

NADĚJE JAKO MOST MEZI ETIKOU A FILOSOFIÍ NÁBOŽENSTVÍ V DÍLE IMMANUELA KANTA

Jakub Sirovátka

Naděje je smysl pro možnost budoucího dobra. Míří za to, co je skutečné, protože vychází z možnosti, že existuje více než faktické. Kdo doufá, „vidí“ více než to, co se ukazuje našim očím: vidí to lepší, spravedlivější, krásnější.¹ Motiv naděje hraje důležitou roli i v praktické filosofii Immanuela Kanta, kde tvoří most mezi etikou a filosofií náboženství. Naděje se ukazuje jako dimenze etiky, kterou však zároveň překračuje směrem k náboženství. Jako součást nejvyššího dobra se stává orientací pro vůli, a proto je možné hovořit o „svobodě ve světle naděje“.² Rád bych ukázal, jakým způsobem naděje spojuje etiku a náboženství, a zároveň se pokusil osvětlit, proč Kant považuje ve svém konceptu naději za *nutný* motiv. Naděje zde tedy není pojednávána jako afektivní nastavení, nýbrž jako postoj rozumu. Dále se pokusím ukázat, že pojem naděje tvoří průsečík touhy po štěstí a snahy žít mravně dobře. Jedná se totiž dle Kanta o „ze-cela nestejnorodé“³ pojmy, které však přesto musí být v pojmu nejvyššího dobra nutně spojeny. V následujících úvahách se budu věnovat problematice naděje ve třech krocích na základě tří různých Kantových textů, přičemž všechny tři spolu systematicky souvisejí. První text se nachází v oddílu „Kánon čistého rozumu“ z konce *Kritiky čistého rozumu*, kde je naznačen přechod od teoretické k praktické filosofii. V druhém textu je pojem naděje zasazen do tematiky tzv. „etiko-theologie“ a do nauky o postulátech v *Kritice praktického rozumu*. Centrální pojem zde tvoří

¹ Srv. k tomu I. U. Dalferth, *Hoffnung*, Berlin – Boston 2016, str. 31. K různým druhům naděje srv. rovněž I. U. Dalferth – M. A. Block (vyd.), *Hope. Claremont Studies in Philosophy of Religion*, Tübingen 2016.

² P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance*, in: týž, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, str. 401–415. Zároveň srv. C.-D. Osthövener, *Hoffnung*, in: M. Willaschek et al. (vyd.), *Kant-Lexikon*, 2, Berlin – Boston 2015, str. 1040–1043.

³ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, druhé, upravené vydání J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2022, A 202, str. 114.

nejvyšší dobro. Třetím zkoumaným textem je spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ve kterém je pojem naděje rozvíjen na pozadí teorie radikálního zla v lidské přirozenosti. Všem třem textům je společné, že tematizují mimo jiné spojení etiky a filosofie náboženství, jež nás tu – perspektivou naděje a doufání – zajímá. Naděje (jako související s pojmem nejvyššího dobra) není jen něco, co ke Kantově konceptu přistupuje zvnějšku jako nesourodý prvek, nýbrž jedná se o konstitutivní prvek přechodu etiky k náboženství.

1. Naděje v blaženost

Kant rozděluje, jak známo, celou oblast filosofie do tří základních otázek: „1. *Co mohu vědět?*, 2. *Co mám dělat?*, 3. *V co smím doufat?*“.⁴ Zároveň na jiném místě píše, že všechny tři otázky lze shrnout do jediné, totiž „Co je člověk?“.⁵ Kant je přesvědčen, že se v těchto otázkách soustředí veškerý zájem rozumu. Zatímco první otázka má teoretický charakter a je úkolem metafyziky a teorie poznání, druhá otázka je praktická a věnuje se jí etika. Třetí otázka je – možná překvapivě – označena za otázku praktickou a teoretickou zároveň, přičemž je to oblast náboženství, do které spadá. Naděje je tedy zařazena do oblasti náboženství. Část „Kanon čistého rozumu“ z konce *Kritiky čistého rozumu*, zvláště 2. kapitola s názvem „O ideálu nejvyššího dobra jako určujícím důvodu posledního účelu čistého rozumu“, již představuje základní schéma, které je později rozpracováno v *Kritice praktického rozumu*. Kant nejdříve konstatuje: „Veškeré naše *doufání* se totiž upíná k blaženosti“,⁶ přičemž blaženost charakterizuje jako uspokojení „všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání)“.⁷ A *Kritika praktického rozumu* doplňuje: „*Blaženost* je stav rozumové bytosti ve světě, které se v celku její existence vše *daří podle jejího přání a vůle*.“⁸ Toto holistické uspo-

⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2001, B 833, str. 479.

⁵ I. Kant, *Logik* A 25. Německá díla jsou citována dle vydání I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, vyd. W. Weischedel, Darmstadt 1983, nebo dle tzv. Akademie Ausgabe (= AA), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900–.

⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 333, str. 479.

⁷ Tamt., B 834, str. 479.

⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 224, str. 125.

kojení lidských potřeb je však ihned nahlíženo ze dvou perspektiv: na jedné straně lze tuto naději nahlédnout z perspektivy naší empirické přirozenosti s pragmatickou snahou blaženosti dosáhnout, na druhé straně ji lze nahlédnout z mravní perspektivy se snahou „být hoden blaženosti“.⁹ Právě druhá perspektiva je tou, která Kanta přednostně zajímá. Člověk se činí blaženosti hodný tím, že jedná mravně. Idea morálního světa je cílem a orientací pro lidskou vůli, aby svět smyslový připodobnila světu mravnímu, nakolik je to možné. Jestliže však činíme, co z mravního hlediska konat máme, otázka po blaženosti nemizí, ale přetváří se do otázky: „Chová-li se tak, abych blaženosti nebyl nehoden, smím také doufat, že se na ní budu moci podílet?“¹⁰ Otázka po dosažení vlastní blaženosti se proměňuje v otázku po tom, zda a za jakých podmínek je má snaha o blaženost mravně ospravedlnitelná. Toto je dle mého nejzákladnější Kantova otázka, kterou se snaží ve svých úvahách o naději zodpovědět. A odpověď zní: ano, i z mravní perspektivy smím doufat ve vlastní blaženost. Jakkoli Kant své důvody rozvede až v dílech po první *Kritice*, již v ní je jednoznačně řečeno, že „systém mravnosti je se systémem blaženosti nerozlučně spjat“,¹¹ a to v ideálu nejvyššího dobra. Kant považuje za nemyslitelné, aby systém mravnosti nebral v úvahu lidskou naději na štěstí a blaženost. I když ještě není vyjasněné, jakým způsobem ji má zohlednit a z jakých důvodů, je jednoznačné, že spojení mravnosti a blaženosti je možno dosáhnout pouze v oblasti náboženství, tedy v ideálu nejvyššího dobra, jež je nutně spojen s představou Boha a života po smrti. Kant píše:

„Bez Boha a bez světa, jenž je pro nás nyní neviditelný, ale v němž doufáme, jsou nádherné ideje mravnosti sice předměty souhlasu a obdivu, nikoli však pružinami předsevzetí a konání, protože nenaplníují celý účel, který je pro každou rozumnou bytost přirozený a právě tímto čistým rozumem *a priori* určený a nutný.“¹²

⁹ Tamt.

¹⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 837, str. 481.

¹¹ Tamt. Kant používá jak pojem štěstí (Glück), tak i pojem blaženosti (Glückseligkeit). Pojem štěstí je užíván především ve smyslu šťastných okolností (fortuna), které nemám ve své moci, kdežto pojem blaženosti je spojen s celoživotním rozvrháváním a jednáním, kde by blaženost znamenala jakési celistvé naplnění člověka. Zároveň však platí, že Kant oba pojmy používá na mnoha místech synonymně. Srv. k tomu B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin – New York 2003, str. 10 nn.

¹² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 841, str. 483. Kant zdůrazňuje, že se jedná o morální víru, tedy o subjektivní přesvědčení, které je bytostně spjaté s přesvěd-

Rozum *musí* smět doufat, že mravně dobrý člověk dojde blaženosti, a to alespoň v „příštím světě“. Již na základě *Kritiky čistého rozumu* tedy vidíme, že naděje je sice na jedné straně bytostně náboženským pojmem, na druhé straně je však v Kantově myšlení nerozlučně spjata s etikou ve smyslu vyústění etiky v náboženství.¹³

2. Naděje jako součást nejvyššího dobra

V *Kritice praktického rozumu* je problematika naděje rozvedena ve vypracované podobě prominentně v rámci nauky o postulátech čistého praktického rozumu, i když tematika skloubení lidské touhy po štěstí a lidské snahy žít eticky dobrý život – jako pozadí fenoménu naděje – prostupuje celý spis. Je naprosto přirozené, že každý člověk chce být šťastný. Kant souzní s tradičním filosofickým názorem, když píše:

„Být šťastný je nutně přáním každé rozumové, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její žádaci mohutnosti. Spokojenost s celým svým bytím totiž není snad nějaký původní statek a dokonalá blaženost, která by předpokládala vědomí její nezávislé soběstačnosti, nýbrž problém vnucený jí její konečnou přirozeností samou.“¹⁴

Jakkoli princip vlastní blaženosti tvoří přímý opak principu mravnosti, přesto Kant pečlivě rozlišuje a zdůrazňuje, že toto „odlišení“ oněch dvou principů neznamená „stavění obou *proti sobě* a čistý praktický rozum nechce, abychom se vzdali všech nároků na blaženost, nýbrž pouze abychom na ni vůbec *nebrali ohled* tam, kde je řeč o povinnosti“.¹⁵ Jak již bylo zmíněno, z pohledu nestranného rozumu existuje podle Kanta rozdíl mezi touhou být šťastný a otázkou, zda jsem – z mravní perspektivy – hoden toho, abych byl šťastný. Vlastní štěstí totiž nesmí tvořit

čením morálním: „Jestliže však je mravní předpis zároveň mou maximou (rozum totiž přikazuje, že jí má být), budu neoblomně věřit v existenci Boha a v příští život, a jsem si jist, že tuto víru nemůže nic zviklat, protože tím by byly vyvráceny samy mé mravní zásady, kterých se nemohu zřít, aniž bych se stal ve svých vlastních očích hodným opovržení.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 856, str. 491.

