

# Immanuel Kant: Základy metafyziky mravů

Translation (c) Ladislav Menzel  
Praha 1974

Immanuel Kant: Základy metafyziky mravů.....	1
P ř e d m l u v a .....	2
PRVNÍ ČÁST .....	7
DRUHÁ ČÁST .....	17
TŘETÍ ČÁST .....	47

Ediční poznámka k digitalizovanému textu:

Odstavce upraveny podle vydání Praha, Svoboda 1990, čísla přidala KP podle členění originálního Kantova textu. Oproti vydání z roku 1990 i originálu zde na několika místech chybí kurzíva v textu. Poznámky pod čarou následované hvězdičkou jsou Kantovy vlastní, ostatní poznámky jsou pravděpodobně dílem překladatelovým a ve vydání z roku 1990 zcela chybí. Vydání z roku 1990 obsahuje navíc na začátku úvod Milana Žnoje „Základy metafyziky mravů a Kantova etika“ a na konci překladatelovu „Poznámku k českému překladu“.

Kamila Pacovská  
Praha, 5. května 2011

## P ř e d m l u v a

- 1 Stará řecká filozofie se dělí na tři vědy: fyziku, etiku a logiku. Toto dělení je zcela přiměřené povaze věci a nelze na něm nic vylepšovat, snad jen to, že bychom je doplnili i o jeho princip, abychom tím- to způsobem jednak zajistili jeho úplnost, jednak abychom mohli správně určit nezbytné podobory.
- 2 Veškeré rozumové poznání je buď materiální, a posuzuje se jím nějaký objekt; nebo formální, a zabývá se pouze samotnou formou rozvažování a rozumu i obecnými pravidly myšlení vůbec bez zřetele na rozličnost objektů. Formální filozofie se nazývá logikou. Oproti tomu materiální filozofie, která se zabývá určitými předměty a zákony, jimž ty předměty jsou podřízeny, je zase dvojitá. Tyto zákony jsou buď zákony přírody, nebo svobody. Věda o zákonech přírody se nazývá fyzika, věda o zákonech svobody etika. Fyzika nese také název přírodověda, etika název mravouka.
- 3 Logika nemůže obsahovat žádnou empirickou složku, tzn. takovou, v níž by obecné a nutné zákony myšlení spočívaly na základech, jež jsou přijaty ze zkušenosti. Kdyby tomu tak bylo, nešlo by o logiku, tzn. kánon rozvažování nebo rozumu, který platí pro veškeré myšlení a musí být demonstrován. Naproti tomu přírodní i mravní filozofie mohou mít své empirické složky, protože filozofie přírody musí určovat zákony přírodě jako předmětu zkušenosti, mravní filozofie zákony lidské vůli, pokud je afikována přírodou; a to první zákony jako zákony, podle kterých se vše děje, druhé zákony jako ty, podle kterých se vše má dít, ale s uvážením podmínek, za nichž se to častěji neděje.
- 4 Veškerou filozofii, která spočívá na zkušenostních základech, lze nazvat empirickou, ale tu, která vykládá svou nauku výlučně z principů a priori, čistou. Jestliže je čistá filozofie pouze formální, nazývá se logikou; je-li však vymezena pro určité předměty, jimiž se zabývá rozvažování, pak se nazývá metafyzikou.
- 5 Tím způsobem vzniká idea dvojí metafyziky, metafyziky přírody a metafyziky mravů. Fyzika bude tak obsahovat svou empirickou složku, ale i složku racionální. Stejně tak i etika, ačkoli její empirická složka by se mohla nazývat praktickou antropologií, zatímco její racionální složka morálkou.
- 6 Veškerá výroba, řemesla i umění získala užitím principu dělby práce (Verteilung der Arbeiten), protože nikdo nedělá vše, nýbrž každý se musí omezit na určitý druh práce, který se svou povahou liší od jiných druhů práce, aby ji bylo možné vykonávat s co největší dokonalostí a snadností. Kde práce není ještě takto rozlišena a neuplatňuje se v ní princip její dělby a kde je každý všeučelem, tam se výroba nachází ještě ve stavu největšího barbarství. Ačkoli by jistě samo pro sebe nebylo nedůstojným předmětem úvahy, kdybychom se otázali, zda čistá filozofie nevyžaduje specializovaného pracovníka pro každý svůj obor a zda by na tom nebyla filozofická práce

jako celek lépe, kdyby ti, kteří jsou zvyklí prodávat směs empirického a racionálního namíchanou podle vkusu publika v různých poměrech jim samým neznámých a kteří se nazývají samostatnými mysliteli (Selbstenker), a kdyby i ti ostatní, kteří se zabývají pouze racionální složkou a považují se za hloubaly, byli varováni, aby neprovozovali obě zaměstnání zároveň, poněvadž způsob, jak je zapotřebí každé z nich provozovat, je zcela rozdílný, a každé z nich snad vyžaduje jiné nadání, takže jejich současné provozování jednou a toutéž osobou může zplodit jen břídily: přesto se zde ptám pouze na to, zda povaha vědy nevyžaduje, aby byly vždy důsledně rozlišeny empirická a racionální složka, a zda by neměla být před vlastní (empirickou) fyziku předřazena metafyzika přírody, kdežto před praktickou antropologii<sup>1</sup> metafyzika mravů, jež by musela být důsledně očištěna od všeho empirického, abychom věděli, co vše může v obou případech vykonat čistý rozum a z jakých zdrojů čerpá sám toto své poučení a priori, ať už tato druhá práce bude prováděna všemi teoretiky mravnosti (jichž je celý dav), či pouze některými, kteří se k tomu cítí být povoláni.

