

Morální důkaz existence Boha podle Kanta

Karel Říha

Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně... Ta první začíná od místa, které zaujímám ve vnějším smyslovém světě, a rozšiřuje souvislost, v níž stojím, do nedozírných dálek... Ta druhá začíná u mého neviditelného Já, u mé osobnosti, a ukazuje mne ve světě, který má opravdovou nekonečnost, avšak je postižitelný jen rozvažováním, a s nímž se poznávám... ne jako tam jen v náhodném, nýbrž v obecném a nutném spojení.¹

Toto Kantovo vyznání, obsažené v závěru *Kpr*, obsahuje už zárodek reflexe, jež je rozvedena v *Kritice soudnosti*,² v její druhé části: „Kritika teleologické soudnosti“, jako *fysikotheologický* argument Boží existence, jenž oproti témuž argumentu v *Kritice čistého rozumu*³ je rozšířen *morálním* argumentem a oproti postulátu Boha v *Kpr*, platnému jen v oboru jednání, obsahuje pokus o jeho objektivní teoretickou platnost.

Kantovu morálnímu argumentu se v příručkách dějin filosofie a ve standardních slovnících většinou věnuje malá pozornost a přiřazuje se k postulátu Boží existence v *Kpr*. Ale i když formulace problému je obdobná – nalézt záruku shody mezi mravním jednáním a blažeností člověka – přece se postulát v *Kpr* a pokus o teoretický argument v *Ks* liší rovinou reflexe. Jednání se řídí specifickou logikou praktického rozumu (logikou svobodného sebeurčení, jež není libovolné, ale je finálně zaměřené k osobě vlastní a druhého), zatímco v *Ks* se toto zaměření stává tématem následné reflexe.

Kant dochází k závěru, který omezuje platnost morálního argumentu jen na *regulativní* princip *reflektující soudnosti*, tj. na *subjektivní* nutnost

¹ I. KANT, *Kritika praktického rozumu* (dále jen *Kpr*, odkazy v textu), přel. Jaromír Loužil, Praha: Svoboda, 1996, s. 275n.

² I. KANT, *Kritika soudnosti* (dále jen *Ks*, odkazy v textu), přel. Vladimír Špalek, Walter Hansel, Praha: Odeon, 1975. Druhé číslo v udání strany je podle něm. textu: *Kritik der Urteilskraft*, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

³ I. KANT, *Kritika čistého rozumu* (dále jen *Kčr*, citováno v textu), přel. Jaromír Loužil, ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: Oikúmené, 2001. Stránkování je podle 1. vydání *Kritik der reinen Vernunft*, z r. 1781, značeného písmenem A, a podle 2. vydání z r. 1787, značeného písmenem B.

myslit Boha jako záruku možnosti posledního, pro nás nedosažitelného účelného pořádku světa, jehož cílem je blaženost rozumových bytostí pod mravním zákonem. Přesto je možno u Kanta hledat a nalézat náznaky a podněty, které by mohly vést dále, směrem k *objektivní* platnosti tohoto argumentu. Ptáme se tedy: Je po koperníkánském obratu (podle něhož je objekt vědomí určován transcendentálními podmínkami subjektu), ještě možno se uvědoměle setkat s reálným jsoucím a na základě toho nějakým způsobem obnovit platný důkaz Boží existence? Za jakých podmínek a v jaké podobě? Jak vůbec tento problém má být formulován?

K tomuto zkoumání nás vybízí otevřené problémy Kantovy *Kritiky*: je to nejen klasický problém *věci o sobě*, která „afikuje“ smysly, „působí“ na ně podle zákona kauzality, jenž je však aplikovatelný pouze na jevy; je to také problém *jednoty v rozlišení* teoretického a praktického rozumu, rozvažování a smyslů, subjektu a objektu; ale zvláště nás v našem tématu zajímá založení „fakta“ kategorického imperativu a v souvislosti s tím specifické logiky praktického rozumu.

Kantův koperníkánský obrat musíme – z hlediska dějin i logiky myšlení – uznat za legitimní. Je tedy vyloučeno, že bychom se ke Kantovi chovali konfrontačně. Jde nám o čistě imanentní kritiku *Kritiky*, tj. o pokus „jít s Kantem za Kanta“. Kterým směrem? To nám naznačují jeho otevřené problémy. Kantův systém se ukazuje otevřený právě v myšlence osoby jako účelu. Je tedy nasnadě, že se dostáváme do sledu dialogického personalismu.

V první části tohoto pojednání si alespoň heslovitě připomeneme Kantovu kritiku důkazů Boží existence, jak je obsažena v *Kčr*. – V druhé části se dotkneme postulátů praktického rozumu v *Kpr* se zaměřením na jeho specifickou logiku, která nás nesmí svádět k snadnému převádění jednání na logiku teoretického rozumu, logiku identity, a tedy neskýtá pro náš problém řešení, nýbrž nanejvýš podklad k němu. – Ve třetí části se ptám, za jakých podmínek bychom mohli uznat morální důkaz za platný nejen v *reflektující*, nýbrž právě v *určující* soudnosti. – Ve čtvrté části hledám analýzou vybraných částí *Kpr* a *Ks*, zvláště otevřeného problému založení *fakta rozumu* (vědomí mravní povinnosti, vyjadřujícího se kategorickým imperativem), poukazy a podněty naznačující možnost překonání Kantova formalismu.

1. TŘI DŮKAZY PODLE KČR

Podle Kčr je možno sestavit pouze tři důkazy Boží existence, které se liší východiskem: buď je jím *určitá zkušenost*, od níž stoupáme cestou kauzality k nejvyšší příčině, jež je mimo náš empirický svět; nebo vycházíme z *neurčité zkušenosti*, tj. z nějaké nahodilé, podmíněné existence, a docházíme k bytosti nutně existující; nebo abstrahujeme od veškeré zkušenosti vůbec a usuzujeme *a priori* z pojmu bytosti obsahující veškerou realitu (*ens realissimum*). První důkaz je *fysikotheologický*, druhý je *kosmologický*, třetí *ontologický* neboli *transcendentální*. Poněvadž však pouze transcendentální pojem vede úsilí rozumu, vycházející z empirie, projednává Kant tyto důkazy v opačném pořadí. (Srov. B 618n)

1.1 O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence (B 620–630)

Ontologický důkaz vychází z toho, že k pojmu nejvyšší (nejdokonalější) bytosti, tj. bytosti obsahující veškerou realitu, náleží existence. Kdybychom popřeli její existenci, upadli bychom do kontradikce: bytosti obsahující veškerou realitu by něco chybělo, totiž existence.

Kant proti tomu namítá: a) Kontradikce nastává, když klademe subjekt soudu a popíráme predikát, který k němu nutně náleží; jestliže však spolu s predikátem popíráme i subjekt, kontradikce nevzniká. b) Kontradikce nastává, když v soudu analytickém (v němž predikát je obsažen v subjektu) popíráme predikát. Ale soud: „Bůh existuje“, není analytický. c) Nemůžeme jej však považovat za soud syntetický *a priori*, v němž k subjektu přidáváme predikát nutně (*a priori*)? Nikoli, poněvadž existence vůbec není reálný predikát; zjišťujeme ji pouze zkušeností. (Kant uvádí famózní příklad: Sto možných a sto skutečných tolarů se v *pojmu* nijak neliší. – B 627) Jeho slavná teze tedy zní: „*Bytí* zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupení k pojmu věci. Je to pouze kladení nějaké věci nebo určitých určení samých o sobě.“ (B 626)

1.2 O nemožnosti kosmologického důkazu Boží existence (B 631–642)

Ontologický důkaz usuzoval z pojmu všeobecné reality na nutnost existence; kosmologický důkaz naproti tomu usuzuje z pojmu nepodmíněné nutnosti na všeobecnou realitu. Zní takto:

Jestliže něco existuje, pak musí existovat i nějaká naprosto nutná bytost. Přinejmenším existuji já sám; existuje tudíž naprosto nutná bytost. (B 632)

Tento důkaz abstrahuje od zvláštních vlastností předmětů zkušenosti a liší se tím od důkazu fysikotheologického, který vychází z pozorování zvláštních vlastností jevů světa. (Srov. B 633)

Kant podrobuje tento důkaz následující kritice: a) Kosmologický důkaz přichází k pojmu naprosto nutné bytosti. Naše myšlení však pojímá pouze nutnost *hypothetickou* (podmíněnou), tj. nutnost účinku, je-li dána příčina. Naše poznání je omezeno na obor možné zkušenosti. Zkušenost dosahuje pouze podmíněné.