¹³ Ke Kantově tezi, že etika nevyhnutelně vede k náboženství, srv. J. Sirovátka, *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe*, 57, 2019, 59–75.

¹⁴ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 45, str. 29.

¹⁵ Tamt., A 166, str. 95.

motivaci pro mravní jednání. Motivace musí být naprosto mravně čistá, což znamená jednat výhradně na základě mravního zákona, který má v co největší možné míře určovat lidskou vůli. Jestliže Kant zastává tezi, že mravní teorie není teorie o tom, jak se udělat šťastným, tak musí podat odpověď na otázku, jak z etické perspektivy zohlednit nevymýtitelnou touhu po vlastním štěstí, která je nevyhnutelně vlastní potřebným a konečným bytostem. Kant dochází k závěru, že je možné, a dokonce nutné, aby ctnostný člověk měl naději na dosažení vlastní blaženosti. Tato naděje bytostně souvisí s otázkou uskutečnění nejvyššího dobra, tedy vytvoření morálního světa. Jsem přesvědčen, že pozadí Kantovy systematické koncepce, jež spojuje etický příkaz absolutně platného *Sollen* se snahou o realizaci morálního světa, a vede tak k přijetí teze o existenci Boha a nesmrtnosti duše, tvoří náhled, že skutečnost jako taková je smysluplná. Svět je podle Kanta smysluplným celkem, který zároveň jako smysluplný celek musí být myslitelný. Tento předpoklad vychází z přirozenosti rozumu a z jeho potřeby orientovat se ve světě.¹⁶

Jak tedy koncipuje Kant naději v souvislosti s postuláty existence Boha a nesmrtnosti duše?¹⁷ Člověk ví, co má dělat, výhradně na základě mravního zákona. K tomu, aby poznal své etické povinnosti, nepotřebuje uvažovat o nejvyšším dobru. Kant však zároveň vidí, že každá vůle se musí vztahovat k nějakému účelu, aby se dokázala vůbec aktivovat. V *Metafyzice mravů* říká, že existují dva nejvyšší účely vůle, které jsou zároveň povinnosti: vlastní etická dokonalost a cizí blaženost.¹⁸ Všechny jednotlivé mravní účely vůle jsou však spojené do jednoho jediného konečného účelu nejvyššího dobra, které znamená vytvoření morálního

¹⁶ Srv. J. Sirovátka, *Co je to „potřeba rozumu“? Poznámka ke Kantovu pojetí*, in: O. Sikora (vyd.), *Orientovat se v myšlení*, Červený Kostelec 2023, str. 33–46. Dále srv. i Ch. Röbner, *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg – München 2018, zvláště kapitolu III. *Eschatologie – ohne Hoffnung?*, str. 503–552.

¹⁷ Ricœur je přesvědčen, že postuláty nesmrtnosti duše a existence Boha jsou pouhou explikací potenciálu naděje, který je již přítomen v postulátu svobodné vůle. Postulát svobody stojí v úzkém vztahu k naději, protože otevírá možnost naplnění touhy rozumu po totalitním určení vši skutečnosti, které však na poli teoretického rozumu není možné. Rozum hledá dle Kanta ke všemu podmíněnému nepodmíněné, ale naději na naplnění této snahy vzbuzuje až praktický rozum. Srv. Ricœur, *La liberté selon l'espérance*, str. 409 n.

¹⁸ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 13. Podpora blaženosti druhého člověka samozřejmě předpokládá, že je tato podpora z etického hlediska oprávněná.

světa. S tím souvisí i výše zmíněná představa, že tento účel nejvyššího dobra nám pomáhá chápat skutečnost jako smysluplný celek.¹⁹ V pojmu dovršeného (nejen svrchovaného) nejvyššího dobra je myšleno nutné spojení mezi pojmy ctnosti a blaženosti, přičemž ctnost je „svrchovanou podmínkou“ toho, aby byl člověk hoden štěstí. Nestranný soud rozumu každého člověka pak vyžaduje, aby se ctnostnému člověku dostalo blaženosti, jež je úměrná jeho ctnosti. Toto nutné spojení mezi ctností a blažeností však může zaručit výhradně náboženství:

„Proto vlastně také není morálka naukou o tom, jak se *učiníme* šťastnými, nýbrž o tom, jak se máme blaženosti stát *hodni*. Jen když k tomu přistoupí *náboženství*, *dostaví se také naděje* [zvýraznění J. S.], že budeme jednou účastni na blaženosti v té míře, v jaké jsme se snažili nebýt jí nehodni.“²⁰

Jestliže chápeme morálku jako podmínku blaženosti, pak naděje „začíná teprve s náboženstvím“.²¹ Z těchto Kantových úvah vyplývá, že se jedná o záležitosti, které máme „bezprostředně“ ve své moci, a zároveň o záležitosti, jež v naší moci nejsou a jež jsou odkázány na „doplnění naší nemohoucnosti“.²² A právě na toto doplnění toho, co není v lidské moci, se upíná naděje.

