

UNIVERSITNÍ KNİHOVNA BRNO

1 755.462

nue

1800 II

Základy  
metafyziky  
mravů



Svoboda

k prostému poznání, v němž se setkáme s jeho užitím. Rozdělení je proto takové:

1. První část: Přechod od prostého mravního rozumového poznání k poznání filozofickému.
2. Druhá část: Přechod od populární morální filozofie k metafyzice mravů.
3. Třetí část: Poslední krok od metafyziky mravů ke kritice čistého praktického rozumu.

## První část

---

Přechod od prostého  
mravního  
rozumového poznání  
k poznání  
filozofickému

Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*. Rozvažování, důvtip, soudnost, a jak se ještě jinak nazývají všechny *talenty ducha*, nebo *odvaha*, *rozhodnost*, *vytrvalost v záměru* jako vlastnosti *temperamentu*, jsou bezpochyby v mnohém ohledu dobré a žádoucí, ale mohou být i krajně zlé a škodlivé, jestliže *vůle*, která má používat tyto *dary přírody*, a jejíž specifická povaha se proto nazývá *charakterem*, není dobrá. Stejně tak je tomu i s *dary štěstí*: *Moc*, *bohatství*, *čest*, ba i *zdraví* a *všechno zdar*, jakož i *spokojenost se svým stavem*, jež nazýváme *blážeností*, vedou ke *smělosti* a tím často i ke *zpupnosti*, není-li přitom *dobrá vůle*, která by jejich vliv na *mysl* a tím i na *celý princip jednání* korigovala a učinila obecně užitečným; není třeba se vůbec zmiňovat o tom, že *rozumný nestranný divák*, i když pozoruje *neustálý zdar nějakého*

člověka, jež nezdobí ani náznak čisté a dobré vůle, nemůže v něm nijak najít zalíbení; a tak se dobrá vůle zdá být nezbytnou podmínkou i toho, aby byl šťastný, kdo je toho hoden.

Některé vlastnosti jsou dokonce nápomocné této dobré vůli a mohou její dílo velice usnadnit, nicméně nemají žádnou vnitřní nepodmíněnou hodnotu, nýbrž vždycky ještě předpokládají dobrou vůli, která omezuje vysokou vážnost, jakou k nim jinak právem chováme, a nedovoluje, aby byly považovány za nepodmíněně dobré. Uměřenost v afektech a vášních, sebeovládání a chladné uvážování jsou nejen v mnohém ohledu dobré, nýbrž dokonce se zdá, že vytvářejí část vnitřní hodnoty osoby; přesto chybí mnoho k tomu, abychom je bez jakéhokoli omezení prohlásili za dobré (byť byly starými mysliteli tak bezmezně velebeny). Neboť bez zásad dobré vůle mohou být i v nejvyšší míře zlé, a zločincova chladnokrevnost ho dělá nejen mnohem nebezpečnějším, nýbrž v našich očích ještě zavrženějším, než za jakého by mohl být považován bez ní.

Dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutěnit předem vytčený záměr, nýbrž pouze a jedi- ně pro chtění, tzn. o sobě, a je-li zkoumána sama o sobě, je jí zapotřebí bez jakéhokoli srovnávání hodnotit daleko víc než vše, co by se mohlo kdy- koli uskutečnit skrze ni ve prospěch nějaké náklon- nosti, ba chceme-li, sumy všech náklonností.<sup>1</sup> Jest-

<sup>1</sup> Zde Kant vyhledává zásadu, že mravní chtění je hodnotou o sobě, bez ohledu na následky. Lze si povšimnout, že tato

liže se zároveň této vůli nějakou obzvláštní nepřízní osudu nebo díky skoupé výbavě macešské přírody nedostalo vůbec moči prosadit svůj záměr a jestliže i přes veškeré úsilí se jí nepodařilo nic vykonat a zbyla pouze dobrá vůle (nikoli ovšem jen v po- době zbožného přání, ale s vynaložením všech pro- středků, které se nacházejí v naší moči). Pak by přesto zářila sama o sobě jako klenot, jako něco, co má svou plnou hodnotu samo v sobě. Užiteč- nost či neplodnost nemohou této hodnotě ani nic přidat, ani nic ubrat. Užitečnost by byla takřka jic pouhým zasazením této hodnoty do drahého kovu, aby se s ní dalo lépe zacházet v běžném životě, nebo aby se upoutala pozornost těch, kteří dosud nejsou dostatečnými znalci, ale není k tomu, aby ji dopo- ručovala znalcům a určovala její cenu.

Nicméně je v této ideji absolutní hodnoty pouhé vůle, aniž bychom brali při jejím hodnocení v po- taz jakýkoli užitek, něco tak zarážejícího, že bez ohledu na veškerý souhlas dokonce i prostého ro- zumu s touto ideou musí přesto vzniknout po- dezření, že jejím utajeným základem je snad jen vysoko se vznášející fantazírování, a záměr příro- dy, která ustanovila rozum za vládce nad naší vůlí, by mohl být špatně vykládán. Proto bychom chtěli z tohoto hlediska podrobit zmíněnou ideu zkou- mání.

U přirozených vloh organické, tzn. pro život účel-

proslulá a často kritizovaná teze je míněna především tak, že dobrá vůle je již dobrem, i když se nepodaří vytčený záměr pro- vést.

<sup>1</sup> V akad. vyd. „jen jako zbožné přání.“



ně uzpůsobené bytosti přijímáme jako zásadu, že v ní nelze shledat žádný nástroj k nějakému účelu než ten, který je i pro něj nejvhodnější a je mu nej-  
 přiměřenější. Kdyby pak u bytosti, která je nadá-  
 na rozumem a vůlí, bylo vlastním účelem přírody její zachování, její *blaho*, jedním slovem její *bla-  
 ženost*, pak by k tomuto účelu příroda byla velice  
 špatně zvolila svá opatření, jestliže si vyhlédla ro-  
 zum lidského tvora za vykonavatele svého záměru.  
 Neboť všechna jednání, která má vykonat onen  
 tvor za tímto záměrem, rovněž tak všechna pra-  
 vidla jeho chování by mohla být daleko přesněji  
 předznačena v instinktu a onen účel by mohl být  
 daleko bezpečněji zajištěn, než jak se to kdy může  
 stát skrze rozum. A kdyby přece jen měl být tento  
 privilegovaný tvor nadto obdařen rozumem, mu-  
 sel by mu pak rozum sloužit pouze k tomu, aby  
 o šťastné vloze své přirozenosti rozpřádal úvahy,  
 obdivoval ji, radoval se z ní a byl za ni povděčen  
 dobrotivé příčině; nikoli však k tomu, aby podro-  
 boval svou žádostivost onomu slabému a šalebnému  
 vedení a fašoval tak do záměrů přírody. Jedním  
 slovem, příroda by byla zabránila tomu, aby ro-  
 zum vyústil v *praktické* užívání a byl tak opo-  
 vážlivý, aby se svými chabými úsudky (Einsichten)  
 vymýšlel pro ni dokonce i projekty blaženosti  
 a prostředky k jejímu dosažení; příroda by na-  
 opak převzala nejen volbu účelů, nýbrž i sa-  
 motných prostředků a obojí by moudrou péčí svě-  
 řila výhradně instinktu.

Vskutku také shledáváme, že čím více má kulti-  
 vovaný rozum v úmyslu požitků ze života a blaže-

nost, tím více se člověk vzdaluje pravé spokoje-  
 nosti, z čehož pak u mnohých, a to těch, kteří mají  
 nejvíce zkušeností s jeho užíváním, ovšem jen teh-  
 dy, jsou-li dostatečně upřímní, aby to doznali,  
 vzniká jistý stupeň *mysologie*, tzn. nenávisti k ro-  
 zumu. Ačkoli zvažují všechny výhody, které po-  
 žívají netoliko jen z objevů veškerého umění uplat-  
 ňujícího se ve společenském přepychu, nýbrž dokon-  
 ce z věd (ty se jim jeví nakonec jako přepych roz-  
 važování), shledávají přesto, že si ve skutečnosti  
 uvázali na krk daleko více svízelnů, než získali bla-  
 ženosti, a spíše projevují závist, než pohrdají lidmi  
 prostšího ražení, kteří se více nechávají vést pou-  
 hým přirozeným instinktem a kteří neponechávají  
 svému rozumu velký vliv na své jednání a upuště-  
 ní od jednání (Tu und Lassen). A musíme uznat,  
 že úsudek těch, kteří mluví, ba popírají chvalo-  
 zpěvy na výhody, které by měl v otázce blaženého  
 a spokojeného života zajišťovat rozum, není vyvo-  
 lán rozmrzelostí či nevděkem vůči dobrotivé vládě  
 světa, nýbrž že skrytým základem úsudku těchto  
 lidí je idea o jiném a mnohem důstojnějším zá-  
 měru s jejich existencí, pro nějž a nikoli snad pro  
 blaženost je rozum vlastním způsobem povolán.  
 K tomuto záměru jako nejvyšší podmínce lidský  
 soukromý záměr většinou nedostoupí.

Neboť ačkoli rozum není zcela způsobilý, aby  
 bezpečně vedl vůli, pokud jde o její předměty a uspo-  
 kojování všech našich potřeb (ty zčásti sám roz-  
 množuje), ke kterémužto účelu by daleko bezpečněji  
 vedl vrozený přirozený instinkt, nicméně je nám  
 přidělen jako praktická schopnost, tzn. jako ta-

ková, která má ovlivňovat vůli; z toho plyne, že jeho záměru dobrá, tak jak se ona vůle nachází již jeho pravým určením musí být utvářet vůli nikoliv v přirozeném zdravém rozumu, a která nemá jako prostředek k jinému účelu, nýbrž jako dobro potřebí ani tak aby byla vzdělána, jako spíše jen vůli samu o sobě; k tomu bylo zapotřebí výlučně vyjasněna, abychom tedy rozvinuli tento pojem, rozumu, zatímco všude jinde si příroda vedle který při oceňování celé hodnoty našeho jednání účelně při rozdělování svých vloh. Tato vůle nesmí zaujímá vždy první místo a je podmínkou všeho být sice jediným a celým dobrem, ale musí být ostatního, chtěli bychom obrátit pozornost na přesto nejvyšším dobrem a podmínkou všeho ostatního jestem povinností, který obsahuje pojem dobré vůle, ho, dokonce i samotné touhy po blaženosti. V tomto i když s jistými subjektivními omezeními a případy ji lze velmi dobře sloučit s moudrostí příkázkami, které však namísto toho, aby jej zakrývaly a činily nezřetelnými, jej spíše svou odlišností od sebe vyzvednou a nechají jej tím jasněji zazářit. Přečítám zde veškerá jednání, o nichž jsme již poznali, že jsou v rozporu s povinností (pflichtwidrig), bez ohledu na to, zda jsou pro ten či onen záměr užitečná, poněvadž vůbec nemůže jít o to, zda se stala z povinností, s níž jsou v naprostém rozporu. Ponechávám stranou i jednání, která jsou skutečně shodná s povinností, k nimž sice člověk nemůže bezprostředně chovat žádnou náklonnost, vykonává je však proto, protože je k nim pouze jinou náklonností. Neboť zde lze snadno rozlišit, zda jednání shodné s povinností vychází z povinnosti, nebo egoistického úmyslu. Daleko obtížněji lze tento rozdíl postřehnout, je-li jednání přiměřené povinnosti a chová-li subjekt nadto k němu bezprostřední náklonnost. Např. je ovšem přiměřené povinnosti, aby obchodník nenadsazoval cenu nezkušenému zákazníkovi, a kde kvete obchod, tam to chytrý obchodník ani nedělá, nýbrž každému počítá podle pevně stanovené ceny, aby i dítě mohlo u něho právě tak dobře nakupovat jako každý dru-

<sup>1</sup> Tj. mravní.

<sup>2</sup> Podle Kantova jemného, ale dále nerozpracovaného psychologického postřehu je samotná realizace jakéhokoli záměru spojena s jistým uspokojením. V tomto postřehu je obsažen jistý protitranscendentní rys (jednání vyúsťuje v uspokojení z provedení záměru a nepotřebuje další odměny), rozvíjený Hegelem.



hý. Jsme tedy *pocitivě* obslouženi; ale to zdaleka žádnou pravou mravní hodnotu,<sup>1</sup> nýbrž pojí se s jiností, která, jestliže se šťastnou náhodou setká s tím, co obchodník tak postupuje z povinnosti a zásad *pocitivity*, nýbrž vyžadoval to jeho prospěch; nelze se v skutku obecně prospěšné a shodné s povinností, zde domnívat, že by ještě nad to měl chovat bezprostřední náklonnost k zákazníkům, aby takřka, nikoli však hlubokou úctu; v tomto případě chýzí z lásky nedával s cenami přednost jednomu před druhým. Jednání se nedálo tedy ani z povinnosti, ani z bezprostřední náklonnosti, nýbrž pouze z důvodu vlastního prospěchu.

Naproti tomu je povinností zachovávat svůj život a každý k němu chová ještě nadto bezprostřední náklonnost. Ale proto ještě nemá často úzkostlivou péči, kterou o zachování života projevuje většina lidí, žádnou vnitřní hodnotu a její maxima žádný morální obsah. Svůj život zachovávají sice v soulase s povinností, ale nikoli z *povinnosti*. Jestliže však strážně a beznadějný zármutek odňaly někomu jakoukoli chuť k životu, jestliže si nešťastník, silný na duchu, který je spíše rozhořčený než malomyslný či zdrcený, přeje spíše smrt, nicméně zachovává svůj život, aniž by jej miloval, a to nikoli z náklonnosti nebo strachu, nýbrž z povinnosti, má jeho maxima morální obsah.