Bezpodmínečná nutnost, kterou tak nevyhnutelně potřebujeme jako nositele všech věcí, je pro lidský rozum opravdovou propastí... Nemůžeme se ubránit myšlence, kterou však zároveň nejsme s to unést: že by bytost, kterou si představujeme jako nejvyšší, sama k sobě říkala: „Já jsem od věčnosti do věčnosti, mimo mne není nic než to, co je něčím pouze z mé vůle; *avšak odkud jsem tedy já?*“ (B 641)

b) Naprosto nutná bytost může být definována jen tak, že je to bytost, jíž náleží všechny pozitivní predikáty, tedy bytost obsahující veškerou realitu (*ens realissimum*). Tím je naprosto nutná bytost definována a priori. V tomto pojmu není rozpor. Ale v důkazu je *logická* možnost zaměňována za možnost *transcendentální*, tj. nerozpornost pojmů je zaměňována za jejich realizovatelnost podle zásad rozvažování (srov. B 198–274). c) Důkaz vycházející ze zkušenosti dochází k apriornímu pojmu nejreálnější bytosti (*ens realissimum*). K nejreálnější bytosti však – podle ontologického důkazu – náleží existence. Tím se kosmologický důkaz převádí na důkaz ontologický, jehož neplatnost byla prokázána. (B 637)

Ideál čistého rozumu, tj. idea v individuu, nejvyšší bytost, odpovídá rozumové potřebě totality všech podmínek možnosti poznání. Je to transcendentální objekt, jenž podle definice nemůže být dán jako myslitelný předmět. Jako pouhá idea má svůj základ v přirozenosti rozumu. (Srov. B 642)

1.3 O nemožnosti fysikotheologického důkazu (B 648–658)

Fysikotheologický důkaz – na rozdíl od kosmologického důkazu, vycházejícího ze zkušenosti vůbec – vychází z určité zkušenosti smyslového světa: ze zřejmé účelnosti a řádu věcí. Je však předem jasné, že žádná zkušenost se nemůže vyrovnat „transcendentální ideji naprosto soběstačné původní bytosti“ (B 649) jednak proto, že zkušenost je vždy omezená, jednak proto, že zkušenost nemůže překročit to do nekonečna podmíněné.

Fysikotheologický důkaz se předkládá takto:

1) Všude ve světě jsou zřetelné znaky uspořádání podle určitého úmyslu, provedené s velkou moudrostí a v celku nepopsatelně rozmanitém co do obsahu, i bezmezně velikém co do rozsahu. 2) Toto účelné uspořádání je věcem světa zcela cizí a vězí na nich jen nahodile, tzn. že přirozenost různých věcí by se nemohla sama od sebe – pomocí tak rozmanitých spojujících se prostředků – sladit k určitým konečným účelům, kdyby k tomu tyto věci nebyly speciálně vybrány a použity nějakým pořadajícím rozumným principem podle idejí, jež leží v jeho základu. 3) Existuje tedy vznešená a moudrá příčina (nebo více příčin), která musí být příčinou světa nejen díky své *plodnosti*, jako jí je slepě působící všemocná příroda, nýbrž i jako intelligence, jež působí díky své *svobodě*. 4) Na jednotu této příčiny lze usuzovat z jednoty vzájemných vztahů částí světa jako složek jedné umné stavby; a to s jistotou jen tam, kam až sahá naše pozorování, dále jen s pravděpodobností podle všech zákonů analogie. (B 653n.)

Kant odůvodňuje poslední dovětek, omezující platnost fysikotheologického důkazu na pouhou analogii s lidským působením: a) Nemůžeme přecházet k působení, které neznáme, leč podle analogie s lidským způsobem, který známe. Takto však docházíme pouze k nejvyšší příčině jako *staviteli světa*, nikoli jako *stvořiteli světa*. Jako lidské působení předpokládá látku, tak i Boží tvoření by bylo pouze úpravou předložené látky. To však by byl dualismus, který neodpovídá naší ideji nejvyšší bytosti. (Srov. B 654n) – b) Příčina nahodilého pořádku ve světě není analogií s lidským působením zcela určena: všechny predikáty, které jí přisuzujeme, platí pouze relativně k nám. Její plné určení je obsaženo v pojmu veškerosti reality (*omnitudo realitatis*). Abychom dosáhli určitý pojem, odpovídající naší transcendentální ideji nejvyšší bytosti, přechází rozum k nahodilosti světa, která vyžaduje příčinu nutnou, a té odpovídá pojem veškeré reality; takto však přecházíme k důkazu kosmologickému, který

je jen skrytým důkazem ontologickým, jehož neplatnost byla prokázána. (Srov. B 657)

Ideál čistého rozumu, tj. idea v individuu, nejreálnější bytost (*ens realissimum*), odpovídá potřebě rozumu totality podmínek poznání. Je to *transcendentální objekt*, „tj. zcela neurčitá myšlenka něčeho vůbec“ (A 253). Jako neurčitý je nemyslitelný v pojmech a podle zásad rozvažování. Určujeme jej pouze podle ideje rozumu (veškerost reality), která však nemá objektivní platnost. „Protože tedy ideál není dán jako myslitelný předmět... musí mít jako pouhá idea své sídlo a řešení v přirozenosti rozumu...“ (B 642)

2. POSTULÁT EXISTENCE BOHA PODLE KRITIKY PRAKTICKÉHO ROZUMU

Teoretickým poznáním nemůžeme existenci Boha ani dokázat ani popřít. V praktickém jednání však předpokládáme existenci Boha jako nutný postulát. Kategorický imperativ, v němž si uvědomujeme mravní zákon, totiž vyžaduje, abychom podporovali dosažení nejvyššího dobra, tj. mravní dokonalosti spojené s blažeností rozumových bytostí. Zatímco mravní dokonalost je naším dílem, blaženost je dílem přírody, jež není v naší moci. Spojení obojího je možné jen v rozumné a svobodné příčině smyslového a inteligibilního světa. Tuto příčinu nemůžeme myslet v kategoriích rozvažování, poněvadž by se stávala závislou na účinku a musela by být realizována ve smyslovém názoru. Když se v jednání setkáváme se skutečností, nemůžeme ji vědomě uchopit (= poznat). Existenci této příčiny tedy jako nutnou podmínku možnosti mravního jednání *postulujeme* (Kpr 212–225) a v ni *věříme*. „Musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru...“ (Kčr B XXX)

3. DOPLNĚNÍ A NAHRAZENÍ FYSIKOTHEOLOGICKÉHO DŮKAZU MORÁLNÍM DŮKAZEM PODLE KRITIKY SOUDNOSTI

Podle Kčr je naše poznání omezeno extenzivně na obor možné zkušenosti a intenzivně na pouhé jevy smyslové skutečnosti. Podle Kpr postulujeme inteligibilní skutečnost jako nutnou podmínku svobodného mravního jednání. V obou oblastech je rozum a priori zákonodárný; ale teprve v praktickém užití rozum, který se v poznání redukoval na rozva-

žování, přichází k sobě, aniž chápe možnost své svobody. Překonat tento protiklad dvou zcela rozdílných světů, smyslového a nadsmyslového, poznání a jednání, rozumu teoretického a praktického, si stanovil Kant jako úkol v Ks. „Mravní jednání má přece působit na svět zkušenosti, to nadsmyslové má ve smyslovém světě uskutečňovat své cíle.“⁴

Soudnost je schopnost tvořit soudy. V soudu podřizujeme to zvláštní (v posledku jednotlivé), značené v subjektu, tomu obecnému, značenému v predikátu. Soudnost je tedy „schopnost myslit to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném. Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je ta soudnost, která to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje, (také tehdy, když jako transcendentální soudnost a priori udává podmínky, za nichž je subsumpce pod obecno jediné možná) soudnost *určující*. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je soudnost pouze *reflektující*.“ (Ks 33 / A 87; zvýraznění K. Ř.)

V Kčr bylo to obecné dáno kategoriemi rozvažování, jež aplikovány na smyslový názor prostřednictvím obrazotvornosti mají objektivní platnost, a ideami rozumu, jimž ovšem názor chybí, a proto objektivní platnost nemají a přísluší jim pouze regulativní nebo heuristický význam. Kategorie rozvažování určují a priori svůj předmět pouze povšechně; jde o to, čím (jakým apriori) je zaručena platnost speciálních přírodních zákonů, dále zřejmá vnitřní účelnost organismů a účelný řád přírody vůbec. Vůči těmto úkolům nedostačuje řád určovaný přírodní (mechanickou) kauzalitou podle soudnosti *určující*. Klade-li naše myšlení tyto otázky, může je zodpovídat pouze soudnost *reflektující*. Ta nemá apriorní princip daný, ale stanoví si jej svobodně: tímto principem je *účelnost*. Oproti myšlení *kauzálnímu*, jež předpokládá první příčinu, je myšlení *finální*, jež předpokládá poslední cíl. (Ani první příčina, ani poslední cíl však nejsou objektivně dosažitelné.)

Kant dokazuje, že „princip formální účelnosti přírody je transcendentální princip soudnosti“ (Ks 34 / A 90). (Formální účelnost znamená shodu s našimi poznávacími schopnostmi.) Kant definuje:

Transcendentální princip je princip, jímž je a priori představována obecná podmínka, jediné za níž mohou vůbec být věci objekty našeho poznání. Metafyzickým nazýváme princip tehdy, představuje-li a priori výlučnou podmínku, za níž mo-

⁴ E. CORETH, „Immanuel Kant,“ in *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Grundkurs Philosophie 8, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 95–146, zde 140n.

hou být objekty, jejichž pojem musí být empiricky dán, a priori dále určeny. (Ks 34 / A 90)

Kant uvádí příklad:

Tak je princip poznání těles jakožto substancí a jakožto proměnlivých substancí transcendentální, jestliže je tím řečeno, že jejich změna musí mít příčinu; princip je ale metafyzický, je-li tím řečeno, že jejich změna musí mít vnější příčinu, protože v prvním případě může být těleso myšleno jen prostřednictvím ontologických predikátů (čistých rozvažovacích pojmů), např. jako substance, abychom tuto větu poznali a priori; v druhém případě ale musí být této větě položen za základ empirický pojem tělesa (jakožto pohyblivé věci v prostoru), tehdy však může být zcela a priori pochopeno, že tělesu přísluší naposled uvedený predikát (pohybu jen prostřednictvím vnějších příčin). (Ks 34 / A 90)

Princip formální účelnosti přírody (tj. shody přírodních zákonů s našimi poznávacími schopnostmi) je nevyhnutelně předpokládán, abychom mohli myslet průběžnou souvislost zkušenosti. Je ovšem předpokládán pouze *reflektující* soudností, jejíž maximy mají pouze subjektivní platnost, tj. nekonstituují objekt *jako objekt* poznání. Pro soudnost reflektující je princip formální účelnosti přírody *transcendentální* a nikoli *metafyzický*, tj. je nutnou podmínkou možnosti myšlení objektu *jako myšleného vůbec* (a ne pouze objektu, jehož pojem je dán empiricky).