Naděje je dvojitá: na jedné straně se jedná o naději na doplnění mravnosti, která je spojena s postulátem nesmrtnosti duše, a na druhé straně o naději na doplnění blaženosti, jež je spojena s postulátem existence Boha. První druh naděje doufá v nesmrtnost duše, poněvadž pouze za tohoto předpokladu je možno dosáhnout svatosti vůle, tedy absolutně dobré mravní vůle. Bezpodmínečně platný mravní zákon „vyžaduje svatost mravů, ačkoli veškerá mravní dokonalost, které může člověk dosáhnout, je vždy jen ctností“.²³ Člověk je dle Kanta ustrojen tak, že má v sobě „neustálý sklon“ k překračování morálního zákona, jež

¹⁹ Pokud by tomu tak nebylo, dostal by se rozum do rozporu sám se sebou, a tudíž by se i mravní zákon stal iluzorním, což Kant pokládá za nemožné. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 205, str. 115: „Je-li tedy nejvyšší dobro podle pravidel nemožné, musí být i morální zákon, který přikazuje nejvyšší dobro podporovat, fantastický a zaměřený k prázdným, imaginárním účelům, a tudíž o sobě nesprávný.“

²⁰ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 234, str. 130.

²¹ Tamt., A 235, str. 131.

²² Tamt., A 215, str. 120 n.

²³ Tamt., A 231, str. 129.

je ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* charakterizován jako „sklon“ či „náchylnost ke zlu“ (Hang zum Bösen).²⁴ Nevymýtitelná egoistická sebeláska je v lidské přirozenosti zakořeněna natolik, že ani ten nejmrvnější člověk nebude ve svém životě schopen dosáhnout svatosti své vůle. Naprostá mravní dokonalost vůle je však přikazována absolutně platným mravním zákonem, a tudíž musí být nějakým způsobem dosažitelná. Nezbyvá tak, než z mravně-praktických důvodů přijmout představu „pokroku do nekonečna“, která „stvořenou bytost opravňuje k naději v její nekonečné trvání“, tedy přijmout předpoklad nesmrtnosti duše.²⁵ Zásadní však zůstává rozlišení mezi zachováním čisté mravní motivace a tím, co je účelem či předmětem naší vůle (morální svět), o jehož uskutečnění se máme snažit. „Strach a naděje“ nesmí být uplatňovány jako vlastní motivace, protože dle Kanta ničí morální hodnotu jednání.²⁶ A i když člověk ví, že si nikdy nemůže ve svém pozemském životě udržet naprosto čisté morální smýšlení a motivaci, přesto může doufat, že za hranicemi „tohoto života“ je možné se mravní dokonalosti dobat:

„Avšak i přirozeným způsobem se smí ten, kdo si je vědom, že po dlouhou část svého života až do jeho konce vytrval v pokroku k lepšímu, a to u pravých morálních určujících důvodů, oddávat *útešné naději, i když ne jistotě* [zvýraznění J. S.], že u těchto zásad setrvá i ve své existenci pokračující za hranicemi tohoto života.“²⁷

Jestliže platí, že tato útešná naděje je možná jedině v rámci náboženství, pak stejně tak platí, že má Kant na mysli křesťanství. Kant je toho názoru, že výhradně křesťanství – na rozdíl od etických škol epikurejců, kyniků nebo stoiků a od jiných náboženství – předkládá správné určení vztahu mravnosti a blaženosti, a že tak souzní s jeho vlastním konceptem:

„Křesťanská morálka, protože svůj předpis stanoví tak přísně a neshovívavě (jak to také musí být), odnímá člověku důvěru, že by jí mohl, přinejmenším zde v životě, plně vyhovět, zároveň však tuto

²⁴ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, B 20 nn., str. 70 nn.

²⁵ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 231, str. 129.

²⁶ Tamt., A 233, str. 130.

²⁷ Tamt., A 222, str. 124.

důvěru opět obnovuje tím, že pokud jednáme tak dobře, jak je v naší *moci*, smíme doufat, že toho, co není v naší *moci*, se nám dostane nějak jinak, ať už víme nebo nevíme jak.“²⁸

Druhý druh naděje doufá v dosažení vlastní blaženosti, kterou může garantovat pouze Bůh jako pramen všeho stvořeného (empirické kauzality) a jako zdroj mravní povinnosti. Kant vychází z náhledu, že je oprávněné vidět v mravních povinnostech Boží příkazy.²⁹ Stále zůstává v platnosti, že vlastní štěstí je sice přirozenou lidskou touhou, ale není mravní motivací. A platí i to, že „morální zákon o sobě přece *neslibuje* žádnou blaženost“.³⁰ Blaženost tedy není odměna za dobré mravní jednání, na kterou by člověk mohl mít nárok. Člověk totiž nikdy neví, zda je tak mravně charakterní, jak si myslí, přičemž Kant je přesvědčen, že člověk má tendenci myslet si o sobě to lepší a připisovat dobré skutky spíše své vůli, i když za ně možná mohou spíše šťastné okolnosti, dobrý naturel apod. Člověk nemůže mít jistotu, že se mu dostane blaženosti, ale může v ni doufat. „Dokonalá blaženost“ se tak „stává pouze předmětem naděje“.³¹ Jak se však má člověk, který se snaží o mravně dobrý život, vztahovat ke své vlastní blaženosti? Má v ni doufat, ale současně ji nesmí použít jako motivaci pro vlastní jednání (ani ve formě posmrtné odměny). Lze tyto pojmové odstíny naděje vůbec ve vlastním životě reálně odlišit? Kant je přesvědčen, že ano: mravně dobrý člověk usiluje o uskutečnění morálního světa čistě z mravních pohnutek, i když zároveň ví, že v dovršeném morálním světě je spoluobsažena i jeho vlastní blaženost:

„... ačkoli v pojmu nejvyššího dobra jako pojmu celku, v němž jsou představeny největší blaženost a největší míra mravní ... dokonalosti jako spojené v nejpřesnější proporcii, je zároveň obsažena i *moje*

²⁸ Tamt., A 230, str. 129.