- 7 Protože zde je mým záměrem vlastně mravní filozofie, omezují předloženou otázku jen na to, zda není nejdříve nutné vybudovat už konečně čistou morální filozofii, která by byla zcela očištěna od všeho, co je pouze empirické a patří do antropologie; neboť že by taková filozofie měla existovat, to vysvětluje samo sebou z obecné ideje povinnosti a mravních zákonů.<sup>2</sup> Každý musí uznat, že zákon, má-li platit morálně, tzn. jako základ závaznosti, musí být spjat s absolutní nutností; že příkaz: nemáš lhát, neplatí snad jen pro lidi, přičemž by ho ostatní rozumné bytosti nemusely dbát;<sup>3</sup> a že je tomu tak i se všemi ostatními mravními zákony; že tedy nelze hledat důvod závaznosti v lidské přirozenosti nebo v okolnostech světa, do nichž je člověk zasazen, nýbrž výlučně a priori v pojmech čistého rozumu, a jakýkoli jiný předpis, který se zakládá na principech pouhé zkušenosti, i kdyby to v jistém ohledu byl obecný předpis, může se sice nazývat praktickým pravidlem, ale nikdy morálním zákonem, jestliže se jeho sebemenší složka, byť by šlo třeba jen o jedinou pohnutku, opírá o empirický základ.
- 8 Mezi všemi praktickými poznatky se tedy mravní zákony i se všemi svými principy nejen liší podstatně od všech

---

<sup>1</sup> Antropologie, je zde totožná s "empirickou psychologií", ovšem s tím rozdílem, že do ní patří i nauka o vlastní tělesnosti. "Praktickou antropologii" míní Kant onu část antropologie, která tvoří "empirický pendant k metafyzice mravů".

<sup>2</sup> Kantovi je zákon (ať přírodní, nebo morální) spojen s nutností; podle Kanta to znamená, že také znalost zákona nelze získat zobecněním zkušenosti. Poznání postihuje přírodní zákon tím způsobem, že jej odhalí jako princip apriorního rozvrhu přírodních předmětů. Rovněž mravní zákon má takovou povahu, že činí předměty pod něj patřící (mravní jednání) možnými. Proto také etika jako teorie mravního jednání ne nemůže mít charakter empirického zjišťování mravních pravidel, nýbrž objasňování mravního jednání jako podmíněného zákonem. Metafyzika přírody a metafyzika mravů jsou tedy Kantovi "čisté, neempirické oblasti filozofie.

<sup>3</sup> Podle Kanta jsou pravděpodobně rozumné bytosti i na jiných planetách. Mohou tedy existovat rozumné bytosti s nikoli lidskou žádostivostí. Smysl této teze je však metodický: i pro ně (a dokonce pro božskou vůli) platí morální zákon.

ostatních, které obsahují něco empirického, nýbrž celá morální filozofie se zcela zakládá na své čisté složce, a je-li aplikována na člověka, pak nepřijímá nic ze znalostí o člověku (antropologie), nýbrž dává mu jako rozumné bytosti zákony a priori, které arci vyžadují ještě soudnost vybroušenou zkušeností, aby se jednak mohlo rozlišit, v kterých případech jich lze použít, a jednak aby se jim zajistil vstup do lidské vůle a důraz na jejich provádění. Ježto je totiž vůle afikována<sup>4</sup> tolika náklonnostmi, je sice způsobilá k ideji čistého praktického rozumu, avšak není tak beze všeho s to ji konkrétně uplatnit v proměnách lidského života.

- 9 Metafyzika mravů je tedy nezbytně nutná nikoli jen ze spekulativních důvodů, aby se totiž vyšetřily zdroje praktických zásad tkvící a priori v našem rozumu, nýbrž i proto, že samotné mravy podléhají všemožnému porušení, pokud chybí ono vodítko a nejvyšší norma pro jejich správné posouzení. Neboť u toho, co má být morálně dobré, nepostačuje, že je to přiměřené mravnímu zákonu, nýbrž musí se to dít také kvůli němu samotnému; v opačném případě je ona přiměřenost jen velice nahodilá a povážlivá, poněvadž z nikoli mravného důvodu může tu a tam vzniknout jednání přiměřené zákonu, ale mnohem častěji je zdrojem jednání protizákonného. Mravní zákon v jeho čistotě a pravosti (na níž právě v praktické oblasti nejvíce záleží) nelze však hledat nikde jinde než v čisté filozofii; čistá filozofie (metafyzika) musí tedy předcházet morální filozofii a bez ní vůbec není morální filozofie možná; filozofie, která směšuje čisté principy s principy empirickými, dokonce ani nezasluhuje, aby byla nazývána filozofií (neboť filozofie se liší od obyčejného rozumového poznání právě tím, že to, co se v tomto chápe jen ve smíšení<sup>5</sup>, vykládá v samostatné vědě), natož pak morální filozofií, která - právě pro toto smíšení - škodí dokonce čistotě mravů a postupuje v rozporu s tím, co je jejím vlastním účelem.
- 10 Nesmíme se snad domnívat, že to, co zde požadujeme, již máme v propedeutice věhlasného Wolffa, která předchází jeho morální filozofii, totiž v jeho obecné praktické filozofii, jak ji nazval, a že zde proto není zapotřebí obdělávat zcela novou půdu. Právě z tohoto důvodu, že měla být obecnou praktickou filozofií, nezkoumala vůli žádného zvláštního druhu, např. vůli toho druhu, která je určena bez jakékoli empirické pohnutky zcela z principů a priori a již bychom mohli nazvat čistou vůlí, nýbrž to, co zkoumala, bylo chtění vůbec spolu s veškerým jednáním a podmínkami, které k němu v tomto obecném významu patří. Tím se liší od metafyziky mravů právě tak, jako obecná logika od transcendentální filozofie<sup>6</sup>. Zatímco

---

<sup>4</sup> Aby se mohl podle Kanta uskutečnit akt vůle, musí být mysl jistým způsobem afikována (od latinského *afficere* - ovlivnit), i když ne určena smyslovým podnětem.

<sup>5</sup> Tj. ve smíšení empirického a apriorního.

<sup>6</sup> Srovnej druhý odstavec Kantova textu - obecná logika se zabývá obecnými pravidly myšlení, transcendentální filozofie se zabývá zákony přírody a zákony svobody, ale z toho hlediska, že její předměty jsou apriorní vůči zkušenosti.

obecná logika pojednává o jednání a pravidlech myšlení vůbec, transcendentální filozofie pouze o specifickém jednání a pravidlech čistého myšlení, tzn. myšlení, jímž se poznávají předměty zcela a priori. Neboť metafyzika mravů má zkoumat ideu a principy možné čisté vůle a nikoli jednání a podmínky lidského chtění vůbec, které jsou čerpány většinou z psychologie. Skutečnost, že se v obecné praktické filozofii (ačkoli proti jakémukoli oprávnění) hovoří i o morálních zákonech a povinnostech, není žádnou námitkou proti mému tvrzení. Neboť tvůrci této vědy zůstávají své ideji o této vědě věrni i v tom, že neodlišují pohnutky, které jsou jako takové rozumem stanoveny zcela apriorně a jsou ve vlastním smyslu morální, od empirických pohnutek, které rozvažování pozvedá na základě pouhého zkušenostního srovnání na úroveň obecných pojmů, nýbrž zkoumají tyto pohnutky, aniž by vzali na zřetel jejich různý zdroj, jen podle jejich větší nebo menší intenzity (přičemž všechny jsou považovány za stejnorodé), a tvoří si tak svůj pojem závaznosti, který je arci vším, jen ne morálním, ale přesto je vytvořen tak, jak to může požadovat filozofie, jež vůbec neusuzuje o původu všech možných praktických pojmů, ať již jsou apriorní či pouze aposteriorní.