3.1 Fysikotheologický a morální důkaz

Fysikotheologický důkaz byl v Kčr projednáván soudností *určující*, která docházela k nejvyšší příčině, určené pouze analogicky k lidskému tvoření, a doplněné a priori podle ideje rozumu jako *všeobšáhlá realita*, která je ztotožňována s ideou Boha podle (neplatného) ontologického důkazu. Co nového pro fysikotheologický důkaz přináší Ks? Uvažuje o přírodě z hlediska finálního: jednotlivé jevy podřazuje obecnému cíli. Tato subsumpce může být platná, jediné když *poslední cíl* je dán. Posledním cílem přírody je člověk jako svobodná morální bytost.⁵ Svoboda je jediná idea, jejíž realita je dána, a to tím, že její účinky jsou patrné ve smyslovém

⁵ „V mravním zákoně se nám otevírá svobodná dimenze našeho osobnostního bytí. Možnost svobody přitom nelze chápat – chápeme jen její nepochopitelnost. Svoboda je za hranicemi naší možné, teoreticky interpretovatelné zkušenosti, a přece se s ní –

světě. Svoboda sama je nepochopitelná a teoreticky nedokazatelná, ale je vyžadována jako nutná podmínka možnosti mravního zákona: Máš tak jednat, tedy můžeš. Tím je fysikotheologický důkaz uveden v souvislost s mravním zákonem, určeným svobodně. Mravní zákon přikazuje podporovat blaženost rozumových bytostí. Posledním cílem přírody a svobody je tedy blaženost člověka pod mravním zákonem. Zatímco jednání podle mravního zákona je v moci člověka, blaženost je dílem přírody, která není v moci člověka. Spojení obou momentů je možné jedině v nadsmyslovém substrátu, jenž je transcendentní vůči světu, tj. v Bohu. – Je zřejmé, že morální důkaz takto prezentovaný je paralelní k postulátu existence Boha v *Kpr*. Obvykle se poukazuje na to, že základ tohoto „důkazu“ je v uvedeném postulátu.⁶ Kdežto však v *Kpr* je splnění nutné podmínky mravního jednání pouze postulováno, v *Ks* se zkoumá, za jakých podmínek toto splnění může být dáno.

3.2 Podmínky platnosti morálního důkazu

Kant omezuje platnost morálního důkazu: K jeho platnosti podle soudnosti *určující* (která jedině dává objektivní platnost poznání, zatímco soudnost *reflektující* má pouze subjektivní význam), by bylo třeba: 1° Aby poslední cíl byl platný a priori jako nutná podmínka konstituce objektu jako objektu ve vědomí, tedy jako princip *transcendentální*,⁷ ne pouze *metafyzický* (princip objektu, jehož pojem je dán empiricky):

Morální zákon jakožto formální rozumová podmínka užití naší svobody nás zavazuje sám o sobě, aniž by závisel na nějakém účelu jakožto materiální podmínce; avšak také nám určuje, a to a priori, konečný účel, k jehož dosažení nás zavazuje; a tento nejvyšší účel je *nejvyšší dobro* ve světě možné skrze svobodu. (*Ks* 226 / A 412)

v „zakoušení“ mravního zákona setkáváme.“ VLASTIMIL HÁLA, *Impulsy Kantovy etiky* (*Kant – Bolzano – Brentano*), Praha: FÚ AV ČR, 1994, s. 47.

⁶ Tak např. P. FLOSS, „Důkazy boží existence,“ in *Filosofický slovník*, Olomouc: FIN, 1995, s. 96: Kant je „autorem tzv. morálního (deontologického) d. b. e., pojatého podstatně jako postulát praktického rozumu.“

⁷ Srov. známou definici v *Kčr*, B 25, A 12: „*Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.“

2° Dále je k platnosti podle soudnosti určující třeba, aby poslední cíl byl realizován v názoru. (Realizace je aplikace pojmu na názor. Kant připouští pouze názor smyslový, jenž je vůči nadřazené kategorii zprostředkován obrazotvorností. Jde tedy o realitu empirickou, určenou kategorií reality, jež náleží do třídy kvality.)

Ad 1°. Cíl (účel) není žádnou kategorií rozvažování. Poslední cíl, blaženost rozumových bytostí pod mravním zákonem, je autonomně stanoven jako apriorní princip soudnosti *reflektující*. Obsahuje dva momenty: formální určení mravního zákona a jeho obsahové naplnění; jsou oba tyto momenty a priori dané, a to *transcendentální*, ne pouze *metafyzické*? a) Mravní zákon jako autonomní, daný svobodně (či totožný se svobodou), je *transcendentální*: je nutnou apriorní podmínkou možnosti myšlení objektů jako dobrých, tj. v perspektivě cíle; není pouze *metafyzický*, neboť vyžaduje dobrý úmysl a jím je naplněn (nevyžaduje, ba vylučuje empirické určení mravního dobra); formální určení mravního dobra je vyjádřeno v kategorickém imperativu: „Jednej vždy tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“ (*Kpr* 50 / *A* 54). Kant prosazuje tento mravní formalismus v *Kpr* a v *Ks*, poněvadž obsahové určení kategorického imperativu by bylo možné pouze empiricky, a tím by mravní zákon ztrácel apodiktickou platnost. b) Druhým momentem mravního zákona je podpora blaženosti morálních bytostí. I tento druhý moment je apriorní, ale je také *transcendentální*? Záleží na tom, jak definujeme *blaženost* (*Glückseligkeit*). Je-li závislá na součinnosti přírody, jak Kant stále opakuje, je její pojem zřejmě dán empiricky.

Subjektivní podmínka, pod níž si člověk (a podle všech našich pojmů každá rozumná konečná bytost), pod uvedeným zákonem, může klást konečný účel, je štěstí. *Štěstí* je tudíž nejvyšší ve světě možné *fyzické* dobro, které je třeba, pokud se nás týká, podporovat jako konečný účel: pod objektivní podmínkou souhlasu člověka se zákonem *mravnosti*, která činí, že je štěstí hoden. (*Ks* 226n / *A* 412n; zvyraznění K. Ř.; slovo „*štěstí*“ v originále: „*Glückseligkeit*“).

Výrazně toto dobro jako fyzické vyjadřuje v této myšlence:

Jsme... a priori určování rozumem k tomu, abychom ze všech sil podporovali to, co je ve světě nejlepší, totiž to, co spočívá ve spojení největšího blaha (*Glückseligkeit*) rozumných obyvatel světa s nejvyšší podmínkou dobra v nich, tj. všeobecného štěstí (*Glückseligkeit*) s nejzákonnější mravností. V tomto konečném účelu je možnost jedné části, totiž štěstí (*Glückseligkeit*), empiricky podmíněna, tj. závislá na

uzpůsobení přírody (ať odpovídá tomuto účelu nebo ne) a v teoretickém ohledu problematická; zatímco druhá část, totiž mravnost, vzhledem k níž jsme osvobozeni od spolupůsobení přírody, stojí a priori pevně a je dogmaticky jistá. (Ks 229 / A 416n)

Co je tedy *Glückseligkeit* v pojetí Kantovu? Slovo *Glück* (štěstí) znamená cit, jenž je podmíněn empiricky (vnuká představu smyslového potěšení); i když je jeho podpora vyžadována a priori, je toto a priori pouze *metafyzické* (jeho předmět je dán odjinud). Slovo *Seligkeit* (blaho, blaženost) znamená intelektuální vědomí, jehož předmět není dán smyslovou empirií; je tedy dáno a priori, a to jako princip *transcendentální*; to by však předpokládalo intelektuální intuici, v níž je dána forma, obsah a afirmace a priori; čistě intelektuální intuice nám podle Kanta není dostupná. Kdyby taková intelektuální intuice (např. „svědectví dobrého svědomí“ aj.) byla dána, ustavovala by vědomí svého předmětu – dobra – jako takového, tj. byla by *transcendentální* podmínkou možnosti tohoto vědomí v soudnosti *určující*.

Ad 2°. Platnost morálního důkazu podle *určující* soudnosti závisí dále na možnosti realizace posledního cíle. Chápeme-li však moment *blaženosti* (*Glückseligkeit*) jako inteligibilní blaho, pak je tento moment nerealizovatelný ve smyslovém názoru; chápeme-li blaženost jako fyzické dobro (štěstí), pak předpokládá cit určený empiricky, a tedy jeho požadavek může být sice určen a priori, ale jen jako princip *metafyzický*, nikoli *transcendentální*; v žádném případě tento důkaz neplatí objektivně v oboru poznání, tj. podle *určující* soudnosti, nýbrž pouze jako nutný způsob našeho myšlení posledního cíle, podle *reflektující* soudnosti. – Zde se vnučuje otázka zásadního významu: Je-li poslední cíl stanoven autonomně jako blaženost rozumových bytostí *pod mravním zákonem*, tj. blaženost bytostí, které jsou samy sobě zákonodárné, které se prostě *nevyskytují* jako dané, ale *mají být* jako *sebe-určující*, pak se tento poslední cíl ukládá jako *výzva* nebo *příkaz*, a není pouze konstatován v *soudu*, byť podle *reflektující* soudnosti, ani není *bezprostředním* výkonem této soudnosti, ale reflexe zakládající soud je aktem následujícím praktické kladení cíle. Tím se problém mravního důkazu existence Boha klade jinak než u Kanta. Nicméně nacházíme u Kanta samého náznaky a podněty, podle nichž by poslední cíl – blaženost rozumových bytostí *pod mravním zákonem* – mohl být chápán ve svém dvojím aspektu, teoretickém a praktickém, a jako *akt* by byl realizovatelný v názoru, ovšem *intelektuálním*, a tak by snad splňoval podmínky objektivní platnosti morálního

důkazu. Tyto náznaky a podněty hledám analýzou stěžejních pojmů *Kpr* a *Ks* v dalším oddílu této studie.

