *Kritiky soudnosti* (1790). Z *Kritiky čistého rozumu* pochází jeho známá, často citovaná myšlenka, že vše, co člověka jako rozumnou bytost zajímá, lze v poslední shrnutí do tří otázek: *Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím*

¹ Ač jsme dosud neměli českého překladu tohoto Kantova díla, vyvolal jeho obsah v prostředí našich evangelických teologů již dříve zájem. Stov. spisy F. Linharta, zejména stat *Kantův vliv na myšlení náboženské*, Praha 1924, a jeho *Úvod do filosofie náboženství*, Praha 1930; dále J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie in der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“*, Hamburg 1938. V případě Bohatcovy práce se jedná o standardní, dosud stále citované dílo k problematice pramenů Kantova spisu o náboženství (v poslední době mu bylo vytknuto, že ne vždy dosti ostře rozlišuje mezi prameny Kantem s jistotou použitými a pouhými paralelami k jeho myšlenkám obsaženými v dílech, jejichž přímou znalost nelze u Kanta s jistotou prokázat). Bohatcův obsáhlý spis je ovšem součástí české filosofie spíše národním původem svého autora, jinak vznikl a náleží veskrze do kontextu německého a světového bádání o Kantově filosofii.

² Druhé vydání vyšlo o rok později, v Královci r. 1794. V tomto druhém vydání provedl Kant ještě některé úpravy. K zveřejnění dalších vydání (pomineme-li ovšem vydání nelegální) dochází až po Kantově smrti. K nejvýznamnějším náleží tzv. vydání Akademické, zkrácené Ak. (jeho vydávání bylo zahájeno Pruskou akademií věd r. 1900), podle kterého se dnes většinou spis cituje a jehož paginaci uvádíme na okraji i v našem překladu.

doutat?³ Jsou-li Kantovy tři *Kritiky* pokusem o odpověď především na první dvě z těchto otázek, je jeho spis *Náboženství* (jak jej budeme v dalším textu zkráceně nazývat) po určité stránce jeho odpovědí na otázku třetí. Uznává se všeobecně, že tak zásadního filosofického významu, jakým se vyznačují tři *Kritiky*, Kantův spis *Náboženství* nedosahuje. Autor v něm převážně promítl výsledky dosažené v dílech vrcholného období své tvůrčí činnosti do oblasti náboženství, především křesťanského. To ovšem neznamená, že je spis o náboženství v rámci celkového výkladu Kantovy filosofie pominutelný. Je třeba upozornit, že autor v něm zformuloval přece jen určitý počet myšlenek, které významným způsobem doplňují a jaksi zavrhují nauku vyloženou v dílech vrcholných (jedná se především – ne však pouze – o jeho úvahy o původu mravního zla a jeho překonání). Interpret všech tří *Kritik*, chce-li jít do hloubky a porozumět zcela, co je v nich v některých případech jen naznačeno, se proto bez znalosti spisu *Náboženství* neobejde. Především má toto dílo ovšem velký význam pro vývoj novověké filosofie náboženství samotné. Z tohoto hlediska uvažováno, můžeme považovat spis *Náboženství* jednak za vyvrcholení první fáze vývoje osvícenské filosofie náboženství, jednak ale i za jakousi „výhybku“, jež vlivem Kantova kriticismu (jeho tzv. „kopernikánského obratu“) dala dalšímu vývoji filosofie náboženství od 19. století až do naší doby zcela nový směr. To si vyžaduje několik slov na vysvětlenou.

Osvícenská filosofie náboženství

Termín „filosofie náboženství“ (odpovídá přibližně jen o málo staršímu termínu „přirozená teologie“) se rozšířil poměrně nedávno, užívá se jej běžněji zhruba teprve od půle 18. století. Problematika do rámce této disciplíny zahrnovaná je ovšem starší, lze dokonce říci, že je bezmála tak stará jako filosofie sama. Pro náš úkol není ovšem třeba sledovat její vývoj v celém rozsahu. Stačí, připomeneme-li si, že pro středověké, křesťansky orientované myšlení, byl program filosofie náboženství vystižen ve zkratce sv. Anselmem z Canter-

³ *Kritika čistého rozumu*, B 853.

bury (1033–1109) jeho známým *fides quaerens intellectum* (v předmluvě k jeho spisu *Proslogion*). V tomto pojetí byla náboženská víra pochopena jako danost, která nicméně hledá své zdůvodnění u rozumu. Toto zdůvodnění je pak právě předmětem starší filosofie náboženství. Rozum má poskytnout víře podle tohoto středověkého programu *zaprvé* důkaz(y) Boží existence – případně i důkaz(y) nesmrtnosti lidské duše –, a *za druhé* pak rozum historickými důvody (zjištěním možnosti a skutečnosti zázraků, splněním prorockví apod.) prokázat božský původ křesťanského zjevení a umožnit víry prostředky, nakolik je to možné, jakýsi vhléd i do tajemství světa. Toto starší, „anselmovské“ pojetí filosofie náboženství (modifikované později, nikoli však radikálně, Tomášem Akvinským) bylo v raném novověku konfrontováno s pojetím novým, osvícenským. Proč k tomu došlo a v čem toto osvícenské zaměření spočívá?

Pokud jde o důvody, připomeňme si, že na počátku novověku došlo k významným objevům astronomickým (Koperník, Galilei, Kepler), jimiž bylo vážně zpochybněno dosavadní přesvědčení o objektivní platnosti do té doby se samozřejmě přijímaného, biblickými texty předpokládaného a i starší vědeckou tradicí potvrzovaného geocentrického obrazu světa. Jen o něco později došlo rozvojem kritické historiografie k otřesení důvěry ve spolehlivost tradiční biblické chronologie (Isaac de la Peyrère aj.) a z ní vycházejících představ o průběhu dějin lidstva.⁴ Podobným směrem působily dále i nové objevy zeměpisné, ukazující neudržitelnost dosud rozšířeného přesvědčení o geograficky ústřední poloze posvátných míst křesťanstva. Tyto a některé další nové poznatky znamenaly pro dosud jedině uznávaný „anselmovský“ projekt náboženské filosofie závažnou výzvu. V jejich důsledku přestávala totiž být pro mnohé víra založená na Písmu a tradici daností, která hledá, abych tak řekli, „dodatečně“ v rozumu své racionální potvrzení a projasnění, nýbrž naopak, za výchozí, nezpochybnitelnou danost začal být považován lidský rozum, i když se většinou připouštělo, že tento rozum, uzná-li za vhodné, může tradiční

⁴ K tomu podrobně: K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966.

víru – či spíše něco z jejího obsahu – přijmout.⁵ Hluboká změna „paradigmatu“, kterou to znamenalo, se projevila dvojitým způsobem. U některých myslitelů, zejména u francouzských materialistů 18. století a (v poněkud odlišné, ironicky pochybovačné podobě u D. Huma), vedla k přesvědčení, že před soudnou stolicí rozumu náboženská víra neobstojí, a je jí třeba proto vůbec škrtnout. Toto pro budoucnost významné řešení nemělo nicméně v Kantovým dobách příliš velký ohlas. Ve střední Evropě, kde měl velký vliv zejména J. J. Rousseau, zastávající názory vůči náboženskému citění v podstatě vstřícné, nenašel směr radikálně protináboženský vlastně vůbec žádné stoupence. Kant sám ateismus také odmítal, takže se materialistickou, respektive ateistickou verzí osvícenství v naší souvislosti nemusíme dále zabývat. Významný je zde jiný, daleko rozšířenější a k náboženství smířlivější proud osvícenské filosofie náboženství, tzv. deismus.⁶

Deismus, dominující v oblasti osvícenského myšlení zhruba od poloviny 17. do sklonku 18. století, je náboženská filosofie, která spolu se scholastikou připouští, že je možno Boží existenci a (většinou i) nesmrtnost lidské duše rozumově dokázat. Protože však deismus vychází z principů novověkého racionalismu nebo empirismu a protože oba tyto směry skýtají ve srovnání se scholastickým novoplatónsky zabarveným aristotelismem jen skromnější předpoklady k vybudování ryzě filosofické nauky o Bohu, je deistická přirozená teologie budovaná na těchto východiscích ve srovnání se svými staršími, scholastickými předlohami obsahově chudá. Pro myslitele vrcholné scholastiky je na základě filosofických důvodů Bůh chápán nejen jako stvořitel, ale i jako bytost, která stvořený svět udržuje ustavičnou činností v bytí, která dále spolupůsobí s příčinnou činností každé jeho součásti, garantuje mravní zákon a řídí takto svět svou prozřetelností k cíli, kvůli němuž byl stvořen,

⁵ Jedná se o myšlenkový proces kulturními historiky vícekrát z různých hledisek popsany. Srov. např. R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg/München 1983 (česky: *Filosofie náboženství*, Praha 2003).

⁶ Současná literatura k deismu není kupodivu příliš rozsáhlá. Srov. zejména: P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, Cambridge 1989; Y. Baley, D. Bourel (eds.), *Le siècle de lumières et la Bible*, Paris 1968. Důležitější příspěvky jsou ovšem i ve všech velkých teologických encyklopediích.

totiž k manifestaci a oslavě transcendentního božského majestátu. Z toho všeho zůstává v metafysikách, jak je formulovali deisté, jen nevelké reziduum. Boží existence je sice nadále chápána jako skutečnost prokazatelná ryzě rozumovými prostředky (filosoficky), ale vztah Boha ke světu je vykládán, podle dobového přirovnání, jen jako vztah hodináře k jím zhotoveným hodinám. Bůh totiž podle deistů svět spolu s přírodními a mravními zákonitostmi, jež v něm platí, sice stvořil, ale poté jej ponechává již být, v bytí jej neudrží, do dalšího průběhu světových dějů nezasahuje. Dokonce mravní zákony, ač de facto pocházejí od Boha, ve světě podle deistů platí, jak praví dobová formule, *etsi Deus non daretur* („i kdyby Boha nebylo“, tj. i kdyby Bůh negarantoval jejich závaznost svými sankcemi).⁷

Nábožensky podstatná je podle deistů existence Boží a závislost světa na Bohu, což obojí podle nich lze poznat pouhým usuzováním rozumu. Rozum je však poznávací schopnost vycházející při své usuzovací činnosti z toho, co platí obecně a nutně, nikoli tedy z toho, co je jednotlivé, časové, dějinně podmíněné. Historické události, jmenovitě biblické dějiny, nejsou proto podle deistů pravým zdrojem, z něhož lze čerpat (spolehlivé, ale především významné) náboženské poznatky: o Bohu, jenž je věčný, může podávat poučení pouze vědění založené na principech, jež jsou samy také „věčné“, rozuměj: nadčasově platné. Bůh je proto v deistickém pojetí Bohem metafyzického rozumu, nikoli Bohem, jaký se projevuje v nahodilostech lidských dějin. K tomu, co dnešní teologie nazývá „dějinami spásy“, měli deisté vztah buď odmítavý, nebo – častěji – vlažný, přehlíživý.