- 11 Především tyto Základy s úmyslem, že jednou vyložím metafyziku mravů. Sice pro ni neexistuje žádný jiný základ než kritika čistého praktického rozumu, tak jako pro metafyziku je základem již podaná kritika čistého spekulativního rozumu. Nicméně kritika praktického rozumu není tak krajně nutná jako tato druhá, a to jednak proto, že lidský rozum může být dokonce i při nejprostším užití rozvažování snadno přiveden ke značné správnosti a úplnosti<sup>7</sup>, zatímco rozum v teoretickém, ale čistém užití je skrz naskrz dialektický;<sup>8</sup> jednak proto, že pro kritiku čistého praktického rozumu požadují, aby, má-li být dovršena, byla předvedena její jednota se spekulativním rozumem v jediném společném principu, protože koneckonců je jen jeden a týž rozum, který se liší pouze ve způsobu užití. Takovou úplnost jsem však nemohl ještě dosáhnout, aniž bych si nepomohl úvahami zcela jiného druhu a tím zmátl čtenáře. Z tohoto důvodu jsem namísto názvu Kritika čistého praktického rozumu použil názvu Základy metafyziky mravů.
- 12 Protože za třetí i metafyzika mravů je s to bez ohledu na svůj odstrašující titul získat vysoký stupeň popularity a shody s prostým rozumem, shledávám užitečným oddělit

---

<sup>7</sup> Srovnej obdobnou Hegelovu myšlenku, podle níž je rozvažování v praktické oblasti schopno vést život rozumu - tím, že "porušením jedné omezené zásady se napraví i druhá. Např. zkušeným a vzdělaným státníkem je ten, kdo má praktickou soudnost a řídí se ve svém jednání celým rozsahem daného případu..." G. W. F. Hegel, Dějiny filosofie II, 1965, str. 8.

<sup>8</sup> Dialektický znamená u Kanta antinomický. Teoretický rozum je schopnost tzv. idejí (bůh, svět, duše), v nichž myslíme "nepodmíněné" v protikladu k podmíněným jevům empirického světa. Protože ideje nejsou realizovatelné v empirickém názoru (což je podle Kanta podmínka lidského poznání), upadá rozum při jejich myšlení do rozporů, čili je dialektický. Rozpor (dialektičnost) v ideách je podle Kanta důkazem, že lidské myšlení nemůže legitimně myslet bez empirické látky.

od ní toto předběžné zpracování základů, abych subtility, které jsou v nich nezbytné, nemusel v budoucnu připojovat k srozumitelnější nauce.

- 13 Předkládané založení není ničím jiným než vyhledáním a stanovením nejvyššího principu morality; jediné takové zkoumání tvoří svým záměrem celek a úkol odlišný od všeho ostatního mravního zkoumání. Aplikace tohoto principu na celý systém by arci dodala mým tvrzením o této důležité a dosud zdaleka nedostatečně objasněné hlavní otázce více osvětlení a všestranně patrnou postačitelností principu by tato tvrzení získala vysoký stupeň ověření; musel jsem se však vzdát této výhody, která by v podstatě sloužila více mé samolibosti než obecnému prospěchu, poněvadž snadné užití a zdánlivá postačitelnost principu neposkytuje ještě žádný spolehlivý důkaz o jeho správnosti, naopak vzbuzuje spíš jistou zaujatost, která znemožňuje, aby byl se vši přísností vyšetřen a zvážen pro sebe sama bez jakéhokoli ohledu na následky.
- 14 V tomto spisu jsem použil svou metodu tak, aby byla, jak se domnívám, vhodná k analytickému postupu od prostého poznání k určení jeho nejvyššího principu a zase obráceně k syntetickému postupu od vyšetření tohoto principu a jeho zdrojů k prostému poznání, v němž se setkáme s jeho užitím. Rozdělení je proto takové:

1. PRVNÍ ČÁST: Přejchod od prostého mravního rozumového poznání k poznání filozofickému.
2. DRUHÁ ČÁST: Přejchod 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

- 1 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 Štěstěny. Moc, bohatství, čest, ba i zdraví a všechno zdar, jakož i spokojenost se svým stavem, jež nazýváme blažeností, 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.
- 2 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 uvažování 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 zavrženíhodnějším, než za jakého by mohl být považován bez ní.
- 3 Dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vytčený záměr, nýbrž pouze a jedině 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 kdykoli uskutečnit skrze ni ve prospěch nějaké náklonnosti, ba chceme-li, sumy všech náklonností.<sup>9</sup> Jestliže se zároveň této vůli nějakou obzvláštní nepřízní osudu nebo díky

---

<sup>9</sup> Zde Kant vyhlašuje zásadu, že mravní chtění je hodnotou o sobě, bez ohledu na následky. Lze si povšimnout, že tato proslulá a často kritizovaná teze je míněna především tak, že dobrá vůle je již dobrem, i když se nepodaří vytčený záměr provést.

skoupé výbavě macešské přírody nedostalo vůbec moci prosadit svůj záměr a jestliže i přes veškeré úsilí se jí nepodařilo nic vykonat a zbyla pouze dobrá vůle (nikoli ovšem jen<sup>10</sup> v podobě zbožného přání, ale s vynaložením všech prostředků, které se nacházejí v naší moci), pak by přesto zářila sama o sobě jako klenot, jako něco, co má svou plnou hodnotu samo v sobě. Užitečnost či neplodnost nemohou této hodnotě ani nic přidat, ani nic ubrat. Užitečnost by byla takřkajíc pouhým zasazením této hodnoty do drahého kovu, aby se s ní dalo lépe zacházet v běžném životě, nebo by se upoutala pozornost těch, kteří dosud nejsou dostatečnými znalci, ale není k tomu, aby ji doporučovala znalcům a určovala její cenu.

