

Kant, Immanuel

**Náboženství v mezích pouhého rozumu : O pobývání zlého principu vedle dobrého: neboli, O radikálním zlu v lidské přirozenosti**

*Studia philosophica*. 2012, vol. 59, iss. 1, pp. [87]-110

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118301>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IMMANUEL KANT

**NÁBOŽENSTVÍ V MEZÍCH POUHÉHO ROZUMU\***O pobývání zlého principu vedle dobrého: neboli<sup>1</sup>

O radikálním zlu v lidské přirozenosti

Svět je vzhůru nohama: to je nářek tak starý, jako jsou dějiny, ba ještě starší než stará mytologie a snad stejně starý jako nejstarší mezi všemi bájemi, kněžským náboženstvím. Podle všech náboženství pochází svět z dobra: ze zlatého věku, z života v ráji, anebo z nějakého ještě šťastnějšího ve společenství s nebeskými bytostmi. Tohle štěstí však pod jejich rukama brzy mizí jako sen; a jen úpadek do zla (morálního, s nímž fyzické vždy kráčelo ruku v ruce) chvátá rozhněván stále rychleji do pasti:<sup>2</sup> takže my nyní (toto Nyní je ale tak staré jako dějiny) žijeme na sklonku věků, za dveřmi je poslední soud a konec světa a v některých končinách Hindustánu je již uctíván jako vládnoucí bůh soudce světa a ničitel **Ruttren** (zvaný též **Siba** nebo **Siwen**),<sup>3</sup> poté, co se již před staletími vzdal svého úřadu znavený udržovatel světa **Višnu**, který ho převzal od stvořitele světa **Bráhmy**.

Novější, avšak mnohem méně rozšířený je opačný heroický náhled, který našel místo snad jedině mezi filozofy a za našich časů zejména pedagogy: že svět (ačkoli téměř nepostřehnutelně) spěje právě v opačném směru od špatného k lepšímu, alespoň to můžeme pozorovat v lidské přirozenosti a ve vloze k tomu. Toto mínění však jistě nečerpá ze zkušenosti, je-li řeč

\* V tomto čísle časopisu *Studia Philosophica* přinášíme první kapitulu z připravovaného překladu Kantova díla *Náboženství v mezích čistého rozumu*.

1 Doplněk A a B.

2 *Netas parentum, prior avis, tulit / nos nequiores, mox daturos / progeniem vitiosorem.* (Horatius) Překl. vydavatele: „Doba otců, horší než ta praotců, přinesla nás nehodné, kteří záhy zplodíme ještě zavrženější pokolení“.

3 Kant tak označuje dobovým výrazem rgvédského boha Rudru, synonymicky Šivu, Siwen je patrně přepis tamijského jména Šivan. (Pozn. překl.)

o **morálním** dobru či zlu (nikoli o civilizovanosti): protože tam promlouvají dějiny všech dob nahlas proti nim; je to patrně jenom dobromyslný předpoklad moralistů od Seneky až po Rousseaua, jenž nás má podnítit k neomezenému pěstění zárodku dobra, jež v nás možná spočívá, jen kdybychom mohli počítat s přirozenou základnou dobra v člověku. Dále je nutné uvážit: to, že se musí počítat s přirozeností lidí (tj. tak, jak se obvykle narodí) jako s tělesně zdravou, není ještě příčinou toho, abychom předjímali, že i po duševní stránce bude od přírody zdravý a dobrý. Není času nazbyt, abychom vypěstovali v sobě tuto mravní vlohku k dobrému v samotné naší tělesnosti. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*,<sup>4</sup> praví Seneca.

Poněvadž by se ale mohlo snadno stát, že se člověk zmýlil v obou domnělých zkušenostech, zní otázka, zda není možný alespoň nějaký střed, totiž že by člověk a jeho rod nebyl ani dobrý ani zlý, ale je nanejvýš jedním jako druhým, zčásti dobrý, zčásti zlý? Člověka nazýváme zlým nikoli proto, že se dopouští jednání, které je zlé (odporuje zákonu), ale proto, že je takové, aby dovolovalo usuzovat na zlé maximy v člověku. Můžeme sice rozpoznat zkušeností jednání, které odporuje zákonu, a také že je v rozporu (alespoň samo o sobě) s vědomím, avšak tyto maximy nemůže člověk dokonce ani sám v sobě pozorovat, a proto se soud, že pachatel je zlý člověk, nezakládá s jistotou na zkušenosti. Abychom tedy mohli označit člověka za zlého, muselo by být možné a priori usoudit z několika, ba z jednoho jediného vědomě zlého činu na zlou maximu, a z této na důvod všech zvláště morálně zlých maxim, jenž je sám opět maximou spočívající v subjektu obecně.

Tím však nenarážíme hned na výraz **příroda**, který, pokud by měl znamenat (jak tomu obvykle bývá) protiklad důvodu jednání ze **svobody**, by stál v přímém protikladu vůči predikátům **morálně-dobrý** anebo zlý. Pamatujme: zde se rozumí přirozeností člověka pouze subjektivní důvod, kvůli kterému používá svou svobodu vůbec (za objektivních morálních zákonů), jenž předchází každý smyslově postřehnutelný čin; tento důvod může ale spočívat, v čem chce. Tento subjektivní důvod musí být sám zpětně aktem svobody (neboť jinak by se mu nemohlo přičítat užívání nebo zneužívání lidskou vůlí a dobro nebo zlo v něm by nemohlo být zváno morálním). Proto nemůže spočívat důvod zla v žádném objektu, jenž svými sklony **určuje** vůli, v žádném přirozeném pudu, nýbrž jedině v pravidle samém, které si vytváří vůle pro užívání své svobody, tj. v maximě, v níž spočívá důvod zla. Pokud jde o ni, nemusíme se dále ptát, co je subjektivní důvod jejího přijetí

<sup>4</sup> Překl. vydavatele: Nemocni jsme neduhy, jež lze uzdravit, a nám, kteří jsme náležitě zrozeni, pomáhá příroda, chceme-li vyzdravět.

v člověku a proč není spíše opačnou maximou. Kdyby totiž nakonec nebyl tento důvod sám maximou, ale pouze přirozeným pudem, mohli bychom převést užívání svobody na určení prostřednictvím přirozených věcí,<sup>5</sup> což jí ale odporuje. Jestliže tudíž řekneme: tento člověk je od přírody dobrý, anebo je od přírody zlý, znamená to jen tolik, že má v sobě (námi neprozkoumaný) první důvod<sup>6</sup> k přijetí dobrých, nebo k přijetí zlých (zákonu odporujících) maxim; a sice obecně jako člověk, tudíž tak, že jejich prostřednictvím dává najevo charakter svého rodu.

Řekneme tedy o jednom z těchto charakterů (odlišení člověka od ostatních možných rozumových bytostí): je mu **vrozen**, a přece se přitom budeme muset vždy uspokojit tím, že vinu nenese příroda (je-li člověk zlý) ani zásluha (je-li dobrý), nýbrž že původcem téhož je sám člověk. Protože však první důvod přijetí našich maxim, jenž by zase sám musel spočívat ve svobodné vůli, není faktum, jež by bylo dáno ve zkušenosti, znamená to, že dobro nebo zlo mohou být představovány tak, že jsou člověku vrozeny (jako subjektivní první důvod k přijetí této nebo oné maximy s přihlédnutím k morálnímu zákonu) **jen** v tom smyslu, jakoby ve zkušenostně daném užívání svobody (od nejranějšího mládí zpět až ke zrození) byly dány za základ, a tak jako by byly v člověku současně s porodem: nikoli že je zrození jejich příčinou.

## I. O původní vloze k dobru v lidské přirozenosti

Tuto vložu lze vzhledem k jejímu účelu rozdělit do tří tříd, jako prvky určení člověka:

- a) způsobilost člověka k **živočišnosti** jako tvora **živoucího**;
- b) k **lidskosti** jakožto živoucího a současně **rozumného**;
- c) k **osobnosti** jakožto bytosti rozumové a současně schopné **zodpovědnosti**.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Berlinische Monatsschrift: „*přirozených příčin*“.

<sup>6</sup> To, že první subjektivní důvod přijetí morálních maxim není prozkoumán, lze poznat především již z toho, že jsou-li tato přijetí svobodná, jejich důvod (proč jsem například přijal zlou a nikoli mnohem raději dobrou maximu) není přirozeným pudem, nýbrž musí být stále znovu hledán v maxímě; a poněvadž i ta musí mít právě tak svůj důvod, mimo maximu však nemá a nemůže být uveden žádný **určující důvod** svobodné vůle, vrhá člověka stále zpět do nekonečné řady subjektivních určujících důvodů, aniž by mohl dospět k prvnímu důvodu.

<sup>7</sup> Zodpovědnost nelze nazírat tak, jako to bylo obsaženo už v předchozím pojmu, ale nezbytně jako zvláštní vložu. Z toho, že nějaká bytost má rozum, totiž vůbec nevyplývá, že je způsobilá, že v sobě má mohutnost, která jí umožňuje určit svou vůli nepodmíněně za obecné zákonodárství prostřednictvím pouhé kvalifikace jejích maxim. Proto nemůže být sama pro sebe praktickou: tedy pokud to dokážeme nahlédnout. Nejrozumnější světová bytost by mohla

1. Způsobilost k **živočišnosti** člověka lze obecně zahrnout pod označení fyzické nebo **mechanické** sebelásky, tj. takové, k níž není potřeba rozum. Je trojí: za prvé ta, která slouží sebezáchově; za druhé k záchově svého druhu prostřednictvím pohlavního instinktu a k zachování těch, kteří jsou zplozeni vzájemným smíšením; za třetí k pospolitosti s ostatními lidmi, tj. pudu ke společnosti.

Na ty lze naroubovat všechny neřesti (jež ale nevyrašily samy sebou z této způsobilosti jako z kořene). Mohou se zvat neřesti syrové přírody a stát se, jsou-li nejvíc vzdálené svému přírodnímu účelu, **zvířeckými**: obžerství, chlípnost, bezuzdá nezákonnost (ve vztahu k ostatním lidem).