Je zřejmé, že filosofie náboženství vycházející z takových principů vyústovala spontánně v kritiku staršího, na biblických základech vybudovaného historického náboženství. Ráz deistické kritiky historického (tj. pozitivního) náboženství by bylo možno se zjednodušením charakterizovat tím, že deisté z něj (zejména z křesťanství, neboť o něm jim jde na prvním místě) byli ochotni

⁷ Myšlenka, že mravní zákony platí „i kdyby Boha nebylo“, vznikla v oblasti novověké, tzv. druhé scholastiky. Je poprvé doložena u Gabriela Vásqueze S. I. (†1604); na pražské univerzitě ji v pobělohorské době zastával Rodrigo de Arriaga S. I. (†1667).

přijmout pouze to, co nepřesahuje jimi samými stanovený rámec našeho rozumového poznání (tomuto požadavku se v starší odborné teologické terminologii říkávalo „rationalismus“). Vše, co je v zjeveném náboženství za jeho hranicemi, deistická („rationalistická“) kritika buď odmítala, anebo to nějakou víceméně obratnou (často dosti vyumělkovanou) interpretací vykládala jako nějakým způsobem obrazně vyjádřenou pravdu rozumovou, hlavně mravní. Z odkazu historického křesťanství si deismus vůbec cení především jeho mravního učení. Někteří deisté měli za to, že je křesťanství náboženství, které se prý z všech historicky známých po té stránce nejvíce přiblížilo náboženství ryze rozumovému. Charakteristické pro tento názor jsou v té souvislosti již názvy významných deistických spisů, např. Johna Tolanda *Christianity not mysterious* (1696), Thomase Chubba *The True Gospel of Jesus Christ* (1738) aj.

Dílo posledně jmenovaného anglického deisty, zajímavého anglického autodidakta (povoláním rukavičkáře) Thomase Chubba, olivnilo německého osvícence Samuela Reimara (1694–1765) a jeho prostřednictvím slavného německého spisovatele a myslitele, Kantova generačního souputníka, G. E. Lessinga (1729–1781). O Lessingovi není třeba čtenáře poučovat, osvěžme si nicméně v paměti jeho slavné, v dramatu *Moudrý Nathan* (1779) vyprávěné podobenství o prstenu.⁸ Bohatý a mocný panovník, je na rozpacích, který z jeho tří synů je hoden stát se dědicem jeho panství. Protože jeho budoucí dědic má prokázat svůj nárok prstenem, který mu otec před svou smrtí předal, nechá panovník ve své nejistotě zhotovit podle originálního prstenu ještě dvě přesné kopie a předá pak každému synu jeden prsten. Když zemře, vynesou ovšem všichni tři synové nárok na otcovské dědictví. Soudce povoláný, aby je rozsoudil, nedokáže však rozeznat, který z prstenu je pravý a rozhodne proto, že se dědicem má stát ten, o kom se ukáže, že je nejvíc milý Bohu i lidem. Jenže o všech třech synech je patrné, že sledují převážně sobecké zájmy. Soudce z toho učiní závěr, že pravý prsten se pravděpodobně již kdysi ztratil, a všichni tři synové mají pouze kopie.

⁸ Lessingovo drama *Der weise Nathan* („Moudrý Nathan“) je k dispozici i v několika českých překladech (poslední 1954).

Lessingovo podobenství se týká židovství, křesťanství a islámu a působivě vyjadřuje deistické přesvědčení, že v oblasti dějin, při jejichž poznání jsme odkázáni jen na svědectví z dávných dob, nelze najít žádnou spolehlivou náboženskou pravdu: náboženské pravdy, pokud se ovšem v dějinách skutečně vyskytly (a není-li to, co je za ně vydáváno, pouhý výmysl), se v jejich průběhu bez rozumuvé podpory rozměňují, případně vůbec zanikají. Racionalismus se svým důrazem na primát nadčasově platných rozumových principů, na jejichž základě je třeba řešit i náboženské otázky, se tu jeví jako jediné možné východisko!

Lessingův *Moudrý Nathan* byl uveden na scénu roku 1789, tedy pouhé čtyři roky před vydáním Kantova spisu *Náboženství*. Velký ohlas, jehož drama dosáhlo, naznačuje, v jakém myšlenkovém ovzduší Kantův spis vznikl. Dříve než se budeme zabývat podrobněji jeho obsahem, je třeba přihlídnout k *politickým* okolnostem jeho vzniku. I ty totiž ovlivnily nemalou měrou jeho obsah. Někteří interpreti⁹ upozorňují, že chceme-li číst Kantův spis *Náboženství* na pozadí společenského kontextu doby jeho vzniku, je možno jej chápat jako svého druhu, tj. z filosofických pozic napsaný, politický pamflet.

Politická situace v době vydání Kantova spisu *Náboženství*

Kantovo nejlodnější období vyvrcholivší vydáním jeho tři *Kritik*, spadalo do dob panování budovatele velmocenského postavení pruského státu, krále Friedricha II. Velkého (1740–1786).¹⁰ Friedrich II., přesvědčený osvícenec, usiloval stmelit své državy nikoli

⁹ Srov. např. O. Höffe, „Einführung in Kants Religionschrift“, in: O. Höffe (ed.), *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd. 41, Berlin 2011, s. 17.

¹⁰ O otázkách dobového pozadí vzniku Kantova spisu *Náboženství* pojednají všichni Kantovi biografové, v poslední době zejména M. Kühn, *Kant. A Biography*, Cambridge 2001 (něm. překl. 2003); S. Dietsch, *Kant und Königberg*, Leipzig 2003. Objevně pojednala o tomto námětu nedávno Bettina Stangneth ve stati „Kants schädliche Schriften“ předeslané čtenářskému vydání Kantova spisu *Náboženství* vydanému nakladatelstvím Felix Meiner (Hamburg 2003, s. IX–LXXI).

jejich náboženských sjednocením (jak se o to předtím pokoušeli po dlouhou dobu např. Habsburkové), nýbrž naopak tím, že poskytl svým poddaným vysoký, tehdy ve střední Evropě neobvyklý stupeň náboženské svobody. O německé filosofii své doby Friedrich II., rozhodný frankofil, velkého mínění neměl (necenil příliš např. ani nejznámějšího německého filosofa té doby, Christiana Wolffa), ale zasahoval nějak do jejího vývoje nepociťoval ze státního zájmu za potřebné. Přítulmené hlasy, jež se za jeho času tu a tam ozývaly, že je totiž „ateistou na trůnu“, byly přehnané: nábožensky celkem lhostejný Friedrich II. byl ve skutečnosti (ostatně podobně jako jím velmi ceněný Voltaire) stoupencem jakési neurčité verze deismu. Chápeme, že za vlády takového panovníka se Kant mohl věnovat své vědecké práci bez obav, že při ní bude ze strany pruského státního aparátu či (na něm závislé) církve znepokojován.

Situace se změnila, když po smrti Friedricha II. nastoupil roku 1786 na pruský trůn jeho bratranec, méně politicky nadaný a konzervativně smýšlející Friedrich Wilhelm II. (1786–1797). Změna kurzu navenek vynikla zejména, když nedlouho po nástupu nového panovníka vypukla ve Francii roku 1789 revoluce. Připomeňme si, že v roce 1793 (tedy v témže roce, kdy Kant vydal svůj spis *Náboženství*), bylo v revoluční Francii zavedeno nové státní náboženství, deistický tzv. „Kult rozumu“, jenž byl krátce poté, po fyzické likvidaci jeho zakladatelů, nahrazen z podnětu Maximiliana Robespiera rovněž deistickým „Kultem Nejvyšší bytosti“. Deistické názory, královi a jeho okolí do té doby nemilé, začaly se jim nyní jevit přímo jako ohrožení stávajícího společenského řádu. Friedrich Wilhelm II. již dříve (1788), propustil ministra von Zedlitz (jemuž Kant před lety dedikoval svou *Kritiku čistého rozumu*) a jmenoval ministrem pro duchovní záležitosti J. Ch. Woellnera, bývalého evangelického duchovního a stoupence starolutherské ortodoxie. Ministr Woellner byl hlavním autorem náboženského

¹¹ Revoluční „Kult rozumu“ a „Nejvyšší bytosti“ připomněl o sto let později, r. 1893, T. G. Masaryk ve studii zveřejněné v prvním ročníku Naší doby. Některé detaily Masarykovy práce jsou z dnešního hlediska sice zastaralé, ale základní myšlenky si uchovávají platnost. Studie vyšla později i knižně (ed. V. K. Škrach) pod názvem *Kult Rozumu a Nejvyšší bytosti (1793–1794)*, Praha 1934.

ediktu z r. 1788. Tento edikt uzákoňoval sice na jedné straně svou bodu vyznání (ta byla již před tím v Prusku respektována, ale jen blahovůli panovníka, bez právního zakotvení), na druhé straně však edikt obsahoval také předpis, že se duchovní při výkonu svého úřadu (tj. jako učitelé a kazatelé, nikoli tedy jako soukromé osoby¹¹) nesmějí odchylovat od své konfese. Toto druhé ustanovení, ač Woellnerem samým nebylo důsledně vymáháno (k tomu došlo až později, po Woellnerově propuštění), vzbudilo v církevních kruzích nevoli a vyvolalo napětí.

Kant věnoval náboženským otázkám od počátku devadesátých let zvýšenou pozornost a zamýšlel zveřejňovat výsledky svých úvah na pokračování v časopisu berlínských osvícenců nazvaném *Berlínische Monatschrift*. Časopis vycházel s podporou tajné osvícenské společnosti (říkali si: „Mittwochsgesellschaft“, tedy česky přibližně „Středečníci“) a přispívali do něj vedle Němců i významní osvícenci zahraniční, B. Franklin, T. Jefferson, H. G. Mirabeau. Kant, ač mezi „Středečníky“ přímo nenáležel, zveřejnil v jejich časopisu již dříve určitý počet svých menších, ale významných prací (např. i proslulou statí *Was ist Aufklärung*, tj. *Co je osvícenství*, 1784). Tomuto časopisu zaslal tedy r. 1792 první ze zamýšlené řady čtyř příspěvků k problematice náboženství nazvaný *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur (O radikálním zlu v lidské přirozenosti)*. Stat byla předložena na Kantovo výslovné přání berlínské cenzuře (nebylo toho po právní stránce zapotřebí, protože redakce „Monatsschriftu“ přesídlila v té době již z Berlína za hranice Pruska, do Jeny, kde pruské cenzuře nepodléhala) a v Berlíně udělili Kantovu příspěvku bez potíží „imprimatur“.¹² Druhému Kantovu příspěvku k problematice náboženství nazvanému *O boji dobrého principu se*

¹² Toto rozlišení mezi tím, co smí činit veřejný činitel při výkonu svého úřadu, a co je mu dovoleno jako soukromé osobě, přebral Woellner překvapivě asi z Kantova spisu *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (český překlad J. Loužila: „Odpověď na otázku, co je osvícenství“, in: *Filosofický časopis* 43, 1993, 3, s. 381–387). Srov. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart 2008, s. 150nn.