- 4 Nicméně je v této ideji absolutní hodnoty pouhé vůle, aniž bychom brali při jejím hodnocení v potaz jakýkoli užitek, něco tak závažícího, že bez ohledu na veškerý souhlas dokonce i prostého rozumu s touto ideou musí přesto vzniknout podezření, že jejím utajeným základem je snad jen vysoko se vznášející fantazírování, a záměr přírody, která ustanovila rozum za vládce nad naší vůlí, by mohl být špatně vykládán. Proto bychom chtěli z tohoto hlediska podrobit zmíněnou ideu zkoumání.
- 5 U přirozených vloh organické, tzn. pro život účelně 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 nejprůměřenější. Kdyby pak u bytosti, která je nadána rozumem a vůlí, bylo vlastním účelem přírody její zachování, její blaho, jedním slovem její blaženost, pak by k tomuto účelu příroda byla velice špatně zvolila svá opatření, jestliže si vyhlédla rozum lidského tvora za vykonavatele svého záměru. Neboť všechna jednání, která má vykonat onen tvor za tímto záměrem, rovněž tak všechna pravidla 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, musel by mu pak rozum sloužit pouze k tomu, aby o šťastné vložce své přirozenosti rozpřádal úvahy, obdivoval ji, radoval se z ní a byl za ni povděčen dobrotivé příčině; nikoli však k tomu, aby podroboval svou žádostivost onomu slabému a šalebnému vedení a fušoval tak do záměrů přírody. Jedním slovem, příroda by byla zabránila tomu, aby rozum vyústil v praktické užívání a byl tak opovážlivý, aby se svými chabými úsudky (Einsichten) vymýšlel pro ni dokonce i projekty blaženosti a prostředky k jejímu dosažení; příroda by naopak převzala nejen volbu účelů, nýbrž i samotných prostředků a obojí by moudrou péčí svěřila výhradně instinktu.
- 6 Vskutku také shledáváme, že čím více má kultivovaný rozum v úmyslu požitky ze života a blaženost, tím více se člověk vzdaluje pravé spokojenosti, z čehož pak u mnohých, a to těch, kteří mají nejvíce zkušeností s jeho

---

<sup>10</sup> V akad. vyd. "jen jako zbožné přání."



užíváním, ovšem jen tehdy, jsou-li dostatečně upřímní, aby to doznali, vzniká jistý stupeň mysologie, tzn. nenávisti k rozumu. Ačkoli zvažují všechny výhody, které požívají netoliko jen z objevů veškerého umění uplatňujícího se ve společenském přepychu, nýbrž dokonce z věd (ty se jim jeví nakonec jako přepych rozvažování), shledávají přesto, že si ve skutečnosti uvázali na krk daleko více svízelnů, než získali blaženosti, a spíše projevují závist, než pohrdají lidmi prostšího ražení, kteří se více nechávají vést pouhým přirozeným instinktem a kteří neponechávají svému rozumu velký vliv na své jednání a upuštění od jednání (Tun und Lassen). A musíme uznat, že úsudek těch, kteří mírní, ba popírají chvalozpěvy na výhody, které by měl v otázce blaženého a spokojeného života zajišťovat rozum, není vyvolán rozmrzelostí či nevděkem vůči dobrotivé vládě světa, nýbrž že skrytým základem úsudku těchto lidí je idea o jiném a mnohem důstojnějším záměru 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.

- 7 Neboť ačkoli rozum není zcela způsobilý, aby bezpečně vedl vůli, pokud jde o její předměty a uspokojování všech našich potřeb (ty zčásti sám rozmnožuje), ke kterémužto účelu by daleko bezpečněji vedl vrozený přirozený instinkt, nicméně je nám přidělen jako praktická schopnost, tzn. jako taková, která má ovlivňovat vůli; z toho plyne, že jeho pravým určením musí být utvářet vůli nikoli jako prostředek k jinému účelu, nýbrž jako dobrou vůli samu o sobě; k tomu bylo zapotřebí výlučně rozumu, zatímco všude jinde si příroda vedla účelně při rozdělování svých vloh. Tato vůle nesmí být sice jediným a celým dobrem, ale musí být přesto nejvyšším dobrem a podmínkou všeho ostatního, dokonce i samotné touhy po blaženosti. V tomto případě ji lze velmi dobře sloučit s moudrostí přírody, uvědomíme-li si, že kultura rozumu, která je žádoucí pro první a nepodmíněný záměr, různým způsobem omezuje, alespoň v tomto životě, dosažení záměru druhého, jenž je vždy podmíněn, totiž blaženosti, nebo dokonce je i maří, aniž by zde příroda postupovala neúčelně, poněvadž rozum poznávající své nejvyšší praktické<sup>11</sup> určení v založení dobré vůle, je způsobilý, poté co dosáhl tohoto záměru, být spokojen jen svým vlastním způsobem, totiž z naplnění záměru, který určuje opět jen rozum, i kdyby to mělo být spjato s mnohou újmou, již doznávají účely náklonnosti.<sup>12</sup>
- 8 Abychom však rozvinuli pojem vůle, která je sama o sobě hodna svrchované úcty a je bez dalšího záměru dobrá, tak jak se ona vůle nachází již v přirozeném zdravém rozumu, a která nemá zapotřebí ani tak aby byla vzdělána, jako spíše jen vyjasněna, abychom tedy rozvinuli tento pojem, který

---

<sup>11</sup> Tj. mravní.

<sup>12</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.

při oceňování celé hodnoty našeho jednání zaujímá vždy první místo a je podmínkou všeho ostatního, chtěli bychom obrátit pozornost na pojem povinnosti, který obsahuje pojem dobré vůle, i když s jistými subjektivními omezeními a překážkami, které však namísto toho, aby jej zakrývaly a činily nezřetelnými, jej spíše svou odlišností od sebe vyzvednou a nechají jej tím jasněji zazářit.