2. Vlohy k **lidskosti** lze převést na obecný název fyzické, přesto však **srovnávající** sebelásky (k níž je zapotřebí rozumu); když člověk posuzuje sám sebe jako šťastného nebo nešťastného ve srovnání s jinými. Z toho pochází sklon, že si člověk chce zajistit uznání v myšlení ostatních lidí; původně chce jen hodnotu **rovnosti**: nedovolit nikomu, aby měl nade mnou převahu, spojenou s ustavičnou starostí, že by o to mohli usilovat jiní lidé; a z toho přímo pramení nespravedlivá žádostivost, s níž se chce člověk dostat k nadřazenosti nad jinými.

Na tom mohou být naroubovány největší neřesti, totiž žárlivost a vnucování se do přízně, tajná nebo otevřená nenávisť ke všem, které nahlížíme jako pro sebe cizí: vlastně to není nic přirozeného, co by pramenilo samo ze sebe, ze svého kořene, nýbrž při obavě, že ostatní chtějí získat nad námi nenáviděnou nadvládu, běží o sklony, jimiž si chceme zabezpečit pro jistotu nadvládu a další obranné prostředky proti ostatním: poněvadž přirozenost může potřebovat ideu takové ušvané soutěživosti (která o sobě nevyklučuje vzájemnou lásku) jen jako kulturní podnět. Neřesti, naroubované na tento sklon, mohou být proto nazvány kulturními neřestmi. Na nejvyšším stupni své zhoubnosti jsou (protože pak jsou pouze maximou zla, jež překračuje lidskost) např. závist, nevďěčnost, škodolibost nazývány **d'ábelskými neřestmi**.

3. Vloha k osobnosti je citlivostí k respektu pro morální zákon jako **pro sebe postačující pružinu svobodné vůle**. Vnímavost k pouhému uznání morálního zákona v nás by byla morálním pocitem, který pro sebe ještě nevytváří účel přirozené vlohy, nýbrž pouze pružinu svobodné vůle. Protože

---

mít zapotřebí jisté podněty, které vycházejí od objektů jejich sklónů, aby určovala svou vůli, k tomu však ještě tu nejrozzumnější úvahu, jak pokud běží o největší souhrn podnětů, tak také prostředků, které by použila, aby dosáhla těmito sklony daný účel, aniž bychom tušili, že je dána alespoň možnost něčeho takového, jako je morálně naprosto nakazující zákon, který je zřejmý jako naprosto příkazující zákon, jenž se vyjevuje sám, a to jako nejvyšší podnět. Kdyby takový zákon nebyl dán v nás, nevyhloubali bychom ho žádným rozumem, ani se k němu nedotláchali svobodnou vůlí: a přesto je tento zákon tím jediným, kvůli čemu si uvědomujeme nezávislost naší vůle na určení všemi ostatními podněty (naší svobody) a tím současně, že naše jednání je přičetné.

toto je možné toliko tím, že ji zahrne svobodná vůle do svých maxim, je tvářností takové vůle dobrý charakter, jenž je, jako vůbec každý charakter svobodné vůle, něčím, co může být pouze získáno, k této možnosti však přesto musí být k dispozici vloh v naší přirozenosti, na kterou prostě nejde naroubovat nic zlého. Ideu samotného morálního zákona spolu s respektem, který od něj nelze oddělit, není možno nazývat oprávněně **osobností** samou (je-li idea lidskosti nahlížena čistě intelektuálně). Ale to, že tento respekt k pružině zahrneme do našich maxim, se zdá jako subjektivní důvod být doplňkem osobnosti, a proto si zasluhuje jméno vloha k účelu.

Když tyto tři jmenované vlohy zkoumáme co do podmínek jejich možnosti, shledáváme, že **první** nekoření v rozumu, **druhá** sice koření v praktickém, avšak jiným pohnutkám sloužícím rozumu, avšak **třetí** sahá jedině pro sebe sama k praktickému, tj. nepodmíněně zákonodárnému rozumu. Všechny tyto vlohy v člověku nejsou pouze (negativně) dobré (neodporují morálnímu zákonu), nýbrž jsou rovněž vlohami k **dobru** (podporují jeho následování). Jsou původní,<sup>8</sup> neboť náležejí k možnostem lidské přirozenosti. První dvě může člověk používat proti účelu, ale ani jeden z nich nelze vyhladit. Vlohou bytosti rozumíme jak součásti, jež jsou k tomu nutné, tak také formy jejich spojení, aby se mohly stát takovou bytostí. Jsou **původní**, jestliže nutně patří k možnosti takové bytosti; **náhodné** však, jestliže by mohla být bytost jako taková i bez nich. Je zapotřebí ještě poznamenat, že zde není řeč o jiných vlohách než těch, které se vztahují bezprostředně na žádostivost a na užívání svobodné vůle.

## II. O sklonu ke zlu v lidské přirozenosti

Sklonem (*propensio*) rozumím subjektivní důvod, kvůli němuž je náklonnost možná (habituální žádostivost, *concupiscentia*),<sup>9</sup> pokud k lidstvu vůbec náleží.<sup>10</sup> Odlišuje se tím od vlohy, protože sklon sice může být vroe-

<sup>8</sup> Berlinische Monatsschrift: „jsou také původní“.

<sup>9</sup> Dodatek B.

<sup>10</sup> Sklon je vlastně pouze *predispozice* k užívání nějakého požitku, který, jakmile s ním člověk udělá zkušenost, vyvolává *náklonnost*. Tak mají všichni necivilizovaní lidé sklon k opojným věcem; neboť ačkoli mnozí z nich opojnost vůbec neznají a tedy netouží po věcech, které opojení způsobují, jakmile jednou něco takového zkusí, vyvolá to v nich nezničitelnou žádostivost. Mezi sklonem a náklonností, která předpokládá obeznámenost s objektem uctívání, leží ještě **instinkt**, který je pociťovanou potřebou něco konat nebo si užívat, aniž by to mělo již nějaký pojem (jako je umělecký pud nebo pohlavní pud u zvířat). Od náklonnosti vede ještě jeden stupeň uctívání, a to **vášnivost** (nikoli **afekt**, protože ten náleží k pocitu rozkoše a znechucení), která je náklonností, jež vylučuje schopnost ovládat se. (Dodatek B).

ný, avšak nemůžeme si ho jako takový<sup>11</sup> představovat, nýbrž lze ho myslet rovněž jako (je-li dobrý) **získaný**, anebo (je-li zlý) jako něco, co si člověk sám způsobil.

Zde však je řeč pouze o sklonu k vlastnímu, tj. morálnímu zlu, které je možné jen jako určení svobodné vůle, tu však může posuzovat jako dobrou nebo zlou jen na základě svých maxim, tím že subjektivní důvody musí odolat možnosti, že se maximy odkloní od morálního zákona, a jestliže přijmeme tento sklon jako obecně přináležející k lidstvu (tedy k charakteru lidského rodu), bude nazýván **přirozeným** sklonem člověka ke zlu. – Lze dodat, že z přirozeného sklonu pramenící schopnost nebo neschopnost svobodné vůle zahrnout morální zákon do své maximy, čili nic, se nazývá **dobrým nebo zlým** srdcem.

Lze myslet tři odlišné stupně takového srdce. Za prvé je to slabost lidského srdce, má-li následovat přijaté maximy vůbec, čili **křehkost** lidské přirozenosti; za druhé sklon ke směřování nemorálních pohnutek s morálními (byť se tak dělo v dobrém úmyslu a pod maximou dobra), tj. **nekalost**; za třetí sklon k přijímání zlých maxim, tj. **zloba** lidské přirozenosti nebo lidského srdce.

První, křehkost (*fragilitas*) lidské přirozenosti, vyjadřuje jeden apoštol ve svém nářku: Sice jsem chtěl, avšak nedokázal jsem, tj. přijal jsem dobro (zákon) do maximy své vůle; ta však, jež je objektivní v ideji (*in thesi*) nepřekonatelné pohnutky, je subjektivní a slabší (*in hypothesi*), když se má následovat maxima (ve srovnání s náklonností).

Druhá, nekalost (*impuritas, improbitas*) lidského srdce, spočívá v tomto: maxima je podle objektu (zamýšlejícího poslechnout zákon) sice dobrá a snad i dostatečně silná, nikoli ale morálně čistá, tj. není, jak by tomu mělo být, samotným zákonem, dostačující pohnutkou, kterou do sebe objekt zahrnul. Naopak potřebuje z větší části (a možná neustále) ještě jiné podněty mimo tuto, aby tím objekt určil svou vůli k tomu, co vyžaduje zákon. Jinými slovy, jednání z povinnosti není konáno čistě z povinnosti.

Třetí, zloba (*vitiositas, pravitas*), či chceme-li **zkaženost** (*corruptio*) lidského srdce, je sklon vůle k maximám klást pohnutky z morálního zákona do jiných (nikoli morálních) pohnutek. Může se zvat rovněž **zvráceností** (*perversitas*) lidského srdce, protože převrací mravní řád se zřetelem na pohnutky svobodné vůle, a byť to nevyklučuje stále ještě zákonné a dobré (legální) jednání, je navzdory tomu zkažen ve svých kořenech způsob myšlení (co se týká morálního smýšlení), a člověk je proto označen za zlého.

Poznamenejme: To, že sklon ke zlu, který se zde přisuzuje i nejlepšímu člověku (podle jeho jednání) a který se musí uskutečnit, jestliže znamená

<sup>11</sup> Berlinische Monatsschrift a A: „jako *nějaký* takový“.

obecnost sklonu ke zlu anebo, což je totéž, propojenost zla s lidskou přirozeností, musí být dokázáno.

Není ale rozdíl mezi člověkem dobrých mravů (*bene moratus*) a mravným člověkem (*moraliter bonus*), pokud jde o soulad činů se zákonem (alespoň nesmí být). Jedině, že v prvním případě není jedinou a nejvyšší pohnutkou člověka vždy nebo dokonce nikdy zákon, kdežto u druhého je tomu tak vždycky. O prvním se dá říci, že následuje zákon **podle litery** (tzn. co se týká jednání, jak je přikazuje zákon), o druhém však, že sleduje **ducha** zákona (duch morálního zákona spočívá v tom, že on sám<sup>12</sup> jediný je dostatečnou pohnutkou). **Co se neděje z této víry, je hřích** (co do způsobu myšlení). Neboť jestliže jsou nutné jiné pohnutky, aby vůle určovala **zákonité** jednání, než zákon sám (např. ctižádost, sebeláska vůbec, ba instinkt k dobrosrdečnosti, jenž je soucitem), pak je pouze náhodné, když jsou v souladu se zákonem: mohou totiž vést k přestupkům. Maxima, podle níž musí být hodnoceno dobro jako morální hodnota v osobě, je tudíž přece jen v rozporu se zákonem, a člověk je přece jen zlý, i když jeho jednání je jediné dobré.