4. OBSAHOVÉ URČENÍ KATEGORICKÉHO IMPERATIVU?

V *Kpr* vyjadřuje Kant mravní zákon pouze formálně: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“ (*Kpr* 50 / A 54). Druhá formulace kategorického imperativu vyžaduje shodu vůle s přírodním zákonem: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“⁸ Celá perspektiva by se změnila, kdybychom za základ mravnosti vzali Kantovu třetí formulaci kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁹ Tato formulace má už určitý obsah.¹⁰ Je osoba jako účel jednání dána *a priori* jako *transcendentální* princip? A je poslední cíl takto pojatý realizován aplikací kategorií rozvažování na smyslový názor?

Zdá se, že tyto otázky jsou banální. Domníváme se, že osobu jako osobu poznáváme zkušeností, tedy *a posteriori*. – Zkušeností si uvědomujeme objekty ve vztahu k subjektu, tedy relativně k subjektu, jako jevy. Zkušeností subjekt, jenž není bezprostředně sám sobě přítomen, přichází k sobě skrze objekt. Může být druhá osoba (a vůbec osoba jako taková) začleněna do tohoto návratu subjektu k sobě samému, tj. chápána jako objekt? Kant rozlišuje: osoba jako *prostředek* (např. jako pracovní síla) – ano; ale osoba jako *účel* (cíl) – nikoli: cíl je v opozici k subjektu. Chápe-li osobu jako účel, nestrhujeme ji k sobě, ponecháváme jí svobodu a „osvobozujeme“ ji k její svébytnosti, máme k ní úctu jako autonomně zákonodárné, nepodřizujeme ji svým teoretickým kategoriím. Naproti tomu „o věcech poznáváme *a priori* jen to, co do nich sami vkládáme“ (*Kčr*, B XVIII). Osoba *jako taková* je pro nás nepoznatelná, poněvadž do ní

⁸ Immanuel KANT, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, Praha: Svoboda, 1976, s. 62.

⁹ Tamtéž, s. 75.

¹⁰ E. CORETH, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, s. 138: „... die praktische Vernunft (findet) intelligible, an sich seiende und gültige Wirklichkeit vor: im Bereich praktisch-sittlichen Handelns.“

nemůžeme nic z našich kategorií vkládat; je to jiné kat' *exochen*, jiné jako jiné, kterému se můžeme pouze oddat, aniž to poznáváme objektivně.

K osobě (vlastní a druhého) máme vztah. Je tento vztah čistě nahodilý, a *posteriori*, anebo *apriorní*, a snad dokonce *transcendentální* (takže by mohl být platným posledním cílem soudnosti alespoň reflektující, ne-li určující)?

Jestliže osobu jako takovou nepoznáváme (nemůžeme na ni aplikovat své kategorie), a přesto k ní máme vztah, může být tento vztah pouze zcela původní, a to nejen neodvozený, ale vůbec mimo řád empirického poznání, tedy *a priori*. Je také *transcendentální*? Kant to zřejmě předpokládá, když vztah k osobě jako účelu činí principem mravního zákona vyjádřeného v kategorickém imperativu. Aprioritu a transcendentalitu tohoto vztahu však můžeme nahlédnout i jako nutnou podmínku a priori možnosti platnosti poznání objektu jako objektu (konstituce objektu jako takového ve vědomí).

4.1 Transcendentální platnost vztahu k osobě jako osobě

Platnost objektivního poznání nemůžeme popřít, aniž bychom ji v témže aktu popírání nutně předpokládali (*retorsio*, známý argument nepřímého vyvrácení skepticismu). Ale tento nutný předpoklad platnosti (v metafyzické souvislosti: „pravdy“) je pouze implicitní (je doprovodný akt poznání objektu); abychom jej vybavili k výslovnému vědomí, musíme jej učinit předmětem reflexe; ale platnost této reflexe jako aktu poznání je opět pouze implicitní, obsažená ve výkonu reflexe, ne v jejím explicitním obsahu; tato řada dále pokračuje; tak se vědomí, tj. reflexe, stále více uzavírá do sebe, neukazuje se v tom, co je o sobě; dostáváme se do *nekonečného regrese*, v němž chybí první důvod, a tedy celá řada je neodůvodněná. S touto obtíží se setkával i Husserl, když chtěl platnost poznání zakládat v transcendentálním subjektu:

Protože... způsoby vnitřního jevení času [na něž je vázána transcendentální subjektivita – moje pozn.] jsou samy *intencionálními zážitky* a v reflexi musejí být dány opět jako časovosti, narážíme na základní paradoxní vlastnost vědomého života, jenž se tak rovněž zdá být zatížen nekonečným regresem. Chápající objasnění této skutečnosti působí mimořádné obtíže.¹¹

¹¹ E. HUSSERL, *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Praha: Svoboda, 1993, s. 45.

Ivan Blecha konstatuje: (Husserl) „musel předpokládat ‚transcendentální subjektivitu‘, jejíž statut nebyl nikdy bezrozporně podán.“¹²

Transcendentální subjektivita, zatížená nekonečným regresem reflektování, tj. návratu k sobě skrze objekty poznání, se nepochopitelným způsobem obrací k vycházení ze sebe, tedy k zaměření k objektu skrze subjekt. To je druhý moment aktivity ducha: *chtění* oproti poznání.¹³

Kant staví *transcendentální subjekt* do opozice k *transcendentálnímu objektu* („transzendentes Objekt“, „transzendentaler Gegenstand“) (Kčr, B 63; A 253; B 345 ad.). V souvislosti teoretického rozumu je transcendentální objekt myslitelný, ale ne názorně představitelný, a je proto „představa prázdná“ (B 345), „zcela neurčitá myšlenka něčeho vůbec“ (A 253), a tedy „nám zůstává neznámý“ (B 63).¹⁴ Co je tedy transcendentální objekt? „Nám neznámý“, „něco vůbec“, tedy noumenon? „Představa prázdná“, tedy bezobsažná, pouhá forma představy? Kantovi by asi odpovídalo toto poslední pojetí, anebo noumenon v negativním smyslu, tj. hraniční pojem, kam nedosahuje smyslovost.

Smyslovým jsoucnům sice určitě odpovídají rozvažovací jsoucna, k nimž naše smyslová nazírání mohutnost nemá vůbec žádný vztah, a naše rozvažovací pojmy, jako pouhé myšlenkové formy pro náš smyslový názor, k tomuto názoru ani v nejmenším nedosahují; tedy co nazýváme noumenon, musí být jako takové chápáno jen v *negativním* smyslu. (Kčr, B 309)

Naproti tomu Joseph Maréchal namítá proti Kantovu formalismu a odvolává se na aristotelský princip priority *aktu* před *potencí*, zde *formou*:

... hypotéza, ... přenášející do centra teoretického rozumu podstatné prerogativy rozumu praktického, se definitivně opírá o původní nutnost akce vůbec, o priority akce vzhledem k formě, o dynamickou podstatu spekulace. (Překlad K. Ř.)¹⁵

¹² I. BLECHA, *Husserl*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 143.

¹³ Srov. K. ŘÍHA, „Mezi transcendentálností a transcendencí,“ *Studia theologica* 12, č. 1 [39], s. 38–62, tam s. 50 a pozn. 47. Logiku tohoto obratu od teorie k praxi nazývá kard. Caie-tanus „arduum arcanum“ (srov. tamtéž).

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 43, pozn. 19.

¹⁵ JOSEPH MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier III, Bruxelles: Desclée, 1944, s. 307n.

V důsledku toho chápe Maréchal Kantův transcendentální objekt ve smyslu noumena pozitivního, tj. jako *věc o sobě*:

Objektivace „danosti“ ve vědomí předpokládá, podle Kanta, dvě podmínky:
 a) vztah této „danosti“ k základní jednotě vědomí, prostřednictvím kategorií;
 b) „vztah vědomé představy k předmětu“ (k „transcendentálnímu objektu“), tj. ... referenci představy, jako fenoménu, k neurčitému absolutnu „věci o sobě“, prostřednictvím „objektivní transcendentální funkce“ vědomí. (Překlad K. Ř.)¹⁶

„Objektivní transcendentální funkce vědomí“ se – podle Maréchala – zakládá na afirmaci objektivní reality v soudu. Tato afirmace je logicky nutná, tj. uplatňuje se i v pokusu o své popření. V tom se sice projevuje priorita aktu před potencí (formou), ale vymaňuje afirmace již poznaný objekt z jeho funkce jako prostředku sebevědomí subjektu (návratu subjektu k sobě skrze poznávaný objekt)? Dává afirmace pojetí objektu jako transcendentního vůči subjektu, v poznání a uznání objektu *jako* objektu? Není tento objekt přece jen syntéza pomocí transcendentálních forem subjektu, transcendentální apercepce skrze kategorie, aplikované na smyslový názor? Objekt jako objekt, jako opravdu transcendentní vůči subjektu, by musel být nezávislý na subjektu, musel by být nezávislý na afirmaci v soudu, která je stále aktem subjektu. Transcendentální subjekt by se musel takřka „znicotnit“ před transcendentálním objektem, stejně jako transcendentální objekt by se musel „znicotnit“ před transcendentálním subjektem. – Zbývají dvě možná řešení: buď je transcendentální objekt (stejně jako transcendentální subjekt) pouze formální princip a Kantova Kritika je věda o zákonech konstituce objektu vědomí, v nichž *věc o sobě* je bezvýznamná, nebo transcendentální objekt je *jsoucno osobní*. Osoba jako protějšek transcendentálního subjektu vyhovuje dvěma požadavkům: *přesahu kategorií a prioritě aktu před formou*.