- 9 Přecházím 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 puzen 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 druhý. Jsme tedy poctivě obslouženi; ale to zdaleka nestačí k tomu, abychom se proto domnívali, že obchodník tak postupuje z povinnosti a zásad poctivosti, nýbrž vyžadoval to jeho prospěch; nelze se zde domnívat, že by ještě nad to měl chovat bezprostřední náklonnost k zákazníkům, aby takřka 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.
- 10 Naproti tomu je povinností zachovávat svůj život a každý k němu chová ještě nadto bezprostřední náklonnost. Ale proto ještě nemá často úzkostlivá péče, kterou o zachování života projevuje většina lidí, žádnou vnitřní hodnotu a její maxima žádný morální obsah. Svůj život zachovávají sice v souhlase 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.
- 11 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 žádnou pravou mravní hodnotu,<sup>13</sup> nýbrž pojí se s

---

<sup>13</sup> Důvod Kantova odmítnutí náklonnosti jako pohnutky mravního jednání je třeba hledat v Kantově kontrapozici mezi principem přírodního dějství (pod něž patří smyslovost s náklonností) a mezi mravním jednáním, které směřuje

jinými náklonnostmi, například s náklonností ke cti, která, jestliže se šťastnou náhodou setká s tím, co je vskutku obecně prospěšné a shodné s povinností, a tudíž hodno cti, zasluhuje pochvalu v povzbuzení, nikoli však hlubokou úctu; v tomto případě chybí maximě mravní obsah, totiž že takové jednání nemá vycházet z náklonnosti, nýbrž z povinnosti. Nuže připusťme, že by mysl tohoto filantropa byla 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 nepudí žádná náklonnost, vytrhl z této smrtící bezcitnosti a uskutečnil by ono jednání bez jakékoli náklonnosti výlučně 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 poctivec) svým temperamentem chladný a lhostejný ke strádání druhých, protože on sám je snad vyzbrojen proti svému vlastnímu strádání zvláštním darem trpělivosti a vytrvalé pevnosti, 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.

- 12 Zajistit vlastní blaženost je povinností (alespoň nepřímou), neboť nedostatek spokojenosti se svým stavem mohl by se snadno v návalu mnoha starostí a neuspokojených potřeb stát zdrojem velkého pokušení překročit povinnost. Ale kdybychom nepřihlíželi k povinnosti, mají všichni lidé už sami sebou nejmocnější a nejnítějnější 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 spjato 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

---

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.

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.

- 13 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.
- 14 Druhá věta zní: jednání z povinnosti n e m á 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 chtění, 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>14</sup> a pružiny poskytnout jednání žádnou nepodmíněnou 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>15</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.
- 15 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 úcty, a to právě proto, že jednání je pouhým účinkem a nikoli činností vůle. Z téhož důvodu nemohu mít úcty 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 předmětem mé úcty, tudíž příkazem. Má-li jednání z povinnosti vyloučit vliv náklonností a spolu s nimi každý předmět vůle, nezůstává pro vůli nic jiného, co by ji mohlo určovat, než to, co objektivně je zákonem a subjektivně čistou úctou k tomuto praktickému zákonu,

---

<sup>14</sup> Mravní hodnota jednání nezávisí podle Kanta na kategoriích, vyjadřujících zřetel k výsledku jednání.

<sup>15</sup> Tato věta je pochopitelná z toho, že ke každému rozhodnutí je nutný smyslový podnět za podmínky kauzality svobody.

tudíž maxima<sup>16\*</sup> poslouchat jej i za cenu újmy na všech svých náklonnostech.

- 16 Morální hodnota jednání nezáleží tedy v následcích, které se z něho očekávají, a proto ani v nijakém principu jednání, jenž by byl nucen vypůjčit si pohnutky 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 pohnutkou vůle a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to znamenité dobro, jež nazýváme mravním dobrem; toto dobro je přitomno již v osobě samotné, která podle této představy jedná, a nesmí být teprve očekávána z účinku.<sup>17\*\*</sup>

- 17 Jaký to však asi může být zákon, jehož představa musí určovat vůli, aniž by se bral zřetel 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 současně chtít, 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.

---

<sup>16</sup> \* 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/.

<sup>17</sup> \*\* 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 úcta citem, přesto je to cit, který není přijímán pod vlivem něčeho jiného, nýbrž je autonomně způsobován 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 sami, a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme. Jsme mu podřízeni 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. (*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)*). 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 procvičování stát podobnými), a to vytváří naši úctu. Veškerý takzvaný morální zájem pramení výlučně z úcty k zákonu.

- 18 Otázka např. budiž: smím něco slíbit, jestliže jsem v tísní, s úmyslem, že tento slib nedodržím? Snadno zde rozliším, že otázka může mít dvojí význam: zda učinit klamný slib je prozíravé, či zda je to ve shodě s povinnostmi. To první se bezpochyby stává častěji. Nahlížím sice dobře, že nestačí, abych se takovým způsobem vykroutil z přítomné svízele, 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 vší 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 pováživost následků. Je přece docela něco jiného být pravdomluvným z povinnosti než z obavy před nepříznivými 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 vychytralosti, 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 povinnostmi, 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 marné, 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>18</sup>
- 19 K tomu, co mám tedy učinit, aby mé chtění bylo 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

---

<sup>18</sup> Tj. mravním.

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 vše přesahuje.

- 20 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>19</sup> se síla soudnosti začíná projevat 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 nadějí, že ji správně postihne, jak si to kdy může slíbat 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 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?
- 21 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

---

<sup>19</sup> Tj. mravním.

jednání (Tun und Lassen) než ve věděni, 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.

- 22 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, již 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

- 1 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 náklonností, a to ať jednotlivých, nebo - a to už je hodně - v jejich nejvyšší vzájemné snášenlivosti.
- 2 Vskutku je zcela nemožné zjistit, s naprostou jistotou, pomocí zkušenosti jeden jediný případ, kdyby maxima jednání jinak přiměřeného povinnosti spočívala výlučně na morálních základech a na představě o povinnosti jednajícího.<sup>20</sup> Někdy se sice může stát, že i při sebepřísnějším 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 ušlechtilejší pohnutkou. Vskutku však nemůžeme nikdy ani sebepřísnějším 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.

---

<sup>20</sup> Odtud 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 nepostizitelnou část, která se týká základů mravního jednání.

- 3 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 chci 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 vyčnívá a o něž se opírají jejich úmysly, a nikoli o přísný příkaz povinnosti, jenž vyžaduje časté sebezapření. Není třeba být zrovna nepřítelem ctnosti, nýbrž pouze chladnokrevným pozorovatelem, který hned neztotožňuje nejžhavější přání po dobru a jeho skutečnosti, abychom se v jistých okamžicích (zvláště s přibývajícimi léty a soudností, která jednak zmoudřela zkušenostmi, jednak se vytříbila k pozorování) neocitli na pochybách, zda lze skutečně ve světě nalézt něco takového jako pravou ctnost. A před úplným odpadnutím od našich idejí o povinnosti nás zde nemůže uchránit a úctu 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 nejde 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 vší zkušeností v idejí rozumu, která určuje vůli důvody a priori.
- 4 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 třebas 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 ?
- 5 Nemohli bychom také mravnosti poradit nic horšího 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. vzorem, nijak však nemůže poskytnout její nejvyšší pojem. S naším 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>21</sup> Odkud ale máme pojem boha jako nejvyššího dobra? Pouze z ideje, jíž 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.