Kvůli vysvětlení pojmu tohoto sklonu je nutné ještě následující. Každý sklon je buď fyzický, tzn. patří ke svobodné vůli člověka jako přírodní bytosti, anebo je morální, tzn. náleží k vůli člověka jako morální bytosti. V prvním smyslu neexistuje sklon k morálně zlému, protože ten musí vyplývat ze svobodné vůle. Fyzický sklon (jenž se zakládá na smyslovém popudu) k jakémukoli využití svobody, ať již k dobru nebo ke zlu, je rozpor. Sklon ke zlu může tedy ulpívat jen na morální schopnosti svobodné vůle. Nic však není mravně (tj. pokud je člověk přičetný) zlé, jenom to, co je naším **činem**. Proto se pojmem sklon rozumí subjektivní důvod pro určení svobodné vůle, který **předchází každý čin**, tudíž sám ještě není činem; poněvadž by byl v pojmu pouhého sklonu ke zlu rozpor, jestliže by tento výraz nemohl být chápán ve dvou různých významech, které by se daly oba sjednotit v pojmu svobody. Může ale platit pojem vůbec jak o takovém užití svobody, kdy je do svobodné vůle zahrnuta nejvyšší maxima (odpovídající zákonu, anebo s ním v rozporu), tak také o takovém, kdy je jednání samo (podle své matérie, tzn. když se týká volních objektů) vykonáváno přiměřeně této maximě. Sklon ke zlu je čin v prvním významu (*peccatum originarium*) a současně se bere jako formální důvod každého protizákonného činu v druhém smyslu, jenž mu odporuje svou matérií a nazývá se neřestí (*peccatum derivativum*): první zavinění zůstává, i kdyby se druhému všestranně zabránilo (z pohnutek, které samy nespadají pod zákon). První je inteligibilní čin, rozeznatelný pouhým rozumem bez jakékoli podmíněnosti

<sup>12</sup> Berlinische Monatsschrift: „pro sebe sama“.



časem; ten druhý je senzibilní, empirický, daný v čase (*factum phaenomenon*). Především ve srovnání s druhým se první nazývá pouhým sklonem a je vrozený, protože ho nelze vymýtit (tak jako nejvyšší maxima musí být maximou dobra, jež se však v tomto sklonu bere jako zlé); hlavně ale, protože nemůžeme uvést příčinu, proč v nás zkazilo nejvyšší maximu právě zlo, ačkoli to je naším vlastním činem, musíme ho chápat jako základní vlastnost, která patří k naší přirozenosti.

V tom, co bylo nyní řečeno, se setkáváme s důvodem, proč jsem hned úvodem tohoto oddílu hledal tři zdroje morálního zla toliko v tom, co podle zákonů svobody tvoří nejvyšší důvod přijetí a dodržování našich maxim; ne to, co afikuje smyslovost (jako receptivitu).

### III. Člověk je od přírody zlý

*Vitiis nemo sine nascitur.*<sup>13</sup> Horatius

Věta, že člověk je **zlý**, nemůže podle shora řečeného říci nic jiného, než že si člověk uvědomuje morální zákon, a přesto přijímá (příležitostný)<sup>14</sup> odklon od něj do svých maxim. Je **od přírody zlý**: to platí, nazřeme-li ho jako rod, nikoli však, jakoby taková kvalita mohla být vyvozena z pojmu jeho rodu (lidského rodu vůbec, protože pak by musela být nutná), nýbrž člověk musí být posuzován podle toho, jak ho známe ze zkušenosti a ne jinak, anebo je možné, jakožto subjektivně nutné, předpokládat zlo v každém, i v tom nejlepším člověku. Poněvadž tento sklon musí být nahlížen jako morálně zlý, a tudíž ne jako přirozená vloha, nýbrž jako něco, co lze člověku připočíst, musí také spočívat v protizákonných maximách svobodné vůle; ta však kvůli svobodě musí být nahlížena pro sebe jako náhodná, což se opět neshoduje s obecností tohoto zla, pokud není propojen a tím jakoby zakořeněn subjektivní nejvyšší důvod všech maxim v lidstvu, ať již je to způsobeno, čím chce: proto budeme nazývat sklon ke zlu jako přirozený, a protože musí být vždy sám zaviněn, budeme ho nazývat **radikálním**, vrozeným **zlem** v lidské přirozenosti (které si nicméně způsobujeme sami).

Při takovém množství křiklavých příkladů, které máme na očích ze zkušenosti s lidskými **skutky**, si můžeme ušetřit formální důkaz, že takový zkažený<sup>15</sup> sklon musí kořenit v člověku. Jestliže se někteří filosofové do-

<sup>13</sup> Překl. vydavatele: „Nikdo se nerodí dokonalý.“

<sup>14</sup> „Gelegenheitliche“, v Berlinische Monatsschrift „gelegentliche“ (významově bez rozdílu).

<sup>15</sup> Berlinische Monatsschrift: „zhoubný“ (verderblicher), A „zkažený“ (verdorben); synonymní s B.

mnívají, že přirozenou dobrotivost lidské přirozenosti naleznou především v jednom stavu, totiž v takzvaném **přirozeném stavu**, pak lze s touto hypotézou srovnat projevy bezdůvodné krutosti při vraždění na ostrově Tonga, na Novém Zélandě, na Andamanských ostrovech a nikdy nekončící vražedné scény v rozlehlých pouštích severozápadní Ameriky (které zmiňuje kpt. Hearne), z nichž nemá sebemenší prospěch ani jediný člověk.<sup>16</sup> Pak zde máme neřestných surovostí víc než je nutné, abychom tento názor opustili. Pokud bychom však byli nakloněni mínění, že se dá lidská přirozenost lépe poznat ve stavu mravnosti (v kterém by se lidské vlohy mohly rozvíjet úplněji), pak si budeme muset vyslechnout dlouhou melancholickou litanii obžalob lidstva: na skrytou falešnost i v tom nejtěsnějším přátelství, takže obecnou maximou moudrosti ve styku je mírnit se v důvěře při vzájemném svěřování; na sklon nenávidět ty, jimž jsme zavázáni, s čímž musí kdykoli počítat každý dobrodinec; na přátelskou dobrosrdečnost, která připouští poznámku „v neštěstí našeho nejlepšího přítele je přece jen něco, co se nám tak trochu líbí“; a na mnoho jiných, pod závojem ctností ještě ukrytých neřestí, nemluv o těch, kterými se lidé ani netají, protože pro nás je dobrý už ten, který je zlým člověkem pocházejícím ze střední třídy. A ten má dost neřestí kultury a civilizovanosti (té nejchorobnější ze všech), že raději odvrátí zrak od chování lidí, aby si sám nepřivodil jinou neřest, totiž nenávisť k lidem. Když se s tím ale člověk ještě nespokojí, pak může zauvažovat o zázračné skladbě národů, jak se jeví navenek, protože civilizované národy zaujmají k sobě vztah syrového přírodního stavu<sup>17</sup> (trvalého válečného stavu)<sup>18</sup> a také si pevně vzaly do hlavy, že se ho nikdy nevzdají. A vyzozoruje také ve veřejném předstírání přímo rozporné a přesto nikdy neopouštěné zásady velkých společností, nazývaných **státy**,<sup>19</sup> jež nedokázal ještě žádný filosof

16 Jako neutuchající válka mezi Indiány kmenů Aratavesků a Psi žebra (Athabaskové, kteří se sami označovali jako Tlinča-Dinneh; pozn. překl.), která sleduje jenom zabíjení. Nejvyšší ctností divochů je podle jejich názoru statečnost ve válce. Předmětem uctívání a důvodem mimořádné úcty je i v míru. Úcta k válečné statečnosti vyžaduje takový stav, při kterém je jedinou zásluhou – a to všechno není zcela bez rozumového důvodu. Člověk chce něco a chce si z toho udělat účel, kterého si cení ještě víc než svého života (čest), a přitom se vzdává všeho vlastního prospěchu. Tím přece dokazuje jistou vznešenost ve svých vlohách. Na pohodě, s kterou vítězové oceňují své velké činy (zničit, pozabít a nikoho nešetřit), je přesto vidět, že tím, čím pro sebe konají nějaké dobro, je pouze jejich převaha a ničení, které mohou způsobit, aniž by sledovali jiný účel.

17 Berlinische Monatsschrift: „Naturzustandes“.

18 Berlinische Monatsschrift a A: „einem Stande“.

19 Když se díváme na tyto dějiny států pouze jako na fenomén většinou skrytých vnitřních vloh lidstva, můžeme si povšimnout jistého jakoby mechanického chodu přírody podle účelů, které nejsou jejich účely (národů), nýbrž účely přírody. Každý stát se snaží, a vykudle vedle něj leží jiný stát, aby ho porazil, a tím, že si ho podřídí, aby zvětšil své území a vytvořil universální monarchii, zřízení, v kterém musí zahynout veškerá svoboda a s ní (což je důsledek téhož)

dostat do souladu s morálkou, ale ani navrhnout nic lepšího (což je hloupé), co by bylo v souladu s lidskou přirozeností: takže **filosofický chiliasmus**, který doufá ve věčný mír založený na svazku národů jako světové republiky a očekává stejně jako chiliasmus teologický dokonalé morální zlepšení celého lidského pokolení, vyvolá co blouznění všeobecný výsměch.