¹³ Kantem osobně přehlédnutý a doplněný rukopis tohoto příspěvku je uložen v Archivu hlavního města Prahy. Srov. J. Loužil, „Kantův rukopis v Archivu hlavního města Prahy“, in: *Filosofický časopis* 22, 1974, s. 533–535.

zlým se již tak dobře nedařilo: cenzura jej odmítla s odůvodněním, že příliš zasahuje do „biblické teologie“. V této situaci se Kant rozhodl cenzuru (vůči níž byl dosud navenek, až nad potřebnou míru, loajální) obejít. Cenzurnímu úřadu podléhaly podle tehdejších předpisů pouze časopisy, kdežto pro knihy postačovalo dobrozdání některé univerzity. Kant proto spojil (změnil poněkud jeho název) již zveřejněný příspěvek o radikálním zlu s nynějším, cenzurou odmítnutým příspěvkem, připojil k němu ještě dvě stati další, a všechna čtyři pojednání pak spojil v jedinou knihu, jíž je právě naše *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Spis předložil k posouzení nejprve teologické fakultě své domácí univerzity v Královci. Ta podle očekávání prohlásila, že vzhledem k prý filosofickému obsahu díla není kompetentní, a doporučila Kantovi ucházet se o imprimatur na fakultě filosofické. Kant nyní z ne zcela jasných důvodů pominul svou vlastní filosofickou fakultu královeckou a nechal si imprimatur udělit od filosofické fakulty univerzity (podle tehdejší politické mapy Německa) „zahraniční“, totiž v Jeně. Poté spis již bez dalších průtahů vyšel r. 1793 v Královci a o rok později, protože náklad byl s ohledem na aktuálnost spisu záhy rozebrán, tamtéž znovu. To byla rukavice vmetená ve tvář jak cenzurní komisi, tak ministru Woellnerovi, ale nadto, a snad především, i samému králi.

Dříve než se však podíváme na události, které zveřejnění knihy vyvolalo, musíme přihlídnout k jejímu obsahu.

Struktura Kantova spisu *Náboženství*

Spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* se v podobě, v níž jej v této knize předkládáme, skládá ze dvou předmluv (k prvnímu a druhému vydání), dále ze čtyř částí a ze čtyř poměrně rozsáhlých studií připojených vždy po jedné na konci každé části pod názvem „Obecná poznámka“.

První, poněkud vyzývavě napsaná *předmluva*, naznačuje souvislost nynějšího spisu s předchozím Kantovým dílem, především s jeho praktickou filosofií. Ve druhé předmluvě Kant hlavně reaguje na zveřejněné recenze prvního vydání.

První část je, jak již víme, v podstatě přetiskem výše zmíněného článku z *Berlinského Monatschrift* z roku 1792, nadepsaným však nyní *O koexistenci zlého a dobrého principu neboli o radikálním zlu v lidské přirozenosti*. Interpreti upozorňují (a Kant k tomu sám dává podnět), že se jedná o racionalistické přetlumočení křesťanské nauky o dědičném hříchu. Stará teologická nauka v Kantově pojetí nabývá nové podoby a stává se tím, čím vlastně ve své autentické podobě být nechtěla, totiž výkladem o původu náchylnosti „lidské přirozenosti“ ke zlému. K této první části je připojena *Obecná poznámka*, o níž Kant (ovšem teprve v druhém vydání díla) píše, že jedná „o milosti“. Kant se zde zabývá střídavě dvěma sice souvisujícími, ale věcně odlišnými náměty: *zaprvé* možnostmi mravní obnovy člověka zatíženého „od přirozenosti“ zlým principem, *zadruhé* otázkou, zda může praktický rozum přisoudit při mravní obrodě člověka nějakou úlohu zvláštní Boží pomoci, kterou tradice křesťanské teologie nazývá milostí.

Druhá část je nadepsána *O boji dobrého principu se zlým o vládu nad člověkem* a je zde vyložena Kantova racionalistická transformace tradiční teologické christologie. V přirozenosti člověka jsou podle Kanta dobré vlohy, jež se v průběhu jeho života dostávají do konfliktu s výše zmíněnou náchylností ke zlému. Ve prospěch vítězství oněch vloh (tj. dobrého principu) působí idea dokonalé mravnosti, jejímž konkrétním příkladem je „Boží Syn“ (tím je míněn Ježíš, jehož jméno však Kant neužívá). Otázka historického Ježíše, zda skutečně žil, co vykonal apod., má pro Kanta v duchu osvícenského náboženského ahistorismu jen podružný význam. Podstatná pro náboženský život je pro něj především idea (pojem) mravní dokonalosti, její exemplifikace má pro něj význam spíše lidový. *Obecná poznámka* připojená k tomuto oddílu obsahuje Kantův racionalistický výklad zářků.

Třetí část má titul *O vítězství dobrého principu nad zlým a o založení Božího království na zemi*. Kant v ní načrtává racionalistický protějšek tradiční křesťanské nauky o církvi (a protože církev je v křesťanském pojetí již ve své pozemské podobě skutečností svým způsobem eschatologickou) i eschatologie. Církev má být podle Kanta etickým společenstvím zaměřeným k šíření ctnosti. Podle Kanta se má takto pojetá církev (resp. její viditelná podoba)

vyvinout ze stávajících křesťanských církví, a to postupnou ustá-
vičně rostoucí převahou rozumově mravních prvků obsažených
v křesťanské víře vůči jejím složkám historickým (dogmatickým).
Boží království spočívá podle Kanta v ustavičném postupu směrem
k tomuto ideálu. *Obecná poznámka* připojená k této části obsahuje
Kantův racionalistický výklad tzv. tajemství víry.

Čtvrtou část Kant nazval *O službě a pseudoslužbě* („Afterdienst“) *pod
vládou dobrého principu neboli o náboženství a klerikalismu*. Učení stá-
vající křesťanských církví podle Kanta dosud obsahuje vedle prvků
rozumového náboženství i zastaralé prvky dogmatické víry. Ti, kdo
tyto prvky tvrdošíjně hájí proti postupně se prosazujícím prvkům
mravně rozumového náboženství, neprokazují náboženství službu,
nýbrž pseudoslužbu. Dělicí čára mezi obhájci starého a zastánci
pokroku jde podle Kanta napříč křesťanskými konfesemi, takže
existují prý jak „katolictví protestantů“ (tj. stoupenci „rozumového
náboženství“ mezi katolíky), tak i „protestantství katolíků“ (tj. protes-
tanté hájící ortodoxii).¹⁴ Čtvrtá část obsahuje tedy Kantovu kritiku
tradičního křesťanství. Ta vrcholí v *Obecné poznámce*, jež je věnována
„prostředkům milosti“ (což jsou v pojetí tradičního křesťanství svá-
tosti, náboženské slavnosti, modlitby, liturgie v širokém smyslu).

Náboženství v Kantových třech *Kritikách*

V předmluvě ke druhému vydání spisu o *Náboženství* Kant tvrdí,
že podstatným věcem z obsahu tohoto spisu lze rozumět i bez
znalosti obou *Kritik*, *Kritiky čistého* i *praktického rozumu*. V tom je
mu však těžko dát zcela za pravdu.¹⁵ Zdá se, že pro hlubší pro-
niknutí do jeho spisu *Náboženství* je ve skutečnosti určitý stupeň
obeznámenosti nejen s oběma uvedenými *Kritikami*, ale i s onou
třetí, Kantem nezmíněnou, totiž *Kritikou soudnosti* potřebný, ba

¹⁴ *Náboženství*, p. 109 (v odkazech uvádíme paginaci Akademického vydání
vyznačenou na okraji českého překladu).

¹⁵ Sám Kant, byv po zveřejnění svého spisu napomenut ministrem Woell-
nerem (viz níže), ve své jemu adresované obraně tvrdí opak, hájí se totiž,
že jeho spis nemůže mít politický dopad, protože je prý způsobem podání
přístupný jen odborným filosofům.

možná dokonce nezbytný. Vedle toho je čtenáři dále velmi užitečná
i alespoň povšechná znalost Kantových názorů na problematiku
„filosofie dějin“,¹⁶ jak je Kant vyložil v několika drobnějších spisech
historicko-filosofického obsahu. Dříve než přikročíme k vlastní-
mu zkoumání filosofického a teologického obsahu Kantova spisu
Náboženství, bude proto užitečné připomenout si krátce to nej-
důležitější, co Kant soudí o problematice náboženství ve svých
nejvýznamnějších spisech předchozích.

Kantova *Kritika čistého rozumu* znamená v dosavadní osvětské
(deistické) přirozené teologii hluboký předěl: opouští totiž do té
doby mezi deisty běžně rozšířenou představu, že Boží existenci
lze dokázat teoreticky platnými rozumovými argumenty. O těch
Kant v *Kritice čistého rozumu* ukazuje, že nejsou možné. O Bohu
lze v rámci teoretické filosofie podle Kanta mluvit nejvýš jako
o „transcendentálním ideálu“, tj. pojmu, který si lze sice snad
bezrozporně myslet, ale o němž nelze teoreticky poznat, zda mu
něco odpovídá či nikoli. Jako regulativní idea plní tento ideál sice
podle Kanta užitečnou úlohu, uspořádává totiž naše zkušenostní
poznání směrem k dosažení (ve skutečnosti nedosažitelné) úpl-
nosti, ale tato jeho úloha (je to ostatně nikoli úloha Boha, nýbrž
jeho pouhého pojmu) nemá s náboženstvím zřejmě nic společ-
ného. Důležité na druhé straně je, že Kantovo odmítnutí důkazů
Boží existence není totožné s ateismem. Kantova teze zní: Bůh
neexistuje, nýbrž: Bůh pro nás nemůže být předmětem (přičemž
se slovem „předmět“ míní předmět naší časoprostorové zkušenosti,
na niž je naše teoretické poznání omezeno).¹⁷ Teoretický ateismus

¹⁶ Rozumím zde „filosofii dějin“ představu o celkovém směru dějinného
pohybu lidstva a jeho příčinách. Jedním z hlavních pramenů k poznání Kan-
tových názorů na problematiku této oblasti je jeho stať *Die Idee zu einer allge-
meinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* z r. 1784 (český překlad: *Myslenky
k všeobecným dějinám ve světoobčanském smyslu*, s předml. J. L. Fischera, překl.
O. F. Babler, Brno 1924; Bablerův překlad byl znovu vydán v: *Filosofický časopis*
38, 1990, s. 818–827). Srov. D. Hübner, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen
Idealismus. Kant-Fichte-Schelling-Hegel*, Stuttgart 2011. V české literatuře máme
k námětu (vedle uvedeného předmluvy J. L. Fischera) dosud dílčí studii
obsaženou v: B. Horyna, *Dějiny rané romantiky*, Praha 2005, s. 97–103.