Je povinností být dobročinný tam, kde je to možné, ale nadto jsou mnohé tak zúčastněně naladěné duše, že nacházejí i bez jakýchkoli jiných samolibých či egoistických pohnutek vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost a že se mohou kochat ze spokojenosti druhých, pokud je jejich dílem. Tvrdím však, že takové jednání, ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto

zastřena vlastním zármutkem, který způsobuje, že vyhasíná veškerá účast na osudu druhých a že by měl sice dosti prostředků, aby pomáhal druhým v jejich strádání, jenže cizí nouze by se ho nedotýkala, poněvadž má příliš co dělat se svou vlastní. Kdyby se nyní, kdy ho již k tomu nepadají žádná náklonnost, vytrhl z této smrtící bezcitnosti a uskutecnil by ono jednání bez jakékoli náklonnosti vylučně z povinnosti, pak by teprve mělo svou pravou morální hodnotu. A dále: kdyby byla příroda vložila tomu či onomu do srdce vůbec málo sympatie, kdyby byl (jinak *pocitivec*) svým temperamentem chladný a lhostejný ke strádání druhých, protože on sám je snad vyzbrojen proti svému vlastnímu strádání zvláštním darem trpělivosti a vytrvalé pev-

<sup>1</sup> Důvod Kantova odmítnutí náklonnosti jako položitky mravního jednání je třeba hledat v Kantově kontraposici mezi principem přírodního dějství (pod něj patří smyslovost s náklonností) a mezi mravním jednáním, které směřuje proti přírodnímu dějství. Paradoxním důsledkem tohoto stanoviska je vyloučení těch jednání z mravní oblasti, která jsou ve shodě s mravním zákonem, ale dějí se z náklonnosti. Kritikem této koncepce byl Fr. Schiller, který vidí ideál mravního jednání ve sjednocení povinnosti a náklonnosti.

nosti, a proto totéž předpokládá nebo dokonce vyžaduje od druhých; kdyby příroda neutvořila takového člověka (jehož lze sotva považovat za její nejhorší výtvar) vůbec k tomu, aby byl filantropem, mohl by pak ještě vůbec nalézt v sobě zdroj toho, aby si dal daleko větší hodnotu, než jakou může nabýt dobromyslný temperament? Zajisté právě zde začíná hodnota charakteru, který je morální a bez jakéhokoli srovnávání nejvyšší, totiž že koná dobro nikoli z náklonnosti, ale z povinnosti.

Zajistit vlastní blaženost je povinností (alespoň nepřímo), neboť nedostatek spokojenosti se svým stavem mohl by se snadno v návalu mnoha starostí a nespokojených potřeb stát zdrojem velkého pokušení překročit povinnost. Ale kdybychom nepřihlíželi k povinnosti, mají všichni lidé už sami sebou, nejmocnější a nejniaternější náklonnost k blaženosti, protože se právě v této ideji všechny náklonnosti sjednocují do jednoho úhrnu. Jenže předpis blaženosti je větším dílem uzpůsoben tak, že je některým náklonnostem na újmu — a pak si člověk nemůže vytvořit žádný určitý a bezpečný pojem o sumě uspokojování všech náklonností, které je zahrnuto pod název blaženosti. Proto není divu, že nad kolísající ideou úhrnu může převládnout jediná určitá náklonnost, a to kvůli tomu, co slibuje, a kvůli době, v níž může dojít svého uspokojení, a že člověk, jehož pronásleduje například dna, může zvolit k jídlu, co mu chutná, a za to vytrpět, co snese, aby se podle svých propočtů alespoň nepřipravil pro bezdůvodné naděje na štěstí, které

má být spjata se zdravím, o požitek přítomného okamžiku. Ale i v tomto případě, kdyby obecná náklonnost k blaženosti neurčovala jeho vůli a kdyby zdraví nepatřilo podle něho tak nutně do jeho propočtů, přece zde i ve všech jiných případech zbývá ještě jeden zákon, totiž že je nutné podporovat svou blaženost, a to nikoli z náklonnosti, nýbrž z povinnosti, a teprve zde nabývá jeho jednání vlastní morální hodnotu.

Takto je také bezpochyby třeba chápat ta místa z Písma, kde se přikazuje milovat svého bližního, i našeho nepřítele. Neboť přikazovat lásku jako náklonnost nelze, ale konat dobro z povinnosti, když k tomu zároveň nepudí žádná náklonnost, ba vzpírá-li se tomu přirozená a nezdolná nechuť, to je praktická a nikoli patologická láska, která je zakotvena ve vůli a nikoli v citové náchylnosti v zásadách jednání a ne v rozplývající se účasti. A jedině tuto praktickou lásku lze přikazovat.

Druhá věta zní: jednání z povinnosti nemá svou morální hodnotu v účelu, který jím má být dosažen, nýbrž v maximě, podle níž se o něm rozhoduje, nezávisí tedy na skutečnosti předmětu jednání, nýbrž pouze na principu chění, podle něhož se jednání uskutečnilo bez ohledu na veškeré předměty žádostivosti. Z předcházejícího je jasné, že úmysly, které bychom chtěli uskutečnit v jednání, rovněž tak i jejich následky, nemohou jako účely<sup>1</sup> a pružiny poskytnout jednání žádnou nepodmí-

<sup>1</sup> Mravní hodnota jednání nezávisí podle Kanta na kategoriích, vyjadřujících zářetel k výsledku jednání.



něnou a morální hodnotu. V čem tedy může spočívat tato hodnota, nemá-li záležet ve vztahu vůle k účinku očekávanému od jednání? Nemůže záležet v ničem jiném než v principu vůle bez ohledu na účely, které se mohou v tomto jednání uskutečnit; protože vůle se nachází právě uprostřed mezi svým principem a priori, jenž je formální, a svou pružinou a posteriori, jež je materiální, takřka na rozcestí,<sup>1</sup> a protože musí být přesto něčím určena, pak — vychází-li nějaké jednání z povinnosti, bude muset být určena formálním principem chtění vůbec, protože byla zbavena jakéhokoli materiálního principu.

Třetí větu vyvozenou jako důsledek z obou vět předcházejících bych formuloval takto: *povinnost je nutnost jednání z úcty k zákonu*. Mohu sice mít *náklonnost* k objektu jako účinku svého zamýšleného jednání, ale *nikdy úctu*, a to právě proto, že jednání je pouhým účinkem a *nikoli činností* vůle. Z téhož důvodu nemohu mít úctu k náklonnosti vůbec, ať už jde o mou náklonnost nebo náklonnost někoho jiného, nanejvýš s ní mohu v prvním případě souhlasit, v druhém si ji oblíbit, tzn. považovat ji za příznivou pro svůj vlastní prospěch. Jen to, co je spojeno s mou vůlí jako základ a nikdy jako účinek a co neslouží mým náklonnostem, nýbrž je převažuje nebo alespoň nepřipustí, aby při volbě převážily, tedy pouhý zákon jako takový, může být přednětem mé úcty, tudíž příkazem.

<sup>1</sup> Tato věta je pochopitelná z toho, že ke každému rozhodnutí je nutný smyslový podnět za podmínky konzolity svobody.

Má-li jednání z povinnosti vyloučit vliv náklonností a spolu s nimi každý předmět vůle, nezbyvá pro vůli nic jiného, co by ji mohlo určovat, než to, co objektivně je *zákonem* a subjektivně čistou úctou k tomuto praktickému zákonu, tudíž *maxima*\* poslouchat jej i za cenu újmy na všech svých náklonnostech.

Morální hodnota jednání nezáleží tedy v následcích, které se z něho očekávají, a proto ani v nějakém principu jednání, jenž by byl nucen vypůjčit si pohutky od těchto očekávaných následků. Neboť všechny tyto následky (příjemnost vlastního stavu, ba dokonce i podporování cizí blaženosti) by mohly vzniknout i z jiných příčin a nebylo by pro ně zapotřebí vůle rozumné bytosti, v níž se přece nachází jedině nejvyšší a nepodmíněné dobro. Pouze *představa zákona* jako takového, která se ovšem nachází pouze v rozumné bytosti, a to pokud je ona pohutkou vůle a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to znamenité dobro, jež nazýváme *inravním dobrem*; toto dobro je přítomno již v osobě samotné, která podle této představy jedná, a nesmí být teprve očekávána z účinku.\*\*

\* Maxima je subjektivním principem chtění, praktický zákon jeho objektivním principem (tzn. tím, který by sloužil všem rozumným bytostem i subjektivně jako praktický princip, kdyby rozum měl naprostou moc nad žádostivostí). *(Poznámky označené hvězdičkou jsou poznámkami Kantovými)*.

\*\* Lze mi namítnout, že výrazem *úcta* hledám jen útočiště v jakémsi temném pocitu místo toho, abych tuto otázku zřetelně vysvětlil pojmem vytvořeným rozumem. Ale i když je



Jaký to však asi může být zákon, jehož představa musí určovat vůli, aniž by se bral řetel na následek z ní očekávaný, aby se tato vůle mohla vůbec a bez jakéhokoli omezení nazývat dobrou? Protože jsem z vůle vyloučil všechny podněty, které by mohly vzniknout z plnění nějakého zákona, zbývá pouze obecná zákonnost jednání vůbec, jež jediná má vůli sloužit za princip, tzn. že nemám postupovat nikdy jinak než tak, *abych mohl sou-*

čta citem, přesto je to cit, který není přijímán pod vlivem něčeho jiného, nýbrž je *autonomně způsobováno* rozumovým pojmem, a proto je specificky odlišný od všech citů prvního druhu, jež lze odvodit z náklonnosti či strachu. Co bezprostředně poznávám jako zákon platný pro mne, poznávám s úctou, která znamená pouze vědomí *podřízenosti* mé vůle zákonu, aniž by zde zprostředkoval vliv působící na mé smysly. Bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti se nazývá *úctou*, takže úcta se pojímá jako *účinek* zákona na subjekt a nikoli jako *příčina* zákona. Úcta je vlastně představou hodnoty, která omezuje mou sebelásku. Je tedy něčím, co by nemohlo být považováno ani za předmět náklonnosti, ani za předmět strachu, ačkoli má s obojím zároveň něco analogického. *Předmětem* úcty je tedy výlučně zákon, a to ten, který si sám, a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme. Jme mu podřízení jako zákonu, aniž bychom se dotazovali sebelásky, ale jako takovému, který jsme si sami uložili a který je přece výsledkem naší vůle a je v prvním ohledu analogií ke strachu, v druhém k náklonnosti. Veškerá úcta k nějaké osobě je vlastně jen úctou k zákonu (počestnosti atd.), jehož nám ona dává příklad. Protože rozvíjení našeho talentu chápeme rovněž jako povinnost, představujeme si v talentované osobě zároveň i *příklad zákona* (*abychom se jí mohli na základě prosviňování stát podobnými*), a to vytváří naši úctu. Veškerý takzvaný morální zájem pramení výlučně z úcty k zákonu.

*časně chřít, aby se má maxima stala obecným zákonem.* Pouhá zákonnost vůbec (aniž bychom hledali za základ jakýkoli zákon určený k jistým jednáním) je zde nyní tím, co vůli slouží a musí sloužit za princip, nemá-li povinnost platit všude za prázdný blud a chimérický pojem; s tím také naprosto souhlasí prostý lidský rozum ve svém praktickém posuzování a má vždy před očima příslušný princip.

Otázka např. budiž: smím něco slíbit, jestliže jsem v tísní, s úmyslem, že tento slib nedodržím? Snadno zde rozliším, že otázka může mít dvojitý význam: zda učinit klamný slib je prozíravé, či zda je to ve shodě s povinností. To první se bezpochyby stává častěji. Nahlížím sice dobře, že nestačí, abych se takovým způsobem vykroutil z přítomné svizele, nýbrž že musím dobře zvážit, zda mi dodatečně nevzniknou z této lži mnohem větší nesnáze než ty, kterých se nyní zbavuji, a protože nelze při vši domnělé *vychytralosti* předvídat snadno následky, zda se jednou ztracená důvěra nemůže stát pro mne mnohem větším zlem než to, kterému se nyní pokouším vyhnout, a zda bych tedy nejednal *chytřeji*, kdybych se ve svém jednání řídil obecnou maximou a navykl si nic neslibovat, leda snad s úmyslem, že slib dodržím. Ale záhy se mi i zde stává jasným, že taková maxima má přece jen za základ povázhlivost následků. Je přece docela něco jiného být pravdomluvným z povinnosti než z obavy před nepřiznivými následky: zatímco v prvním případě pojem jednání už sám o sobě obsahuje pro mne zákon, v druhém se musím rozhlížet

jinde, jaké asi následky pro mne by s jednáním byly spojeny. Neboť jestliže se odkloním od principu povinnosti, je to zcela jistě zlé; ale jestliže se odvrátím od své maximy vychytralostí, pak mi to může být mnohdy přece ke značnému prospěchu, jakkoli je ovšem jistější, abych při ní setrval. Abych se však poučil co nejkratším a přesto neomylným způsobem, jak odpovědět na tuto otázku, zda lživý slib je ve shodě s povinností, ptám se sebe sama: byl bych snad spokojen s tím, že moje maxima (vyprostit se z obtíží nepravdivým slibem) má platit jako obecný zákon (jak pro mne, tak i pro ostatní) a směl bych si snad říci, že kdokoli může něco nepravdivě slíbit, jestliže se dostane do obtíží, z nichž se jiným způsobem nemůže vymanit? Tu si hned uvědomím, že sice mohu chtít lež, ale nemohu chtít, že má platit obecný zákon lhát; neboť podle takového zákona by vlastně nemohl vůbec existovat nějaký slib, poněvadž by bylo marne, abych předstíral svůj úmysl vzhledem ke svému budoucímu jednání před druhými, kteří přece tomuto předstírání nevěří; či kdyby v ně už ukvapeně uvěřili, splatili by mi přece stejnou mincí, čímž by se má maxima, jakmile by se stala obecným zákonem, musela sama sebou rozložit.<sup>1</sup>

K tomu, co mám tedy učinit, aby mé chtění by-

<sup>1</sup> Zde je odůvodněna nutnost přetvořit původní záměr v obecnou formu, podle níž by mohli jednat všichni, tím, že každý jiný záměr by rozrušil již existující mravní vztahy (sliby, mluvení pravdy, v *Kritice praktického rozumu* je použit příklad svěřeného depozita, české vyd. str. 51).

lo mravně dobré, nepotřebuji vůbec žádnou široce se rozvíhající bystrost. Jsa neprotřelý světem, neschopný být připraven na všechny události v něm se odehrávající, ptám se jen sebe: můžeš chtít, aby se tvá maxima stala i obecným zákonem? Jestliže ne, pak je zavrženíhodná, a to ne kvůli škodě, kterou by mohla způsobit tobě nebo i druhým, ale proto, že není vhodná jako princip možného obecného zákonodárství. K zákonodárství mi však rozum vnucuje bezprostřední úctu, o níž sice stále ještě *nechápu*, na čem se zakládá (to by měl zkoumat filozof), ale natolik jí přece jenom rozumím, že je oceněním hodnoty, která zdaleka převažuje nad všemi hodnotami, které jsou vychvalovány na základě náklonnosti, a že nutnost mého jednání z čisté úcty k zákonu je tím, co tvoří povinnost, a že jí musí ustoupit každá jiná pohnutka, protože je podmínkou vůle o *sobě* dobré, jejíž hodnota vřepřesahuje.