Důvod tohoto zla 1) nelze, jak se obecně tvrdívá, klást do lidské **smyslovosti** a do přirozené náchylnosti, která z ní vyplývá. Nejenže smyslovost není v žádném přímém vztahu ke zlu (spíše naopak k tomu, co může dokázat svou silou morální smýšlení, k tomu, aby ctnost dostala svou příležitost): takto tudíž nesmíme ospravedlnit existenci smyslovosti (a ani nemůžeme, poněvadž nejsme její původci, ale získáváme ji), ale naopak spíše existenci sklonu ke zlu, jenž se dotýká morality subjektu, a tudíž ho nalezneme v něm jakožto svobodně jednající bytosti. Pak musí být připočtena subjektu, protože je jím zaviněná, bez ohledu na to, že hluboce koření ve svobodné vůli, kvůli které musíme říci, že se v člověku objevuje od přírody.

Důvod tohoto zla 2) nelze klást ani do **zkaženosti** morálně zákonodárného rozumu, jako kdyby tento rozum sám v sobě vyhubil vážnost zákona a mohl se vylhat z jeho závaznosti; to je totiž naprosto nemožné. Jestliže bychom o sobě uvažovali jako o svobodně jednající bytosti, která je přitom zbavena sobě odpovídajícímu zákonu (tomu morálnímu), pak by to znamenalo asi tolik, jako myslet příčinu, jež působí bez jakéhokoli zákona (neboť určení podle přírodních zákonů svobodu omezuje): což si odporuje.

K odhalení důvodu morálního zla v člověku pomáhá tudíž smyslovost příliš málo. Dělá z člověka pouhého živočicha tím, že mu bere podněty, které mohou pramenit ze svobody. Naproti tomu rozum, jenž je osvobozený od morálního zákona, ale takřka zlomyslný (naprostá zlá vůle), obsahuje příliš mnoho, protože povyšuje odpor proti zákonu na sám podnět (protože bez nějakého podnětu nelze vymezit svobodnou vůli), a tak by se stal subjekt **d'ábelskou** bytostí. – Ani jedno se nedá na člověka uplatnit.

Má-li se nyní objasnit existence tohoto sklonu ke zlu v lidské přirozenosti, a to prostřednictvím aktuálně skutečných zkušenostních důkazů odporu lidské vůle proti zákonu, pak nás zkušenost nepoučí o vlastním uzpůsobení tohoto sklonu ani o důvodu tohoto odporu. Toto uzpůsobení musí být poznáno a priori z pojmu zla, pokud je možné podle zákonů svobody (to znamená

ctnost, umění a věda. Poté, co tato nestvůra (v které pomalu ztrácejí sílu i zákony) spolkně všechny sousední státy, se konečně oddělí od sebe samé a začne se drobit kvůli revoltám a rozštěpením na mnoho malých států, které místo toho, coby usilovaly o společenství států (republiku svobodně spojených národů), začnou znovu tutéž hru nanovo, aby válka (tento bič lidského pokolení) nemohla nikdy ustát. Válka sice není tak nevyléčitelně zlá, protože může být hrotem všeobecné samovlády (nebo svazem národů, který zabrání odchylce k despotismu ve všech státech), přesto však, jak pravil jeden ze starých, zrodí víc zlých lidí, než jich zabije. (Dodatek B.)

závaznosti a přičetnosti), protože se týká vztahu svobodné vůle (tedy takové, jejíž pojem není empirický) k morálnímu zákonu jakožto pohnutce (jehož<sup>20</sup> pojem je rovněž čistě intelektuální). Následovat bude vývoj tohoto pojmu.

Člověk (ani ten nejhorší) se nezříká morálního zákona nějakou rebelií (vypovězením poslušnosti), ať již je tomu v jakékoli maximě. Morální zákon se mu naopak neodolatelně vnucuje prostřednictvím jeho morální vlohy. Kdyby proti tomu nepůsobily jiné pohnutky, pak by ho přijal mezi své maximy jako dostatečný důvod určení své svobodné vůle, tzn. byl by morálně dobrý. Kvůli své jakoby nevinné přirozené vloze je ale rovněž závislý na pohnutkách smyslovosti a také je přijímá (podle subjektivního principu sebelásky) do svých maxim. Když by je však přijal jako **pro sebe dostačující** pro volní zahrnutí do své maximy, aniž by se obrátil na morální zákon (který přece má v sobě), pak by byl morálně zlý. Poněvadž přijímá přirozeně obě do téže maximy a poněvadž také shledává každou pohnutku jako pro sebe dostačující k určení vůle, i kdyby byla každá osamocená, byl by člověk současně morálně dobrý i zlý, protože by rozdíl maxim spočíval pouze v rozdílu pohnutek (materií maxim), totiž v tom, zda zákon či smyslový podnět takový rozdíl zakládají: což si (viz Úvod) odporuje. Proto musí ležet rozdíl mezi tím, zda je člověk dobrý nebo zlý nikoli v rozdílu pohnutek, které přijímá do své maximy,<sup>21</sup> (nikoli v této její materií), nýbrž v **podřízenosti** (v její formě): **kterou z obou učiní podmínkou té druhé**. Tudíž je (i ten nejlepší) člověk zlý jen tím, že převrací mravní pořádek pohnutek, když je přejímá do svých maxim: sice do nich přijímá morální zákon vedle zákona sebelásky, protože si však uvědomuje, že jedno nemůže obstát vedle druhého, nýbrž jedno musí být podřízeno druhému co jeho nejvyšší podmínka, dělá z pohnutky sebelásky a její náklonnosti podmínku následování morálního zákona, zatímco morální zákon by naopak měl být přijat jako **nejvyšší podmínka** pro uspokojení zákona sebelásky v jediné maximě svobodné vůle jako jediná pohnutka.

Při tomto obrácení pohnutek proti mravnímu pořádku skrze jejich maximu může jednání člověka přesto vypadat natolik zákonně, jakoby pramenilo z pravých zásad. Když rozum potřebuje jednotu maxim vůbec, jež je vlastní morálnímu zákonu, k tomu, aby do pohnutek náklonnosti vnesl pod jménem **blaženosti** jednotu maxim, která jim jinak nemůže přináležet (například že pokud zahrneme mezi zásady pravdomluvnost, zprostí nás to úzkosti, že lži nedokážou uchránit jednotu a samy nás zapletou do svých smyček); neboť pak je empirický charakter dobrý, inteligibilní však stále ještě zlý.

20 Berlinische Monatsschrift a A: „wovon“, v B „worin“.

21 Berlinische Monatsschrift a A: „svých maxim“.

Když pak sklon k tomu spočívá v lidské přirozenosti, je v člověku přirozený sklon ke zlu. Sám tento sklon je morálně zlý, protože nakonec ho musíme hledat ve svobodné vůli a počítat s ním. Toto zlo je **radikální**, protože kazí základ všech maxim; současně jako přirozený a lidskými silami **neodstranitelný** sklon se nemůže uskutečnit, protože to by bylo možné pouze prostřednictvím dobrých maxim, což není možné, když se předpokládá, že nejvyšší subjektivní důvod všech maxim je zkažený; současně ale musí být možné, abychom tento sklon **překonali**, neboť se nalézá v člověku jako svobodně jednající bytosti.

Zlá povaha lidské přirozenosti není tedy totéž co **zlovolnost**, když bereme toto slovo v přísném smyslu slova, totiž jako smýšlení (subjektivní **princip** maxim), které přijímá zlo jako **zlo** co pohnutku do své maximy (neboť ta je ďábelská); spíše ji můžeme nazývat **zvráceností** srdce, jež se kvůli svým důsledkům označuje též **zlé srdce**. To může existovat spolu s vcelku dobrou vůlí a pramení z křehkosti lidské přirozenosti, která není dost silná k tomu, aby následovala zásady, které přijala, pojí se s nekalostí a nedokáže od sebe odlišit pohnutky (i v podobě dobře myšleného jednání) podle morálního vodítka, a proto se nakonec, až dojde na lámání chleba, přihlíží jen k jejich přiměřenosti zákonu a ne k jejich odvozenosti z něho, tj. k tomu, že zákon je jediná pohnutka. I když z toho hned nepramení protizákonné jednání a sklon k němu, tj. **neřest**, lze ten způsob myšlení, kdy je nutné již to, aby jednání bylo přiměřené **smýšlení** o zákonu jako povinnosti (pro **ctnost**), nazvat radikální zvráceností v lidském srdci (protože se přitom vůbec nepřihlíží na pohnutku v maximě, pouze na doslovné dodržování zákona).

Tuto **vrozenou** vinu (*reatus*), jež se tak nazývá proto, že ji můžeme pozorovat ihned, jakmile se projeví ve svobodném lidském jednání a přesto musí ze svobody pramenit, a tudíž s ní musíme počítat, lze posuzovat ve dvou prvních stupních (křehkosti a nekalosti) jako neúmyslnou (*culpa*), ve třetím stupni ale jako záměrnou vinu (*dolus*); ve svém charakteru má jistou zálužnost lidského srdce (*dolus malus*), jež podvádí samo sebe ve svém dobrém nebo zlém smýšlení a neznepokojuje se kvůli němu, ale naopak se považuje za ospravedlněného před zákonem, hlavně když po jednání nenásledují zlé následky, jaké by mohly odpovídat jeho maximě. Proto se tolik lidí dojí má svým klidným svědomím (podle svého názoru jsou svědomití), když uprostřed jednání, při kterém jim neradil rozum nebo se ani v nejmenším neuplatnil, unikli šťastně zlým důsledkům a představují si jako svou zásluhu, že nemusí nést vinu za takové prohřešky, které vidí u druhých. Takoví ovšem nezkoumají, zda to třeba není pouhé štěstí a zda by podle způsobu myšlení, který by mohli objevit ve svém nitru, kdyby jen chtěli, nebyli konalí tutéž neřest, kdyby je od toho nezdržely neschopnost, temperament, výchova, časové a místní okolnosti, jež svádějí k pokušení (vše věci, které

nemůžeme přičítat sami sobě). Nepoctivost, s níž klameme sami sebe a jež nám zabraňuje vytvořit v sobě pravé morální smýšlení, rozšiřuje se pak navenek k falešnosti a klamu ostatních, kteří by zasluhovali být zváni alespoň bezectnými, nemáme-li rovnou mluvit o zlovolnosti. Tato nepoctivost spočívá v radikálním zlu lidské přirozenosti, které odhaluje nečistou skvrnu našeho rodu (tím, že rozladí morální soudnost se zřetelem k tomu, za co by měl být člověk považován, a zcela znejistí vnitřní a vnější přičetnost), jenž bude ničit zárodky dobra a sám se bude rozvíjet, jak to činí bez obtíží i jinak, dokud ho nepozvedneme.