¹⁷ Slovo „předmět“, tak jak jej dnes většinou užíváme, znamená i) v běž-
ném jazyku zhruba totéž co „věc“ („na stole leželo několik předmětů“),

právě tak jako teoretický teismus tedy Kant odmítá. Již v *Kritice čistého rozumu* však naznačuje, že mu toto stanovisko neznemožňuje hledat a nacházet Boha v nějaké oblasti, kde nejde o poznání předmětů. Tuto myšlenku pak Kant soustavně rozvíjí ve své druhé *Kritice, v Kritice praktického rozumu*. Podívejme se tedy blíže, jak

Připomeňme si předem, že v *Kritice čistého rozumu* Kant rozlišuje schopnost rozvažovací (*Verstand*) a rozum (*Vernunft*). Schopnost rozvažovací konstituuje (ve spolupráci se smyslovostí) předměty naší zkušenosti, rozum se pomocí úsudků pokouší proniknout za její hranice. Takové proniknutí je z povahy věci podle Kanta v rámci teoretického poznání nemožné, a Kant proto tuto ambici rozumu podrobuje kritice. V oblasti praktické čili morální filosofie se mají věci jinak, a to svým způsobem právě naopak. V morální filosofii jde totiž o to zjistit pravidla (mravní zákony), jimiž se má řídit naše jednání. Takové zákony stanoví, jak se máme chovat. To však nelze získat ze zkušenosti, tj. zobecněním toho, jak se ve skutečnosti chováme: zkušenost nás totiž poučuje, že mravní zákony často porušujeme. Mravní zákony, jsou-li jaké, lze proto poznat nejvýš čistým rozumem. V praktické (morální) filosofii dochází tedy čistý rozum (smím-li se tak vyjádřit) té „cti“, kterou mu Kant v oblasti teoretické filosofie odpírá, že je totiž místo toho, aby byl předmětem kritiky, povýšen na schopnost, jež je původním zdrojem našeho mravního (a, jak záhy uvidíme, i náboženského) poznání.¹⁸ Praktický rozum poznává podle Kanta mravní zákon (kategorický imperativ) zcela bezprostředně, jako sice dále nevysvětlitelný, zároveň ale i nezpochybnitelný „fakt“.¹⁹ Tento „fakt“ si rozum podle Kanta nevymýšlí, nýbrž zjišťuje jej. To však neznamená, že je nám mravní zákon ve své fakticitě někým (např.

2) v odborném jazyku termín, k němuž směřuje libovolný poznávací nebo i volní akt („předmětem sluchu je zvuk“, „předmětem vůle je dobro“). Kant dává tomu to slovu většinou význam ušší: „předmět“ je pro něho většinou pouze termín naší časoprostorové zkušenosti. Přistoupíme-li na tento způsob vyjadřování, lze říci, že Bůh není předmětem, že je čímsi „nepředmětným“ apod.

¹⁸ V *Kritice soudnosti* (srov. Úvod) Kant čistému rozumu přisuzuje v morální oblasti dokonce schopnost konstitutivní.

¹⁹ *Kritika praktického rozumu*, díl 1, kn. 1, kap. 1, § 8, I. Slovo „fakt“ zde Kant překvapivě užívá v dnes běžném smyslu („nezpochybnitelná skutečnost“), nikoli ve významu původním („věc učiněná“, „čin“).

Bohem) uložen z vnějšku. Naopak, podle Kanta jsme to my sami, kdo si jej ukládá, a my, ne někdo jiný, kdo sami sebe, z úcty, kterou k zákonu chováme, zavazujeme k jeho poslušnosti. V tom právě spočívá, co Kant nazývá *mravní autonomií*. Tato kantovská autonomie je dovršením starší, výše již zmíněné osvícenské teze *etsi Deus non daretur*.

Z „faktu“, že je v našem vědomí mravní zákon, vyvozuje nyní Kant vše, co mu dále umožňuje mluvit o náboženství. Zákon lze totiž považovat za platný a zavazující pouze za určitých předpokladů, jež jeho platnost vyžaduje či postuluje. Prvním takovým postulátem je, že člověk, protože mravnímu zákonu podléhá, je svoboděn.²⁰ Svoboda lidské bytosti je pro Kanta obtížný problém, protože v rámci jeho teoretické filosofie je člověk časoprostorovým předmětem (jevem) jako všechny ostatní fyzické předměty a podléhá jako takový bezvýjimečně kauzálnímu zákonu. Kant nicméně nachází východisko pro uznání lidské svobody ve zvláštní, pro něj charakteristické antropologické koncepci, podle níž je člověk na jedné straně sice *jevem* podléhajícím zcela kauzálitě (*homo phaenomenon*) na druhé straně však i věcí o sobě (*homo noumenon*), na niž se zákony fyzického světa nevztahují, a u níž tedy nelze vyloučit, že by mohla být svobodná. Věci o sobě nemožno být sice předmětem našeho teoretického poznání, ale mravní zákon, jehož jsme si vědomi, svobodu vyžaduje (tj. postuluje). Protože pak pro Kanta má praktický rozum přednost před teoretickým, musíme tedy u sebe, nakolik jsme noumenálními bytostmi, svobodu v *praktickém kontextu* předpokládat. Svoboda, z teoretického hlediska nepoznatelná, je tak prvním postulátem praktického rozumu.

Pomocí dalších postulátů si Kant zajistí i „nesmrtelnost lidské duše“²¹ a existenci Boha. Než se podíváme, jak při tom postupuje, je třeba upozornit, že soudy, jimiž na základě postulátů tvrdíme

²⁰ Kant soudí, že mravní zákon, jakožto určitý příkaz, předpokládá, že jej bytost, již je adresován, může, ale nemusí uposlechnout, čili že je svobodná. Námitkou, že příkazy bývají adresovány také bytostem, které svobodně nesporně nejsou (psům, koním apod.), se Kant, pokud vím, nezabývá.

²¹ Dávám tento výraz do uvozovek, protože jej Kant sice užívá, ale míní jím nějaký způsob přetrvání lidské bytosti po smrti, aniž by vysvětlil, jak si jej blíže myslét.

existenci svobody, nesmrtnosti a Boha, jsou podle Kanta o sobě teoretické, tj. něco jimi konstatujeme (neformulujeme jimi tedy nějaký pokyn, jako je tomu u soudů praktických).²² Kant přiřazuje je nicméně tyto o sobě teoretické soudy do oblasti praktického poznání jednak proto, že je formulujeme v souvislosti s mravním zákonem, jednak ale – a to především – proto, že se jimi naše teoretické poznání, nakolik je poznáním předmětů, podle jeho mínění v podstatě nerozšiřuje. Tento bod Kantova výkladu, proč něco, je-li to pravda v praktickém kontextu, nemůže obohatit i naše poznání teoretické, není snadné pochopit a interpretovat s ním odedávna zápasí. Různé pokusy, jimiž usilují tento temný bod vyjasnit, zde musím ponechat stranou.²³ My zde pro naše účely předpokládáme, že je temný bod vyjasněn, a podívejme se, jak Kant metodou postulatů, když prvním z nich zdůvodnil svobodu, získává další praktické pravdy, jmenovitě nesmrtnost duše a existenci Boží. Zde si musíme nejprve připomenout, že nám podle Kanta mravní zákon ukládá, abychom usilovali o „nejvyšší dobro“, latinsky *summum bonum*. Nejvyšší dobro podle Kantovy nauky (vyložené v *Kritice praktického rozumu*) spočívá v jednání, které se vyznačuje dvěma rysy: jednak je motivováno výhradně úctou k zákonu (nikoli tedy výhodami, jichž takovým jednáním můžeme případně dosáhnout), zároveň je to však i jednání, jímž se stáváme hodnými blaženosti. Víme ovšem, že jednat v souladu s nejvyšším dobrem se nám nikdy úplně nedaří, že během svého života jednáme jen velmi zřídka naprosto nezištně a dojde-li k tomu, nepřináší nám to, čeho jsme díky tomu hodni, blaženost. Jsme proto vždy v nejlepším případě pouze na cestě k nejvyššímu dobru, jež nám ve skutečnosti stále uniká. Příkazuje-li nám nicméně mravní zákon, abychom o toto nejvyšší dobro usilovali, znamená to, že jeho dosažení (tj. dosažení mravní dokonalosti a s ní spojené blaženosti) není něčím nemož-

²² *Kritika praktického rozumu*, kn. 2, kap. 2, IV.

²³ Za myšlenkově souvislý považují pouze výklad H. Vaihingera, že jsou totiž postuláty pouhé rozumové fikce (jež nám pomáhají jednat, jako by duše byla nesmrtná, jako by bylo Boha atd.). Vaihingerův názor, (k němuž se v našem prostředí připojil i F. Pelikán, *Fiktionalismus novověké filosofie zloděje u Huma a Kanta*, Praha 1929), nedošel však všeobecného souhlasu a nevystihuje pravděpodobně, pokud jsem s to posoudit, autentické Kantovo mínění.

ným.²⁴ A protože toho v tomto životě dosáhnout nelze, musíme postulovat (předpokládat) i neomezeně trvajícím život posmrtný, tj. nesmrtnost duše. Teoretický důkaz nesmrtnosti duše Kant nepřipouštěl, považoval jej za pouhý věcně neplatný „paralogismus“. V praktické oblasti, jako postulat praktického rozumu, však nesmrtnost požadoval.