Tak jsme tedy v morálním poznání prostého lidského rozumu dospěli až k jeho principu, o němž ovšem prostý rozum neuvažuje takto abstraktně v obecné formě, ale vždy jej přece má skutečně před očima a potřebuje jej jako měřítko pro své posuzování. Dalo by se snadno ukázat, že s tímto kompasem v ruce si zcela dobře umí poradit při rozlišování, co je dobré nebo zlé, co je shodné s povinností, či co je porušením povinnosti, jestliže jen zaměříme jeho pozornost, aniž by se v nejmenším poučil o něčem novém, na jeho vlastní princip, jak to dělal Sokrates; nepotřebujeme tedy žádnou vědu ani filozofii, abychom věděli, co máme dělat,



abychom byli čestní a dobří, ba dokonce moudří a ctnostní. Bylo možno předpokládat již předem, že znalost toho, co každému člověku přísluší dělat, a tím i vědět, je věcí každého, i toho nejprostšího člověka. Nelze se dívat bez obdivu na to, že schopnost praktické soudnosti tolik předstihuje v prostém lidském rozumu schopnost teoretické soudnosti. Jestliže se prostý lidský rozum odváží při teoretickém posuzování vzdálit se od zákonů zkušenosti a od smyslového vnímání, uvízne v samých nepochopitelnostech a rozporech se sebou samým, či přinejmenším v chaosu nejistoty, nejasnosti a rozkolísanosti. V praktickém ohledu<sup>1</sup> se síla soudnosti začíná projevovat jako skutečně prospěšná, jestliže prostý rozum vyloučí z praktických zákonů všechny smyslové pružiny. Stane se pak dokonce subtilním, ať už by chtěl šikanovat jiné svým svědomím nebo jinými požadavky vzhledem k tomu, co má být správné, nebo i upřímně určovat hodnotu jednání pro své vlastní poučení; nejdůležitější však je, že se v posledním případě může kochat naději, že ji správně postihne, jak si to kdy může slibovat pouze filozof, ba je v tom skoro ještě jistější než samotný filozof, protože filozof nemůže mít přece žádný jiný princip než on, avšak může snadno svůj úsudek zmást množstvím cizích k věci nepatřících úvah a odklonit se od přímého směru. Nebylo by pak v důsledku toho záhodno ponechat morální záležitosti prostému lidskému usuzování a k filozofii pokročit nanejvýš proto, aby byla

<sup>1</sup> Tj. mravním.

úplněji a přístupněji předvedena mravní soustava, stejně jako aby byla příhodněji znázorněna mravní pravidla za účelem aplikace (ještě však více za účelem disputace); nikoli však proto, abychom odvraceli obyčejný lidský rozum právě v jeho praktickém zaměření od jeho šťastné prostoty a filozofii jej zavedli na novou cestu výzkumů a poučení?

Nevinnost je nádherná věc, ale je také velice zlé, že ji nelze dost pečlivě ostříhat a že ji lze snadno svést. Proto dokonce i moudrost, která jinak záleží spíše v jednání a upuštění od jednání (Tun und Lassen) než ve vědění, potřebuje nicméně i vědu, i když nikoli proto, aby se od ní učila, nýbrž aby ke svým předpisům zjednala přístup a zajistila jim trvalost. Člověk cítí v sobě samém mocnou protiváhu proti veškerým příkazům povinnosti, které mu rozum představuje jako tak úctyhodné, a to ve svých potřebách a náklonnostech, jejichž souhrnné uspokojování zahrnuje pod název blaženost. Rozum pak příkazuje své předpisy neprominutelně, aniž by se při tom nějak upisoval náklonnostem, a tímto způsobem odstrkuje a nedbá těch tak bouřlivých a při tom zdánlivě tak spravedlivých nároků (které se nechtějí žádným příkazem dát potlačit). Z toho však pramení *přirozená dialektika*, tzn. sklon spekulovat proti přísným zákonům povinnosti a zpochybňovat jejich platnost, či alespoň jejich čistotu a přísnost, a činit je pokud možno přiměřené našim přáním a náklonnostem, tzn. zkazit je v základu a připravit je o celou jejich důstojnost, což nakonec nemůže schvalovat ani samotný prostý lidský rozum.

*Prostý lidský rozum* není tedy pobízen nějakou potřebou spekulace (což se mu nikdy, pokud se spokojí s tím, že bude pouhým zdravým rozumem, nemůže přihodit), nýbrž docela praktickými důvody, aby vyšel ze svého kruhu a vykročil na pole *praktické filozofie*, kde by získal poučení a zřetelný návod o zdroji svého principu a jeho správném určení v protikladu k maximám, které se zakládají na potřebách a náklonnostech, aby tak unikl z rozpaků nad požadavky kladenými z obou stran a neupadl do nebezpečí, že by na základě dvouznačnosti, jíž snadno propadá, byl připraven o všechny pravé mravní zásady. Tedy se rozvíjí rovněž v prostém lidském rozumu, jestliže se kultivuje, nepozorovaně *dialektika*, která jej nutí hledat pomoc ve filozofii, tak jako se mu to děje v teoretickém užití, a praktický rozum nenajde tedy — právě tak jako teoretický — klid nikde jinde než v úplné kritice našeho rozumu.

## Druhá část

---

Přechod  
od populární  
mravní filozofie  
k metafyzice  
mravů

Jestliže jsme odvozovali svůj dosavadní pojem povinnosti z obecného užívání našeho praktického rozumu, pak z toho nelze v žádném případě odvodit, že bychom s ním zacházeli jako se zkušenostním pojmem. Vezmeme-li na zřetel zkušenosti o lidském jednání a upuštění od jednání (*Tun und Lassen*), shledáme se, jak sami připustíme, spíše s četnými oprávněnými stesky, že nelze uvést žádné zaručené příklady smýšlení jednat z čisté povinnosti, že i když se děje leccos přiměřeně k tomu, co přikazuje *povinnost*, přece je ještě stále sporné, zda se to vlastně děje z *povinnosti* a zda to tedy má morální hodnotu. Proto byli v každé době filozofové, kteří naprosto popírali skutečnost tohoto smýšlení v lidském jednání a vše více nebo méně připisovali zjemnělé sebelásce, aniž by z tohoto důvodu pochybovali o správnosti pojmu *mravnosti*, nýbrž spíše se s upřímným politováním zmiňovali o křehké a nečisté lidské přirozenosti, která je sice



natolik ušlechtilá, že si vybrala tak úctyhodnou ideu jako svůj předpis, ale zároveň příliš slabá, aby ji následovala; lidská přirozenost podle nich používá rozumu, který by jí měl sloužit v zákonodárství, pouze v zájmu náklonnosti, a to až jednotlivých, nebo — a to už je hodně — v jejich nejvyšší vzájemné snášenlivosti.

Vskutku je zcela nemožné zjistit, s naprostou jistotou, pomocí zkušenosti jeden jediný případ kdy by maxima jednání jinak přiměřeného povinnosti spočívala výlučně na morálních základech a na představě o povinnosti jednajících.<sup>1</sup> Někdy se sice může stát, že i při sebestpřisnějším sebezpytování nenajdeme vůbec nic, co by kromě morálních základů povinnosti mohlo být tak dostatečně mocné, aby nás to přimělo k tomu či onomu dobrému skutku a tak velké obětavosti. Z toho však nelze s jistotou usuzovat, že určující příčinou vůle skutečně nebyl nějaký skrytý popud sebelásky, který by tuto ideu pouze předstíral, neboť se přece místo něho rádi chlubíme neprávem osvojenou ušlechtlejší pohnutkou. Vskutku však nemůžeme nikdy ani

<sup>1</sup> Odrud až po str. 49 následuje odůvodnění apriorního charakteru základů etiky, namířené proti empirickému nebo zčásti empirickému vyšetřování základů etiky v předkantovské filozofii. Zdůvodnění vyplývá z Kantova pojetí zákona — spojení, vyslovené zákonem, musí mít charakter absolutní nutnosti, jinak by zákon neplatil vždy a za všech okolností, prostě nebyl by vůbec zákonem. Nutnost vyjadřovaná zákonem se však nemohla podle Kanta ustavit jinak než tak, že zákon předchází předmětům nebo jednáním pod něj spadajícím. Mravouka musí mít tedy svou empiricky nepostižitelnou část, která se týká základů mravního jednání.

sebestpřisnějším zkoumáním proniknout zcela za skryté pružiny, poněvadž, když je řeč o morální hodnotě, nezáleží na jednání, které vidíme, nýbrž na oněch jeho vnitřních principech, jež nevidíme.

Nemůžeme ani prokázat vítanější služby těm, kteří se vysmívají veškeré mravnosti jako pouhému přízraku lidské fantazie, jež z domýšlivosti přesahuje samu sebe, než když jim připustíme, že pojmy povinnosti (tak jako si z pohodlnosti rádi namlouváme, že je tomu tak i se všemi ostatními pojmy) musí být odvozovány výlučně ze zkušenosti; neboť tak jim připravujeme zaručené vítězství. Z lásky k lidem chcí připustit, že největší část našeho jednání je přiměřená povinnosti, ale jestliže se podíváme blíž na jejich snažení a bažení, narazíme všude na milé já (Selbst), které neustále vyčívá a o něž se opírají jejich úmysly, a nikoli o přísný příkaz povinnosti, jenž vyžaduje časté sebezapření. Neúřádně být zrovna nepřítelem etnosti, nýbrž pouze chladnokrevným pozorovatelem, který hned neztotožňuje nejžhavější přání po dobru s jeho skutečností, abychom se v jistých okamžicích (zvláště s přibývajícím věkem a soudností, která jednak zmoudřela zkušenostmi, jednak se vytříbila k pozorování) neocitli na pochybách, zdá se skutečně ve světě nalézt něco takového jako pravou etnost. A před úplným odpadnutím od našich idejí o povinnosti nás zde nemůže uchránit a účtu k zákonu založenou v duši nám nemůže uchovat nic jiného než jasné přesvědčení, že i kdyby dosud nebyla žádná jednání, jež by pocházela z takových čistých zdrojů, přece zde najde o to,

zda se děje to, či ono. Jde o to, že rozum sám o sobě a nezávisle na všech jevech přikazuje, co se má dít; a proto jednání, o nichž svět snad dosud nepodal žádný příklad a o jejichž možnosti by mohl velmi pochybovat ten, kdo zakládá vše na zkušenosti, jsou přesto neprominutelně přikazována rozumem a lze například na každém člověku požadovat čistou poctivost v přátelství, i kdyby dosud neexistoval žádný poctivý přítel, poněvadž tato povinnost jako povinnost vůbec tkví před vši zkušeností v ideji rozumu, která určuje vůli důvody a priori.

Dodáme-li, že nechceme-li pojmu mravnosti zcela upřít veškerou pravdivost a vztah k nějakému možnému objektu, pak nemůžeme popírat, že jeho zákon má tak universální význam, že neplatí pouze pro člověka, nýbrž musí platit pro *všechny rozumné bytosti vůbec*, a to nikoli jen za nahodilých podmínek a výjimečně, nýbrž *naprosto nutně*, pak je jasné, že žádná zkušenost nemůže poskytnout podnět k tomu, abychom usuzovali třeba jen na možnost takových apodiktických zákonů. Neboť jakým právem bychom mohli tomu, co platí pro lidstvo jen snad za nahodilých podmínek, zjednávat neomezenou úctu jako obecnému předpisu pro každou rozumnou bytost, a jak mají být zákony určující naši vůli pokládány za zákony rozumné bytosti vůbec a jen v této podobě i za zákony naší vůle, kdyby byly pouze empirické a nepocházely zcela a priori z čistého, ale praktického rozumu?