Jeden člen britského parlamentu v zápalu svého projevu řekl: „Každý člověk má cenu, za kterou se prodává.“ Jestliže je to pravda (kterou si každý může ověřit na sobě); jestliže nikde neexistuje ctnost, u níž nenajdeme ani stín pokušení, jež by bylo s to ji porazit; jestliže, ať už na svou stranu získá zlého nebo dobrého ducha, pak záleží jen na tom, kdo nabídne nejvíc a kdo nejrychleji zaplatí. Snad mohlo platit o člověku obecně to, co říká apoštol: „Není rozdílu, jste všichni hříšníci – není nikoho, kdo by konal dobro (poučte ducha zákona), není ani jednoho.“<sup>22</sup>

#### IV. O původu zla v lidské přirozenosti

Počátek (ten první) je vznik nějakého účinku z jeho první příčiny, tj. té, která není sama účinkem jiné příčiny téhož druhu. Můžeme o něm uvažovat buď jako o **rozumovém** nebo o **časovém**. V prvním významu je uvažováno pouze **bytí** účinku, ve druhém jeho **dění**, tudíž se myslí jako událost, která se vztahuje na svou **příčinu v čase**. Jestliže se vztahuje účinek k nějaké příčině, s níž je spjat podle zákonů svobody, jako je tomu u morálního zla, pak je vůle k vyvolání této příčiny myšlena nikoli jako spjatá v čase se svým určujícím důvodem, nýbrž pouze v rozumové představě, a nemůže být odvozena od jakéhosi **předchozího** stavu, což se naproti tomu musí stát vždy, když je zlé jednání ve světě vztaženo jako **událost** ke své přiro-

<sup>22</sup> O tomto rozsudku k ztracení morálně soudícího rozumu podává vlastní důkaz ne tento, ale předchozí odstavec. Tento odstavec obsahuje pouze potvrzení rozsudku pomocí zkušenosti, jež však nikdy nemůže odhalit kořeny zla v nejvyšší maximě svobodné vůle ve vztahu k zákonu, v maximě, jež jako **inteligibilní** čin předchází všem zkušenostem. Z toho, tj. z jednoty nejvyšší maximy při jednotě zákona, na který se vztahuje, se dá nahlédnout, že se musí zakládat čistý rozumový soud člověka v zásadě vyloučeného třetího mezi dobrem a zlem; že empirický soud ze **senzibilního** činu (ze skutečného konání) se může naproti tomu této zásadě podříditi; že existuje nějaký třetí mezi těmito extrémny, na jednu stranu negativita indiference před veškerým vzděláním, na stranu druhou pozitivita směsice částečně dobrého a částečně zlého. Avšak tato směsice je jen posouzení morality člověka, jak se jeví, a je podřízena k konečnému soudu vyloučení třetího. (...jak se jeví, a je podřízena k konečnému soudu vyloučení třetího – Dodatek B.)

zené příčině. Hledání časového původu svobodného jednání jako takového je rozpor (stejně jako přirozených účinků); tudíž i morální uzpůsobenosti člověka, pokud je tato morální tvářnost nahlížena jako nahodilá, protože ta tvoří důvod **užívání** svobody, který (stejně jako určující důvod svobodné vůle vůbec) je nutné hledat jedině v rozumových představách.

Necht' je však vznik morálního zla v člověku utvářen jakkoli, je přesto mezi všemi druhy představ tou nejméně vhodnou, že vychází z rozšíření a rozvíjení zla všemi články našeho pokolení a ve všech potomcích. Je to představa, že se jakoby **dědí** po našich prvních rodičích až k nám, neboť můžeme říci o morálním zlu totéž, co básník řekl o dobru – *Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix e a nostra puto*.<sup>23</sup> Je zapotřebí ještě poznamenat: když hledáme důvod zla, nevidíme ho hned na začátku ve sklonu k němu (jakožto *peccatum in potentia*), nýbrž bereme v potaz jen skutečné zlo daného jednání podle jeho vnitřní možnosti a toho, co se ke konání zla musí stát ve svobodné vůli.

Hledáme-li rozumové důvody zlého jednání, musíme se na ně dívat tak, jakoby do něho člověk upadl bezprostředně ze stavu nevinnosti. Ať již bylo jeho předchozí chování jakékoli a ať na něho působily kterékoli přírodní příčiny, lhostejno, zda byly<sup>24</sup> vnější či vnitřní, je jeho jednání přesto svobodné a není určeno žádnou z těchto příčin. Proto může a musí být posuzováno jako **původní** užití jeho vůle. Neměl je konat, ať již byl v jakýchkoli časových okolnostech a vztazích, protože není ve světě příčiny, kvůli které může přestat být svobodně jednajícím bytostí. Říká se sice právem, že člověku se přičítají rovněž **důsledky** plynoucí z jeho dřívějšího svobodného, avšak protizákonného jednání. Tím se však chce pouze říci, že nemáme zapotřebí pouštět se do těchto vytáček a projednávat, zda takové důsledky

23 Tři shora jmenované fakulty (na vysokých školách) by vysvětlily toto dědictví každá svým způsobem: totiž buď jako dědičnou nemoc nebo jako dědičnou vinu nebo jako dědičný hřích. 1) Lékařská fakulta by si představovala dědičné zlo asi jako tasemnici, o níž jsou někteří přírodovědci skutečně přesvědčeni, že musela být už v našich prvních rodičích, neboť se nevyskytuje ani v žádném elementu mimo nás, ani (v téže druhu) v jakémkoli jiném zvířeti. 2) Právnická fakulta by v tom viděla dědictví jako právní důsledek přenechání pozůstalosti jednoho z nás, avšak zatížené těžkým zločinem (poněvadž narození se nedosahuje ničím jiným než využitím statků Země, nakolik jsou nezbytné k pokračování našeho pokolení). Musíme tedy zaplatit (pykat), a přesto jsme na konci zbaveni tohoto vlastnictví (prostřednictvím smrti). Jak morální je to kvůli právu! 3) Teologická fakulta by nahlížela toto zlo jako osobní spoluúčast našich prvních rodičů na úpadku zavrženého odbojníka; buď to, že jsme tehdy sami spolupůsobili (i když tehdy nevědomě), anebo nyní, narození za jeho vlády (jakožto pána světa), se nám dostává jeho dobra jako nejvyššího rozkazu nebeského příkazce, a my nemáme dost věrnosti, abychom se odtrhli od tohoto odbojníka a i do budoucna s ním budeme muset sdílet jeho osud. (Překl. vydavatele: „Původ, předky a to, co jsme my sami nevykonali, sotva lze mít za naše dílo.“)

24 Akademické vydání: „jsou“.

byly svobodné, či nikoli, poněvadž již v dotyčném svobodném jednání, jež bylo jejich příčinou, je k máni dostatečný důvod k jejich akceptování. Kdyby však někdo byl bezprostředně před nadcházejícím svobodným jednáním tak zlý (až po zvyk na zlo jako svou druhou přirozenost), pak nebylo pouze jeho povinností být lepší, ale musí rovněž moci být takový, a pokud tak nečiní, pak je v okamžiku jednání schopen a podroben přičetnosti stejně, jako kdyby přestoupil ze stavu nevinnosti ke zlu (nadán přirozenou vlohou k dobru, která je neoddelitelná od svobody). Nemůžeme se tedy ptát po časovém důvodu, ale musíme klást otázku pouze po rozumovém důvodu tohoto činu, abychom poté určili a pokud možno vysvětlili sklon, tj. subjektivní obecný důvod přijetí tohoto přestupu do své maximy, je-li takový.

S tím souhlasí představa, kterou používá Písmo při vylíčení původu zla jako **počátku** v lidském pokolení; zlo společně s lidstvem. Tím, že vnáší zlo do dějin, kde se podle přirozenosti věci musí myslet jako první (aniž bychom brali zřetel na časové podmínky), se jeví jako první v čase. Podle Písma nezačíná zlo v základním sklonu ke zlu, poněvadž tak by jeho počátek nemohl vzejít ze svobody, nýbrž začíná **hříchem** (jímž se rozumí překročení morálního zákona jakožto **božího přikázání**). Avšak stav člověka předcházející každému sklonu ke zlu se nazývá stavem **nevinnosti**. Morálnímu zákonu předcházela **zákaz** (Gn 2, 16–17), jak tomu musí být u člověka co nečistě, ale svými náklonnostmi pokoušené bytosti. Člověk místo toho, aby *přímo* plnil tento zákon jako postačující pohnutku (která jediná je nepodmíněně dobrá, o čemž nelze dále pochybovat), ohlížel se ještě po jiných pohnutkách (Gn 3, 6), které mohou být dobré jen podmíněně (totiž pokud se zákon nezmění něčím nově vneseným), a učinil maximou – když myslíme jednání jako to, co tryská spolu s vědomím ze svobody –, že nebude následovat zákon povinnosti kvůli povinnosti, nýbrž nanejvýš kvůli ohledu na jiné úmysly. Tudíž začal zpochybňovat přísnost přikázání, které vylučují vliv každé jiné pohnutky, a začal rozumovat<sup>25</sup> o poslušnosti vůči přikázání a snižovat je na podmíněný prostředek (podléhající principu sebelásky): tak byla nakonec přijata převaha smyslových popudů nad pohnutkami ze zákona do maximy jednání a člověk zhřešil (Gn 3,6). *Mutato nomine de te fabula narratur*.<sup>26</sup> Z již řečeného je jasné, že tak činíme denně, čili „v Adamovi jsme všichni zhřešili“ a nadále hřešíme. Jen tak se

25 Všechna doložená uctívost vůči morálnímu zákonu, která ho nerespektuje jako dostatečnou pohnutku a nechápe ho ve své maximě jako nadřazený všem dalším určujícím důvodům vůle, je pokrytectví. Sklon k tomu je niternou falešností, tj. sklonem, kdy člověk obelhává sám sebe při výkladu morálního zákona ve svůj prospěch (Gn 3, 5). Proto také bible (ve své křesťánské části) nazývá od začátku lhářem původce zla (jež spočívá v nás samých) a charakterizuje tak člověka se zřetelem na to, co se zdá být hlavním důvodem zla v něm samotném.