²⁹ Tamt., A 233, str. 130: „Tímto způsobem vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jako objektu a konečného účelu čistého praktického rozumu k *náboženství*, tj. k *poznání všech povinností jakožto Božích příkazů, nikoli jako sankcí, tj. libovolných, o sobě nahodilých nařízeních nějaké cizí vůle*, nýbrž jako bytostných *zákonů* každé svobodné vůle o sobě samé, které však přesto musí být považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme doufat v nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení, kterého tedy můžeme dosáhnout díky shodě s touto vůlí.“

³⁰ Tamt., A 231, str. 129.

³¹ Tamt., A 232, str. 129.

vlastní blaženost, není přesto ona, nýbrž morální zákon ... určujícím důvodem vůle, která je nabádána k podpoře nejvyššího dobra.“³²

Snad si lze Kantovo pojetí ozřejmit na následujícím příkladu. Představme si člověka, který žije v diktátorském režimu a snaží se s ním bojovat za účelem změny režimu. Jeho primární motivací pro tento boj by nebyla výhradně touha mít se osobně lépe, nýbrž naděje ve zlepšení života pro všechny, kteří v této diktatuře žijí. Jakkoli dotyčný pravděpodobně zároveň ví, že pokud se změní život k lepšímu pro všechny, bude v tom zahrnuta i jeho vlastní svoboda. V rámci „etiko-theologie“ je naděje v Kantově díle spojena s prakticko-rozumovou vírou v Boží existenci, přičemž se jedná o subjektivní „morální nutnost“. Je však třeba znovu zdůraznit, že Kant pečlivě dbá na to, aby byla zachována čistota mravní motivace, tedy že rozumová víra vyplývá z lásky ke ctnosti, a ne opačně.³³

3. Naděje tváří v tvář radikálnímu zlu

Kontury pojmu naděje se v Kantově myšlení ještě více vyostří ve spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ve kterém musí naděje obstát tváří v tvář radikálnímu zlu v lidské přirozenosti.³⁴ Již v předmluvě tohoto spisu uvede Kant nový důvod, proč je naděje pro mravní život nutná: naděje spojená s nejvyšším dobrem dodává člověku celkovou mravní orientaci a současně mu pomáhá odstraňovat překážky na cestě vedoucí k celoživotní mravní dokonalosti. Idea nejvyššího dobra, „pro jehož možnost musíme postulovat vyšší, morální, nejvyšší svatou a všemohoucí Bytost, která jedině může spojovat oba prvky tohoto nejvyššího dobra [ctnost a blaženost],“ totiž „odpovídá naší přirozené potřebě myslet pro všechno naše jednání či upuštění od jednání vzaté jako celek nějaký konečný účel, který může být odůvodněn rozumem a jehož absence by byla *překážkou morálního rozhodování* [zvýraznění J. S.]“.³⁵ Morální

³² Tamt., A 233 n., str. 130.

³³ Srv. M. Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis*, Darmstadt 2022, str. 84 nn.

³⁴ Ke Kantově teorii radikálního zla srv. např. S. Anderson-Gold – P. Muchnik (vyd.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge 2010.

³⁵ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, BA VII n., str. 51. Srv. i M. Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant*, str. 218. Forschner odkazuje mimo jiné na *Reflexi* 7281, AA XIX, str. 301: „Očekávání odměn umenšuje morální hodnotu jen tehdy, jestliže je v něm přítomný důvod jednání, ne však, jestliže slouží

rozhodování a jednání se ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* děje na novém pozadí teorie o sklonu ke zlu v lidské přirozenosti, která vychází z přesvědčení, že v lidské svobodě je od počátku přítomno vrozené zlo.³⁶ Člověk má sice původní vlohy k dobru, ale přesto platí, že „na základě toho, co víme o člověku ze zkušenosti, nemůžeme o něm soudit jinak, nebo že můžeme předpokládat zlo jako subjektivně nutné v každém, i tom nejlepším člověku“.³⁷ Tento sklon ke zlu se projevuje například tím, že žádný člověk se nemůže zcela vyvarovat morálního zla. Člověk zůstává autonomní bytostí, jakkoli se u morálního zla jedná o autonomii selhávající. Náchylnost ke zlu je nevymýtelná, ale musí být znovu a znovu překonávána. Jestliže Kant charakterizuje člověka jako „od přirozenosti špatného“, o to naléhavějším se stává motiv naděje. Rudolf Langthaler vidí ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* určitý posun v souvislosti s pojmem naděje ve srovnání jak s první, tak ale především s druhou *Kritikou*.³⁸ Zatímco se v *Kritice praktického rozumu* pojednává o tom, že člověk má mít naději („Hoffen-Sollen“), ve spisu o náboženství se hovoří především o naději ve smyslu *smět* mít naději („Hoffen-Dürfen“).³⁹ Ono „Hoffen-Dürfen“ má nyní silnější charakter milosti. Tváří v tvář radikálnímu zlu je více zřejmá lidská neschopnost, a tím i odkázanost člověka na to, že „co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením“. V rámci tzv. „reflektující víry“ počítá rozum s tím, že „je-li v nevyzpytatelné oblasti nadpřirozena něco více, než co může sám vysvětlit, co by však bylo nutné jako doplněk jeho morální nedostatečnosti, bylo by to, i když nepoznané, ku prospěchu jeho dobré vůli“.⁴⁰ Kant se ptá, zda si člověk dokáže udržet naději tváří v tvář své nedokonalosti a tváří v tvář Boží svatosti. Vodítkem jeho