Nemohli bychom také mravnosti poradit nic hor-

šího než to, že bychom ji chtěli převzít z příkladů. Neboť jakýkoli příklad, jenž by ji měl demonstrovat, musí být nejprve sám posouzen podle principů morality, zda je také vhodný k tomu, aby byl původním příkladem, tzn. vzorcem, nijak však nemůže poskytnout její nejvyšší pojem. S našim ideálem mravnosti musí být srovnáván i samotný Spasitel evangelií, a to předtím, než ho za něho uznáme. Vždyť on sám o sobě praví: „Co mne (jehož vidíš) nazýváš dobrým? Žádný není dobrý (pravzor dobra), než jediný, totiž Bůh (jehož nevidíš).“<sup>1</sup> Odkud ale máme pojem boha jako nejvyššího dobra? Pouze z *ideje*, již rozum a priori načrtává mravní dokonalost a nerozlučně ji spojuje s pojmem svobodné vůle. V mravní oblasti (im Sittlichen) nelze provádět žádné napodobování a příklady slouží jen k povzbuzení, tj. kladou mimo pochybnost možnost toho, co přikazuje zákon, a činí názornějším, co obecněji vyjadřuje praktické pravidlo, ale nemohou nikdy oprávnit k tomu, aby jejich pravý originál tkvící v rozumu byl odsunut stranou a za východisko byly zvoleny příklady.

Neexistuje-li tedy žádná nejvyšší zásada mravnosti, která by nemusela spočívat pouze na čistém rozumu nezávisle na vši zkušenosti, pak se domnívám, že není nutné se ani ptát, zda je vhodné, abychom tyto pojmy, tak jak jsou ustaveny a priori se svými principy, vyložili obecně (in abstracto), má-li se jejich poznání odlišovat od

<sup>1</sup> Evangelium sv. Matouše, kap. XIX, verš 17. Kant měl k dispozici Lutherův překlad, zde je použito vydání kračického. Vsušky jsou Kantovy.



prostého a nazývat se filozofickým.<sup>1</sup> Ale za našich dnů je zapotřebí se takto ptát. Neboť kdyby se mělo provést hlasování, zda se má dát přednost čistému rozumovému poznání izolovanému od všeho empirického, a tím metafyzice mravů, nebo populární praktické filozofii, lze snadno uhadnout, na kterou stranu se většina hlasů přikloní.

Tento sestup k prostým pojům lidu je ovšem velice chvalitebný, jestliže předtím došlo k vstupu k principům čistého rozumu a bylo dosaženo úplného splnění tohoto postupu, tj. jestliže mravouka je založena na metafyzice, která jí předchází, a teprve poté, když byla metafyzika ustavena, zjednává k ní mravouka svou popularností přístup. Je však zcela nepřipustné, abychom mu chtěli vyhovět již při prvním zkoumání toho, v čem záleží veškerá správnost zásad. Nejen, že si takový postup může zřídka činit nárok na takovou velmi vzácnou zásluhu, jakou je pravá *filozofická popularita* (protože být obecně srozumitelným není vůbec žádné umění, zřekneme-li se při tom jakéhokoli důkladného pochopení), ale objeví se odporná míchanice z nahodile sebraného pozorování a jen zcela rozumových (*halbvernünftelnden*) principů, na něž se přizívají prázdné hlavy, aby jí mohly dobře užít ke každodennímu tlachání; ti, kteří vědí, oč jde, pocítují zmatek a nespokojeně odvracejí svůj zrak, aniž by si mohli pomoci, ačkoli na druhé

<sup>1</sup> Tj. neexistuje-li nejvyšší zásada mravnosti empirického původu, nýbrž pouze apriorního, jak Kant dokazuje, je samozřejmě, že základní pojmy a principy etiky tvoří autonomní část, předcházející ostatní mravouce.

straně se filozofové, kteří prohlédli tento klam, setkávají s malým ohlasem, když již po nějakou dobu varují před domnělou popularitou a ukazují, že je možné být právem populární až po dosažení určitého pochopení.

Stačí se jen podívat na zkoumání mravnosti ušitá podle oblíbeného vkusu a setkáváme se hned se zvláštními určeními lidské přirozenosti (mezi nimi však i s ideou o rozumné přirozenosti vůbec), za něž je považována hned dokonalost, hned mravní cit, tu bázeň boží, něco z toho a zároveň z onoho v podivuhodné směsi, aniž se dojde k otázce, zda lze vůbec ve veškerých znalostech lidské přirozenosti (jež lze získat jen zkušenostně) hledat principy mravnosti; a jestliže tomu tak není a jestliže lze tyto principy shledat zcela a priori, bez zatížení čímkoli empirickým pouze v čistých rozumových pojmech a nikde jinde ani v té nejnepatrnější míře, pak je třeba uvážít, zda by nebylo lépe toto zkoumání zcela odloučit jako čistou praktickou filozofii nebo (smíme-li použít tak vyklíčeného názvu) jako metafyziku\* mravů a pouze tuto metafyziku mravů dovést k úplnosti a odkázat publikum požadující popularitu až na dobu, kdy se uskuteční tento záměr.

\* Jestliže chceme, můžeme rozlišit (tak jako se rozlišuje teoretická a aplikovaná matematika, teoretická a aplikovaná logika) i čistou filozofii mravů (metafyziku) a aplikovanou filozofii mravů (totiž na lidskou přirozenost). Tímto rozlišením se nám hned také připomíná, že mravní principy nejsou založeny na vlastnostech lidské přirozenosti, nýbrž musí být pro sebe a priori, ale musí být takové, že z nich musí být

Taková zcela izolovaná metafyzika mravů, která není směřována s žádnou antropologií, teologií, fyzikou či hyperfyzikou, natož pak s nějakými skrytými kvalitami (jež bychom mohli nazvat hyperfyzickými), není však jen nezbytným substrátem všeho teoretického, bezpečně určeného poznání povinností, nýbrž zároveň nejvyšší důležitým deziderátem skutečného splnění jejich předpisů. Neboť čistá představa povinnosti a vůbec mravního zákona, která není směřována s žádným cizím přídavkem z oblasti empirických podnětů, má cestou rozumu samotnou (který si teprve při tom uvědomuje, že může být i praktický sám pro sebe) o tolik mocnější vliv na lidské srdce než všechny ostatní pružiny,\* jež lze nashírat v této empirické odvoditelná praktická pravidla pro každou rozumnou bytost, a tedy i pro přirozenost lidskou.

\* Mám dopis nebožtíka znamenitého *Sulzera*, v němž se dotazuje, co je asi jen příčinou toho, že nauky o etnosti mají tak malý vliv, přestože jsou tak přesvědčivé pro rozum. Moje odpověď se zpozdila tím, že jsem ji chtěl vyložit vyčerpávajícím způsobem. Nezná ovšem stejně jinak než tak, že samotní učitelé si neujasnili své pojmy, a tím, že chtěli udělat svou práci příliš dobře, kazi lék právě proto, že slábnou pohutky mravně dobrého ve všem možném, aby lék byl opravdu silný, a tím ty pojmy kazi. I nejprostší pozorování ukazuje, že jestliže si představíme jednání z povinností, které se provádí se statečnou myslí, odloučené od veškerých záměrů prospěchu na tomto nebo onom světě a za největšího pokušení nouze nebo lákání, pak toto jednání daleko za sebou nechává a zastihuje jakékoli podobné jednání, ašikované třeba i v nejmenší míře cizí pružinou, povznášá duši a budí přání, abychom jednali rovněž tak. Dokonce i děti středního věku jsou vnímavé k tomuto dojmu a povinnosti by se jim neměly ukazovat jinak než takto.

oblasti, že u vědomí své důstojnosti jimi pohrdá a postupně se může stát jejich pánem; naproti tomu smíšená mravouka, která je sestavena z citových a náklonnostních pružin a zároveň z rozumových pojmů, musí rozkolísat mysl stojící mezi pohutkami, které nelze subsumovat pod žádný princip<sup>1</sup> a které mohou vést k dobru jen velice náhodně, častěji však vedou spíše ke zlu.

Z uvedeného vysvítá, že všechny mravní pojmy mají své místo i původ zcela a priori v rozumu, a to v nejprostším lidském rozumu, právě tak jako i v rozumu v nejvyšší míře spekulativním; že nemohou být získány abstrakcí ze žádných empirických, a proto jen nahodilých poznatků; že v této čistotě jejich původu spočívá právě jejich hodnota, takže nám slouží jako nejvyšší praktické principy; že v té míře, v jaké k nim přidáme něco empirického, je také připravujeme i o jejich pravý vliv a jednání o jeho neomezenou hodnotu; že nejen nejvyšší nutnost v teoretickém ohledu, pokud jde o spekulaci jako takovou, vyžaduje, aby pojmy a zákony jednání byly čerpány z čistého rozumu, aby byly vykládány čistě a nesměšeně, aby určovaly rozsah všech těchto praktických či čistě rozumových poznatků, tzn. celý rozsah čistého praktického rozumu, nýbrž že je to vreholně důležité i v praktickém ohledu. Přitom ovšem nesmíme, jakkoli to spekulativní filozofie dovoluje, ba dokonce dosud považuje za nezbytné, činit tyto principy závislé na zvláštní povaze lidského rozumu. Protože

<sup>1</sup> Tj. pod princip povinnosti, který je jediným mravním principem ve vlastním slova smyslu.



morální zákony mají platit pro každou rozumnou bytost vůbec, musíme je odvodit již z obecného pojmu rozumné bytosti vůbec a takto vyložit celou morálku, která ke svému užití na člověka předpokládá antropologii, nejprve nezávisle na ní jako čistou filozofii, tzn. jako metafyziku v podobě úplného systému (což při tomto druhu zcela izolovaných poznatků je zcela dobře možné); přitom si ale dobře uvědomujeme, že pokud tuto metafyziku nemáme, je marné nejen za účelem spekulativního posuzování určit přesně morální obsah (das Moralische) povinností všeho, co je ve shodě s povinností, nýbrž že je nemožné dokonce i pro zcela prosté a praktické užití, zejména pak pro morální poučování, uvést mravy na jejich pravé principy a tak dosáhnout čistého morálního smýšlení a vstřípit je v lidskou mysl k nejvyššímu možnému dobru světa.

Abychom však při tomto zpracování nepostupovali pouze od prostého mravního posuzování (které je v tom rovněž velmi účtyhodné) k posuzování filozofickému, jak se to obvykle dělalo, nýbrž abychom od populární filozofie, která nejde dále, než je s to dojít tápáním z příkladů, přirozeně postoupili až k metafyzice (která se již nenechává brzdit ničím empirickým, a ježto musíme vyměřit celý souhrn rozumného poznání tohoto druhu, jde až k ideám, u nichž nás opouštějí i příklady), musíme sledovat a zřetelně vylíčit praktickou mohutnost rozumu počínaje jejími obecnými pravidly až potud, kde v ní vzniká pojem povinnosti.

Jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen

rozumná bytost je vybavena mohutností jednat podle představy o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli. Protože k odvození jednání ze zákonů je zapotřebí rozumu, není vůle ničím jiným než praktickým rozumem. Jestliže rozum určuje nevyhnutelně vůli, pak jednání takové bytosti, jež jsou seznána jako objektivně nutná, jsou nutná i subjektivně, tzn. vůle je mohutností volit jen to, co rozum poznává nezávisle na náklonnostech jako prakticky nutné, tzn. jako dobré. Jestliže však rozum ze své strany neurčuje vůli dostatečně, je stále ještě podřízen subjektivním podmínkám (jistým pružinám), které nejsou vždy v souladu s podmínkami objektivními; krátce, není-li vůle o sobě zcela přiměřená rozumu (jak tomu také u lidí skutečně je): pak jednání, která jsou seznána jako objektivně nutná, jsou subjektivně nahodilá a určování takové vůle podle objektivních zákonů znamená donucování; tzn. že vztah objektivních zákonů k vůli, která není nepodmíněně dobrá, si sice představujeme jako určení vůle rozumně bytosti rozumnými důvody, jichž však tato vůle není podle své povahy nutně poslušná.

Představa objektivního principu, pokud vůli donucuje, se nazývá příkaz (rozumu) a formule tohoto příkazu se nazývá *imperativ*.

Všechny imperativy se vyjadřují jako *povínavání* a vykazují tak vztah objektivního zákona rozumu k vůli, která jím není ve své subjektivní povaze nutně určována (donucování). Říkají, že by bylo dobré něco vykonat nebo od toho upustit, ale říkají to vůli, která ne vždy vykonává něco proto, že se

jí o tom praví, že je to dobré vykonat. Prakticky *dobré* je však to, co určuje vůli prostřednictvím rozumných představ, a tedy nikoli subjektivními motivy, nýbrž objektivně, tzn. na základě důvodů, které jsou platné pro každou rozumnou bytost jako takovou. Od *příjemného* se odlišuje tím, že příjemné ovlivňuje vůli pouze prostřednictvím počítka z jen subjektivních příčin. Ty platí pouze pro smyslovost toho či onoho a nikoli jako princip rozumu, který platí pro kohokoli bez výjimky.\*

Dokonale dobrá vůle by tedy rovněž spadala pod objektivní zákony (dobra), ale nelze si ji představovat jako jimi *donucovanou* k zákonnému jednání, poněvadž podle své subjektivní povahy může

\* Závislost žádostivosti na počítcech se nazývá náklonnost a ta je vždy důkazem nějaké *potřeby*. Naproti tomu závislost nahodile určitelná vůle na principu rozumu se nazývá *zájem*. Zájem se tedy vyskytuje pouze u závislé vůle, která není vždy sama přiměřená rozumu; naproti tomu u božské vůle si nelze myslit žádný zájem. Ale i lidská vůle může o něco *projevovat zájem*, aniž by proto musela *jednat ze zájmu*. V prvním případě jde o *praktický zájem* o jednání, v druhém o *patologický zájem* o předmět jednání. První případ ukazuje pouze závislost vůle na principech rozumu o sobě samých, druhý na principech rozumu ve prospěch náklonnosti, poněvadž rozum v tomto případě udává pouze praktické pravidlo, jak se má vyhovět potřebě náklonnosti. V prvním případě mne zajímá jednání, v druhém případě předmět jednání (pokud je mi příjemný). V předcházející první části jsme viděli, že při jednání z povinnosti se nesmí přihlížet k zájmu o předmět, nýbrž pouze k zájmu na jednání samotném a jeho principu v rozumu (zákonu).