Pokud jde o povahu posmrtného života, je Kant při jeho líčení skoupý. Tolik je však z jeho různých vyjádření jasné, že mravní dokonalost (svatost), které v něm máme dosáhnout, nespočívá v určitém statickém stavu dosažení cíle (jako je tomu v křesťanské eschatologii), nýbrž v jakémsi blíže nepopsaném procesu ustavičného mravního zdokonalování bez definitivního završení. Idea pokroku, které je Kant spolu s celým hnutím evropské moderny oddán, podtrhuje si tedy pro něho svou platnost nejen zde, na zemi, ale i za hranicemi pozemského života.

Když Kant ze skutečnosti mravního zákona vyvodil požadavek (postulat) svobody a nesmrtnosti, postuluje na základě jich obou (především však druhého z nich) ještě existenci Boha. Připomněme si ještě jednou, že se mravně čistým jednáním stáváme hodnými blaženosti, že jí však takovým jednáním během pozemského života nedosahujeme, ba že je tomu nezřídka dokonce právě naopak. V tom smyslu lze říci, že přírodní zákony, jimiž se řídí svět jevů, nepůsobí v souladu se zákony mravními. Jestliže je však přesto možné nejvyššího dobra dosáhnout, musíme postulovat existenci jakési inteligentní, mocné a svaté bytosti, která je s to vytvořit v posmrtném životě řád, v němž bude mravní zásluha s dosahovanou blažeností v souladu. Takovou bytostí je však právě Bůh.

Kant neváhá nazvat tento myšlenkový postup „morálním důkazem Boží existence“ (*Kritika soudnosti*, § 87). Do jisté míry podobný myšlenkový postup je nám ovšem znám i ze starší metafyzické tradice, ale mezi jejím a Kantovým postupem jsou závažné rozdíly. Jiz mnozí předkantovští myslitelé²⁵ totiž z předem dokázané existence

²⁴ Plyne to ze známé zásady *ad impossibile nemo tenetur*, kterou však Kant výslovně necituje.

²⁵ V našem prostředí mimo jiné např. Jan Jessenius ve svém spisku *De immortalitate animae*, Praha 1618.

Boží usuzovali na nesmrtnost lidské duše (neposkytuje-li Bůh ve své spravedlnosti člověku odměny či tresty v tomto životě, je třeba předpokládat život posmrtný, v němž se Boží spravedlnost v plném rozsahu projeví). Kant postupuje opačným směrem, usuzuje totiž z předem postulované nesmrtnosti člověka na existenci Boží. Za druhé: Závěr Kantova „morálního důkazu“ je podle Kanta pravdivý jen „prakticky“, tj. naše teoretické vědění se jím nijak podstatně nerozšiřuje. Tento Kantem zavedený relativismus „teoretické“ a „praktické“ pravdy starší filosofie ovšem nezná.

I přes toto omezení Kant svobodu člověka, nesmrtnost duše a existenci Boží z určitého (totiž praktického) hlediska přece jen připouští, a to mu umožňuje pojednávat (a to již v rámci svých tří velkých *Kritik*, a tedy ještě před napsáním soustavného, zde přeloženého spisu věnovaného této problematice) i o otázce náboženství.

Kantova filosofie náboženství v rámci jeho tří *Kritik*

Negativním výsledkem *Kritiky čistého rozumu* je, že starší metafyzika usilující o poznání předmětů ležících za hranicemi vši zkušenosti je nemožná, a že tedy vědění, jež nabízí, je jen zdánlivé. Již v předmluvě k druhému vydání tohoto spisu (B XXX) však Kant píše: „Musel jsem zrušit vědění [rozuměj: domnělé vědění dosavadní metafyziky], abych získal místo pro víru.“ Tato často citovaná slova zní dnešnímu člověku blízce, spatřuje v nich spontánně jakési Kantovo filosofické přitakání dnes rozšířenému křesťanskému fideismu. To je však nedorozumění, jež má svůj zdroj v tom, že dnes slovem „víra“ užitým v náboženské souvislosti rozumíme něco jiného, než jím v uvedeném citátu míní Kant. V uvedeném citátu Kant vírou rozumí, přijímáme-li něco na základě subjektivních důvodů, tj. důvodů, které, jsou sice veskrze rozumné, ale teoreticky (objektivně) uvažováno nejsou průkazné.³⁶ Právě tímto způsobem přijímáme však podle Kanta postuláty, tedy svobodu vůle, nesmrtnost duše, existenci Boží. Postuláty podle Kanta přijímáme sice

³⁶ *Kritika čistého rozumu*, A 822.

na jedné straně zcela nezávisle na (křesťanském) zjevení čili na tom, co Bůh údajně „v minulosti“ mluvil k našim předkům skrze proroky a v poslední době skrze svého Syna“ (Žd 1,1), na druhé straně však nikoli nezduvodněně, například nějakým (pod vlivem Boží milosti uskutečněným) rozumem se přičítám „skokem“ (jak tomu chce Kierkegaard a někteří jím ovlivnění teologové). Podle Kanta přijímáme postuláty na základě rozumové úvahy o tom, co předpokládá nepochoybný „fakt“ přítomnosti mravního zákona v našem vědomí. Takovou úvahu, jde-li o Boží existenci, nazývá Kant dokonce, jak již řečeno, „důkazem“, morálním důkazem Boží existence.³⁷ Postuláty nelze sice podle jeho mínění objektivně (teoreticky) zdůvodnit (jak o to usilovala starší metafyzika), k jejich přijetí nás nicméně vedou pádné důvody „subjektivní“, praktické. Proto také nemůžeme v Kantově duchu přesně vzato říci, že *víme* (tedy: máme vědění), že jsme svobodní, že existuje Bůh a že je naše duše nesmrtná, nýbrž pouze, že tomu *věříme*. Právě náboženství spočívá podle Kanta právě v takovémto na jakémkoli dějinném zjevení nezávislé rozumové „víře“. Kantova vlastní definice, že je *náboženství poznání všech povinností jakožto božských příkazů* (*Kritika praktického rozumu*, II, V), zní sice co do slov odlišně, ale smysl je stejný. O křesťanském fideismu, jak jej známe od Kierkegaarda a na něj navazujících současných teologických směrů, nemůže být tedy u Kanta řeči.

* * *

Náboženství je v Kantově pojetí skutečností mravní povahy: všechny představy, které k němu náležejí, lze vyvodit ze základní danosti, již je podle Kanta mravní zákon v nás, a mají smysl jen, nakolik slouží jeho zachování. Je pravda, že vyzdvihování etické stránky náboženství je v osvícenství všeobecné, ale srovnáváme-li Kantovo pojetí náboženství s jinými pojetími pocházejícími z jeho doby, neubráníme se dojmu, že u něho je tento morální akcent asi přece jen nejdůraznější.

³⁷ *Kritika soudnosti*, § 87.

Povšimněme si však jedné důležité věci, že totiž blažené věčnosti (odpovídající křesťanské představě spásy) se člověk podle Kanta stává hodným pouze svým vlastním mravním úsilím, svými skutky, bez jakéhokoli příspěvku, tj. milosti, ze strany Boží. Bohu Kant sice připisuje úlohu, že připraví prostředí, v němž se člověku po smrti dostává, čeho je hoden, ale autorem skutečnosti, že blažené věčnosti hoden je, tím je podle něho pouze člověk sám.

Takové pojetí spásy bývá v křesťanské teologii charakterizováno jako *pelagianismus*. Pelagius (přibližně 350–430) učil, že událostmi dějin spásy (Zákonem, kázáním proroků, příkladem Kristovým atd.) vychovává Bůh člověka, aby v sobě oživoval obraz Boží a zasloužil si tak svým vlastním svobodným mravním úsilím spásu. Proti této nauce vystoupil, jak známo, sv. Augustin (354–430): Podle něj je dosažení spásy závislé co do svého původu nikoli na lidském mravním úsilí, nýbrž na Božím, člověkem nezaslouženém působení v hloubi lidské existence, tzv. „milosti“. Milost je Božím darem, který si člověk svými mravními zásluhami zjednat sám není schopen.³⁸

V pelagiánském sporu šlo o jeden z nejvýznamnějších konfliktů západní teologie, v němž se střetly dvě zásadně odlišné antropologické koncepce: jedna (pelagiánská) připisuje v procesu spásy principiální úlohu svobodnému mravnímu jednání, druhá (augustinská) vyzdvihuje hříchem prarodičů zaviněnou bezmoc člověka před Bohem a zastává proto závislost spásy na neodchýlném, všemu mravnímu úsilí předcházejícím působení Boží milosti. Spor byl na církevním fóru již ve starověku rozhodnut ve prospěch augustinského primátu milosti, takže se odmítání různých forem pelagiánství (jmenovitě tzv. „semipelagiánství“) postupně stalo jedním z charakteristických rysů pravověří všech křesťanských vyznání (především protestantských, ale – v nepodstatně zmírněné podobě – i katolického, formulovaného tridentickým koncilem). Teprve osvícenství se v souvislosti se svým celkovým antropocentrickým zaujetím přihlásilo opět k zásadním myšlenkám pelagiánského odkazu. Hlásí se k němu přirozeně i Kant, třebaže ve svém vrcholném díle, svých třech *Kritikách*, jen nevýslovně. Ve svém

³⁸ Stov. L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006.

spisu *Náboženství*, k němuž se nyní obrátíme, řekne ovšem k tomuto tématu více. Jeho zde zaujaté stanovisko není vyhraněné pelagiánské, spíše je možno je charakterizovat jako semipelagiánské.³⁹

Náboženská filosofie v Kantově spisu *Náboženství*

Náboženství, jako postoj zahrnující mravní život člověka, hodnotí Kant v podstatě kladně. Říkám záměrně „v podstatě“, protože takovoto pozitivní hodnocení si Kant rezervuje vlastně pouze pro náboženství, jak je nazývá, „čisté“, „mravní“ „rozumové“, tj. takové, jež spočívá (pouze) v přijetí výše načrtnuté nauky o postulátech. Vědle rozumové víry a na ní založeného mravního náboženství, zná však Kant i náboženství a víru „historickou“, „biblickou“, „dogmatickou“, „doktrinální“, „statutární“, „zjevenou“ a jak jinak ji snad Kant ještě ve spisu *Náboženství* nazývá. Přes mnohost výrazů jimi míní v podstatě totéž, jedná se vždy o náboženství založené nikoli na rozumové víře v postuláty, nýbrž na víře v nějaké v dějinách se uskutečnění (domnělé) „zjevení“. Vůči takové víře a takovému náboženství (v jeho pojetí spíše jen „náboženství“) je Kant velmi kritický a přiznává mu cenu nejvýš jen z toho hlediska, nakolik je takové náboženství nižším vývojovým stupněm připravujícím nastolení náboženství ryze rozumového, které je jednou, jak Kant očekává, překoná a nahradí. To jsou věci, o nichž Kant ve svých *Kritikách* ovšem ještě téměř nic neřekl, jedná se o problematiku, jež je zvláštním přínosem jeho spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*.