Osoba jako taková je nepoznatelná, poněvadž do ní nemůžeme nic vkládat. Avšak „o věcech poznáváme a priori jen to, co do nich sami vkládáme.“ (Kčr, B XVIII) Vztah k osobě tedy nemůže být pouze teoretický: poznáváme ji jen nakolik ona sama se nám zjeví. To však předpokládá, že osoba je poslední cíl aktu vycházení subjektu ze sebe, je objekt *kat' exochen*.

¹⁶ Tamtéž, Cahier V, Louvain: Museum Lessianum; Paris: Félix Alcan, 1926, s. 421.

4.2 Transcendentální objekt a transcendentní osoba

Oddání se druhému je vstup do prázdna, bez zajištění, a to je nám přirozeně nemožné. Každé vycházení subjektu ze sebe je aktem subjektu, který lne k sobě, zajišťuje se poznáním. Transcendentální subjekt jako poslední cíl návratu k sobě je nám neuchopitelný v poznání, transcendentální objekt jako poslední cíl vycházení ze sebe je nám nedosažitelný ve chtění. Proti *nekonečnému regresu* transcendentální subjektivity se klade *nekonečný progres* transcendentální objektivity. Přístupné je nám pouze to *mezi* oběma extrémů (*entre deux* podle M. Blondela).¹⁷ V tomto rozsahu zajišťujeme své chtění poznáním objektu a poznání podkládáme zaujetím stanoviska reflexe, které stanovíme aktem chtění (rozhodnutím). Takto se poznání a chtění navzájem „podmiňují“ ve své nepodmíněnosti jako dva momenty jediné aktivity. Rozdíl je v tom, že v reflexivním regresu poznání se já uvědomovalo, ale jen jako *jev* empirického vědomí, naproti tomu v progresu chtění se vztahujeme k osobě jako *skutečné*, ale nepoznáváme ji. Osoba je pro nás *transcendentní* a je základem veškeré transcendence. Transcendentní je noumen: neobsahuje rozpor, ale nemůže být realizováno ve smyslovém názoru. Nekonečný regres návratu k sobě v reflektování, stejně jako nekonečný progres vycházení ze sebe ve chtění – oba končí v prázdnotě. Co však z toho vyplývá pro platnost morálního důkazu existence Boha?

4.3 Transcendentalita vztahu k osobě a platnost morálního důkazu

Poslední cíl, jenž je transcendentální podmínkou možnosti finálně zaměřeného myšlení, je nutně předpokládán, ale není realizovatelný určující soudností; jeho platnost je tedy pouze subjektivní, podle *reflektující soudnosti*. Co se mění, když proti nekonečnému regresu návratu k sobě (reflektování) klademe nekonečný progres vycházení ze sebe (základ chtění)? Poslední cíl reflektování je *teoreticky* nutný předpoklad kauzálně zaměřeného myšlení; poslední cíl oddání se je *prakticky* nutný předpoklad finálně zaměřeného chtění. I když tyto dva momenty aktivity ducha se navzájem předpokládají a (ve své nepodmíněnosti) „podmi-

¹⁷ M. Blondel, *La Pensée*, Paris: Alcan, díl 1., 1934, s. 14; díl 2., 1934, s. 31. *L' être et les êtres*, Paris: Alcan, 1935, s. 60.

ňují“ v oné střední oblasti („mezi dvěma“, *entre deux*), přesto ve svých extrémech jsou na různé rovině uvědomění a skutečnosti, a tedy ani ve své vzájemné odkázanosti nedosahují svých cílů v jejich čistotě, tj. nedosahují reálné platnosti poznání (jež by byla možná jen v intelektuálním názoru) z jedné strany, a noumenální skutečnosti (možné jen v bezpodmínečné oddanosti) ze strany druhé. Zdá se tedy, že analýzou chtění jsme nepokročili nijak v otázce platnosti morálního zákona. Ale přece: Ukázalo se, že nepopíratelnost transcendentální subjektivity jako základu veškeré evidence, vykazatelná jen nepřímo a negativně retorsivním argumentem proti skepticismu a reflexivně neuchopitelná, je „podmíněna“ transcendentální podmínkou možnosti, kterou je praktické zaměření subjektu k transcendentálnímu objektu, jenž má význam osobní, a že – z druhé strany – je transcendentální objektivita „podmíněna“ transcendentální subjektivitou, a má tedy účast na nepopíratelnosti, jež je transcendentální subjektivitě vlastní.¹⁸ Z toho plyne, že morální důkaz Boží existence může postupovat rozvojem aktivity, kterou ovšem můžeme sledovat pouze fenomenologickou metodou.¹⁹

4.4 Způsob uvědomění morálního zákona

Podle Kanta je kategorický imperativ základním faktem praktického rozumu.

... apriorní myšlenka možného všeobecného zákonodárství... je zde předkládána jako zákon nepodmíněně, aniž by si něco vypůjčovala od zkušenosti nebo nějaké vnější vůle... Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vymudrovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí

¹⁸ I Kant s touto vzájemností teoretické a praktické sféry – při zachování jejich svébytnosti a vzájemné neredukovatelnosti – počítá, jak poznamenává HÁLA, *Impulsy Kantovy etiky*, s. 47.

¹⁹ O důkaz existence Boha rozvojem akce se pokusil M. Blondel. Nutnost akce a jejího rozvoje je garantována retorsivním argumentem: I kdybych nechtěl jednat, bylo by to rozhodnutí, a tedy opět jednání, jež vyžaduje osvojení svých podmínek možnosti rozvojem akce. V díle *L'Action* je podán důkaz existence Boha s platností pouze fenomenologickou. Teprve v pozdním díle Blondelově nabývá tento důkaz v univerzální souvislosti poznání, chtění a bytí platnost ontologickou. Srov. P. HENRICI, „Maurice Blondel (1861–1949) und die ‚Philosophie der Aktion‘“, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, ed. Emerich Coreth, Walter M. Neidl a Georg Pfligersdorffer, sv. 1. Graz Wien Köln: Styria, 1987, s. 543–584.

svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném, ani na empirickém názoru, ačkoliv by hned byla analytická, kdybychom předpokládali svobodu vůle, k čemuž by však bylo třeba jako k pozitivnímu pojmu intelektuálního názoru, který zde ale vůbec nesmíme přijmout. Máme-li se však na tento zákon dívat bez nesprávného výkladu jako na daný, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, který se tím ohlašuje ve své původní zákonodárnosti (*sic volo, sic jubeo*). (Kpr 51n / A 56n; srov. 80 / A 81; 94 / A 97; 156 / A 163)

Čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem. (Kpr 52n / A 57)

Čistý rozum je zákonodárný i jako teoretický, i jako praktický. Rozdíl je však v tom, že čistý teoretický rozum ve své funkci jako rozvažování stanoví formální podmínky možnosti objektu vědomí a priori, tj. kategorie, které si však uvědomujeme jen v jejich realizaci jako syntetické věty a priori ve zkušenosti, naproti tomu však čistý praktický rozum stanoví zákon, který si uvědomujeme jako syntetickou větu a priori přímo jako fakt. Kdybychom předpokládali svobodu vůle, byl by tento zákon hned analytický; ale to nelze z dvojího důvodu: 1° vědomí svobody vůle nepředchází mravní zákon, nýbrž je naopak na něm závislé; 2° přímé vědomí svobody vůle by vyžadovalo „intelektuální názor, který zde ale vůbec nesmíme přijmout“ (viz shora). Kant na jiném místě však přesto ztotožňuje tento fakt s vědomím svobody vůle a toto vědomí svobody vůle se snaží vysvětlit bez nutnosti názoru:

Tato analytika... zároveň ukazuje, že tento fakt je neoddělitelně spjat s vědomím svobody vůle, ano, že je s ním totožný... sice ne podle nějakého zvláštního názoru [svobody] sebe samé, nýbrž podle jistých dynamických zákonů, které mohou určovat její kauzalitu ve smyslovém světě. (Kpr 71n / A 73)

Kant zdůrazňuje, že „to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu“ (Kpr 52 / A 56n). Vlastimil Hála charakterizuje toto faktum jako „apriorní“, „*předreflexivní*“, „*předteoretické*“, a upozorňuje na to, že Kant na uvedených místech charakterizuje bezprostřední vědomí mravního zákona omezujícím příslovcem „*takřka*“ (*gleichsam*) a naznačuje tím, že jde o „fakticitu‘ sui generis“.²⁰

²⁰ HÁLA, *Impulsy Kantovy etiky*, s. 44.