<sup>1</sup> Patologický od pathos, vášně. Jde o zájem, který je nepřímým (prostřednictvím náklonnosti) podřazen žádostivosti.

být autonomně určována pouze představou dobra. Proto pro *božskou* a vůbec *statou* vůli neplatí žádné imperativy; zde povinování není na pravém místě, poněvadž *chtění* už samo sebou je nutné v souladu se zákonem. Proto jsou imperativy toliko formulami vyjadřujícími vztah objektivních zákonů chtění vůbec k subjektivní nedokonalosti vůle té či oné rozumné bytosti, například lidské vůle.

Všechny *imperativy* přikazují pak buď *hypoteticky* nebo *kategoricky*. Zatímco v hypotetických imperativěch je předvedena praktická nutnost možného jednání jako prostředku k něčemu jinému, co chceme dosáhnout (či co je možné, abychom chtěli dosáhnout), kategorický imperativ by byl pak ten, který předvádí jednání jako jsoucí samo pro sebe, jako objektivně nutné bez vztahu k jinému účelu.

Protože každý praktický zákon předvádí možné jednání jako jednání dobré, a proto nutné pro subjekt, který je prakticky určitelný rozumem, jsou všechny imperativy formulami určujícími jednání, jež je nutné podle principu vůle nějakým způsobem dobré. Kdyby však jednání bylo dobré pouze k *něčemu jinému* jako prostředek, jde o *hypotetický* imperativ, je-li však předvedeno jako dobré o sobě a tím jako nutné u vůle, která je o sobě v souladu s rozumem jako svým principem, jde o *kategorický* imperativ.

Imperativ tedy vypovídá, které skrze mne možné jednání by bylo dobré, a předvádí praktické pravidlo ve vztahu k vůli, která vykonává jednání nepřímým proto, že je dobré, poněvadž jednak subjekt



ne vždy ví, že je dobré, a jednak i kdyby to věděl, mohly by přece jeho maximy být v rozporu s objektivními principy praktického rozumu.

Hypotetický imperativ vypovídá tedy jenom to, že jednání je dobré ve vztahu k nějakému *možnému nebo skutečnému* úmyslu. V prvním případě je principem *problematičko-praktickým*, v druhém principem *asertoričko-praktickým*. Kategorický imperativ, který prohlašuje jednání za objektivně pro sebe nutné bez vztahu k nějakému záměru, tzn. za nutné i bez jakéhokoli jiného účelu, platí za princip *apodiktičko-praktický*.

To, co je možné pouze silami nějaké rozumné bytosti, lze si myslet jako možný úmysl i pro nějakou jinou vůli, a proto je vskutku nekonečně mnoho principů jednání, pokud je toto jednání prováděno jako objektivně nutné, aby se jím dosáhlo možného úmyslu jím uskutečnitelného. Všechny vědy mají praktickou část, která sestává z úkolů za předpokladu, že nějaký účel je pro nás možný, a z imperativů udávajících, jak může být tento účel dosažen. Ty se vůbec proto mohou nazývat imperativy *zručnosti*. Neptáme se zde vůbec, zda je něco rozumně a dobré, nýbrž ptáme se pouze, co se musí vykonat, abychom toho dosáhli. Lékařovy předpisy na to, aby svého pacienta dokonale uzdravil, a předpisy traviče, aby svou obět bezpečně usmrtil, mají potud stejnou hodnotu, že každý z těchto předpisů slouží k tomu, aby se dokonale dosáhlo příslušného úmyslu. Protože v raném mládí nevíme, s jakými účely se asi v životě můžeme setkat, považují rodiče za žádoucí, aby se jejich děti

především skutečně *mnohému* naučily, a starají se, aby vládly *zručností* v používání prostředků k nejrozmanitějším *libovolným* účelům, z nichž o žádném nemohou určit, zda je jejich chovanec v budoucnu skutečně zvolí za svůj úmysl; nicméně však zde zůstává *možnost*, že je jednou bude chtít zvolit; toto pečování je natolik intenzivní, že se obvykle kvůli tomu zanedbává péče o vytváření a korigování jejich úsudku o hodnotě věcí, které by si snad chtěly zvolit za svůj účel.

Nicméně je *jeden* účel, který lze předpokládat za skutečný u všech rozumných bytostí (pokud se na ně jako na závislé bytosti hodí imperativy), a tedy i úmysl, který snad nejen že *mohou* mít, nýbrž lze o něm i zaručeně předpokládat, že je všichni mají z přirozené nutnosti, a to je úmysl získat *blaženost*. Hypotetický imperativ, který předvádí praktickou nutnost jednání jako prostředku k podporování blaženosti, je *asertorický*. Nesmíme jej podávat pouze jako nutný prostředek k nejistému, pouze možnému úmyslu, nýbrž k úmyslu takovému, který lze bezpečně *a priori* předpokládat u každého člověka, poněvadž patří k *jeho bytosti*. Zručnost ve volbě prostředků za účelem získání vlastního největšího blaha lze pak nazvat *chytrostí*\*

\* Výrazu chytrost se užívá ve dvojnásobném smyslu, jednou může znamenat chytrost pro svět (Weltklugheit), podruhé soukromou chytrost (Privatklugheit). Ta první je lidskou dovedností mít takový vliv na druhé, abychom jich mohli užívat ke svým úmyslům. Naproti tomu ta druhá je úsilím sjednotit všechny tyto úmysly ve svůj vlastní trvalý prospěch. Tato druhá je vlastně chytrostí, na níž se redukuje i chytrost pro svět, a kdu

v nejužším smyslu. Imperativ vztahující se tedy k volbě prostředků pro vlastní blaženost, tzn. předpis chytrosti, zůstává ještě stále *hypotetickým* imperativem, jímž se jednání nepřikazuje zcela, nýbrž pouze jako prostředek pro jiný úmysl.

Konečně existuje imperativ, který toto jednání přikazuje bezprostředně, aniž by je zakládal na nějakém jiném úmyslu dosažitelném prostřednictvím určitého jednání jako podmínce. Tento imperativ je *kategorický* a netýká se obsahu jednání ani toho, co z něho má následovat, nýbrž formy a principu, z nichž samo vyplývá; přitom to bytostně dobré v nich tvoří smýšlení, ať už je úspěch jakýkoli. Nechtě se právě tento imperativ nazývá imperativem *mravnosti*.<sup>1</sup>

Žřetelně se rozlišuje chtění podle těchto tří prin-

je chytrý v tomto prvním smyslu a nikoli ve druhém, o tom by byla lépe říci, že je opatrný a vychytralý, ale veelku nerozumný.

<sup>1</sup> Přehled imperativů (předpisů vůle): Imperativy se dělí na imperativy hypotetické (které mají charakter předpisu k jednání, jež je prostředkem k nějakému účelu) a na imperativy kategorický, který není podmíněn žádným účelem, nýbrž respektem k hodnotě druhých lidských bytostí. Pouze kategorický imperativ je projevem svobody „v nejpřísnějším, tj. transcendentálním smyslu“ (Kritika praktického rozumu, 1944, str. 41). Hypotetické imperativy dělíme na imperativy zručnosti („technické“), přikazující jednání, které je prostředkem k libovolnému účelu, a imperativy chytrosti („pragmatické“), mající za cíl blaženost. První jsou principem problematickopraktickým (protože platí za podmínky, že vůle je libovolně určena), druhé principem asertorickopraktickým (protože nejsou prostředkem k možnému účelu, nýbrž k účelu, který sledují všichni lidé, totiž k blaženosti).

cipů i ve vztahu k nerovnosti v donucování vůle. Domnívám se, že i tyto rozdíly bychom ozřejměji tím, kdybychom je pojmenovali nejpříměřeněji v jejich pořadí tak, že bychom řekli: jsou to buď *pravidla zručnosti* nebo *radý chytrosti* či *přikazy* (zákony) mravnosti. Neboť jen *zákon* se pojí s pojmem *nepodmíněné*, a to objektivní, a tím obecně platné nutnosti, a přikazy jsou zákony, kterých se musí poslouchat, tzn. následovat jich i proti náklonnostem. *Poradenství* obsahuje sice nutnost, která však může platit pouze v subjektivně přijemných<sup>1</sup> podmínkách, zda totiž ten či onen člověk zahrnuje to nebo ono do své blaženosti; naproti tomu kategorický imperativ není omezen žádnou podmínkou a jako absolutně nutný, byť ve smyslu praktické nutnosti, se může nazývat příkazem v tom nejpůvodnějším významu. První druh bychom mohli nazvat i *technickými* imperativy (náležejícími k umění), druhý *pragmatickými*\* (spjatými s blažeností), a třetí *morálními* (patřícími ke svobodnému chování vůbec, tzn. k mravnosti).

Nyní vzniká otázka: jak jsou všechny tyto imperativy možné? Tato otázka nevyžaduje, abychom věděli, jak si je možno myslet uskutečnění jednání, které přikazuje imperativ, nýbrž pouze, jak si je

<sup>1</sup> V akad. vyd. „nahodilých“.

\* Zdá se mi, že vlastní význam výrazu *pragmatický* může být nejpřesněji určen tímto způsobem. Neboť *pragmatickými* se nazývají ty *zákony*, které vlastně nevyplývají z práva států jako nutné zákony, nýbrž z péče o obecné blaho. Dějepis je napsán *pragmaticky*, jestliže dělá svět *chytřím*, tzn. jestliže jej poučuje, jak by se mohl postarat o svůj prospěch lépe nebo se o něj postarat alespoň tak dobře jako dřívější svět.



by byl omezen, pak nezbyvá nic než obecnost zákona vůbec, jemuž má být maxima jednání přiměřená, a jedině tuto přiměřenost předvádí imperativ vlastně jako nutnou.

Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: *jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*

Nyní mohou být z tohoto jediného imperativu odvozeny všechny imperativy povinnosti jako ze svého principu. Proto naznačíme, aniž bychom hned rozhodli, zda vůbec to, co nazýváme povinností, není prázdňným pojmem, co tím myslíme a co asi tento pojem<sup>1</sup> znamená.

Poněvadž obecnost zákona, podle něhož dochází k následkům, vytváří to, co se vlastně nazývá *přírodou*<sup>2</sup> v nejobecnějším smyslu (co do formy), tzn. jsoucno věcí, pokud je určeno podle obecných zákonů, mohl by obecný imperativ povinnosti znít i takto: *jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.*

Nyní bychom chtěli vypočítat některé povinnosti podle jejich obvyklého dělení na povinnosti k sobě

pro každou rozumnou bytost, a zásadou, podle které má jednat, tj. imperativem.

<sup>1</sup> Tj. pojem povinnostního imperativu.

<sup>2</sup> K. pojem přírody není vázán pouze na skutečnost ve fyzickém smyslu. Přírodou je to, co patří pod zákony, ať už přírodní, nebo mravní. Proto jsou „přírodou“ i vzájemné vztahy mezi lidmi, které jsou určeny podle obecného pravidla čili zákona. Aby bylo možno svěřit depozitum či aby mělo smysl složit slib atd., musí existovat obecné pravidlo jednání, které je třeba zachovávat.

samým a k jiným lidem na povinnosti dokonalé a nedokonalé.\*

1. Někdo, kdo pro celou řadu zlých událostí, které se nahromadily až k beznadějnosti, cítí znechucení ze života, má ještě tolik rozumu, že si položí otázku, zda se snad nepříčí povinnosti k sobě samému vzít si život.<sup>1</sup> Tu zkusí, zda maxima jeho jednání může být obecným přírodním zákonem. Jeho maximou však je: ze sebelásky si učiním principem, že si vezmu život, hrozi-li při svém dalším trvání více zlem, než aby sliboval příjemnosti. Zbývá ještě otázka, zda se tento princip sebelásky může stát obecným přírodním zákonem. Ale tu bude hned patrné, že příroda, jejímž zákonem by bylo zničit život na základě téhož počítka, jehož určením je život podporovat, by sama se sebou byla v rozporu a nemohla by tedy jako příroda existovat. Proto se ona maxima naprosto nemůže stát obecným přírodním zákonem a v důsledku toho

\* Musím zde arci poznamenat, že dělení povinností si zcela vyhražuji pro budoucí *metafyziku mravů* a že zde uvedené dělení považuji tedy jen za libovolně zvolené (abych uspořádal své příklady). Ostatně rozumím zde dokonalou povinností, která nepřipouští žádnou výjimku ve prospěch náklonnosti, a navíc zde uvádím arjen pouze vnější, nýbrž i vnitřní *dokonalé povinnosti*, což se příčí ve školách přijatému jazykovému úzu, ale zde se z toho nemíním odpovídat, protože v této souvislosti je lhostejné, zda to uznají nebo ne.

<sup>1</sup> Zde začínají příklady na aplikaci první formule kategorického imperativu, jejichž paradoxní tendence (člověk se špatnými náklonnostmi nebo člověk lhostejný jakoby měl více prostoru než jiní, aby mohl jednat mravně) vyplývá z Kantovu podřízení náklonností pod smyslovost a z jeho striktního vyloučení smyslovosti z mravní oblasti.

je v rozporu s nejvyšším principem vši povinnosti.