³⁹ A. Winter ve stati „Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen?“ (in: N. Fischer [ed.], *Kant und der Katholizismus, Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg im Br. 2005, s. 33–57) soudí, že rozšířená charakteristika Kantovy náboženské filosofie jako (semi)pelagiánské, není korektní, protože „pelagiánství“ je teologický pojem, který je v oblasti filosofického myšlení, v jehož rámci se Kant pohybuje, neaplikovatelný. S tímto Winterovým názorem je obtížné se ztotožnit. Kantova náboženská filosofie má přece být v Kantově vlastním pojetí kritériem, podle něhož je třeba rozhodovat, co je z tradičního křesťanství přijatelné a co nikoli. Přijatelný je z tohoto hlediska pelagianismus, nikoli však biblická, sv. Augustinem teologicky formulovaná nauka o milosti.

Pokud jde o abstraktní pojem rozumového náboženství, formulovaný a objasněný v Kantových *Kritikách čistého a praktického rozumu* a v *Kritice soudnosti*, nepřináší jeho spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* mnoho zásadně nového.³⁰ Toto, námi zde již v předchozím vyloženo, Kantovo pojetí je, jak jsme viděli po mnoha stránkách podobné deistickému. Liší se od něho nicméně tím, že zatímco deisté čerpali přesvědčení o existenci Boží a nesmrtnosti duše z důkazů starší metafyziky, dospívá Kant k podobnému závěru oklikou přes svou praktickou filosofii. To je sice z ryze filosofického hlediska velmi důležitý rozdíl, ale z jiného hlediska, např. sociologického, když jde o zjištění celkové úlohy, kterou náboženství hraje v životě společnosti, jej lze považovat přece jen spíše za pouhou subtilitu.

Kant ve spisu *Náboženství* svou starší, deismu dosti blízkou nauku významným způsobem doplňuje, a to o problematiku týkající se způsobu, jak uvést rozumové náboženství do nábožensko-mravní praxe soudobé společnosti. Na tuto otázku dosavadní osvícenská náboženská filosofie žádnou vypracovanou odpověď neposkytovala.³¹ Důsledkem bylo, že stoupenci deismu mohli vystupovat na jedné straně jako mírní lidé pohoršující se nad násilnostmi například inkvizice, na druhé straně však, v příhodné situaci, mohli k nastolení svého rozumového náboženství přistoupit i násilnými prostředky (jak k tomu také v podobě kultu Nejvyšší bytosti za vedení Robespierrova ve skutečnosti došlo). Je sice pravda, že Rousseau, jehož dílem byl Robespierre fascinován, nic takového výslovně nedoporučoval, ale na druhé straně nejsou v jeho hlavních textech věnovaných filosofii náboženství (v jeho *Význaní víry savojiského vikáře*³² a v kapitole o občanském náboženství

³⁰ Nová je po té stránce ve spisu *Náboženství* vlastně pouze první část, v níž se jedná o původu zla.

³¹ Týká se to spíše francouzsko-anglického deismu. V Německu je určitým pokusem o přiblížení se k této problematice dílo Herderova (dostupné českému čtenáři v poněkud zkrácené formě v překladu J. Patočky pod názvem *Vývoj lidství*, Praha 1941).

³² Spis je součástí většího Rousseauova díla *Emil*. Český překlad tohoto díla (3. vyd.) : A. Krcmar, Olomouc 1926.

obsažené ve čtvrté knize jeho *Společenské smlouvy*³³) formulovány ani žádné principy, jimiž by se mohl revolucionář od násilného nastolení deistického náboženství cítit odrazen. Otázka, jak uvést rozumové náboženství do společenské praxe nebyla zkrátka u osvícenských filosofů náboženství v pravém smyslu položena a tím méně vyřešena. A právě na tuto otázku (aniž by ji ovšem takto výslovně formuloval) podává Kant svým spísem o *Náboženství* široce založenou odpověď.

Abychom této jeho odpovědi náležitě porozuměli, musíme si připomenout některé Kantovy názory z oblasti filosofie dějin. Jedná se o disciplínu (dědičku své starší sestry, teologie dějin), která za Kantových dob teprve vznikala, a neležela zřejmě ve vlastním ohnisku Kantových filosofických zájmů. Věnoval jí nicméně pozornost a jeho názory, k nimž dospěl, ovlivnily některá jeho stanoviska v jiných oblastech vědění, například právě v oblasti filosofie náboženství. Pokud jde o celkový průběh lidských dějin, byl Kant přesvědčen, že jejich (nikdy zcela dosažitelným) cílem je úplný rozvoj lidských vloh. K těm by podle jeho mínění mohlo lidstvo dospět pouze v rámci světoobčanské společnosti, k jejímuž vytvoření je samou přírodou dějinně zaměřeno. Příroda lidstvo k tomuto cíli zaměřila nikoli mechanickými zákony, jimiž řídí nerosty a zvířata, nýbrž tak, že má lidstvo k němu směřovat nezávisle na přírodním instinktu, výlučně rozumem. Důležité je, že dějiny lidstva tvoří podle Kanta jednotu a směřují k uskutečnění svého, jak bychom snad mohli říci, „smyslu“³⁴ nikoli násilnými převraty, nýbrž postupnými změnami.³⁵ Těm napomáhá společenský

³³ Rousseauova *Společenská smlouva* obsahuje názory historickému křesťanství, zejména katolictví, velmi nepřívětivé, objevuje se tu dokonce myšlenka, že pro vyznavače tohoto vyznání není v důsledku jejich, prý protispolečenského, věroučného přesvědčení ve společnosti založené na společenské smlouvě místo (podobně učil ovšem již před Rousseauem i J. Locke). *Společenská smlouva* je ovšem v pojetí svého autora pouhým náčrtem správného, na přirozenosti založeného státního zřízení, nikoli strategickým návrhem, jakou cestou je v dané společenské situaci uskutečnit.

³⁴ Kant co do způsobu vyjadřování termín „smysl“ dějin nezná, ale to, co se tím termínem míní, je u něho již věcně přítomno.

³⁵ Kantova filosofie dějin úzce souvisí s jeho naukou o teleologii přírody. K jejímu uznání nás vede mimo jiné i zásada *lex continui in natura* (tento

antagonismus spočívající v jakési člověku vlastní soutěživosti (kterou Kant charakterizuje jako „*ungesellige Geselligkeit*“, tj., jak bych volně přeložil, „jen ve společnosti uskutečnitelná a její pravidla respektující nespolečenská“).

Tato zde jen v nejhrubších obrysech načrtnutá dějinná koncepce naznačuje, že byl Kant stoupencem myšlenky, že se lidské dějiny vyznačují tendencí k postupnému zdokonalování. Je otázka, jak tuto myšlenku začlenit do celkových souvislostí Kantovy filosofické soustavy. Vykладаči jeho díla váhají, zda je představa celkového zaměření lidských dějin pro Kanta postulátem, regulativní ideou či snad empiricky alespoň částečně ověřitelnou skutečností. Řešení tohoto problému (je-li, vzhledem k stručnosti Kantových příspěvků k tomu námětu, vůbec nějaké) není však v naší souvislosti příliš důležité. Významné pro nás je, že do své zde zhruba naznačené dějinně-filosofické koncepce začlenil Kant i svou teorii (Ize-li tak jeho zlomkovitá vyjádření nazvat) vývoje náboženství.

I náboženství se totiž podle jeho mínění vyvíjí podle uvedeného schématu a i ono podstupuje dějinný vývoj od méně dokonalého k dokonalejšímu.³⁶ Kant soudí, že vznik náboženství začal tím, že lidé, kdysi proti silám přírody téměř bezmocní, začali uctívat neviditelné bytosti zvané bohy, protože od nich očekávali za projev bohopycty pomoc v boji o přežití. Legalizací forem takového otrocké boho-sluzby se později dospělo k službě chrámové a ta se ještě později, když začala být spojována s formováním chování lidí, proměnila v službu církevní. Základem chrámové a z ní se vyvinuvší církevní služby byla historická (statutární, dogmatická) víra v nadlidský původ příslušných (věroučných, kulturních) ustanovení (statutů), od jejichž zachovávání se očekávala od božstva nějaká protisluzba (jak to ve zkratce vyjadřuje známá starofirská

„zákon“ vyjadřuje zhruba totéž jako Kantem rovněž citovaná zásada, že příroda nedělá skoky; viz *Kritika soudnosti*, Úvod, V). V rozšíření této zásady na společenské jevy spočívá filosofické pozadí Kantova společenského (politického, náboženského) „reformismu“. Vedle toho bylo ovšem jeho smýšlení ovlivněno nepochybně i společenskými podmínkami doby a místa a konečně, nikoli však na posledním místě, jisté i Kantovým individuálním založením.

³⁶ *Náboženství*, p. 175nn.

právní formule *do ut des*³⁷). Časem ovšem lidé začali tuto historickou čili statutární víru považovat za pouhé symbolické vyjádření víry čistě rozumové a jako prostředek k jejímu šíření. Vrchol dosáhl tento vývoj podle Kanta v křesťanství. I v křesťanství v jeho tradiční podobě se sice dosud setkáváme s prvky dogmatické víry, ale jeho vlastním přínosem je čistě rozumové, mravní náboženství: to neuznává *přímou* bohopyctu, nýbrž je založeno na nezištné úctě k mravnímu zákonu (čili na jakési bohosluzbě mravným životem *zprostředkované*). Podle Kanta mají zmíněné dogmaticko-statutární prvky v křesťanství dosud určité relativní oprávnění, ovšem jen pokud slouží jako „povoz“ či „dopravní prostředek“ (Kant říká „vehikl“), k přepravě mravního náboženství, jež tvoří onu vyšší a lepší část soudobého křesťanství, do budoucnosti. S rozvojem osvícenství se totiž podle Kanta ony statutární (dogmatické, kulturní) prvky nynějšího křesťanství ukáží zbytečným balastem: vymizí, a lidstvu zůstane čistě rozumové a mravní náboženství. V tom není již místa pro „dogmatickou víru“, v (domnělé) „zjevení“, zbude pouze rozumová víra, že plní-li člověk mravní zákon, plní vůli Boží. Co zbude, je v podstatě přesvědčení praktického rozumu o platnosti postulátů.