pouze k tomu, aby zrušila překážku morality, jež spočívá ve strachu před ztrátou vší blaženosti.“

³⁶ Není zde místo na zkoumání Kantovy paradoxní teze, která říká, že zlo je vrozené (ve smyslu: přítomné od narození v lidské empirické přirozenosti) a současně člověkem samotným přivozené v tzv. inteligibilním činu. Srv. I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 20–26, str. 70–73. Jsem přesvědčen, že každá filosofická (a s velkou pravděpodobností i každá theologická) teorie zla dokáže odpovědět na otázku po původu zla pouze za cenu paradoxu či skoku, který je v posledku rozumově nepostižitelný.

³⁷ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 27, str. 73 n.

³⁸ Srv. R. Langthaler, *Aufklärung und Religion. Perspektiven der kantischen Religionsphilosophie*, Weilerswist-Metternich 2023, str. 229–256.

³⁹ Tamt., str. 231 n.

⁴⁰ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 63, str. 93, pozn. 49.

úvah je „personifikovaná idea dobrého principu“, „ideál lidství milého Bohu“: osoba Ježíše jako Božího syna. Člověk může doufat, že obstojí, a to tehdy, jestliže se připodobní tomuto ideálu:

„Člověk může doufat, že se stane člověkem milým Bohu (a tím i blaženým) skrze praktickou víru v tohoto Božího Syna (nakolik je představen v přijaté lidské přirozenosti). Jinými slovy, člověk je oprávněn se pokládat za nikoli nehodný předmět Božího zalíbení, jediné když si je vědom takového morálního smýšlení, jež mu umožňuje věřit a mít oprávněnou důvěru, že za podobných pokušení a strastí (nakolik jsou prubířským kamenem oné ideje) bude stále neochvějně věrný vzoru lidství a ve věrném následování zůstane podobný svému příkladu.“⁴¹

Kant diskutuje tři obtíže, které jsou spojeny s uskutečněním onoho ideálu lidství, přičemž vodítko diskuse tvoří božské atributy svatosti, dobra a spravedlnosti. První obtíž spočívá ve skutečnosti, že člověk nikdy nedosáhne ideálu lidství kvůli nedostatku „vlastní spravedlnosti“, a že tedy nikdo nebude svatým.⁴² Druhá obtíž je spojena s nestálostí lidského morálního smýšlení a třetí s otázkou ospravedlnění člověka, který vždy již „začal od zla a toto provinění nemůže nikdy smazat“.⁴³ Odpovědí na tyto tři obtíže, jež ostře vyvstávají na negativním pozadí radikálního zla, jsou důvěra, doufající očekávání a naděje. Zároveň se zvyšuje nárok na neustálé očišťování mravní motivace. Radikální zlo se projevuje mimo jiné i v tom, že se člověk „v ničem neklame snadněji než v tom, co podporuje jeho dobré mínění o sobě“.⁴⁴ I když člověku není nikdy možná (a ani prospěšná) naprostá jistota ohledně jeho mravního smýšlení, přesto má „rozumné důvody k naději“, pokud se snaží praktikovat mravně dobrý život delší dobu. A to z následujícího důvodu:

„[Pokroky na cestě mravnosti,] je-li jejich princip dobrý, vždy zvětšují sílu k budoucím pokrokům, a proto může člověk doufat, že za svého pozemského života tuto cestu nikdy neopustí, ale bude v ní postupovat se stále větším odhodláním. Ba více, jestliže ho po tomto

⁴¹ Tamt., B 76, str. 99 n.

⁴² Tamt., B 84, str. 104.

⁴³ Tamt., B 94, str. 109.

⁴⁴ Tamt., B 87, str. 105.