2. Jiný cítí pod tlakem bídy, že si musí vypůjčit peníze. Ví dobře, že je nebude moci vrátit, ale vidí rovněž, že mu nikdo nepůjčí, nezaváže-li se pevně, že je v určité době vrátí. Svádí ho to, aby se k tomu zavázal; ale ještě má natolik svědomí, aby se sám sebe zeptal, zda to není nedovolené a v rozporu s povinností, aby si takovým způsobem vypomohl z bídy? Dejme tomu, že by se k tomu přece jenom rozhodl, pak by jeho maxima jednání zněla takto: domnívám-li se, že jsem ve finanční tísní, pak se rozhodnu vypůjčit si peníze a zavázat se, že je vrátím, ačkoli vím, že se to nikdy nestane. Tento princip sebelásky či vlastního prospěchu lze snad dobře sloučit s mým veškerým budoucím blahem, avšak je otázka, zda činím po právu. Proměním tedy požadavek sebelásky v obecný zákon a upravuji otázku takto: jak by tomu pak bylo, kdyby se má maxima stala obecným zákonem? Tu ovšem hned vidím, že se tato má maxima nemůže nikdy stát obecně platným přírodním zákonem a být v souladu se sebou samou, nýbrž že musí být nutně sama se sebou v rozporu. Neboť obecnost zákona, že každý poté, co se domnívá nacházet se v bídě, může slíbit, co mu napadne, ale s úmyslem, že to nedodrží, znemožnila by i samotný slib i účel, jež by s ním mohl spojovat, protože by nikdo nevěřil, že mu bylo něco slíbeno, nýbrž každému takovému vyjádření by se vysmál jako planému předstírání.

3. Třetí objevuje v sobě talent, který by z něho prostřednictvím i třeba nevelkého vzdělání mohl

učinít člověka v každém obledu užitečného. Ale vidí, že se nachází v pobodných poměrech, a dává raději přednost zábavě, než aby se namáhal s rozvojem a zdokonalováním svých šťastných přirozených vloh. Ještě se však ptá, zda kromě souhlasu, kterým je o sobě obdařena jeho maxima zanedbávat své přirozené nadání ve prospěch svého sklonu k zábavě, je obdařena i souhlasem toho, co se nazývá povinností. Tu však vidí, že by podle takového zákona mohla sice příroda ještě existovat, i kdyby sám nechával rezavět svůj talent (jako ostrované z Jižního oceánu) a pomýšlel vynaložit svůj život pouze na zahálku, zábavu, plazení, jedním slovem na požitky, ale tento člověk nemůže v žádném případě *chtít*, aby se to stalo obecným přírodním zákonem nebo to bylo jako takové do nás vloženo přírodním instinktem. Neboť jako rozumná bytost nutně chce, aby se v něm rozvíjely všechny jeho vloh, protože mu přece slouží a jsou mu dány pro všelike možné záměry.

Čtvrtý dále, jemuž se daří dobře, ale vidí, že ostatní (jimž by mohl i dobře pomoci), musí zápasit se značnými svízeli, si myslí: co je mu do toho? Ať je každý tak šťastný, jak je nebesům nebo jak si sám ustele, nic mu neuzmu, ba ani mu nebudu závidět, jenom nemám chuť přispívat někomu k jeho blahu nebo utišovat jeho nouzi! Lidské pokolení by tak mohlo zcela dobře existovat a bezpochyby by na tom mohlo být ještě lépe, kdyby se takový způsob myšlení stal obecným přírodním zákonem, než když kdokoli žvaní o účasti i ochotě a jenom tu a tam se je snaží prokázat, ale naprosto



tomu také kde jenom může podvádí, zaprodává či jinak porušuje právo člověka. Ale ačkoli je možné, že by podle této maximy mohl dobře existovat obecný přírodní zákon, přesto je nemožné *chtít*, aby takový princip platil všude jako přírodní zákon. Neboť vůle, která by se pro to rozhodla, by sama se sebou byla v rozporu proto, že takových případů, kdy člověk potřebuje lásku a účast druhých, se může vyskytovat mnoho a kdyby se díky tomuto přírodnímu zákonu, který vznikl z jeho vlastní vůle, sám oloupil o všechnu naději na pomoc, po níž touží.

To jsou tedy jen některé z mnoha skutečných nebo alespoň námi za ně považovaných povinností jejichž odvození z uvedeného principu bije jasně do očí. Musíme mít možnost *chtít*, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem: to je kánon jejího morálního posuzování vůbec. Některé jednání je tak uzpůsobeno, že jeho maxima nemůže být ani *myšlena* jako obecný přírodní zákon, aniž by obsahovalo rozpor, natož pak, abychom mohli ještě navíc *chtít*, že by *měla být* zákonem. U jiných nelze sice zjistit tuto vnitřní nemožnost, ale přesto je nemožné *chtít*, aby se jejich maxima pozvedla k obecnosti přírodního zákona, poněvadž by tato vůle byla v rozporu se sebou samou. Snadno nahlédneme, že první druh maxim je v rozporu s povinnostmi v přísném či užším (nepromínutelném) smyslu, druhý s povinnostmi v širším (záslužném) smyslu. A tak jsou těmito příklady stanoveny v závislosti na jediném principu všechny povinnosti, co se týče způsobu závaznosti (nikoli objektu jejich jednání).

Jestliže při každém porušení povinnosti upozorňujeme sami sebe, shledáme, že ve skutečnosti nechtíme, aby se naše maxima stala obecným zákonem, neboť je nám to nemožné, nýbrž že spíše její protiklad má obecně zůstat zákonem; my si jenom dovolujeme učinit z toho výjimku pro nás nebo ve prospěch naší náklonnosti (a také jen pro tento-krát). A proto kdybychom zvážili vše z jednoho z těchto hlediska, totiž z hlediska rozumu, setkali bychom se s rozporem v naší vlastní vůli, že totiž jistý princip je objektivně nutný jako obecný zákon, a'le subjektivně by neměl platit obecně, nýbrž připouštět výjimky. Protože si však svého jednání všímáme jednou z hlediska vůle, která je zcela přiměřená rozumu, ale pak zase právě téhož jednání z hlediska vůle, jež je afikována náklonností, nemůžeme zde vskutku žádný rozpor, je tu však odpor náklonnosti proti předpisu rozumu (antagonismus), jímž se proměňuje obecnost principu (universalitas) na pouhou povšechnou platnost (generalitas), aby se tak mohl na poloviční cestě sejít praktický princip rozumu s maximou. I když to nemůžeme ospravedlnit naším vlastním nestranně utvořeným úsudkem, přesto to dokazuje, že ve skutečnosti uznáváme platnost kategorického imperativu, ale dovolujeme si vyhradit (při vší účtě k němu) jen některé a jak se nám zdá, nepatrné a nám vnucené výjimky.

Vyložili jsme tedy alespoň to, že je-li povinnost pojmem, který má obsahovat význam a skutečné zákonodárství pro naše jednání, pak může být tato povinnost vyjadřována pouze v kategorických, a nikoli v hypotetických imperativěch. Stejně tak,

což už mnoho znamená, jsme zřetelně a pro každé užití určitě vyložili obsah kategorického imperativu, který musí obsahovat princip vší povinnosti (existuje-li vůbec něco takového). Ještě jsme se však nedostali tak daleko, abychom a priori prokázali, že podobný imperativ skutečně existuje, že je praktický zákon, který naprosto a bez jakýchkoli průčin pro sebe přikazuje a že plnění tohoto zákona je povinností.

V případě, že máme úmysl provést tento důkaz a priori, je nejvyšší důležité, abychom měli stále na paměti, že realitu tohoto principu nelze odvozovat ze zvláštnosti lidské přirozenosti. Ježto povinnost má být praktickonepodmíněnou nutností jednání, musí platit pro všechny rozumné bytosti (jichž se vůbec může týkat imperativ), a výlučně *prose* musí být také zákonem pro každou lidskou vůli.<sup>1</sup> Co se naproti tomu odvozuje ze zvláštních přirozených vloh lidstva, z jistých citů a sklonů, ba je-li to možné, i z určitého zaměření, které by bylo vlastní lidskému rozumu a nemuselo by nutně platit pro vůli každé rozumné bytosti, může být sice maximou pro nás, ale nemůže se to stát zákonem, nýbrž subjektivním principem — abychom podle něho byli s to jednat, k tomu máme sklony a náklonnosti —, nikoli však principem objektivním, podle něhož bychom měli *příkázáno* jednat, i kdyby všechny naše sklony, náklonnosti i přirozený řád byly proti

<sup>1</sup> Kantovo zdůraznění, že mravní zákon je platný nejen pro všechny lidi, nýbrž i pro všechny rozumné bytosti, má podtrhnout zákonodárnou funkci rozumu a naopak nezávislost mravního zákona na smyslovosti (lidské i jakékoli jiné).

tomu. Důkaz vznešenosti a vnitřní důstojnosti povinnostního příkazu je tím větší, čím méně pro něj svědčí subjektivní příčiny a čím více jsou proti němu. Ani v nejmenším nemohou subjektivní příčiny oslabit donucovací povahu zákona a popírat něco z jeho platnosti.

Zde nyní vidíme, že se filozofie staví vskutku na povážlivé stanovisko, které má být nezvratné bez ohledu na to, že je nelze ani na ničem zavěsit v nebi, ani je nelze o nic opřít na zemi. Tady má filozofie dokázat svou čistotu jako svrchovaná správkyně svých zákonů a nikoli jako hlasatelka domnělých zákonů, které jí našeptává vrozený cit<sup>1</sup> nebo kdo ví jaká poručnická přirozenost<sup>2</sup> a které vesměs, byť jsou vždy lepší než vůbec nic, nemohou přece nikdy poskytnout zásady, které diktuje rozum a

<sup>1</sup> V originále „eingepflanzter Sinn“. Vztahuje se na Huttensoův „morální cit“ jako neautonomní morální princip. Srovnej I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. A. Paříšk, 1944, str. 56.

<sup>2</sup> Srovnej: „Morálka, jež je založena na pojmu člověka jako svobodné bytosti, ale právě proto i bytosti, která se pomocí svého rozumu váže na nepodmíněné zákony, nemá zapotřebí ani ideje nějaké jiné bytosti nad sebou, aby poznala svou povinnost, ani žádných jiných pohnutek kromě zákona samotného k tomu, aby si tuto povinnost uvědomila... Morálka tedy nepotřebuje pro sebe v žádném případě... náboženství, nýbrž sama si zcela stačí díky čistému praktickému rozumu.“ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, vyd. Pruské akademie, sv. VI., str. 3. Podle Kanta byla „nezletilost“ a poručnictví (včetně poručnictví, které vykonávají náboženství vzhledem k morálce) překonána osvícenstvím. Srovnej I. Kant, *Was ist Aufklärung?*, uved. vydání, sv. VIII., str. 35.



kteře musí mít svůj zdroj veskrze zcela a priori, a tím zároveň i příkazující povahu: nečekat nic od lidských náklonností, nýbrž vše od svrchované moci zákona a povinné úcty k němu, nebo v opačném případě odsoudit člověka k pohrdání se sebou samým a k vnitřnímu odporu k sobě samému.

Všechno tedy, co je empirické, je jako přídavek k principu mravnosti nejen k něčemu takovému zcela nezpůsobilé, nýbrž i nanejvýš škodlivé čistotě samotných mravů, u nichž vlastní a nad veškerou cenu povznesená hodnota absolutně dobré vůle spočívá právě v tom, že princip jednání je prost všech vlivů nahodilých důvodů, které může poskytnout jen zkušenost. Nelze ani dost a často varovat před touto nedbalostí a nízkým způsobem myšlení, které se uplatňuje při vyhledávání principu mezi empirickými pohnutkami a zákony, ježto znavený rozum si rád pohoví na takovém polštáři a za snivého sladkého zastírání (v němž namísto Junony objímá pouhý přelud) podvrhuje mravnosti bastarda slátaného z údů zcela různého původu, který se podobá všemu, co na ní<sup>1</sup> toužíme vidět, jen nikoli ctnosti pro toho, kdo ji jednou spatřil v její pravé podobě.\*

<sup>1</sup> Tj. na mravnosti.

\* Spatřit ctnost v její pravé podobě neznamena nic jiného než vylíčit mravnost jako odstrojenou od všech smyslových přívlačů a všech nepravých skvostů odměny nebo sebelásky. Jak velice pak ctnost zastiňuje vše ostatní, co se její náklonnostem jako přitažlivé, může každý snadno postřehnout prostřednictvím sebemenšího zkoumání svého rozumu, jehož smysl pro abstrakci není ještě zcela poražen.