26 Překl. vydavatele: „O tobě pod změněným jménem mluví sága.“



předpokládá vrozený sklon k překračování zákona v nás, zatímco u prvního člověka se z časového hlediska předpokládá nevina, a tudíž se nazývá v tomto případě překročení **prvotní hřích**: místo toho, že by se představoval v nás jako důsledek vrozené zlobnosti naší přirozenosti. Tento sklon však neznamená nic dalšího než to, že chceme-li vysvětlit zlo co do jeho **počátku v čase**, musíme sledovat prameny zla při každém úmyslném překročení zákona a hledat příčinu vedoucí do minulosti, k předchozímu času našeho života až do toho času, kdy ještě nebylo rozvinuto užívání rozumu, tudíž až ke sklonu (jako přirozenému základu) ke zlu, jenž se proto nazývá vrozeným. U prvního člověka, který se znázorňuje již s úplnou schopností používání rozumu, to však není nutné ani vhodné, protože by tato základna (zlý sklon) musela být stvořena, a proto by musel být stvořen hřích prvního člověka, zplozený přímo z jeho nevin.

Nemusíme však hledat časový počátek morálního uzpůsobení, které je nám přičítáno, jakkoliv je to nevyhnutelné, když chceme **vysvětlit** jeho nahodilé bytí (proto ho také Písmo, přiměřeně této naší slabíně, představuje tak názorně).

Rozumový původ tohoto zkažení naší vůle a její náklonnosti k přijetí podřízených pohnutek jako nejvyšších do svých maxim, tzn. tohoto sklonu ke zlu, zůstává nám nepoznatelný, protože musí být připočten nám samým, čili následně by vyžadoval tento nejvyšší důvod všech maxim opět přijetí zlé maximy. Zlo mohlo vzejít jen z morálního zla (nikoli z pouhých hranic naší přirozenosti); přece však je původní vloha (kterou nemohl zkazit nikdo jiný než člověk sám, má-li být za tuto zkaženost zodpovědný) vlohou k dobru. Nemáme tedy pochopitelný základ pro vysvětlení, odkud do nás mohlo poprvé vstoupit morální zlo. Tuto nepochopitelnost, společně s bližším určením zlovolnosti našeho rodu, vyjadřuje Písmo ve výkladu<sup>27</sup> dějin<sup>28</sup> tím, že ho sice klade, avšak nikoli do člověka, nýbrž do **ducha** původně vznešeného<sup>29</sup> určení. Tím tedy určuje **první** začátek všeho zla vůbec tak, že je pro nás

<sup>27</sup> Na to, co jsem zde řekl, se nemusí pohlížet tak, jakoby se jednalo o výklad Písma, které stojí mimo hranice vytyčené pouhým rozumem. Lze si objasnit způsob, jak získat užitek z historického výkladu, aniž by člověk rozhodoval o tom, zda to je také úmysl spisovatele, anebo mu to jen vkládáme do úst: když je pravdivý pro sebe a bez jakéhokoli historického důkazu, přitom však je současně jediný, podle jehož spisu můžeme udělat něco ke svému polepšení, jež by jinak bylo jen neplodným zmnožením našeho historického poznání. Nemusíme se bezdůvodně přít o něco a o historické uznání něčeho, co je chápáno tak nebo onak a co ničím nepřispívá k tomu, abychom se stali lepšími lidmi, jestliže to, čím k tomu přispět lze, je uznáno i bez historického důkazu a jež vůbec bez něho musí být uznáno. Historické poznání, jež nemá vnitřní, pro každého platný vztah, patří mezi adiafora, která může každý považovat za to, co se mu právě hodí.

<sup>28</sup> Berlinische Monatsschrift a A mají místo tohoto nadpisu číslo „I“.

<sup>29</sup> A: *erhabnerer*, B: tisková chyba *erhabner*.

nepochopitelný (neboť odkud při onom duchu zlo?), a člověka tak, že upadl do zla, protože byl sveden, tudíž není zkažený **od základu** (podle první vlohy k dobru) a je schopný polepšit se na rozdíl od svůdcovského **ducha**, tj. takové bytosti, již nemohou být připsány svody těla, aby zmírnily její vinu. Tak ponechává člověku, který má i při zkaženém srdci stále ještě dobrou vůli, naději na návrat k dobru, od něhož se odklonil.

*Obecná poznámka*

O obnovení původní síly vlohy k dobru  
(O účincích milosti)

Co je anebo by měl být člověk v morálním smyslu, zda dobrý, nebo zlý, tím teprve musí nebo musel **sám sebe** učinit. Obojí musí být účinek jeho svobodné vůle, neboť jinak mu to nelze přičíst, a tedy v důsledku nemůže být **morálně** dobrý ani zlý. Že je stvořen jako dobrý neznamená nic jiného, než že je stvořen k **dobru** a původní **vloha** v člověku je dobrá. Člověk tím ještě sám dobrý není, protože se může stát dobrým nebo zlým až poté, co přijal nebo nepřijal do své maximy pohnutky, jež tuto vlohu obsahují (což musí být ponecháno zcela jeho svobodnému rozhodnutí). Kdyby bylo nutné ještě nadpřirozené spolupůsobení k tomu, aby byl dobrý či se polepšil, pak by mohlo spočívat jenom v ulehčení překážek nebo v pozitivní podpoře, ale člověk si musí přesto již předtím získat tolik důstojnosti, aby je uvítal a aby tuto výpomoc **přijal** (výpomoc, jež není ničím zanedbatelným), tj. aby zahrnul zmnožení pozitivní síly do své maximy, a teprve až pak bude možné, aby mu bylo připočteno dobro a byl uznán za dobrého člověka.

Naše chápání přesahuje, jak je možné, aby ze sebe udělal přirozeně zlý člověk člověka dobrého, poněvadž jak může nedobrý strom nést dobré plody? Protože ale podle předchozí výpovědi přinesl původně (co do své vlohy) dobrý strom trpké ovoce<sup>30</sup> a pád z dobrého do zlého není pochopitelný (když člověk ještě pomyslí, že takový pád pramení ze svobody) právě tak, jako vzejde-li dobro ze zla, nelze tuto možnost popřít. Neboť bez ohledu na tento pád zaznívá jako přikázání, že **máme** být lepšími lidmi i ve své duši, a tedy také musíme být schopni jimi být, má-li být to, co můžeme konat, samo o sobě nedostatečné a vede nás k tomu, abychom přijímali vyšší pomoc, jež je pro nás nevyzpytatelná. Ovšemže se musí předpokládat, že nelze zničit nebo zkazit kořínek dobra, jenž si ponechal svou úplnou čistotu

<sup>30</sup> Co do vlohy dobrý strom jím ještě není skutečně, neboť kdyby tomu tak bylo, nemohl by jistě nést trpké plody. Jedině když člověk přijme do své maximy v *něm* uložené pohnutky morálního zákona, bude nazýván dobrým člověkem (a strom veskrze dobrým stromem).

a jistě nemůže být sebeláskou,<sup>31</sup> která, je-li přijata jako princip všech našich maxim, stává se právě pramenem všeho zla.

Obnova původní vlohy k dobru v nás neznamená, že získáme **ztracenou** pohnutku k dobru, neboť ji, jež spočívá v účtě k morálnímu zákonu, jsme nikdy nemohli ztratit, a i kdyby to bylo možné, nemohli bychom ji zase znovu nabýt. Je tedy jen obnovením své **čistoty** jako nejvyššího důvodu všech našich maxim, není tudíž pouze spjata s jinými pohnutkami či dokonce jim (náklonnostem) podřízena jako svým podmínkám, ale má být přijata v celé své čistotě do svobodné vůle jako pro sebe dostačivá pohnutka, která vůli určuje. Původní dobro je **posvátností maxim** při plnění své povinnosti; tím<sup>32</sup>

31 Slova, která mohou mít dva zcela odlišné významy, jsou z jasných důvodů často dlouho přesvědčivá. Jako **láska** vůbec může být také **sebeláska** rozčleněna na blahovůli a na sebeuspokojení (*benevolentiae et complacentiae*), a rovněž<sup>1</sup> musí být obojí (jak se rozumí samo sebou) rozumné. Je přirozené, když člověk přijme mezi své maximy tu první (neboť kdo by nechtěl, aby se mu po všechen čas vedlo dobře?). Je však rozumná natolik, nakolik může se zřetelem na účel existovat jen společně s největší a nejtrvalejší blahovůlí a nakolik jsou zvoleny neschopnější prostředky ke každé této součásti blaženosti. Rozum zde nastupuje na místo služby přirozené náklonnosti, avšak maxima, kterou kvůli tomu člověk přijímá, nemá vůbec žádný vztah k morálnosti. Jestliže ji však učiníme nepodmíněným principem vůle, stane se pramenem nedozírně velkého odporu proti mravnosti. – Jakási<sup>2</sup> rozumová láska **sebeuspokojení o sobě** může být chápána buď tak, že nacházíme uspokojení v každé již zmíněné maximě zaměřené na přirozenou náklonnost (pokud je její účel dosažitelný tím, že jednáme podle něj), anebo tak, že je to láska k vlastní blaženosti;<sup>3</sup> člověk je spokojený sám se sebou třeba jako obchodník, jemuž se vydařily jeho obchodní spekulace a který se přitom raduje ze své dobré vědomosti, již přijal do své maximy. Sama maxima sebelásky **nepodmíněného zalíbení** o sobě (nezávisějícího na zisku nebo ztrátě jako<sup>4</sup> důsledků jednání) by byla vnitřním principem spokojenosti, která je nám dostupná, jedině za podmínky podřízenosti našich maxim mravnímu zákonu. Člověk, jemuž není lhotejná moralita, může mít blaženost o sobě či jí dokonce být o sobě bez hořkého zklamání, pokud si uvědomuje takové maximy, které nejsou v souladu s morálním zákonem v něm samém. Lze ji<sup>5</sup> nazvat **rozumovou láskou** k sobě samému, jež zamezuje jakémukoli směšování jiných příčin spokojenosti z důsledků svého jednání (pod jménem blaženosti, kterou tím získává) s volnými pohnutkami. Poněvadž pouze vůle vyznačuje nepodmíněný respekt před zákonem, musí se zbytečně ztížit jasné porozumění principu, a to prostřednictvím pojmu **rozumné**, avšak pouze za poslední podmínky **morální** sebelásky. Točme se tím v kruhu (neboť nelze milovat morálním způsobem<sup>6</sup> sebe sama; jakmile si člověk uvědomí svou maximu, podle níž má učinit respekt před zákonem nejvyšší pohnutkou své vůle)? Blaženost je pro nás, podle naší **přirozenosti**, jako pro bytosti závislé na smyslových předmětech tím prvním a tím, po čem bezpodmínečně toužíme. Právě to není pro nás podle naší přirozenosti (pokud tak vůbec chceme nazývat to, co je nám vrozené) jako rozumem a svobodou nadaným bytostem zdaleka tím prvním ani bezpodmínečným předmětem našich maxim. Tím je naopak **důstojnost** našeho **štěstí**, tj. soulad všech našich maxim s morálním zákonem. Že toto je objektivně podmínkou, za níž jedině může být v souladu přání být blažený se zákonodárným rozumem, v tom spočívá každý morální předpis; a také ve smýšlení, že si člověk má přát jen takto podmíněné mravní způsob myšlení. (1 Berlinische Monatsschrift a A: „a“. 2 Berlinische Monatsschrift: „Tu“. 3 Berlinische Monatsschrift a A: „,blahovůle“. 4 Berlinische Monatsschrift a A: „z“. 5 A zmiňuje: „tuto“. 6 Berlinische Monatsschrift a A: „jen morálním způsobem“.)