- 6 Neexistuje-li tedy žádná nejvyšší zásada mravnosti, která by nemusela spočívat pouze na čistém rozumu nezávisle na vší 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 prostého a nazývat se filozofickým.<sup>22</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 uhodnout, na kterou stranu se většina hlasů přikloní.
- 7 Tento sestup k prostým pojmům lidu je ovšem velice chvalitebný, jestliže předtím došlo k vzestupu 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 niž se přiživují 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 straně se filozofové, kteří prohlédli tento klam, se-tkávají 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.
- 8 Stačí se jen podívat na zkoumání mravnosti ušitá podle oblíbeného vkusu a setkáváme se hned se zvláštními

---

<sup>21</sup> Evangelium sv. Matouše, kap. XIX, verš 17. Kant měl k dispozici Lutherův překlad, zde je použito vydání kralického. Vsuvky jsou Kantovy.

<sup>22</sup> Tj. neexistuje-li nejvyšší zásada mravnosti empirického původu, nýbrž pouze apriorního, jak Kant dokazuje, je samozřejmé, že základní pojmy a principy etiky tvoří autonomní část, předcházející ostatní mravouce.

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 uvážit, zda by nebylo lépe toto zkoumání zcela odloučit jako čistou praktickou filozofii nebo (smíme-li použít tak vykřičeného názvu) jako metafyziku<sup>23\*</sup> mravů a pouze tuto metafyziku mravů dovést k úplnosti a odkázat publikum požadující popularitu až na dobu, kdy se uskuteční tento záměr.

- 9 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 nejvyšším důležitým deziderátem skutečného splnění jejich předpisů. Neboť čistá představa povinností 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,<sup>24\*</sup> jež lze nasbírat v této empirické 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 pohnutkami, které nelze subsumovat pod žádný princip<sup>25</sup> a které mohou vést k dobru jen velice náhodně, častěji však vedou spíše ke zlu.
- 10 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

---

<sup>23\*</sup> 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 odvoditelná praktická pravidla pro každou rozumnou bytost, a tedy i pro přirozenost lidskou.

<sup>24\*</sup> Mám dopis nebožtíka znamenitého Sulzera, v němž se dotazuje, co je asi jen příčinou toho, že nauky o ctnosti mají tak malý vliv, přestože jsou tak přesvědčivé pro rozum. Moje odpověď se zpozdila tím, že jsem ji chtěl vyložit vyčerpávajícím způsobem. Nezní ovšem stejně jinak než tak, že samotní učitelé si neujasnili své pojmy, a tím, že chtěli udělat svou práci příliš dobře, kazí lék právě proto, že shánějí pohnutky mravně dobrého ve všem možném, aby lék byl opravdu silný, a tím ty pojmy kazí. I nejprostší pozorování ukazuje, že jestliže si představíme jednání z povinnosti, které se provádí se statečnou myslí, odloučeně od veškerých záměrů prospěchu na tomto nebo onom světě a za největšího pokušení nouze nebo lákání, pak toto jednání daleko za sebou nechává a zastíňuje jakékoli podobné jednání, afikované třeba i v nejmenší míře cizí pružinou, povznáší 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.

<sup>25</sup> Tj. pod princip povinnosti, který je jediným mravním principem ve vlastním slova smyslu.

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 nesmíšeně, aby určovaly rozsah všech těchto praktických či čistě rozumových poznatků, tzn. celý rozsah čistého praktického rozumu, nýbrž že je to vrcholně 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 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) povinnosti 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.

- 11 Abychom však při tomto zpracování nepostupovali pouze od prostého mravního posuzování (které je v tom rovněž velmi úctyhodné) k posuzování filozofickému, jak se to obvykle dělalo, nýbrž abychom od populární filozofie, která nejde dále, než je s to dojít tápáním z příkladů, přírozně 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 vyličit praktickou mohutnost rozumu počínaje jejími obecnými pravidly až potud, kde v ní vzniká pojem povinnosti.
- 12 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 podržena 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 rozumné bytosti rozumnými důvody, jichž však tato vůle není podle své povahy nutně poslušná.

- 13 Představa objektivního principu, pokud vůli donucuje, se nazývá příkaz (rozumu) a formule tohoto příkazu se nazývá imperativ.
- 14 Všechny imperativy se vyjadřují jako povinování 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.<sup>26</sup>
- 15 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 být autonomně určována pouze představou dobra. Proto pro božskou a vůbec svatou vůli neplatí žádné imperativy; zde povinování není na pravém místě, poněvadž chtění už samo sebou je nutně 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.
- 16 Všechny imperativy přikazují pak buď hypoteticky nebo kategoricky. Zatímco v hypotetických imperatívech 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

---

<sup>26</sup> 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 myslet 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 */Patologický od pathos, vášeň. Jde o zájem, který je nepřímou (prostřednictvím náklonnosti) podřazen žádostivosti./* 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).

samo pro sebe, jako objektivně nutné bez vztahu k jinému účelu.

- 17 Protože každý praktický zákon předvádí možné jednání jako jednání dobré, a proto nutné pro subjekt, který je prakticky určitelný rozumem, jsou všechny imperativy formulemi 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.
- 18 Imperativ tedy vypovídá, které skrze mne možné jednání by bylo dobré, a předvádí praktické pravidlo ve vztahu k vůli, která vykonává jednání ne přímo 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.
- 19 Hypotetický imperativ vypovídá tedy jenom to, že jednání je dobré ve vztahu k nějakému možnému nebo skutečnému úmyslu. V prvním případě je principem problematiko-praktickým, v druhém principem asertoricko-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 apodikticko-praktický.
- 20 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 rozumné 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 oběť 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 jej jejich chovanec v budoucnu skutečně zvolí za svůj úmysl; nicméně však zde zůstává možnost, že jej 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.
- 21 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 jej 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<sup>27\*</sup> 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.