Otázka zní tedy takto: je to nutný zákon *pro všechny rozumné bytosti*, aby své jednání posuzovaly vždy podle takových maxim, u nichž by samy mohly chtít, aby sloužily jako obecné zákony? Je-li zákon takový, musí už být (zcela a priori) spojen s pojmem rozumné bytosti vůbec. Abychom však odhalili toto spojení, musíme, ať se sebevíce zdráháme, učinit další krok, totiž krok k metafyzice, i když do té její oblasti, která se liší od spekulativní filozofie, totiž do metafyziky mravů. V praktické filozofii, kde nám nejde o základy toho, *co se děje*, nýbrž zákony toho, *co se má dít*, i kdyby se to nikdy neudálo, tzn. o zákony objektivně praktické, nemáme zapotřebí, abychom začali vyšetřovat základy toho, proč se něco líbí nebo nelíbí, jak se liší libost pouhého počitku od vkusu<sup>1</sup> a zda se vkus liší od obecné záliby rozumu, na čem spočívá pocitování slasti a nelibosti, a jak z něho vznikají žádosti a náklonnosti a z nich pak za spolupůsobení rozumu maximy, neboť to vše patří do empirické vědy o duši, která by mohla tvořit druhou složku přírodovědy, jestliže ji pojmáme jako *filozofii přírody* založenou na *empirických zákonech*. Zde však jde o objektivně praktický zákon, a proto o vztah vůle k sobě samé, pokud se určuje pouze rozumem, protože vše, co se vztahuje k empirické oblasti,

<sup>1</sup> Náš apis, v němž Kant počítá k empirické vědě o duši i princip vkusu (tj. estetické libosti), pochází z roku 1785. Pozdější Kritika soudnosti (1790) je však založena na teorii apriorních podmínek estetického souzení, tak jako je mravní jednání a teoretické poznání založeno na apriorních podmínkách.

odpadá přece samo sebou: poněvadž *jedině rozum sám pro sebe* určuje chování (čehož možnost právě teď chceme vyšetřit), musí to nutně provádět a priori.

O vůli uvažujeme jako o mohutnosti určovat sebe sama k jednání *podle představy jistých zákonů*.<sup>1</sup> A s takovou mohutností se lze setkat pouze u rozumných bytostí. To nyní, co slouží vůli za objektivní základ jejího sebeurčení, je účel a ten, je-li dán pouhým rozumem, musí platit stejně pro všechny rozumné bytosti. Co naproti tomu obsahuje pouze základ možnosti jednání, jehož následkem je účel, to se nazývá *prostředkem*. Subjektivním základem žádosti je *pružina*, objektivním základem chtění *pohnutka*.<sup>2</sup> Odtud je rozdíl mezi subjektivními účely spočívajícími na pružinách a účely způsobenými objektivními pohnutkami, které platí pro každou rozumnou bytost. Praktické principy jsou *formální*, jestliže abstrahují od veškerých subjektivních účelů, jsou však *materiální*, zakládají-li se na subjektivních účelech a tím na jistých pružinách. Ty účely, které si rozumná bytost podle libosti ukládá jako *následky* svého jednání (materiální účely), jsou vesměs jenom relativní,

<sup>1</sup> Tato definice platí jak pro morální jednání, kde je zákonem kategorický imperativ, tak i pro jednání ve smyslu aplikace teoretického vědění. V tomto případě je vůle schopnost jednat podle naší představy zákonů přírodního dějství.

<sup>2</sup> Triebfeder překládáme jako pružina, Bewegungsgrund (podle pozdější terminologie Bestimmungsgrund) jako pohnutka. Termín pružina je implikována subjektivním hodnocením pohnutky ze strany volního subjektu.

neboť hodnotu jim dává toliko jejich vztah ke speciifcky utvářené žádostivé mohutnosti subjektu. v důsledku čehož nemůže tento vztah poskytnout žádným rozumným bytostem ani žádnému chtění obecně platné a nutné principy, tzn. praktické zákony. Proto všechny tyto relativní účely jsou základem pouze hypotetických imperativů.

Dejme tomu však, že existuje něco, *čeho jsoucnost sama o sobě* má absolutní hodnotu, co by mohlo jako účel sám o sobě být základem určitých zákonů, pak by jen v něm a výhradně v něm byl základ možného kategorického imperativu, tzn. praktického zákona.

Tedy pravím, že člověk a vůbec každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, *nikoli pouze jako prostředek*, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy zároveň za účel ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné rozumné bytosti. Všechny předměty náklonnosti mají jenom podmíněnou hodnotu, neboť kdyby neexistovaly náklonnosti a na nich založené potřeby, byl by jejich předmět bez jakékoli hodnoty. Avšak náklonnosti samotné mají jako zdroj potřeb právě tak málo absolutní hodnotu, abychom si je samotné přáli, že spíše musí být obecným přáním každé rozumné bytosti, aby jich byla úplně prostá. Hodnota předmětů, které lze získat našim jednáním, je tedy v každém případě podmíněná. Ty bytosti, jejichž jsoucnost se nezakládá na naší vůli, nýbrž na přírodě, mají přesto, jsou-li nerozumnými bytostmi, relativní hodnotu jako prostředky, a nazývají se proto



*věcmi*, naproti čemuž rozumné bytosti se nazývají *osobami*, poněvadž jejich přirozenost je už vyznačena jako účely samy o sobě, tzn. jako něco, čeho se nesmí používat jako pouhých prostředků a co tedy omezuje veškerou libovůli (a je předmětem úcty). Nejsou tedy jenom subjektivními účely, jejichž existence má pro nás hodnotu jako následek našeho jednání, nýbrž jsou *objektivními účely*, tzn. věcmi, jejichž jsoučno je samo o sobě účelem, a to takovým, že na jeho místo nemůže být kladen žádný jiný účel, jemuž by měly sloužit pouze jako prostředky, poněvadž by se bez něho nedalo nalézt vůbec nic, co by mělo *absolutní hodnotu*. Kdyby však všechny hodnoty byly podmíněné a tím nahodilé, nebylo by vůbec možné pro rozum nalézt žádný nejvyšší princip.

Má-li tedy existovat nejvyšší praktický princip, který je vzhledem k lidské vůli kategorickým imperativem, musí to být takový, který z představy toho, co je nutně účelem pro každého, poněvadž je to *účel sám o sobě*, tvoří *objektivní princip vůle*, a proto může sloužit za obecný praktický zákon. Základem tohoto principu je to, že *rozumná přirozenost existuje sama o sobě jako účel*. Tak si nutně člověk představuje své vlastní jsoučno; potud je tedy ono *subjektivním principem* lidského jednání. Ale právě tak si v důsledku téhož rozumového důvodu, který je platný i pro mne, představuje své jsoučno každá jiná rozumná bytost<sup>1</sup>, takže je to tedy

<sup>1</sup> Tato větu kladu zde jako postulát, v poslední části ji příslušně zdůvodním.

zároveň i *objektivní princip*, z něhož, jako z nejvyššího praktického základu musí být odvoditelné všechny zákony vůle. Praktický imperativ lze tedy formulovat takto: *jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek*.<sup>2</sup> Uvidíme, zda to lze dokázat.<sup>3</sup>

Abychom setrvali u předcházejících příkladů, pak za prvé, pokud jde o pojem nutně povinnosti k sobě samému: ten, kdo chová sebevražedný úmysl, se zptává, zda jeho jednání může spoluexistovat s ideou lidstva jako účelu *sámého o sobě*. Jestliže sám sebe zničí, aby unikl ze svízelné situace, pak si poslouží svou osobou, aby zachoval snesitelný stav až do konce života. Člověk však není žádnou věcí, a proto ani něčím, čeho by se dalo použít jako pouhého prostředku, nýbrž musí být vždy v každém svém jednání považován za účel sám o sobě. Nesmím tedy nijak disponovat s člověkem v nic osobě, mrzačit ho, kazit nebo usmrtit. Od bližšího zkoumání této zásady, které je nutně k tomu, abychom se vystříhali všeho nedorozumění, pokud jde např. o amputaci údů za účelem sebezáchovy, o nebezpečí, jemuž vystavujeme svůj život, aby-

<sup>1</sup> Výraz „zároveň“ je ve formulaci kategorického imperativu použit proto, že panovníci musí jednat se svými poddanými také jako s účely o sobě. Tj. musí zároveň respektovat jejich hodnotu jako osob.

<sup>2</sup> Kant zde provedl (dle Vorländera) přechod k „metafyzice“, tj. k ontologickému členění jsoučna na „účely o sobě“ (lidé) a „prostředky“ (vše ostatní). Na základě této teze lze vyslovit zmíněnou „obsahovou“ formuli kategorického imperativu.

chom jej zachovali atd., zde musíme upustit, protože toto zkoumání patří do vlastní morálky.<sup>1</sup>

*Za druhé*, co se týká nutné či závazné povinnosti k druhým, pak ten, který má v úmyslu jim něco lživě naslibovat, nahlédne hned, že si chce posloužit druhým člověkem *pouze jako prostředkem*, jako by tento druhý člověk v sobě zároveň neobsahoval žádný účel. Neboť ten, jehož chce tímto slibem užít ve prospěch svých záměrů, nemůže naprosto souhlasit se způsobem, jak s ním jedná, a tedy nemůže to být on sám, který činí účel tohoto jednání svým obsahem. Zřetelněji bije do očí tento rozpor s principem druhých lidí tehdy, vezmeme-li v úvahu příklady útoků na svobodu a vlastnictví jiných. Neboť zde jasně vysvitá, že ten, kdo porušuje lidská práva, zamýšlí si posloužit osobou druhých jako pouhých prostředků, aniž by přihlížel k tomu, že jako rozumné bytosti mají být vždy zároveň ctěni jako účely, tzn. jako ti, kteří musí mít v sobě možnost obsahovat účel téhož jednání.\*

<sup>1</sup> Zde však jde pouze o zkoumání základů morálky.

\* Nedomnívejme se, že by zde jako vodítko či princip mohla sloužit tato trivialita: quod tibi non vis fieri etc. (Co nechceš, aby ti činil druhý, nečiň druhému), neboť je odvozena z kategorického imperativu, navíc se všelikými omezeními, a nemůže tvořit žádný obecný zákon, poněvadž neobsahuje základ povinnosti k sobě samému, ani povinnosti lásky k druhým (neboť leckdo by rád přistoupil na to, že mu druzí nemají prokazovat dobrodiní, kdyby jen on sám mohl být ušetřen toho, aby je sám nemusel prokazovat) a konečně ani závazných povinností k sobě navzájem, neboť na tomto základě by třeba zločinec mohl argumentovat proti svým soudcům, kteří vynášejí rozsudek.

*Za třetí*, pokud jde o náhodilou (záslužnou) povinnost k sobě samému, nestačí, aby jednání nebylo v rozporu s lidstvím v naší osobě jako účelem samým o sobě, nýbrž musí s ním *také souhlasit*. V lidství jsou však vlohy k větší dokonalosti, které náleží k účelu přírody vzhledem k lidství v našem subjektu; jejich zanedbávání by třeba neohrozilo zachování lidství jako účelu samého o sobě, ale také by tomuto účelu nepřineslo prospěch.

*Za čtvrté*, pokud jde o záslužné povinnosti k druhým, je účelem přírody, který mají všichni lidé, jejich vlastní blaženost. Lidstvo by mohlo sice existovat, kdyby nikdo ničím nepřispíval k blaženosti druhého, přitom však z ní ani nic úmyslně neodnímal; ale to je přece jen pouze negativní a nikoli pozitivní souhlas s *lidstvím jako účelem samým o sobě*, pokud by se každý v té míře, v níž to závisí na něm, nesnažil prospět i účelům druhých. Neboť účely subjektu, který je účelem sám o sobě, musí být pokud možno i *mými* účely, má-li ona má představa<sup>1</sup> mít plný účinek.

Tento princip lidství a každé rozumné přirozenosti vůbec (která je nejvyšší omezující podmínkou svobody jednání každého člověka), není jako účel sám o sobě vypůjčen ze zkušenosti, a to za prvé pro svou obecnost, protože se vztahuje na všechny rozumné bytosti, o čemž něco určit nestačí žádná zkušenost; a za druhé, poněvadž v něm lidství není předvedeno jako účel lidí (subjektivně), tzn. jako předmět, který si skutečně sami od sebe činíme úče-

<sup>1</sup> Tj. představa zákona, v němž je člověk účelem o sobě.



lem, nýbrž představuje se jako objektivní účel, který, ať už si činíme účelem cokoli, má být jako zákon nejvyšší omezující podmínkou všech subjektivních účelů, a proto musí mít zdroj v čistém rozumu. Základ všeho praktického zákonodárství spočívá totiž *objektivně na pravidle* a formě obecnosti, která je (podle principu) uzpůsobuje k tomu, aby bylo zákonem, (popřípadě přírodním zákonem), ale *subjektivně* na účelu; subjektem všech účelů je však každá rozumná bytost jako účel sám o sobě (podle druhého principu): z čehož nyní vyplývá třetí praktický princip vůle jako nejvyšší podmínka jejího souhlasu s obecným praktickým rozumem, *idea vůle každé rozumné bytosti jako obecně zákonodárné vůle.*

Podle tohoto principu se zamítají všechny maximy, které nemohou spoluxistovat s vlastním obecným zákonodárstvím vůle. Vůle není tedy zákonu prostě jen podřízena, nýbrž je podřízena tak, že i ona musí být považována i za *světzákonodárnou* (selbstgesetzgebend), a právě proto teprve za podřízenou zákonu (za jehož tvůrce se může sama pokládat).

Imperativy podle našeho dosavadního způsobu myšlení, totiž jako zákonnost jednání obecně se podobající *přírodnímu řádu* nebo jako obecná *přednost rozumných* bytostí samých jako účelů o sobě, vylučovaly sice ze své příkazující podoby veškerý příněsek nějakého zájmu jako pružiny právě proto, že byly předvedeny jako kategorické, ale jako kategorické byly pouze hypoteticky přijaty, poněvadž jsme takovou hypotézu potřebovali, chtěli-li jsme

explikovat pojem povinnosti. Ale že kategoricky příkazující praktické věty existují, nemohlo být samo o sobě dokázáno, tak jak to vůbec není možné v této čisti ani zde; avšak jedno se mohlo přece jenom stát, totiž, aby odřeknutí se všeho zájmu při chtění z povinnosti, které tvoří speciálně rozlišující znak mezi kategorickým a hypotetickým imperativem, bylo v samotném imperativu naznačeno nějakým určením, jež by obsahoval, a to se děje v této třetí formuli principu, totiž v ideji vůle každé rozumné bytosti jako *obecně zákonodárné vůle.*<sup>1</sup>

Jestliže myslíme takovou vůli, pak, ačkoli vůle, která je *podřízena zákonům*, může být vázána na tento zákon ještě zájmem, přece není možné, aby jako svrchovaně zákonodárná byla závislá na nějakém zájmu; neboť taková závislá vůle by ještě sama potřebovala nějaký jiný zákon, který by zájem její sebelásky omezoval podmínkou obecné platnosti tohoto zákona.