32 Berlinische Monatsschrift: „povinnosti, tudíž pouze z povinnosti; tím“.

se člověk, jenž přijme tuto čistotu do své maximy, nestává sice sám svatým (poněvadž mezi maximou a skutkem leží ještě velká vzdálenost), přesto je na cestě k tomu, aby se jí neustávajícím pokrokem přibližoval. Pevný úmysl plnit svou povinnost, který se stal schopností, se také označuje jako **ctnost**, co do své legality jako **empirický charakter** (*virtus phaenomenon*) tohoto úmyslu. Má tedy trvale maximu **zákonného** jednání; pohnutky, jež k tomu vůle potřebuje, je možno vzít kdekoli. Proto se ctnost v tomto smyslu získává krok za krokem a někteří ji nazývají dlouhým zvykem (dodržovat zákon), jímž člověkem přešel postupnými reformami svého chování a upevňováním svých maxim od sklonu k neřesti k opačnému sklonu. K tomu není nutná právě jen **změna srdce**, nýbrž také změna **mravů**. Člověk se chápe jako ctnostný, když se cítí pevný v maximách konání své povinnosti, přestože to není z nejvyššího důvodu všech maxim, totiž z ctnosti, ale například neuměřený člověk se vrací zpět<sup>33</sup> k uměřenosti a zdraví, prohaný k pravdě<sup>34</sup> a cti, nespravedlivý k občanské počestnosti kvůli klidu nebo prospěchu, atd. Všichni podle velebeného principu blaženosti. *Aby* však *každý* byl dobrý nejen **zákonně**, ale **morálně** (aby byl bohulibým) člověkem, tj. ctnostný inteligibilním charakterem (*virtus noumenon*), nebude ten, který<sup>35</sup> rozpoznal svou povinnost, potřebovat jinou pohnutku než představu této ctnosti samotné: to nemůže být způsobeno postupnou **reformou** trvající tak dlouho, dokud bude základna maxim nečistá, nýbrž musí to nastat **revolucí** ve smýšlení lidí (přechodem k maximě jeho posvátnosti). Může se stát novým člověkem jen svého druhu znovuzrozením, podobně jako novým stvořením (J 3,5; srv. Gn 1,2) a proměnou srdce.

Pokud je ale člověk zkažený v základu svých maxim, jak je možné, že uskuteční vlastními silami tuto revoluci a stane se dobrým člověkem? Povinnost nakazuje, aby se jím stal, avšak nenařizuje nám, k čemu nám má být potřebná. To nelze sjednotit jinak než tím, že revoluce je nutná pro způsob myšlení, ale postupná reforma pro smyslovost (která se staví myšlení do cesty), a proto jí musí být člověk schopen. To znamená, že když jediným nezvratným rozhodnutím obrátí nejvyšší důvod svých maxim, kvůli nimž byl špatným člověkem (a tím se mění v nového člověka), pak je co do principu a co do způsobu myšlení subjektem, který vnímá dobro, avšak dobrým člověkem se stane jen kontinuálním působením a přeměnou; tj. může doufat, že při zachování takové čistoty a pevnosti toho principu, který přijal za nejvyšší maximu své vůle, se nachází na dobré (ačkoli úzké) cestě trvalého **pokroku** od špatného k lepšímu. To je pro toho, kdo může prohlédnout

33 Dodatek A. a B.

34 Berlinische Monatsschrift a A: „*pravdivosti*“.

35 Berlinische Monatsschrift a A: „*Aby* se však pouze ... nestal tím, který.“

inteligibilním základem srdce (všemi maximami svobodné vůle), tedy pro něhož je tato nekonečnost pokroku jednotou, tj. pro Boha, tolik jako být skutečně dobrým (jemu libým) člověkem; a potud lze nahlížet tuto změnu jako revoluci. Avšak pro posuzování lidí, kteří mohou hodnotit sami sebe a sílu svých maxim jen podle převahy, již získávají nad smyslovostí v čase, *se tato změna nahlíží* jen jako trvalá snaha o dosažení lepšího, tudíž jako postupná reforma sklonu ke zlu jako zvrácenému způsobu myšlení.

Z toho plyne, že morální vzdělání lidí musí začít nikoli zlepšováním mravů, nýbrž převratem ve způsobu myšlení a vytvořením charakteru, i když se obvykle postupuje jinak a bojuje se proti jednotlivým neřestem, jejichž společný kořen však zůstává nedotčen. I ten nejomezenější člověk je nyní sám schopen získat dojem tím větší úcty k jednání odpovídajícímu povinnosti, čím více opouští ve svých myšlenkách jiné pohnutky, jež by mohly mít vliv na maximum jeho jednání kvůli sebelásce. Dokonce děti jsou s to vysledovat i sebemenší stopu po příměsí nepravých pohnutek, protože takové jednání pro ně okamžitě ztrácí každou morální hodnotu. Tato vloha k dobru je nesmírně kultivována a přechází ve způsob myšlení tím, že se uvádí **příklad** dobrých lidí (co se týká jejich zákonného jednání) a jejich morální následovníci mají posuzovat nekalost některých maxim mezi skutečnými pohnutkami svého jednání, takže **povinnost** získává sama pro sebe znatelnou váhu v jejich srdcích. Pouze ctnostné jednání, ať už stojí i největší sebeobětování, není ještě tím pravým rozpoštěním, které má získat mysl žáka pro mravní dobro. Neboť jakkoli je kdo ctnostný, je přesto pouze povinností všechno, co kdy učinil dobrého. Konat svou povinnost není ničím jiným než konat to, co spadá do obvyklého mravního řádu, a tudíž si nezasluhuje obdiv. Spíše je takový obdiv zkreslením našeho smyslu pro povinnost, jako by bylo něco mimořádného a záslužného na tom, že se jí člověk oddá.

Je však jedno v naší duši, co nemůžeme přestat pozorovat s nejvyšším obdivem, jakmile na to řádně pohlédneme, a kdy je obdiv oprávněný a současně povznáší duši: je to původní morální vloha v nás vůbec. Co je to v nás (tak se můžeme sami zeptat), čím my, bytosti stále závislé tolika potřebami na přírodě, se přece současně vyzvedáme nad ni ideou původní vlohy (v nás) tak vysoko, že přírodu vcelku považujeme za nicotnou a sebe sama za nehodné existovat, kdybychom se měli oddávat jejím požitkům, jež mohou život učinit žádoucím, v rozporu se zákonem, jímž nám rozum tak mocně nakazuje, aniž by přitom něco sliboval nebo něčím hrozil? Závažnost této otázky musí co nejnítěněji pociťovat každý obecně vzdělaný člověk, který byl předtím poučen o svatosti, jež spočívá v ideji povinnosti, avšak nezachází až k výzkumu pojmu svobody, jež pramení prvotně z tohoto zákona.<sup>36</sup> Sama nepochopitelnost

<sup>36</sup> Můžeme se snadno přesvědčit, že pojem svobody vůle nevzniká před vědomím morálního

této vloh, zvěstující svůj božský původ, musí způsobovat v mysli nadšení a dávat jí sílu až k sebeobětování, jaké jí jen může uložit úcta k povinnosti. Častější oživení tohoto pocitu vznešenosti morálního určení mysli je zapotřebí obzvláště doporučit jako prostředek probuzení mravního smýšlení, protože působí přímo proti vrozenému sklonu ke zvrácenosti pohnutek v maximách naší vůle, aby se tak obnovil původní mravní řád vládnoucí pohnutkám, a tudíž i původní čistota vloh k dobru v lidském srdci podle nepodmíněné úcty k zákonu jako nejvyšší podmínce všech přijímaných maxim.