životě očekává ještě jiný život, může doufat, že bude v tomto životě pokračovat...“⁴⁵

Kant však podtrhuje, že člověk sice může mít oprávněnou důvěru ve vlastní morální pokrok, ale přesto zůstává zásadní potíží v tom, že je vždy již zkorumpován sklonem ke zlu. V tomto ohledu neexistuje pro člověka ospravedlnění, protože tato náchylnost ke zlu předchází každý konkrétní zlý čin a člověk se jí nemůže nikdy zbavit. Jediným lékem zůstává revoluce ve vlastním smýšlení a naděje v Boží dobrotu a milost. Protože se jedná o „vysoce osobní“ vinu, nemůže ji nikdo za člověka zástupně převzít. Kant proto spojuje ono nové morální smýšlení s personifikovanou ideou dokonalého lidství, a to náhledem, že pomocí radikálního rozhodnutí být dobrým člověkem může člověk doufat ve své „ospravedlnění“:

„[Morální smýšlení,] které člověk v celé jeho čistotě (jako čistotu Božího Syna) přijal za své ... nese jako *Zástupce* vinu hříchu za něho, a tak také za všechny, kteří v něho (prakticky) věří; jako *Vykupitel* činí zadost nejvyšší spravedlnosti svým utrpením a smrtí; a jako *Obhájce* lidem umožňuje doufat, že se před svým soudcem objeví ospravedlnění.“⁴⁶

Kvůli radikálnímu zlu v lidské přirozenosti však platí, že lidskými silami není možné dosáhnout ospravedlnění: může přijít výhradně z druhé strany jako něco, co je nám „přičítáno z milosti“, ve kterou může člověk jen doufat a na niž je odkázán. Etika tedy potřebuje náboženství:

„... neboť to, co u nás v pozemském životě (a patrně ve všem budoucím čase a ve všech světech) stále jen vzniká (totiž být člověkem milým Bohu), nám má být přičteno, jako bychom to už plně vlastnili – ale nemáme na to žádný právní nárok ... je to vždy jen rozsudek z milosti.“⁴⁷

Naděje odkazuje na doplnění našeho ctnostného úsilí a jednání o to, co již není v naší moci: Počítá s tím, co sama nedokáže vytvořit, ale to jí musí být darováno odjinud. Naděje je dále i lékem proti zklamání z toho,

⁴⁵ Tamt., B 88, str. 106.

⁴⁶ Tamt., B 99, str. 112.

⁴⁷ Tamt., B 100, str. 113.

když se člověk snaží žít mravně, aniž by měl pocit, že se stav světa signifikantně mění k lepšímu. Motiv naděje je tímto v podstatě protilékem na zoufalství a na etické přetížení člověka. Člověk se dle Kanta samozřejmě musí snažit ze všech sil, aby přispěl k vytvoření morálního světa, což na pozadí spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* znamená, že se sklonem ke zlu neustále bojuje „*revolucí ve smýšlení*“ a evolucí, tedy „postupnou reformou“ svého empirického chování.⁴⁸ Na trvalou vládu dobrého principu však nestačí úsilí individuální, a proto je nutné, aby se ctnostní lidé spojili do pomyslného etického společenství, společnosti, státu. Kant je morální optimista a empirický pesimista zároveň, když o člověku, který se nachází mezi lidmi, píše:

„... jeho přirozenost, spokojenou se sebou, napadá závist, touha po moci, lakota a s nimi spojené zhoubné náklonnosti. A není ani nutné předpokládat, že tito lidé jsou plni zla a že svádějí svým špatným příkladem. Stačí, že tu jsou, že jsou kolem něho a že jsou to lidé, a už se navzájem kazí ve své morální vložce a jeden druhého činí zlým.“⁴⁹

O to naléhavější se ukazuje nutnost postavit proti tomuto vzájemnému infikování se zlem společné úsilí o dobro. Morální svět jako nejvyšší dobro není totiž jen konečným cílem individuální snahy, nýbrž i společného úsilí. I zde však platí, že „nemůžeme vědět, zda [to] je v naší moci“.⁵⁰ Vytvoření etického společenství předpokládá Boha jako morálního vládce světa, protože platí, že založení „morálního Božského lidu“ není možno očekávat od lidí, „ale jen od samého Boha“. Člověk si musí „počínat tak, jako by všechno záleželo na něm, a jen za této podmínky smí doufat, že vyšší moudrost dopřeje jeho úsilí, které je dobře míněno, plný zdar“.⁵¹ Člověk nemusí dle Kanta theologicky spekulovat, jak Bůh nedostatek lidského snažení doplní. Stačí ona důvěra a naděje, že se tak stane. Naděje v Kantově pojetí není lacinou útěchou či sebeklamem, nýbrž oprávněným doufáním v to, co člověk považuje za smysluplné, co však může být zcela dovršeno jedině skrze Boha. Zásadní zůstává skutečnost, že člověk musí udělat to, co je v jeho silách, a teprve pak smí doufat v doplnění z Boží strany. Důvěru a naději v Boha předchází vlastní mravní životní praxe. I když Kant na mnoha místech chválí

⁴⁸ Tamt., B 54, str. 88 n.

⁴⁹ Tamt., B 128, str. 127 n.

⁵⁰ Tamt., B 136, str. 131.

⁵¹ Tamt., B 141, str. 134.

křesťanství jako náboženství, jež v největší čistotě odpovídá nárokům praktického rozumu a mravního zákona, sám ve svém konceptu nevychází z předcházející lásky Boha k lidem. Kant není theolog a jeho pojetí náboženství je pokusem o filosofickou rekonstrukci tohoto pojmu. Jeho prakticko-rozumový koncept se však protíná s křesťanstvím v pojmu naděje, jakkoli každý z těchto konceptů vychází z odlišných východisek.