*Princip každé lidské vůle*, pokud by byla ve všech svých maximách\* *obecně zákonodárná*, by se tedy s podmínkou, že je jinak správný, dobře hodil za kategorický imperativ, a to tím, že se právě kvůli ideji obecného zákonodárství *nezakládá na žádném zájmu* a jako jediný mezi všemi možnými impe-

<sup>1</sup> Tato závěrečná formule kategorického imperativu zdůrazňuje jednotu autonomnosti osobní vůle a jejího obecného určení (obecně zákonodárnosti).

\* Mohu se zde cítit zproštěn toho, abych uváděl příklady k objasnění tohoto principu, neboť všechny příklady, jež dříve objasňovaly kategorický imperativ a jeho formuli, mohou zde posloužit témuž účelu.

rativy může tedy být *nepodmíněný*, anebo ještě lépe, vyjádříme-li to obráceně: platí-li kategorický imperativ (tzn. zákon pro každou vůli rozumné bytosti), pak může příkazovat jen to, abychom vše vykonávali z maximy své vůle, která by se zároveň jako obecně zákonodárná mohla stát předmětem sebe samé; neboť jen tehdy je praktický princip a imperativ, který vůli poslouchá, *nepodmíněný*, poněvadž se nemůže zakládat na vůbec žádném zájmu.

Pohlédneme-li zpět na všechny dosavadní snahy, které kdy byly podniknuty, aby byl vypátrán princip mravnosti, lze se sotva divit, proč se všměs musely setkat s nezdarem. Učitelé mravnosti viděli člověka vázaného svou povinností na zákony, ale nenapadlo je, že je podřízen *jen svému vlastnímu*, a přesto *obecnému zákonodárství* a že je pouze zavázán, aby jednal přiměřeně své vlastní, ale podle účelu přírody obecně zákonodárné vůli. Neboť jestliže myslili člověka jen jako člověka podřízeného zákonu (ať už to byl jakýkoli zákon), pak se musel tento zákon pojít s nějakým zájmem v podobě podnětů či donucení, poněvadž jako zákon nevznikl z *jeho vlastní* vůle, nýbrž tato jeho vůle byla cestou zákona *něčím jiným* donucována jednat jistým způsobem. Tento zcela nutný důsledek vedl však k tomu, že veškeré úsilí o nalezení nejvyššího základu povinnosti bylo nenávratně obráceno vnův, neboť nikdy nedospěli k povinnosti, ale jen k nutnosti jednání z jistého zájmu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Heteronomní morálka, která předpisuje vůli povinnost zevně, se musí pojít se zájmem (např. o věčnou blaženost);

ať už ze zájmu vlastního, či cizího. Ale pak by imperativ musel vždy být podmíněný a nemohl by se nijak hodit za morální příkaz. Tuto zásadu chci tedy nazvat principem *autonomie* vůle v protikladu ke každému jinému principu, který zahrnují proto do *heteronomie*.

Pojem každé rozumné bytosti, která se díky všem maximám své vůle musí považovat za obecně zákonodárnou, aby z tohoto hlediska posuzovala sebe samu a své jednání, vede k jednomu na něm závislému a velice plodnému s ním se pojícímu pojmu, totiž pojmu *říše účelů*.

Říši rozumím však systematické spojení různých rozumných bytostí prostřednictvím pospolných zákonů. Poněvadž pak zákony určují účely podle jejich obecné platnosti, bude možno — abstrahujeme-li od všech osobních rozdílů mezi rozumnými bytostmi a stejně tak i od veškerého obsahu jejich soukromých účelů — myslet celek všech účelů (jak rozumných bytostí jako účelů o sobě, tak i vlastních účelů, jež by si každá z nich chtěla sama ukládat) v systematickém spojení, tzn. v říši účelů, která je možná podle uvedených principů.

Neboť rozumné bytosti jsou všechny podřízeny zákonu, *že žádná z nich nemá nikdy považovat sebe ani žádnou jinou pouze za prostředek*, nýbrž vždy zároveň *za účel sám o sobě*. Z toho však vzniká spojení rozumných bytostí prostřednictvím pospolných objektivních zákonů v jednotnou soustavu, tj. říši, která, protože v těchto zákonech jde tím degraduje podle Kanta povinnost na zájem. Pouze autonomní morálka je s to zdůvodnit povinnost.



právě o vzájemný vztah těchto bytostí jako účelů a prostředků — se může nazývat říší účelů (ovšem jen jako ideál).

Rozumná bytost patří však jako člen do říše účelů, je-li v ní sice obecně zákonodárná, ale i sama těmto zákonům podřízena. Patří do ní jako hlava říše<sup>1</sup>, není-li jako zákonodárná podřízena žádné vůli druhého.

Rozumná bytost se vždy musí považovat za zákonodárnou v říši účelů, která je možná na základě svobody vůle, ať už jako její člen nebo hlava. Svě místo jako hlava říše nemůže však zaujmout pouhou maximou své vůle, nýbrž jen tehdy, je-li zcela nezávislou bytostí, bez potřeb a omezení své mohutnosti, jež je adekvátní vůli.<sup>2</sup>

Moralita záleží tedy ve vztahu veškerého jednání k zákonodárství, které jediné činí říši účelů možnou. Toto zákonodárství musí se však vyskytovat v každé rozumné bytosti samé a musí mít možnost vycházet z její vůle, jejímž principem tedy je: neprovádět nikdy jednání podle jiné maximy leč podle té, která se srovnává i s tím, aby byla obecným zákonem, a tudíž pouze tak, aby se vůle mohla sama prostřednictvím svých maxim považovat zároveň za obecně zákonodárnou. Jestliže se pak maximy už z titulu své přirozenosti nutně neshodují s tímto objektivním principem rozumných bytostí jako

<sup>1</sup> Hlavou říše účelů by mohla být jen vůle, která nemá smyslovost (bůh).

<sup>2</sup> Hlavou říše mravnosti by mohla být pouze rozumná bytost prostá žádostivosti. Člověk může být pouze členem této říše.

bytostí obecně zákonodárných, nazývá se nutnost jednání podle onoho principu praktickým donucováním, tzn. *povinností*. Povinnost nepřisluší hlavě v říši účelů, ale ovšem každému členu, a to všem ve stejné míře.

Praktická nutnost jednat podle tohoto principu, tzn. povinnost, uespočívá vůbec na citech, podnětech či náklonnostech, nýbrž pouze na vzájemném vztahu rozumných bytostí, v němž musí být vůle rozumné bytosti považována vždy zároveň za zákonodárnou, poněvadž jinak by je rozumná bytost nemohla myslet jako účely samy o sobě. Rozum vztahuje tedy každou maximu této obecně zákonodárné vůle ke každé druhé vůli a rovněž ke každému jednání vůči sobě samému, a to nikoli z důvodu nějaké jiné praktické polnutky či budoucího prospěchu, nýbrž z ideje důstojnosti rozumné bytosti, která neposlouchá žádný zákon než ten, který si zároveň sama dává.

V říši účelů má vše buď nějakou cenu, nebo důstojnost. Namísto toho, co má cenu, lze klást i něco jiného jako ekvivalent, ale co naproti tomu je povzneseno nad jakoukoli cenu, a co proto nepřipouští žádný ekvivalent, má důstojnost.

Co se vztahuje k obecným lidským náklonnostem a potřebám, má *tržní cenu*; to, co je, aniž bychom předpokládali nějakou potřebu, přiměřeně jistému vkusu, tzn. zálibě v pouhé neúčelné hře našich duševních sil, má *afektní cenu*;<sup>3</sup> ale to, co tvoří pod-

<sup>1</sup> Tj. druhé rozumné bytosti.

<sup>2</sup> Z pozdějších podmínek estetické libosti, jak budou vyloženy v Kritice soudnosti, se zde objevují bezzájmové záli-

nebo příznivé city; předvádějí vůli, která je vykonává, jako předmět bezprostřední úcty, k čemuž se nepožaduje nic než rozum, aby je vůli uložil, nikoli však aby je na ní vymáhal *lichocentím*, což by u povinnosti byl tak jako tak rozpor. Toto ocrňování ukazuje tedy, že hodnota takového způsobu myšlení záleží v důstojnosti a klade jej nekonečně nad jakoukoli cenu, takže jej nelze vůbec podle ní odhadovat nebo s ní srovnávat, aniž bychom se prohřešili proti jeho posvátnosti.

Ale co to tedy je, co opravňuje mravně dobré smýšlení nebo etnost k tak vysokým nárokům? Není to nic menšího než *účast*, kterou propůjčuje rozumné bytosti mravně dobré smýšlení *na obecném zákonodárství*, a tím ji opravňuje jako člena v možné říši účelů, k čemuž byla určena již svou vlastní přirozeností jako účel sám o sobě. Tím je totiž zákonodárná v říši účelů a svobodná ve vztahu ke všem přírodním zákonům, poslouchajíc jen ty zákony, které si sama dává, a podle nichž mohou její maximy patřit k obecnému zákonodárství (jemuž se sama zároveň podřizuje). Neboť nic nemá žádnou hodnotu než tu, kterou mu určuje zákon. Ale samotné zákonodárství, které určuje věškerou hodnotu, musí právě proto mít důstojnost, tzn. nepodmíněnou a nesrovnatelnou hodnotu, pro jejíž ocenění, jež si má rozumná bytost o ní zjednat, je náležitým výrazem výhradně slova *úcta*. *Autonomie* je tedy základem důstojnosti lidské a každé rozumné přirozenosti.

Uvedené tři způsoby předvedení principu mravnosti poskytují v podstatě jen tolik formulí téhož

zákona, z nichž jedna sama sebou sjednocuje v sobě obě ostatní. Ničemně je přeče jen mezi nimi rozdíl, který je spíše subjektivní než objektivně praktický, totiž rozdíl týkající se blízkosti (podle jisté analogie) ideje rozumu k názoru (*Anschauung*) a tím i k citu. Všechny maximy mají totiž

1. *formu* pozůstávající v obecnosti; z tohoto hlediska je formule kategorického imperativu vyjádřena takto: všechny maximy musí být zvoleny tak, jako kdyby měly mít plat obecných přírodních zákonů;

2. *maximu*<sup>1</sup> čili účel, a tu zní formule takto: ježto je rozumná bytost podle své povahy účelem, a tedy účelem samým o sobě, musí každé maximum sloužit jako omezující podmínka proti všem relativním a libovolným účelům;

3 *úplné určení* všech maxim touto formulí, totiž: všechny maximy mají ze své vlastní zákonodárné povahy souhlasit s možnou říší účelů jako říši přírody.\* Postup je zde stejný jako u kategorií *jednoty* formy vůle (její obecnosti), *mnahosti* materie (objektů, tzn. účelů) a *veskerosti* čili totality jejich systému. Učinili bychom však lépe, kdybychom při mravním *posuzování* postupovali vždy podle přísné metody a za základ kladli tuto obec-

<sup>1</sup> V akad. vyd. *matérii*

\* V teleologii se uvažuje o přírodě jako o říši účelů, v morálce o možné říši účelů jako o říši přírody. Jestliže v teleologii je říše účelů teoretickou ideou pro vysvětlování toho, co zde existuje, zde je praktická idea k tomu, aby to, co není, ale co se může uskutečnit skrze naše jednání a upuštění od jednání (*Tun und Lassen*), bylo, a to právě podle této ideje, uskutečněno.

přirozené povahy, patří k povaze subjektu, ať už ke smyslovosti (náklonnosti a vkusu) nebo rozvažování či rozumu, které se podle specifického ustrojení své povahy se zálibou cvičí na objektech, byla by to vlastně příroda, jež by dávala zákon, který jako takový nemusí být poznán a dokazován pouze ze zkušenosti, a tudíž je o sobě nahodilý. Takový zákon nemůže být apodiktickým praktickým pravidlem, jímž musí být pravidlo morální, nýbrž zůstává jen *heteronomií* vůle, vůle by si sama nedávala zákon, nýbrž dával by jí její cizí podnět prostřednictvím povahy subjektu na něj přístupně naladěné.

Vůle naprosto dobrá, jejímž principem musí být kategorický imperativ, obsahuje tedy s ohledem na všechny objekty pouze *formu chtění* vůbec v neurčité podobě, a to jako autonomii; to znamená, že maxima každé dobré vůle, učinit samu sebe obecným zákonem, je sama jediným zákonem, který si ukládá sama vůle každé rozumné bytosti, aniž by si kladla za základ nějakou pružinu či zájem, který se u těchto bytostí vyskytuje.

*Jak je možná taková syntetická praktická věta a priori*, a proč je nutná, je otázka, jejíž řešení neleží již v hranicích metafyziky mravů; také jsme se zde ani nepokoušeli tvrdit, že je pravdivá, natož pak abychom předstírali, že ji máme dokázanou. Pouhým rozvinutím pojmu mravnosti, který se mezitím stal obecnou módou, jsme ukázali, že autonomie vůle k němu nerozlučně patří, či spíše je jeho základem. Pro koho tedy mravnost něco znamená a nepovažuje ji za chimérickou ideu bez nároku na pravdivost, musí zároveň připustit její uvedení