Vidíme tedy, jak velice je Kant, přesvědčený filosofický reformista, vzdálen revolučnímu, násilnosti se nelekajícímu elámu, jak se v náboženské oblasti projevil zejména při francouzské revoluci. Myšlenka, že by mělo být tradiční křesťanství potlačeno a nahrazeno takřka jedním rázem novým, na rozum založeným osvícenským náboženstvím, je Kantovi cizí. Nedoporučuje potlačit stávající křesťanské církve, je naopak přesvědčen, že je jich třeba použít k náboženskému pokroku tím, že poslouží jako „vehikl“, jehož pomocí se časem dojde k čistému rozumovému a mravnímu náboženství. To však podle Kanta neznamená, že by bylo mravně přípustné vyčkávat uskutečnění tohoto vývoje s rukama složenýma v klín. Jeho vlastní dějinně filosofická koncepce, přes určitě nejjasnosti, totiž jistě ve své podstatě není (pouze) popisná: Kant

³⁷ Česky: „Dávám, abys dával“. Jedná se původně o termín právní, později se jej začalo užívat k charakteristice starofirského vztahu člověka k bohům. Kant tuto zásadu ve spisu o náboženství sice necituje, zásada však vyjadřuje přibližně, co Kant soudí o náboženstvích založených na přímé bohopyctě.

je přesvědčen, že cíl dějinného pohybu je cosi jako regulativní idea mravní povahy, k jejímuž dosažení je třeba cílevědomě pracovat.

Jak však má tato práce v oblasti náboženství probíhat? K tomu dává návod právě jeho spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Kant je přesvědčen, že v křesťanských církvích je na jedné straně určitý počet těch, kdo jsou oddáni „pseudoslužbě“ a hájí v naukách svých církví obsažené dogmatické, statutární prvky. Tito jedinci brání jiným, osvíceným, aby s postupným odstraňováním toho, co je ve skutečnosti pouhý dopravní prostředek („vehikl“), rozvíjeli to vskutku cenné, co „křesťanský vehikl“ dějiny připravuje, čisťte, od balastu dějinnosti oproštěné rozumové náboženství. Těmto osvíceným (resp. těm, kteří se jimi jsou ochotni stát) vkládá Kant svou knihu do rukou jako návod, jak postupovat: je – zhruba řečeno – třeba vyzdvihovat morální podstatu tradičního křesťanství a reinterpretovat jeho (podle Kantova pojetí) nepodstatné, dosud v něm však přetrvávající, dogmatické (kultické) prvky ve smyslu rozumového, morálního náboženství. To je červená nit, která se vine všemi čtyřmi částmi jeho spisu.

Uvedl jsem výše, že pokud jde o *abstraktní* pojem rozumového náboženství, formulovaný a objasněný v Kantových *Kritikách čistého a praktického rozumu* a v *Kritice soudnosti*, nepřináší spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* mnoho zásadně nového. Tak tomu při pohledu na celkové zaměření tohoto díla sice je, ale úplně výstižné to přece jen není. První část spisu, jednající o radikálním zlu v lidské přirozenosti, je totiž věnována problematice v předchozím Kantově díle netematizované a je přínosem nejen k osvícenské teorii náboženství, ale ke Kantově filosofické antropologii vůbec. Víme již, že Kantův výklad obsažený v této části má být podle záměru autora racionalistickou interpretací tradiční křesťanské nauky o dědičném hříchu, kterou Kant pochopil jako (nezdařilý) pokus o vysvětlení původu (mravního) zla.³⁸ Jaké je

³⁸ Tradiční nauka o dědičném hříchu se totiž nepokouší vysvětlit původ („prapříčinu“) zla, nýbrž upozorňuje spíše jen na fakt, že osobním hříchem prvních lidí zratilo celé lidstvo na počátku svých dějin nárok na Boží bezprostřednost (tj. nárok patřit na Boha tváří v tvář). Je pravda, že se tím dostalo i mravnímu zlu snazší příležitosti k šíření, ale v tom lze jen stěží spatřovat odpověď na otázku po jeho původu.

tedy podle Kanta „racionální jádro“ této staré nauky? Kant soudí, že má člověk vrozenou náchylnost („*Hang*“) ke zlému. Plyne to podle jeho mínění z všeobecné rozšířenosti mravního zla, jež se v lidské společnosti projevuje nejen nyní, ale i na všech nám známých stupních jejího historického vývoje (i u primitivů!). Říká-li Kant, že je každému člověku náchylnost ke zlému vrozena, nemínil tím, že je součástí lidské přirozenosti (takže by věta „cokoli má lidskou přirozenost má i vrozenou náchylnost ke zlému“ byla analytická), nýbrž že se tato náchylnost u člověka projevuje od nejujtějšího dětství. Ve skutečnosti je tato náchylnost získaná, je důsledkem jakéhosi nám co do své povahy neznámého mravního deliktu, jehož se dopustil nikoli snad jen na počátku dějin první pár, nýbrž se jej dopouští, ačkoli se na jeho spáchání nikdo z nás nepamatuje, bez výjimky každý člověk. Za tento delikt, ač se na něj nepamatujeme a netušíme, v čem spočíval, neseme každý – proto – že se jednalo o delikt svobodně spáchaný – osobní odpovědnost. Kant v něm vidí (dále již nevysvětlitelný) původ „vrozené“ (tj. od nejujtějšího dětství v nás přítomné) náchylnosti ke zlému.

Tato Kantova nauka je nesporně temná. Těm vykladačům, kteří chtějí být vůči Kantovi benevolentní – nejsou tací ovšem všichni –, poskytuje určitý manévrovací prostor Kantovo rozlišení mezi člověkem jako jevem a člověkem chápaným jako *noúmenon*. Soudí, že je třeba si onen původní mravní delikt představit jako „událost“ pouze noumenální, ve světě jevů se neprojeví. Tím se možná některé nejasnosti odstraní, ale je otázka, zda se místo nich neobjeví nové, možná obtížnější.

Jasnější než Kantova racionalistická reinterpretace křesťanské nauky o dědičném hříchu je jeho výklad o povaze lidské náchylnosti ke zlému. Kant svobodně získanou náchylnost ke zlému srovnává s náchylností, kterou prý mají násilníci jedinci k omamným látkám (např. drogám). Lidská náchylnost ke zlému je podle Kanta v podstatě neodstranitelná, člověk může pouze omezit její působnost zásadní změnou svého mravního smýšlení. Ta musí být tak hluboká, že ji Kant dokonce nazývá „revoluční smýšlení“. Tato náhlá „revoluce“ je ovšem co do své „náhlosti“ prý pouze událostí noumenálního světa, člověk jako jev překonává své zlé sklony jen pozvolna.

Na Kantově tezi o vrozené náchylnosti člověka ke zlému neshledali berlínský cenzor (jistě i pro její temnost) nic politicko-nábožensky pohoršlivého, proto také tato první část Kantova spisu mohla být, jak již uvedeno, bezce všeho zveřejněna v *Berlinische Monatsschrift*. Jedná se o tezi, která je přes otázky, které vyvolává, významná nejen pro Kantovo pojetí náboženského vývoje lidstva, ale i pro jeho koncepci filosofie dějin a antropologii vůbec. Jedná se o nejpodstatnější bod, v němž Kantův spis *Náboženství* významně doplňuje, co známe z jeho díla předchozího, především ze tří *Kritik* a jeho statí historicko-filosofických.

Přijetí Kantova spisu *Náboženství*

Vydání Kantova díla bylo, jak jsem již řekl, rukavicí hosenou do tváře vysokým státním činitelem Pruského království, včetně „osoby nejvyšší“. Vždyť článek, kterému cenzurní komise výslovně odmítla udělit imprimatur, byl v Kantově knize zveřejněn jako její druhá část. A pokud jde o následující třetí a čtvrtou část, byly napsány tónem na Kanta nezvykle bojovným, útočnější než stať cenzurní komisí již dříve odmítnutá. Nadto mělo ještě nové Kantovo dílo ve veřejnosti poměrně značný ohlas (takže muselo být ke krytí poplatky pořízeno hned následujícího roku druhé vydání). Vznikla situace, v níž jmenované státní orgány nemohly zůstat nečinnými. Kant obdržel z Berlína dopis (datovaný 1. října 1794), s hlavičkou „Z milosti Boží Friedrich Wilhelm, král Pruský“. V dopisu stálo:³⁹

Nejprve náš milostivý pozdrav. Ctihodný, vysoce učený, milý a věrný! Naše nejvyšší osoba pozorovala již delší dobu s velkou nelibostí, že zneužíváte své filosofie k znetváření a snižování některých hlavních a základních nauk Písma svatého a křesťanství. Učinil jste tak jmenovitě ve své knize „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“ a v některých

³⁹ Text tohoto dopisu, jakož i svou níže uvedenou odpověď vydal Kant sám ve spisu *Streit der Fakultäten* (s. 179). Přeložil jsem oba texty podle vydání tohoto spisu v Akademickém vydání Kantových spisů VII, 1917, s. 6nn.

⁴⁰ Dnešním čtenářem očekávané další slovo, totiž „pane“, v dopisu chybí, patrně protože Kant nebyl šlechticem.

Vašich dalších drobnějších pojednáních. Nadáli jsme se od Vás něčeho lepšího, protože sám musíte nahlížet, jak nezděděné jste jednal v rozporu s Vaší povinností učitele mládeže a proti našim dobře známým, s otcovskou starostlivostí sledovaným státním záměrem. Žádáme od Vás svědomitě zavjetí stanoviska a očekáváme od Vás, že se napříště budete vyhýbat každému takovému provinění, nýbrž že budete konat svou povinnost v souladu se svou osobní vážností a budete využívat svého nadání tak, aby se naše státní záměry uskutečňovaly vždy víc a více. V případě, že by tomu mělo být jinak a pokračoval byste v kladení odporu, musíte počítat s nepřijemnými opatřeními.

Jsmo Vám milostivě nakloněni.

Na zvláštní příkaz jeho Královského Veličenstva: Woellner.

Na tento stručný dopis odpověděl Kant do Berlína dlouhým rozkladem, v němž zdůraznil, že se udávaného přestupku nedopustil jako učitel mládeže, protože na fakultě vyučoval podle učebnice Baumgartenovy. Nezamýšlel prý také svou knihou působit ani na širokou veřejnost, které je jeho spis – určený vysokoškolským učitelům – ostatně stejně málo srozumitelný. Ve své knize jednal jen o přirozeném náboženství, biblickou nauku, před níž cítí hlubokou úctu, nechal prý stranou. Závěrem spisu píše pak doslova:

Co se týče druhého bodu, aby mi napříště nemohlo být vytkáno i tomu ně provinění, považuji za nejjistější, abych se vyhnul každému i tomu nejmenšímu podezření, když tímto, jako Vašemu Královskému Veličenstvu nejvěrnější poddaný, slavnostně prohlásím, že se napříště zcela zdržím všech veřejných vystoupení týkajících se náboženství, ať již se jedná o náboženství přirozené nebo zjevené, a to jak v přednáškách, tak ve spisech.