Stojí však proti tomuto obnovení vynaložením vlastní síly věta o vrozené zkaženosti člověka pro všechno dobré? Ovšemže, pokud jde o pojmové vyjádření, tj. o náš **úsuděk** o této možnosti, stejně jako všechno další, co se má ukázat jako časová danost (změna) a jako nutnost daná přírodními zákony, stejně jako protikladná věta o morálních zákonech umožněných svobodou: avšak není protikladná k možnosti tohoto obnovení. Jestliže morální zákon prikazuje, že **máme** být nyní lepšími lidmi, plyne z toho nevyhnutelně, že to musíme také **moci**. Věta o vrozeném zlu není v morální **dogmatice** vůbec použitelná, protože její předpisy obsahují právě tytéž povinnosti a mají tutéž sílu, ať již v nás je či není vrozený sklon k překročení. V morální **asketice** neříká tato věta ani více ani méně jako to, že nemůžeme začínat při mravním vzdělávání té morální vloh k dobru, kterou jsme získali naší přirozenou počáteční nevinností, nýbrž musíme vyzdvihnout předpoklad zlovolnosti spočívající v přijímání jejích maxim do původně mravní vloh. A poněvadž sklon k tomu je nezničitelný, musíme začít také s neustávající-

---

zákona v nás, nýbrž navazuje pouze na určitelnost naší vůle tímto zákonem jako bezpodmínečným příkazem: když se zeptáme, zda si jistě a bezprostředně uvědomujeme schopnost překonat svým pevným předsevzetím každou jakkoli silnou pohnutku k překročení zákona (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dicitur periuria tauro.* – Překl. vydavatele: „I když ti Phalaris prikazuje, abys lhal a složil křivou přísahu před přivedeným býkem.“) Každý si musí přiznat, že **neví**, zda nezačne kolísat ve svém předsevzetí, když nastane takový případ. Současně mu však prikazuje povinnost nepodmíněně, že mu **má** zůstat věrný, a z toho právem **odvozuje**: je nutné, aby tak také **mohl** jednat, a proto je jeho vůle svobodná. Když se tvrdí, že tato neprozkoumatelná vlastnost je zcela pochopitelná, šálí slovem **determinismus** (větou o určeni vůle pomocí vnitřních dostatečných důvodů), jakoby obtíž spočívala v tom, že se determinismus sjednotí se svobodou, na což ale nikdo nemyslí. Naopak je problém v tom, jak by se mohl sjednotit **predeterminismus**, podle kterého má svobodné jednání jakožto danost své určující důvody v **předchozí době** (na jejíž obsah nemáme již žádný vliv) se svobodou, podle níž musí být jednání stejně jako jeho protiklad v tom okamžiku, kdy se děje, v moci subjektu: to je tím, co chce člověk poznat a co nikdy nepozná. *Není nijak obtížné sjednotit pojem svobody s ideou Boha jako nutnou bytostí, protože svoboda nespočívá v náhodnosti jednání (tedy že by vůbec nebyla determinována skrze důvody), tudíž nespočívá v indeterminismu (že by konání dobra nebo zla muselo být Bohu stejně možné, pokud bychom chtěli zvát jeho jednání svobodným), ale leží v absolutní spontaneitě, která se vydává jen nebezpečí predeterminismu, když je určující důvod jednání v minulosti, tudíž tak, že nynější jednání není v moci, ale spočívá v moci přírody a neodolatelně mě určuje. Pak totiž tato obtíž odpadá, protože v Bohu nemůžeme myslet časový sled.* (Dodatek B.)

cím opačným působením proti němu. Z toho, že toto vede pouze k nekonečnému pokroku od špatného k lepšímu, plyne, že proměna smýšlení špatného člověka k smýšlení dobrému při změně nejvyššího vnitřního důvodu pro přijetí všech jeho maxim musí odpovídat mravnímu zákonu, jestliže tento nový důvod (nové srdce) je sám nezměnitelný. Člověk nemůže přirozeně sám dospět k tomuto přesvědčení, a to ani bezprostředním uvědoměním, ani prostřednictvím důkazu své prožívané životní změny, protože hlubina srdce (subjektivní první důvod jeho maxim) je jemu samému nedostupná. Avšak na cestě, která k tomu vede a na kterou ho posílá jeho smýšlení, které se od základů zlepšilo, musí člověk moci **doufat**, že svou **vlastní** silou k tomuto přesvědčení dospěje; neboť má být dobrým člověkem, avšak jako **morálně** dobrý je posuzován jen podle toho, co sám vykonal a co mu tedy může být započítáno.

Proti tomuto troufalému sebezlepšení nabízí rozum, rozmrzelý z morálního zpracovávání přírody, pod záminkou přirozené neschopnosti různé nekalé náboženské ideje (ke kterým patří vymyšlený Bůh jako princip blaženosti a nejvyšší podmínka svých příkazů). Všechna náboženství lze ale rozdělit na náboženství, která se **ucházejí o přízeň** (náboženství pouhého kultu) a náboženství **morální**, tj. **náboženství obratu k dobrému životu**. Podle prvního si člověk buď namlouvá, že by ho mohl Bůh učinit na věky šťastným, aniž by byl nucen **stát se lepším člověkem** (odpuštěním jeho vin); anebo když se mu nezdá možné, že by ho Bůh **mohl učinit lepším člověkem**, aniž by pro to musel udělat víc, než **prosít**. Tím by nebylo vlastně vykonáno nic, protože před vševidoucí bytostí to není víc než **přání**: kdyby se vystačilo s pouhým přáním, byl by každý člověk dobrý. Avšak podle morálního náboženství (jakým je mezi všemi, která kdy byla, jediné křesťanské) platí zásada, že každý musí činit tolik, kolik je v jeho silách, aby se stal lepším člověkem, a jen pak, když svou vrozenou hřivnu nezakopal (L 19, 12–16), když využil původní vlohu k dobru, aby se stal lepším člověkem, může doufat, že bude doplněno vyšším spolupůsobením to, co není v jeho silách. Není také vůbec nutné, aby člověk věděl, v čem takové spolupůsobení spočívá; možná je dokonce nevyhnutelné, aby si o tom různí lidé v odlišných dobách tvořili se vši poctivostí různé pojmy, jestliže byl způsob, jímž se to děje, zjeven v určité době. Avšak pak platí také zásada: „Není podstatné a tedy pro každého nutné vědět, co činí nebo učinil Bůh pro jeho blaženost“, má ale vědět, **co má sám činit**, aby byl hoden tohoto přispění.<sup>37</sup>

*Překlad Břetislav Horyna*

<sup>37</sup> Tato obecná poznámka je první ze čtyř, jež jsou připojeny ke každému dílu tohoto spisu a mohly by nést tento název: 1) o účincích milosti, 2) záranky, 3) tajemství, 4) prostředky milosti. Jsou to jakási **parerga** *Náboženství v mezích pouhého rozumu*; nepatří dovnitř textu, avšak přesto se ho dotýkají. Rozum, který si uvědomuje svou neschopnost vyhovět své morální

## RELIGION WITHIN THE BOUNDARIES OF MERE REASON

### On the Presence of the Bad Principle beside the Good One: That Is, On Radical Evil in Human Nature

In this number of the *Studia Philosophica* journal, we present a translation of the first chapter of Kant's work *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). It is a late work of Kant's in which he summarizes and systematizes his philosophy of religion. This work resulted in Kant being banned from writing and lecturing on all issues related to religion. Today, the work is not considered outrageous or scandalous any more. It is rather seen as the first attempt to found religion on pure practical reason, not church regulations. One of the best pieces of evidence for this effort is the famous first chapter of the work, which focuses on what is called radical evil in man.

---

potřebě, sahá až po přehnaných idejích, které by mohly zvětšit onen nedostatek, aniž by si je rozum dále osvojil a obohatil se o ně. Rozum nepopírá možnost či skutečnost předmětů idejí, nemůže je ale myslet jako součást svých maxim a zahrnout do svého jednání. Sází dokonce na to, že pokud je v neprozkoumaném poli nadpřirozena ještě něco navíc, než čemu může porozumět, avšak co zároveň šíří morální neschopnost, ponechá to nepoznané s vírou, kterou by bylo možné nazvat **reflektující** (o možnosti něčeho takového), protože **dogmatická** víra, vydávající se za **vědění**, se zdá rozumu neupřímná nebo troufalá; neboť odstranit obtíže s něčím, co o sobě samém (prakticky) nepochybuje při pojednávání transcendentních otázek, je jen dodatek (parergon). Co se týče nedostatku těchto idejí, včetně **morálně-transcendentních**, když je použijeme na náboženství, můžeme je podle účinku uspořádat do čtyř shora uvedených tříd: 1) domnělá vnitřní zkušenost (o účincích milosti), **blouznivost**; 2) údajná vnější zkušenost (zázraky), **pověřivost**; 3) tušené osvícení mysli při náhledu na nadpřirozené (tajemství), **iluminátství**, šílenství adeptů; odvážné pokusy působit na nadpřirozeno (prostředky milosti), **thaumaturgie**, čirá pomatnost rozumu, který se dostal za své hranice, a to údajně s morálním (bohulibým) záměrem.

Tato všeobecná poznámka k prvnímu dílu tohoto pojednání se však týká především toho, co je navození stavu **milosti** a zda by nemohlo být přijato do maxim rozumu jako nic nadpřirozeného, jestliže se rozum drží ve svých hranicích, a které přestává být nadpřirozeným právě tehdy, když se používá rozum. Není totiž možné, aby se stalo **teoreticky** předmětem poznání (poznání, že účinky milosti jsou vnitřními přirozenými účinky), poněvadž naše používání pojmu příčiny a účinku nemůže sahát za předměty zkušenosti, tudíž za přírodu; avšak předpoklad **praktického** užití této ideje není sám v sobě rozporný. Kdyby se totiž používalo, předpokládalo by pravidlo určující, co máme sami konat dobrého (s určitým záměrem), abychom něčeho dosáhli; když se očekává účinek milosti, znamená to pravý opak, totiž že dobro (morální) není naším činem, ale činem jiné bytosti, a my ho tudíž můžeme **získat** samotným svým **nicneděláním**, což je rozpor. Můžeme je tedy uznat jako něco nepochopitelného, avšak nelze je přijmout v teoretickém ani v praktickém smyslu mezi naše maximy. (Dodatek B.)



**RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN  
VERNUNFT**

Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das  
radikale Böse in den menschlichen Natur

In diesem Heft der *Studia Philosophica* bringen wir die erste Kapitel der berühmtesten Kants religionsphilosophisches Schrift, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) in tschechischer Übersetzung. Aus dem in Frage kommenden Text wurde der Ausschnitt, in dem Kant die Frage des radikal Bösen in der menschlichen Natur behandelt. Kant spricht sich für die freie Vernunftreligion aus und überprüft die Wege, die zu einer solchen führen könnten; von der Überwindung des Bösen im Menschen bis zur Bezwingung der statutarischen Kirche.