4. Závěr

Pojem naděje je jedním z pojmů (v úzké souvislosti s pojmem nejvyššího dobra), který v Kantově díle tvoří přemostění mezi etikou a filosofií náboženství. Lze se ptát, proč je to zrovna naděje, jež má tuto důležitou funkci. Z výše řečeného vyplývá, že Kant nabízí několik důvodů: Za prvé je to soud nestranného rozumu, který říká, že ctnostný člověk je ten, jenž je hoden být šťastný. Každý člověk touží po štěstí, ale tato přirozená touha ještě neznamená, že je štěstí hoden. Teprve ten, kdo žije mravně dobrým životem, si zaslouží stát se blaženým. Kant pokládá spojení ctnosti a jí odpovídající blaženosti za nutný soud rozumu. Pokud by však pro ctnostného člověka neexistovala žádná naděje na blaženost, dostal by se rozum – jako autonomní zdroj mravní normativity – do rozporu sám se sebou. To však považuje Kant za naprosto nemožné. V posledku dochází v pojmu naděje k smíření lidské touhy po štěstí a snahy o mravní život. Druhý důvod se týká uskutečňování mravnosti ve vlastním životě. Funkcí naděje v kontextu celoživotní mravní praxe je, že pomáhá odstraňovat překážky ve vedení mravního života. Naděje není potřebná k tomu, aby člověk věděl, co má dělat. Je však nutná jako komponenta smysluplnosti celku. Nemožnost či ztráta naděje v poslední smysl, ve kterém je obsaženo i dosažení vlastní blaženosti, by znemožnilo celoživotní úsilí o mravnost, jakkoli by jednotlivé dobré činy byly možné. Pojem naděje zde funguje jako protijed, jenž brání pádu do mravního zoufalství. A za třetí se ukazuje, že naděje je potřebná jako odpověď na tezi o radikálním zlu v lidské přirozenosti. Sklon ke zlu je nevymýtitelný, ale přesto se musí neustále znovu a znovu překonávat. Pro tento „boj“ se zlem zakořeněným v přirozenosti je naděje onou orientací, jež nechává doufat v dobro i navzdory skutečnosti, že morální svět nelze ani při nejlepší snaze (individuální i společné) na zemi uskutečnit. Naděje by se pak v tomto smyslu dala číst jako Kantova varianta Heideggerem tolik citované Hölderlinovy věty „kde však je

nebezpečí, roste i záchrana“.⁵² Naděje by byla touto záchranou, a sice záchranou ukotvenou v posledním smyslu.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird das Motiv der Hoffnung behandelt, das in der praktischen Philosophie Immanuel Kants eine wichtige Rolle spielt. Die Hoffnung bildet eine Brücke zwischen Ethik und Religionsphilosophie, und zwar als Teil des höchsten Gutes. Ich untersuche den Begriff der Hoffnung in Kants Denken in drei Schritten anhand von drei Texten: der *Kritik der reinen Vernunft* (Kanon der reinen Vernunft), der *Kritik der praktischen Vernunft* (Postulatenlehre; Ethiktheologie) und der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Theorie des radikal Bösen in der menschlichen Natur). In meinem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass Hoffnung ein notwendiges Motiv in Kants Konzeption darstellt. Die Hoffnung wird als eine Haltung der Vernunft verstanden, nicht als eine Emotion. Ferner werde ich versuchen zu zeigen, dass der Begriff der Hoffnung den Schnittpunkt zwischen dem Wunsch nach Glück und dem Bemühen um ein moralisch gutes Leben bildet. Im Rahmen einer lebenslangen moralischen Praxis hat die Hoffnung die Funktion, Hindernisse zu beseitigen, die für das Führen eines moralischen Lebens hinderlich sind. Hoffnung ist nicht notwendig, um zu wissen, was wir tun sollen. Hoffnung ist notwendig als Bestandteil der Sinnhaftigkeit des Ganzen. Die Unmöglichkeit oder der Verlust der Hoffnung auf den letzten Sinn, der das Erreichen der eigenen Glückseligkeit einschließt, würde das lebenslange Streben nach Moral unmöglich machen. Schließlich erweist sich die Hoffnung als eine notwendige Antwort auf die These vom radikal Bösen in der menschlichen Natur.

SUMMARY

The paper focuses on the motif of hope, which plays an important role in Immanuel Kant's practical philosophy. Hope builds a bridge between ethics and the philosophy of religion, and it does so as part of the highest good. I examine the notion of hope in Kant's thought in three steps,

⁵² F. Hölderlin, *Werke. Briefe. Dokumente*, München 1969, str. 190. Věta pochází ze začátku básně *Patmos*.

based on three texts: *Critique of Pure Reason* (Canon of Pure Reason), *Critique of Practical Reason* (Postulates of Pure Practical Reason; Ethico-Theology), and *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (Theory of Radical Evil in Human Nature). I provide arguments to show that, for Kant, hope is a necessary motive. Hope is understood as an attitude of reason, rather than as an emotion. I further demonstrate that in the concept of hope, the desire for happiness intersects with the desire to live well morally. The function of hope, in the context of a lifetime of moral practice, is to help remove obstacles to leading a moral life. Hope is not needed to know what to do. Hope is necessary as a component of the meaningfulness of the whole. The impossibility or loss of hope for the ultimate meaning, as including the achievement of one's own bliss, would make the lifelong pursuit of morality impossible. Finally, hope turns out to be necessary as a response to the thesis of radical evil in human nature.