Jak patrně Kant před hrozbou „nepřijemných opatření“ couvl. To, a že se nadto ještě prohlásil ze „nejvěrnějšího poddaného“, mu bylo některými současnými vytkáno, ale nezdá se mi, že by se Kant byl býval svým postojem zásadně prohršel proti svým vlastním, na obezřetném reformismu založeným zásadám. Po smrti krále Friedricha Wilhelma II. se Kant k veřejnému projednávání náboženských otázek opět vrátil a pokud jde o ono „nejvěrnější poddaný“, připojil k němu ve spisu *Streit der Fakultäten*, kde svůj dopis zveřejnil, pod čarou tuto poznámku: *Tento výraz jsem volil*

opatrně, abych se ne vzdal vůbec svobody soudu v tomto náboženském procesu, nýbrž jen na tak dlouho, dokud bude jeho Veličenstvo na živu.

Pozorujeme, že mravní vážnost kategorického imperativu v Kantových očích zřejmě nevyklučovala možnost uchýlovat se v případě potřeby k důvtipné kasuistice.

Několik slov k působení Kantova spisu *Náboženství*

Kantova filosofie měla, jak známo, na další vývoj náboženského myšlení v 19. a 20. století nesmírný vliv, ten se však uskutečnil ne tolik prostřednictvím jeho *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, nýbrž především vlivem autorových „velkých“, kritických děl, především jeho *Kritiky čistého rozumu*. Tento spis znamenal konec dosud rozšířeného osvícenského deismu (tj. náboženské filosofie založené na přirozené teologii a racionalistické metafyzice) a dal podnět k pokusům o zdůvodnění křesťanské víry jiným způsobem. Takové zdůvodnění se od Kantových dob v hlavním proudu evropského myšlení přestalo hledat v oblasti objektivní a počalo být vyhledáváno v oblasti lidského vědomí, citu, niternosti, nějakého v oblasti subjektivity obsaženého a priori apod. Souběžně s tím (mimo hlavní proud, jaksi jen na druhé koleji) probíhal ovšem i pokus o obnovu staršího, před-racionalistického typu metafysiky a náboženské filosofie (tím směrem šla v 19. století obnovená katolická novoscholastika se svým zásadním odmítnutím principů Kantovy filosofické soustavy).⁴¹

⁴¹ Proti Kantovi ze stanoviska pozdní, Ch. Wolffem ovlivněné, katolicky orientované scholastiky psali již za Kantova života: Benedikt Stattler S. I., *Anti-Kant* (Mnichov 1788), týž, *Wahres Verhältniss der kantischen Philosophie zur Christlichen Religion und Moral* (tamtéž 1793), týž, *Meine noch immer feste Überzeugung von dem vollen Ungrunde der kantischen Philosophie* (Landshut 1794); J. A. Zellingner S. I., *Disquisitiones Philosophiae Kantianae* (Augsburg 1799); J. B. Horváth S. I., *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani „Kritik der reinen Vernunft“* (Budin-Pešť 1797). Autor posledně jmenovaného spisu, J. B. Horváth, působil (až do jejího zrušení) na universitě v Trnavě (byl nicméně pravděpodobně maďarské národnosti). Na indexu církevně zakázaných spisů se Kantova *Kritika čistého rozumu* ocitla (po zveřejnění jejího italského překladu) r. 1827. Z pozic obnovené, k starší tradici se vracející

Nám zde ovšem jde při otázce působení nikoli o celek Kantovy filosofické soustavy, nýbrž pouze o jeho spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Ten vzbudil v souvislosti se svým polemickým nábožensko-politickým zaměřením⁴² v své době sice značný rozruch, ale jeho další působení bylo, jak jsem již naznačil, ve

tzv. „třetí scholastiky“ kritizoval německý idealismus, a především Kanta, jako jeden z prvních vlivný Josef Kleutgen S. I. ve spisu *Philosophie der Vorzeit* (1860–1863). Jeho příkladu následovali pak mnozí (v českém prostředí Jan Kř. Votka S. I., stov. jeho „Úvod k českému překladu“, in: Sv. Tomáše Akvinského spisek *O bytí a bytnosti*, Praha 1887, s. XIX–XC). Veskrze odmítavý, Kleutgenem ovlivněný postoj ke Kantovi ze strany katolicky orientované filosofie trval zhruba až do šedesátých let 20. stol., tedy do doby krize třetí scholastiky. Obratem k postupně pozitivnějšímu (později v některých případech veskrze pozitivnímu) hodnocení Kantova myšlenkového odkazu v katolickém prostředí bylo vystoupení belgického jezuity J. Maréchalova koncem dvacátých let (jeho střežný spis *Le Thomisme devant la Philosophie critique* vyšel poprvé v r. 1927). Maréchalovo vystoupení dalo podnět ke vzniku tzv. trascendentálního tomismu, jehož stoupenci se pokoušeli vykládat tomismus pomocí Kantovy transcendentální metody. Tato verze (v některých případech spíše jen předstíraného) „tomismu“ neměla dlouhého trvání, nedisponovala ani myšlenkovými, ale ani technickými prostředky k dialogu se stále silněji se prosazující analytickou filosofii. Pro dnešní katolickou vysoce pozitivní recepci Kantovy filosofie v Německu je charakteristický příspěvek: F. Bader, „Untergräbt die Transzendentalphilosophie Kants die Grundpositionen der katholischen Glaubenslehre?“, in: N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus heute. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg im Br. 2005, s. 160–188.

Pokud jde o protestantismus, byl co do svých principů spojován s Kantem autory jako G. W. Hegel, H. Heine, později F. Paulsen (posledně jmenovaný je dokonce autorem knihy s charakteristickým názvem: *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1900). Jedná se o autory, jejichž osobní vztah k tradičnímu křesťanství byl ovšem spíše volný. – Kant nepochybně ovlivnil svým moralistním stanoviskem některé verze protestantské liberální teologie (reprezentované v našem prostředí F. Žilkou), avšak Paulsenova teze vyjádřená názvem jeho díla se mi zdá přesto nadsázkou. Kant je důležitou autoritou pro osvícenskou verzi moderního křesťanství, a to bez ohledu na konfesi, tedy jak verzi katolickou, tak protestantskou. Pokud jde o současný protestantismus, zdá se mi, že např. v protestantském prostředí dnes dosud stále vlivná tzv. dialektická teologie je s Kantovou filosofii náboženství obtížně slučitelná. U nás se pokusil charakterizovat vztah Kanta k protestantismu ve slépečích F. Paulsen a Krejčí, *Filosofie přítomnosti*, Praha 1904, s. 147nn.

⁴² Bylo vícekrát upozorněno, že z ryze kulturněhistorického hlediska je možno tento spis číst i jako pamflet proti náboženské politice Friedricha Wilhelma II.

srovnání s některými jinými Kantovými spisy celkem slabé. Nálčí dodnes (ne zcela právem) k méně studovaným – někdy snad dokonce záměrně opomíjeným – Kantovým dílům. Proč tomu tak je? Výstižné asi je, co o tom napsal známý americký kantovský badatel, Allen Wood:

Kantovy historické předpovědi a jeho víra v náboženskou reformu bývají často hodnoceny, a to jak věřícími lidmi, tak sekularisty, jako pravý opak toho, co se jim samým zdá přijatelné, či dokonce přitažlivé.

Věřícím se zdá, že jsou Kantovy naděje na postupný přerod tradiční víry ve víru morální rozředením jejich náboženství či spíše jeho úplnou virtuální destrukcí. Na konci přechodu, jenž Kantovi táne na mysli, by pominula se svou strukturou a kněžstvím církev, vzala by za své bohoslužba (stanovená „statutárními předpisy“). Tradiční a Písmo by přetrvávaly jen v té míře, v níž mohou poskytovat hesla pro potřeby světské mravnosti. Základní křesťanské nauky (Vielení, Vykoupení, přímát Boží milosti) by byly zachovány pouze v překroucené, metafyzické podobě, v níž jsou s to vyjadřovat skutečnosti světské morální psychologie. To, co Kant doporučoval udělat s jejich náboženstvím, věřícím připadá, obrazně vyjádřeno, jako rozboření nějaké krásné katedrály buldozerem, takže na jejím místě zůstane jen vyprahlé staveníště pro potřeby nějakého moralisty.

Sekularisům na druhé straně připadá Kant beznadějně poplatný otřelým metaforám převzatým z křesťanského náboženství. Jeho teze o radikálním zlu je pokračováním patologické a misantropické nauky o „dědičném hříchu“ a jeho koncepce etické společnosti umožňuje převrácení církevních institucí založených na mystické pověře, a to pod falešnou záminkou, že mohou lidem nějak napomoci k lepšímu životu.

Obě strany, věřící i sekularisté, se bez obětí shodnou v tom, že se v dějinách po Kantovi neuskutečnilo nic, co by se třeba vzdáleně podobalo Kantovu přechodu od církevní víry k čistému morálnímu náboženství. Ale žádná z obou stran nebude pravděpodobně považovat tuto nepopiratelnou skutečnost za něco, čeho by bylo třeba sebeděně litovat.⁴³

⁴³ A. Wood, „Ethical Community, Church and Scripture“, in: O. Höffe (ed.), *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlin 2011, s. 148nn.

Allen Wood nesdílí ani jedno z obou těchto protikladných stanovisek. Je sám, ne-li přímo Kantovým stoupencem, tedy jistě historikem svému autorovi značně nakloněným. Uznává, že faktický vývoj náboženského života nepotvrdil sice Kantovy prognózy (ač, jak upozorňuje, v jiných oblastech, např. v oblasti politického života, tomu je jinak). To však necotřásá nijak jeho přesvědčením, že Kant viděl v podstatě přece jen správně. Píše: *Můžeme z určitě- ho hlediska říci, že to, že se filosofovy nauky neshodují s realitou, může být leckdy víc vinou reality než oněch nauk.* Podle toho je tedy kromě obou výše uvedených stanovisek myslitelné ještě jedno, třetí.⁴⁴ Spočívá v tom, že se postavíme na Kantovo stanovisko, ale zdůrazníme, že jeho výklad o náboženství je třeba chápat nikoli jako popis jeho budoucího vývoje, nýbrž spíše jen jako praktickou či regulativní ideu vybízející k tomu, oč bychom měli usilovat.

⁴⁴ Tamtéž, s. 150.