... a priori, jež vystupuje v mravním zákonu jako konstitutivní moment, není přesně tímtéž, čím je ve filosofii teoretické; její kontext, v němž racionální – apriorní a zkušenostní – aposteriorní mají své místo, není týž jako kontext praktické filosofie. Proto i užití těchto původně „teoretických“ kategorií je třeba v rámci filosofie praktické chápat ve smyslu pomocných prostředků pro vystižení specifiky tematiky morální filosofie. Přitom se ovšem podle našeho názoru opět ukazuje problematičnost aplikace paradigmatu teoretické filosofie na svébytnou oblast etiky.²¹

Zde se klade neodbytná otázka, jak si tuto „fakticitu sui generis“ uvědomujeme; jde o „*způsob danosti* mravního zákona“. Vlastimil Hála praví, že jsou možné různé interpretace Kantova pojetí fakticity mravního zákona a vyjadřuje své mínění v této záležitosti:

Jestliže dosud vyplynuly jako základní charakteristiky mravního zákona v tomto kontextu jeho fakticita, apriorní charakter a předreflexivnost, můžeme si dále klást otázku, má-li povaha jeho danosti *intuitivní* charakter. Podle našeho názoru ano, a to díky jeho (již) předreflexivnímu charakteru. Nemůžeme ovšem jeho intuitivní povahu chápat ve smyslu „intelektuálního názoru“, protože v takovém pojetí by pojmu odpovídal zároveň i názor, bezprostřední nazírání, a to je v Kantově intenci něco, co se vymyká možnostem naší „lidské situace“.²²

Intuitivní charakter, jenž není intelektuálním názorem, je ovšem sotva pochopitelný v kontextu teoretické filosofie. Zde si musíme znovu uvědomit specifiky teoretické a praktické filosofie. Teoretická filosofie chápe poznání jako návrat subjektu k sobě skrze objekt; subjekt, jenž takto (údajně) dosahuje, že je „při sobě“, jenž je tedy sám se sebou aktivně totožný, je sám sebou nezpochybnitelně vědomý, a toto vědomí se rozšiřuje na svou podmínku možnosti, kterou je objekt (jinak řečeno: sebejistota subjektu je zdrojem veškeré evidence). Subjekt v aktu poznání však není poznáván výslovně, nýbrž pouze implicitně; k jeho výslovnému poznání, tj. jeho objektivaci, je třeba reflexe, která je však opět aktem subjektu a potřebuje opět zvýslovnění dalším aktem reflexe, který potřebuje opět zvýslovnění atd. donekonečna. Subjekt jako takový, tj. subjekt v aktu, je nedostižitelný, ale je ovšem nutnou apriorní transcendentální podmínkou poznání. – Akt reflektování však předpokládá rozhodnutí k reflexi a zaujetí stanoviska reflektování; to už je aktem vůle, určené praktickým rozumem. Vůle je žádost určená objektem, chápaným ve vztahu k našim potřebám, tedy objektem jako dobrem pro nás. Tato mo-

²¹ Tamtéž, s. 45.

²² Tamtéž.

tivace je však nedostačující: předpokládá *horizont dobra*, jež stanovíme svobodným rozhodnutím: jako dobro užitečné, čestné, mravní, relativní, absolutní... Horizont dobra je určován posledním cílem chtění. Vlastním Hála jej charakterizuje takto:

Horizontem, vyznačujícím specifiku praktické filosofie, je to, co Kant označuje jako „*praktický zájem*“. Tento zájem vyjadřuje dále už nepřevoditelnou situaci lidského bytí. Vždyť v praktické filosofii jsou tematizovány otázky týkající se jeho nejhlubšího určení. S tím souvisí i *primát* praktického rozumu před teoretickým.²³

Co je tento „praktický zájem“, bereme-li za základ kategorický imperativ v jeho třetí formulaci: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“?²⁴ Osoba jako taková je vyňata z našeho zájmu jako sebestředného. Máme k ní vztah kvůli ní samé, ne kvůli nám. Ale tento „nezištný“ vztah je vždy vztahem subjektu, jenž lpí na sobě, zajišťuje se poznáním, nedovede „vyjít ze sebe“ k čisté oddanosti. Osoba jako taková je pro nás praktickým transcendentálním horizontem naší aktivity, která se rozvíjí jen v oné oblasti „mezi“ transcendentální subjektivitou jako teoretickým horizontem a transcendentální objektivitou jako praktickým horizontem. Ale zaměření k praktickému horizontu, tj. k osobě, se projevuje, a to jako *výzva*: „Jednej vždy tak...“ Tato výzva je předreflexivní a její uvědomění je pouze implicitní v motivech odůvodňovaných poznáním a je zvyšlovněna teprve dodatečnou reflexí. V tom bych viděl specifikum praktické filosofie.

4.5 Původ kategorického imperativu?

Kant odmítá „veškeré mudrování“ o možnosti nejvyšší praktické zásady, která je „takřka jako faktum“ (*Kpr* 156 / *A* 164). Morální zákon je dán bezprostředně, je zcela původní, neodvoditelný. Přesto máme obtíž v tom, že každé faktum musí mít svůj důvod, a není-li tento důvod v objektivních danostech, musel by být v transcendentálních podmínkách možnosti těchto daností. Tuto obtíž vyjadřuje M. Blondel takto:

²³ Tamtéž, s. 46.

²⁴ Viz pozn. 9.

Ať se nikdo nepokouší tak jako Kant nechat vystoupit, nevím z jaké noci, jakýsi kategorický imperativ; zacházel bych s ním jako s podezřelým a vpašovaným z vnějšku.²⁵

Blondel zakládá etickou výzvu v rozvoji akce, v níž se vzájemně určuje poznání a chtění. Tato myšlenka je inspirativní.

Výzva předpokládá cíl, jehož má být dosaženo. Tímto cílem výzvy, vznesené v kategorickém imperativu v jeho třetí formulaci, je osoba, k níž máme mít apriorní transcendentální vztah bezvýhradné oddanosti. Je to vlastně vztah bez vztahu, bez základu, pouhé vyjítí ze sebe, vstup do nezajištěného prostoru, zapomenutí sebe – z vnějšku pozorováno – ztráta sebe. Tomu odpovídá – ve všech světových náboženstvích (ale už u Platóna) – pojem „*obrácení*“ (konverze): „drama v životě jedince, drama ztráty sebe a nalezení jiného, avšak stále téhož.“²⁶ Takovou možnost nemůžeme ve filosofii předpokládat – zdá se být proti principu identity. V prostém životě však tento tajemný obrat existuje a nepovažujeme jej za něco titánského: téměř si jej ani neuvědomujeme; říkáme mu „*láska*“. Dokonalá láska je ta, která sebe zapomíná; nereflektuje nad sebou, a tím zůstává v blažené nevědomosti. A přece je jakási zkušenost lásky, která ovšem přesahuje paradigma subjekt–objektového myšlení. Kant pochopitelně o lásce mluví jen zcela výjimečně jako o „nedosažitelném cíli našeho snažení“, jenž by dokonalou shodou s mravním zákonem, tj. svatostí života, překonával „*maxima morality*“, spočívající v „*donucování*“ a „*úctě*“ k mravnímu zákonu, a tím by jeho dosažení „*přestalo být ctností*.“ (Kpr 143n / A 150) Je však možné, aby „*morální donucování*“ a „*odpor vůle proti zákonu*“ (tamtéž) byly podmínkou možnosti a posledním horizontem mravnosti? Mravním jednáním se otevírá noumenný svět, tj. bytí věcí o sobě. Ale „*není žádné bytí tam, kde je pouhé donucení*.“²⁷ Proč by posledním cílem mravního snažení nemohla být pozitivní hodnota, k níž spontánně aktivně lneme a v níž mravnost je překonána (zrušena, uchována a převýšena)? Kant sám má – v „*Prvním díle Ks*“, v *Kritice estetické soudnosti*, pojem *přízeň* (*Gunst*), jenž je obdobný pojmu „*láska*“.

²⁵ M. BLONDEL, *Filosofie akce: Esej kritiky života a vědy praxe*, přel. Karel Říha a Tereza Heideřová, Olomouc: Refugium, 2008, s. 38n.

²⁶ R. PALOUS, *Čas výchovy*, Řím: Křesťanská akademie, 1987, s. 154.

²⁷ M. BLONDEL, *Filosofie akce*, s. 28.

4.6 Založení kategorického imperativu

Kant považuje *přízeň* vůči nazíranému objektu za nutnou podmínku subjektivního zážitku krásy a jeho všeobecné platnosti. Přízeň je svobodné zalíbení, kterým se krásné odlišuje od příjemného a dobrého.