- 22 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. Necht' se právě tento imperativ nazývá imperativem mravnosti.<sup>28</sup>
- 23 Zřetelně se rozlišuje chtění podle těchto tří principů i ve vztahu k nerovnosti v donucování vůle. Domnívám se, že i tyto rozdíl bychom ozřejmili tím, kdybychom je pojmenovali nejpříměřeněji v jejich pořadí tak, že bychom řekli: jsou to buď pravidla zručnosti nebo rady chytrosti či příkazy (zákony) mravnosti. Neboť jen zákon se pojí s pojmem nepodmíněné, a to objektivní, a tím obecně platné n u t n o s t i, a příkazy jsou zákony, kterých se musí poslouchat, tzn. následovat jich i proti náklonnostem. Poradenství obsahuje sice nutnost, která však může platit pouze v subjektivně příjemných<sup>29</sup> podmínkách, zda totiž ten či onen člověk zahrnuje to nebo ono do své blaženosti; naproti tomu kategorický imperativ není omezován 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

---

<sup>27\*</sup> 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 niž se redukuje i chytrost pro svět, a kdo je chytrý v tomto prvním smyslu a nikoli ve druhém, o tom by bylo lépe říci, že je opatrný a vychytralý, ale vcelku nerozumný.

<sup>28</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 kategorické, 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).

<sup>29</sup> V akad. vyd. "nahodilých".



pragmatickými<sup>30\*</sup> (spjatými s blažeností), a třetí morálními (patřící ke svobodnému chování vůbec, tzn. k mravnosti).

- 24 Nyní vzniká otázka: jak jsou všechny tyto imperativy možné? Tato otázka nevyžaduje, abychom věděli, jak si je možno myslet uskutečnění jednání, které příkazuje imperativ, nýbrž pouze, jak si je možno myslet donucování vůle, jež vyjadřuje imperativ jako úlohu. Není třeba žádného zvláštního zkoumání toho, jak je možný imperativ zručnosti. Kdo chce účel, chce (pokud má rozum rozhodující vliv na jeho jednání) i k tomu nezbytně nutné prostředky, které jsou v jeho dosahu. Tato věta je, co se týká chtění, analytická<sup>31</sup>; neboť ve chtění objektu jako mého účinku je již myšlena má kauzalita jako jednající příčiny, tzn. jako užití prostředků, a imperativ vyvozuje pojem jednání nutného pro tento účel již z pojmu chtění tohoto účelu (určit samotné prostředky pro vytčený zájem, k tomu ovšem náležejí syntetické věty, které se však netýkají základu, totiž aktu vůle, nýbrž uskutečnění objektů). Že máme-li rozdělit úsečku podle nepochybného principu na dvě stejně dlouhé části, musím z jejich konců sestrojít dvě protínající se kružnice, tomu učí matematika ovšem pouze v syntetických větách; naproti tomu vím-li, že jedině určitým jednáním může být dosaženo zamýšleného účinku, pak věta, že chci-li jednoznačně tento účinek, chci také ono jednání, které je k tomu zapotřebí, je analytická; neboť je zcela jedno a totéž, zda si představuji něco jako následek možný určitým způsobem jednání skrze mne, anebo zda si představuji sebe jako jednajícího právě tímto způsobem s ohledem na následek.
- 25 Kdyby bylo tak jednoduché vytvořit určitý pojem blaženosti, shodovaly by se navzájem imperativy chytrosti s imperativy zručnosti a byly by rovněž analytické. Neboť to by jak zde, tak i tam znamenalo, že kdo chce účel, chce i (z hlediska rozumu nutně) jediné prostředky, které jsou pro tento účel v jeho dosahu. Ale ke všemu neštěstí je pojem blaženosti tak neurčitým pojmem, že ačkoli každý člověk touží dosáhnout blaženosti, přesto není žádný a to, aby zcela přesně a v souladu se sebou samým řekl, po čem vlastně touží a co chce. Příčinou toho je, že všechny prvky, které náležejí k pojmu blaženosti, jsou vesměs empirické, tj. musí být vzaty ze zkušenosti, že však zároveň k ideji blaženosti je zapotřebí absolutní celek, maxima blaha v mém přítomném i každém budoucím stavu. Je však nemožné, aby bytost, která nejvíce chápe a zároveň má ke všemu vlohy, ale která je přece jen konečnou bytostí, si

---

<sup>30\*</sup> Zdá se mi, že vlastní význam výrazu *pragmatický* může být nejpřesněji určen tímto způsobem. Neboť pragmatickými se nazývají ty sankce, které vlastně nevyplývají z práva států jako nutné zákony, nýbrž z péče o obecné blaho. Dějepis je napsán pragmaticky, jestliže dělá svět chytrým, tzn. Jestliže jej poučuje, jak by se mohl postarat o svůj prospěch lépe nebo se o něj postarat alespoň tak dobře jako dřívější svět.

<sup>31</sup> "Analytické soudy nevypovídají v predikátu nic než to, co už bylo skutečně, třebaže ne tak jasně a stejně uvědoměle myšleno v pojmu subjektu." Syntetický snad naproti tomu "obsahuje v predikátu *cosi*, co v obecném pojmu (tj. v pojmu subjektu) skutečně myšleno není; rozšiřuje tedy mé poznání tím, že k mému pojmu něco přidává, a musí se proto nazývat soudem syntetickým". I. Kant, Prolegomena, 1972, str. 53. Kategorický imperativ je soudem syntetickým a přece platným a priori.