Můžeme říci, že mezi všemi třemi druhy zalíbení [*Wohlgefallen*; zalíbení v příjemném, krásném a mravně dobrém] je zalíbení vkusu v krásnu jediným a výlučným nezainteresovaným a *svobodným* zalíbením, neboť žádný zájem, jak smyslu, tak rozumu, si tu nevynucuje souhlas. Proto bychom mohli o zalíbení říci, že se v oněch třech jmenovaných případech vztahuje k *náklonnosti* nebo *přízni* nebo *úctě*. Neboť *přízeň* je jediným svobodným zalíbením. Předmět náklonnosti a předmět, který žádáme podle předpisu rozumového zákona, nám neponechávají svobodu, abychom si sami z něčeho utvořili předmět libosti. (Ks 56 / A 123)

Svobodné zalíbení však není libovolné. Je určováno zákonem, který si soudnost dává autonomně a který vymaňuje subjekt ze sebestředného zájmu (ze zaujetí sebou samým). To je horizont praktického rozumu, zákon dokonalé oddanosti. V *Kritice estetické soudnosti* (v 1. dílu Ks) to Kant nazývá „princip *ideality* účelnosti v krásnu přírody“, to znamená, že „v posouzení krásy vůbec hledáme její měřítko *a priori* v nás samých,“ a dodává:

Neboť při takovém posuzování nezáleží na tom, co je příroda nebo také zda je pro nás účelem, nýbrž jak ji přijímáme... přízeň [je] to, čím přírodu přijímáme, tedy ne taková přízeň, kterou příroda poskytuje nám. (Ks 156 / A 293)

Toto posouzení krásy přírody je ovšem dílem soudnosti reflektující, nikoli určující, a nedává tedy objektivní poznání. Zakládá se na *formální* účelnosti přírodních objektů vůči našim poznávacím schopnostem, která není kategorií rozvažování). – V 2. dílu Ks, v *Kritice teleologické soudnosti*, podává Kant pohled na krásu přírody z jiného hlediska:

Lze považovat za přízeň, kterou nám věnovala příroda, (to), že kromě toho, co je užitečné, ještě tak bohatě rozdělila, krásu a půvaby, a můžeme ji proto milovat... (Ks 178 / A 329)

I tento pohled je ovšem dílem *reflektující* soudnosti, která to obecně, vůči němuž subsumuje to zvláštní, nemá předurčeno, nýbrž sama je určuje, a má tedy pouze *ideální platnost*. Tím, že přízeň věnujeme přírodním

mu objektu, vnímáme jej jako krásný; tím, že přírodní objekt vnímáme jako krásný, jsme schopni mu věnovat přízeň. Přeneseme-li tuto vzájemnost na apriorní vztah k osobě, pak platí: věnujeme svou přízeň druhé osobě, poněvadž ona nám věnuje svou přízeň; ona nám věnuje svou přízeň, poněvadž my jí věnujeme svou přízeň. Tato vzájemnost je základní a dále nepřekročitelná. V ní je kategorický imperativ (ve své osobnostní formulaci) založen a dovršen, takže už neobsahuje donucení. Moralita je překonána svatostí života, tj. naprostou shodou s mravním zákonem. (Kpr 143n / A 150) – Jak je však možno vstoupit do tohoto kruhu vzájemné závislosti?

4.7 Nadsmyslový substrát

Podle Kanta „krásno je symbolem mravního dobra“. (Ks 158 / A 297) Pro toto tvrzení uvádí různé analogie: 1. „Krásno se líbí *bezprostředně*... 2. Líbí se *bez jakéhokoli zájmu*... 3. *Svoboda* obrazotvornosti... je představována v posuzování krásna jako jednomyslná se zákonitostí rozvažování... 4. Subjektivní princip posuzování krásna je představován jako *všeobecný*...“ (Ks 158n / A 298)

Tento čtvrtý bod představuje *antinomii*, jejíž řešení má důsledky pro vztah teoretického a praktického užití rozumu, tedy pro problém, jež si Kant klade v Ks, a dokonce pro otevření vztahu k nadsmyslové realitě. Jde o to, kterak krásno, které se líbí bez pojmu, pouze na základě subjektivního vkusu, si přesto nárokuje všeobecnou platnost. Kant formuluje tuto antinomii takto:

1. „*Teze*. Soud vkusu se nezakládá na pojmech; neboť pak by se o něm dalo disputovat (rozhodovat podle důkazů).
2. *Antiteze*. Soud vkusu se zakládá na pojmech; neboť pak by se, nehledě na jeho různost, nedalo o něm ani přit (činit si nárok na nutnou shodu druhých s tímto soudem).“ (Ks 148 / A 279)

Kant podává toto řešení:

Pojem, ke kterému vztahujeme objekt v tomto druhu soudů, není v obou maxímách estetické soudnosti brán ve shodném smyslu. (Ks 148 / A 281)

V tezi je brán jako pojem určitý (umožňující disputaci), v antitezi jako pojem neurčitý a neurčitelný (o němž je možno se přít). Tento pojem neurčitý a neurčitelný vkládá naše reflexivní soudnost do estetických soudů a priori: není těmto soudům předurčený (jako jsou kategorie rozvažování), nýbrž autonomně stanovený; nelze jej realizovat ve smyslovém názoru; nezakládá tedy empirickou realitu, má platnost pouze ideální, v rámci reflexivní soudnosti. Zakládá se v něčem nadsmyslovém, v *nadsmyslovém substrátu* našich estetických soudů. Poněvadž tomuto „substrátu“ chybí smyslový názor a jiný názor – podle Kanta – je nám nedosažitelný, nelze jej a jeho pojem nijak určit; nezakládá tedy žádné teoretické poznání. „... metafyzické pretence nejsou z hlediska lidského, tj. *konečného* rozumu proveditelné a uskutečnitelné.“²⁸

Je otázka, zdali tento nadsmyslový substrát a v důsledku toho naše estetické soudy mají platnost pouze subjektivní, nebo přece jen v nějakém smyslu objektivní. Kant to přímo vylučuje:

Dát určitý objektivní princip vkusu, podle kterého by bylo možné jeho soudy řídit, zkoumat a dokazovat, je naprosto nemožné; neboť by pak nebyl soudem vkusu. (Ks 149 / A 282)

Vlastimil Zátka o tom mluví pouze všeobecně:

... apriorita estetických soudů má, jak Kant v nejrůznějších souvislostech zdůrazňuje, pouze „subjektivní“ charakter a nikdy nemůže překonat toto své podstatné omezení.²⁹

Podle Kanta však „krásno je symbolem mravního dobra“; uvádí pro to různé analogie (viz shora tohoto oddílu; Ks 158 / A 298). Estetické soudy jistě nejsou subjektivní ve smyslu empirické subjektivity, která je vědomím daným vnitřním smyslem. „... jejich platnost má ‚nutný‘ charakter, protože je fundována transcendentálně-aprioristicky“³⁰. Transcendentální apriori je apriorní podmínka možnosti objektu ve vědomí; má ovšem jen tehdy reálnou objektivní platnost, když se realizuje v názoru; to v estetických soudech není možné; ale tyto soudy se nezakládají ani na *metafyzickém* apriori, které předpokládá pojem daný odjinud (em-

²⁸ V. ZÁTKA, *Kantova teorie estetiky*, Praha: FÚ AV ČR, 1994, s. 130.

²⁹ Tamtéž, s. 131.

³⁰ Tamtéž.

piricky); zkušenostní poznání je jiného řádu než estetické vnímání a souzení. Je-li však nárok estetických soudů na všeobecnou platnost legitimní analogicky k soudům morálním, pak by musel pojem „nadsmyslového substrátu“ mít alespoň analogicky k tomu, co *má být, objektivní platnost*.

Vkus je schopnost estetického souzení, zakládající se na citu libosti, vyvolaném harmonií našich poznávacích schopností, obrazotvornosti a rozvažování, vzhledem k objektu představivosti. Vkus tedy není čistě smyslová (receptivní) schopnost, nýbrž směřuje k *inteligibilitě* (srov. Ks 158 / A 297). Je to však inteligibilita zvláštního druhu, zároveň a v jednotě vztahu k subjektu a k objektu:

V této schopnosti [souladu vyšších poznávacích schopností] soudnost nepodléhá ... heteronomii zákonů zkušenosti; dává vzhledem k předmětům tak čistého zalíbení sobě samé zákon, tak jak to činí rozum vzhledem k žádací schopnosti; a je jak kvůli této vnitřní možnosti v subjektu, tak kvůli vnější možnosti s tím souhlasící přírody vztažena k čemusi v subjektu samém a mimo něj, co není ani příroda ani svoboda, co je však spojeno se základem svobody, totiž s nadsmyslnem, ve kterém je teoretická schopnost spojena v jednotu s praktickou schopností vzájemným a neznámým způsobem. (Ks 158 / A 297)

Nadsmyslový substrát estetických soudů je tedy třeba – podle Kanta – hledat v jednotě teoretického a praktického užití rozumu; teoretické zaměření směřuje k transcendentální subjektivitě, v níž se zakládá *princip identity*; praktické zaměření směřuje k transcendentální objektivitě, v níž se zakládá *princip oddanosti* (podle E. Lévinase: *exteriority*) k osobě jako takové.³¹ Princip identity je základní zákon teoretického rozumu, princip oddanosti je základní zákon praktického rozumu. V teoretickém zaměření rozumu *poznáváme věci jako jevy*; praktické zaměření se vztahuje k *věcem o sobě, ale v oddanosti je nepoznáváme*. (Oddanost je opak reflexe.) To jsou parametry, v nichž se klade problém možnosti morálního důkazu Boha.³²

³¹ Nazval jsem tento princip „*princip relevance*“ (významnosti); je to princip transcendentální, neověřitelný ve zkušenosti, a je nutnou podmínkou a priori platnosti transcendentálního principu *identity*, stejně ve zkušenosti neověřitelného a reflexí nedosažitelného. Poznání a chtění se uskutečňují pouze v oblasti „mezi“ těmito principy, ale nutně na ně poukazují. Princip relevance platí na různých úrovních, nejvíce se však „blíží“ k názornosti jako apriorní transcendentální vztah k druhé osobě. Viz pozn. 13.

³² O vzájemné určení teoretického a praktického užití rozumu usilují – ze vzájemně protichůdného východiska – Joseph Maréchal a Maurice Blondel. Maréchal nalézá vůli v poznání, Blondel naopak vyzvedá logiku v čin. Maréchal se v 5. svazku svého díla

ZÁVĚR

Problematika morálního důkazu Boží existence je u Kanta formulována takto: Ve finálním zaměření myslí je cílem člověk. Člověk je vázán mravním zákonem, který si klade autonomně. Mravní zákon vyžaduje podporovat blaženost rozumových bytostí. Zatímco mravnost je v moci člověka, blaženost závisí na součinnosti přírody. Sjednání těchto dvou požadavků jako nutných předpokladů mravního jednání postulujeme v Bohu. (Existenci Boha tedy nemůžeme dokázat, ale věříme v ni z důvodu mravního jednání.)

V tomto postavení morálního důkazu je problematický pojem *blaženosti* (*Glückseligkeit*): český překlad Vladimíra Špalka kolísá mezi „štěstí“ a „blaho“; zatímco první výraz značí spíše fyzické dobro, druhý výraz by mohl znamenat i duchovní stav nebo akt, bytostně nezávislý na tělesné dispozici (např. známou zkušenost dobrého svědomí aj.). To však Kant nemůže připustit, poněvadž by toto vědomí – podle obvyklého mínění – bylo intelektuální intuicí. (Srov. oddíl 3.2.)

Podle našich analýz, odhalujících určité náznaky a podněty k domyslení u Kanta samotného, dospíváme k poněkud odlišné formulaci morálního důkazu: Ve finálním zaměření myslí je cílem člověk. Člověk se projevuje v aktivitě, jež je z jedné strany reflektivním návratem k sobě skrze objekty smyslové zkušenosti, a je tedy vědomá, ale nedosahuje reality, nýbrž pouze věci, jak se *jeví* ve vztahu k našim poznávacím schopnostem; z druhé strany je tato aktivita vycházením ze sebe v oddanosti *reálnému* objektu (konkrétně osobě), ale jako opak reflexe vchází do nevědomí. Úkol určený člověku je dosažení jednoty těchto dvou – ve své nepodmíněnosti vzájemně se „podmiňujících“ – zaměření aktivity. Jejich sjednocení předpokládá zásadní jednotu jejich protikladných extrémů, *kontemplace* a *akce*. Tato jednotu je člověku přirozeně nedosažitelná. Naš vědomý vztah ke světu se odehrává pouze v oblasti *mezi* cíli těchto zaměření, které jsou nedosažitelnými horizonty našeho vědomí a chtění.

Le point de départ de la Métaphysique (Louvain: Museum Lessianum, Paris: Félix Alcan, 1926) opakovaně odvolává na Tomáše Akvinského, např. na s. 280: „Voluntas et intellectus mutuo se includunt“ (*S. th.*, I, 16, 4, ad 1). „...intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere“ (*S. th.*, I, 82, 4 ad 1). Nepodařilo se mu však dokázat, že akty těchto dvou schopností jsou na téže úrovni uvědomění. – Z druhé strany Blondel zakládá logiku akce v zaměření k transcendentnímu cíli, jež však poznáváme pouze jako fenomén vědomí. (*Logika činu*, výbor z *L'Action*, přel. Karel Říha, Svitavy: Trinitas, 2001).

Na sjednocení těchto dvou horizontů však závisí identita já a koherence světa. Dospíváme k závěru, že – podobně jako Kant, ale v jiné souvislosti – postulujeme Boha jako nutnou podmínku možnosti splnění tohoto existenciálního úkolu. Nutnost tohoto postulátu však není pouhým výsledkem našich teoretických úvah, ale je zároveň nesena touhou (E. Lévinas: *désir*), jež si žádá navození praktického vztahu k Bohu.

Čeho jsme tedy dosáhli? Ve stopách Kantových a domýšlením jeho kritiky jsme „důkaz“ Boží existence podat nemohli. Cíl stanovený reflexivní soudností v pokusu o mravní důkaz není dosažitelný v reflexi, ani není realizovatelný ve smyslovém názoru. Formulovali jsme však problém platnosti tohoto důkazu jinak: jako existenciální úkol – teoretický a praktický. Splnění tohoto úkolu je možné jen ve vzájemném určení teorie a praxe. Jejich jednota, sama o sobě nám nedosažitelná, je nadto zatížena obtíží, že jsou na různé rovině uvědomění: poznání je přímo vědomé, jednání jako zásadní oddání se jinému je vstupem do nevědomí. Tato nerovnováha může být vyrovnána jen opačným vztahem, který je dán v interpersonalitě: druhý mi zjevuje, kdo jsem a kdo mám být. To však z mé strany předpokládá mravní konverzi, úplné „vyprázdnění“ (*kenosis*), v níž jsem závislý na milosti druhého. Tak je problém důkazu Boží existence *překonán* (zrušen, zachován a převyšén). Potom už to není pouze problém gnozeologický, nýbrž i úkol existenciální. Mravní konverze, nesená Boží vstřícností, je eminentní událost lidských dějin: je to zásadní proměna lidské transcendentality.

Sám Kant nechává tuto možnost otevřenou, když v závěru *Kčr* požaduje vypracování projektu „Dějiny čistého rozumu“.

Tento název zde označuje pouze prázdné místo, které v systému zůstává a které v budoucnu musí být zaplněno. (A 852)

Karl Rahner zcela důsledně mluví o dějinnosti lidské transcendentality:

Člověk... nerealizuje svou transcendentální subjektivost ani mimo rámec dějin pouze ve vnitřní zkušenosti stále stejné subjektivity, ani se této transcendentální subjektivity nezmocňuje v každém časovém okamžiku stejně možnou reflexí a introspekci.³³

³³ K. RAHNER, *Základy křesťanské víry: Uvedení do pojmu křesťanství*, přel. Karel Říha a kol., Svitavy: Trinitas, 2004, s. 215.

Podobně Johann Baptist Lotz zdůrazňuje existenci „druhově rozdílných způsobů zkušenosti transparence“.³⁴ – Podstatu dějin jako svobodné proměny lidské transcendentality v interpersonálních vztazích, zakotvených ve vztahu k Bohu, koncizně vyjadřuje Richard Schaeffler:

Lidská transcendentalita, takto chápána, by se ukazovala jako důsledek vztahu svobody k svobodě, vztahu božské svobody, kterou je lidská transcendentalita umožňována, k lidské svobodě, která tuto možnost uchopuje a uskutečňuje.³⁵

Radikální úkon lidské svobody, základní volba (*optio fundamentalis*) je obrácení (konverze) k Bohu; ta sama je už umožňována svobodnou Boží vstřícností. V této interpersonálně podmíněné proměně lidské transcendentality se možný „důkaz“ Boží existence stává živým *setkáním* s Bohem.

Dodatek: V širší souvislosti, než je zaměření k problému platnosti morálního důkazu Boží existence, vyplývají z našich úvah důsledky pro pojetí zkušenosti, na kterou Kant omezuje lidské poznání. Podle něho je zkušenost striktně vázána na smyslový názor a nezahrnuje intelektuální intuici. V souvislosti s tím omezuje Kant např. *blaženost* na pouze fyzické štěstí, jež je dílem přírody; že by štěstí (lépe řečeno „blaho“) mohlo záležet i přímo na člověku (např. svědectví „dobrého svědomí“, blaženost vědomí nezištně dobrého skutku...) je mimo jeho horizont, poněvadž takové vědomí by vyžadovalo intelektuální intuici. Dále nemůže Kant určit pojem *přízně* jako nezaujaté blahovůle, poněvadž takový pojem by nesplňoval podmínky reflexe. Mnohé problémy by se také vyjasnily, kdybychom chápali pojem *nadsmyslového substrátu* v souvislosti širšího pojetí zkušenosti, např. zkušenosti interpersonální a mravní. Zdá se tedy, že v závěru docházíme k tomu, co Kantovi jiní autoři vytýkají jako jeho neodůvodněný předpoklad už od počátku: zúžený pojem zkušenosti, modelovaný podle vzoru přírodních věd.³⁶ Ale je vůbec nutné, k překonání Kantova formalismu a transcendentálního idealismu, předpokládat

³⁴ J. B. LOTZ, *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1973, s. 112.

³⁵ R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung: Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Quaestiones disputatae 94, Freiburg: Herder, 1982, s. 79.

³⁶ Srov. B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 17n. – A. BRUNNER, *Kant und die Wirklichkeit des Geistigen*, München: Johannes Berchmans Verlag, 1978, passim.

možnost intelektuální intuice? Nebylo by dostatečným řešením už vyjasnění *specifické logiky praktického rozumu* (především v otevřeném problému původu mravního vědomí), podmiňující se navzájem – v oboustranné nepodmíněnosti – s *logikou teoretického rozumu*?

Moral Proof of the Existence of God According to Kant

Key words: Reflection; Action; Transcendental subject; Transcendental object; Reason theoretical and practical

Abstract: Human (non-intuitive) thinking continues either in the order of causality or in the order of finality. The order of causality submits the particular to the universal according to the category of cause, which is ultimately founded on the *transcendental subject*. The order of finality submits the particular to the universal according to the final end, which is not determined through any category, but freely presupposed through the capacity of judging (*Urteilkraft*) as the *transcendental object* (concretely: transcendent person). Neither *reflection* reaches its ground in the transcendental subject, nor does *devotion* reach its final end in the transcendental object. Therefore causal thinking achieves things only as appearances (*phaenomena*); the final judging is open to the noumenal reality, but does not fulfill the conditions of reflection and disappears in the unconsciousness. It is the task of human existence to unite both directions of activity, contemplation and action. This proposition cannot be realized through the power of humanity alone. The presupposition and the aim of the unity of humanity is God. The problem of the existence of God may be placed in these terms. This problem – theoretical and practical – is not only gnoseological, but existential, as well. This paper would like to find certain indications of this direction by Kant himself.

doc. PhDr. Karel Říha
Hostýn 107
768 61 Bystřice pod Hostýnem