vytvořila přesný pojem toho, co má vlastně chtít. Chce-li člověk bohatství, netuší ani, kolik starostí, závisti a nástrah si tím může uvázat na krk! Chce-li mnoho vědět a pochopit, mohl by to získat možná jen za cenu toho, že by měl tím bystřejší zrak k tomu, aby zlo, které se dosud skrývá před jeho zrakiem a jemuž lze sotva zabránit, se před ním ukázalo o to úděsněji, nebo aby k jeho žádostem, které se ho již dosti natrápily, přistoupily další potřeby. Chce-li dlouhý život, kdo mu může zaručit, že to nebude dlouhotrvající bída? Chce-li jen zdraví, kolikrát ho alespoň tělesná nevolnost zadržela od požitkářství, k němuž by ho svádělo skálopevné zdraví, atd. Zkrátka a jednoduše, člověk není s to podle nějaké zásady s naprostou jistotou určit, co by ho mohlo učinit opravdu šťastnějším, a to proto, že by k tomu bylo zapotřebí být vševědoucím. Máme-li být šťastní, nemůžeme jednat podle určitých principů, nýbrž pouze podle empirických rad, např. diety, spořivosti, zdvořilosti, zdrženlivosti atd., o nichž poučuje zkušenost, že v průměru nejvíce napomáhají k blahobytu. Z toho vyplývá, že imperativy chytrosti, abychom to řekli přesně, nemohou nic přikazovat, tzn. předvádět jednání objektivně jako prakticky - nutné, nýbrž že je zapotřebí považovat je spíše za rady (consilia) než za příkazy (praecepta) rozumu, a že úloha určit spolehlivě a obecně, které jednání by mohlo prospívat blaženosti rozumné bytosti, je zcela neřešitelná. Není možný žádný imperativ blaženosti, jenž by v přísném smyslu přikazoval vykonat to, co dělá šťastným, poněvadž blaženost není ideálem rozumu, nýbrž obrazotvorností spočívající pouze na empirických základech, od nichž marně očekáváme, že by určily jednání tak, abychom dosáhli totality vskutku nekonečné řady následků. Budeme-li však předpokládat, že by se prostředky k blaženosti daly spolehlivě uvést, byl by tento imperativ chytrosti analyticko-praktickou větou a od imperativu zručnosti se liší pouze tím, že u něho je účel pouze možný, kdežto u tohoto je dán; ale protože oba přikazují pouze prostředky k tomu, o čem předpokládáme, že bychom to chtěli jako účel, je imperativ přikazující chštění prostředků pro toho, kdo chce účel, v obou případech analytický. V otázce po možnosti takového imperativu není žádná potíž.

- 26 Naproti tomu otázka, jak je možný imperativ mravnosti, je bezpochyby jediný problém, který vyžaduje řešení, protože není hypotetický, a tedy objektivně představovaná nutnost se nemůže opírat o žádný předpoklad, jako je tomu v případě imperativů hypotetických. Nesmíme jen při tom nikdy pustit ze zřetele, že nelze žádným příkladem, tedy empiricky, rozhodnout, zda vůbec někde takový imperativ je, nýbrž je třeba se obávat, že všechny imperativy, které se jeví jako kategorické, mohly by přece ve skrytu být imperativy hypotetickými. Jestliže se například praví: nemáš nic podvodně slibovat; a my se domníváme, že nutnost tohoto připomenutí není snad jenom pouhou radou, aby se zabránilo nějakému jinému zlu, takže by to snad znamenalo: nemáš nic lživě slibovat, aby ses nepřipravil o důvěru, kdyby se to prozradilo; nýbrž že jednání tohoto

druhu musí být samo pro sebe považováno za zlé a že tedy imperativ zákazu je kategorický: pak přesto nemůže na žádném příkladu doložit, že vůle je zde určována bez jiných pružin pouze zákonem, ačkoli se tak zdá. Neboť je vždy možné, že strach z hanby má snad potají vliv na vůli a možná i temná obava z jiných nebezpečností. Kdo může ze zkušenosti dokázat nebyťi nějaké příčiny, když zkušenost neučí nic víc než to, že ji nevnímáme? V takovém případě by však takzvaný kategorický imperativ, který se jako takový jeví kategoricky a nepodmíněně, byl vskutku jenom pragmatickým předpisem, jenž nás upozorňuje na náš prospěch a učí nás, abychom pouze jej měli na zřeteli.

- 27 Musíme tedy vyšetřovat možnost kategorického imperativu zcela a priori, protože zde nemáme výhodu, že by jeho skutečnost byla dána ve zkušenosti a že by tedy jeho možnost byla zapotřebí nikoli k jeho stanovení, nýbrž pouze k jeho vysvětlení. Nicméně tolik lze předběžně nahlédnout, že pouze kategorický imperativ se nazývá praktickým zákonem, zatímco všechny ostatní se mohou sice nazývat principy vůle, nikoli však zákony, protože to, co je třeba vykonat pouze pro dosažení nějakého libovolného úmyslu, může být o sobě považováno za nahodilé a my se můžeme kdykoli zbavit předpisu, vzdáme-li se úmyslu. Naproti mu nepodmíněný příkaz neponechává vůli žádnou libovůli, aby učinila opak, pročež se jediné s ním pojí ta nutnost, již požadujeme pro zákon.
- 28 Za druhé, existuje závažný důvod, proč je tento kategorický imperativ čili zákon mravnosti obtížný (je obtížné nahlédnout jeho možnost). Je syntetickopraktickou větou<sup>32\*</sup> a priori, a protože pochopit možnost vět tohoto druhu je v oblasti teoretického poznání spojena s tolika potížemi, lze si snadno domyslet, že u praktických poznatků nebude tato obtíž o nic menší.
- 29 U této úlohy bychom se chtěli pokusit nejprve zjistit, zda snad pouhý pojem kategorického imperativu neposkytuje i jeho formulí, jež by obsahovala větu, která by sama mohla být kategorickým imperativem. Neboť jak je takový absolutní příkaz možný, i když zároveň také víme, jak zní, to bude vyžadovat ještě zvláštní a namáhavé úsilí, jemuž však vyhrazujeme poslední část.
- 30 Jestliže myslím hypotetický imperativ vůbec, nevím nic předem o tom, co bude obsahovat, pokud není dána podmínka. Jestliže však myslím kategorický imperativ, vím ihned, co obsahuje. Neboť ježto imperativ obsahuje kromě zákona pouze nutnost, aby maxima<sup>33</sup> byla tomuto zákonu přiměřená,<sup>34</sup> ale zákon neobsahuje žádnou podmínku, již by

---

<sup>32\*</sup> Aniž bych předpokládal podmínku v nějaké náklonnosti, spojuji s vůlí čin a priori, a proto nutně (ačkoli jen objektivně, tzn. pod podmínkou ideje rozumu, která by měla naprostou moc nad všemi subjektivními pohnutkami). To je tedy praktická věta, která chtějí jednat neodvozuje analyticky z nějaké jiné již předpokládané vůle (neboť nemáme žádnou tak dokonalou vůli), nýbrž spojuje chtějí bezprostředně s pojmem vůle rozumné bytosti jako něco, co v pojmu vůle není obsaženo.

<sup>33</sup> Maxima od latinského "propositio maxima", nejvyšší zásada, u Kanta zásada, podle níž subjekt jedná. Maximy mohou být praktickosubjektivní (tj. mít jenom hodnotu pro subjekt) či praktickoobjektivní (kategorický imperativ).

<sup>34</sup> Maxima je subjektivním principem jednání a je zapotřebí ji odlišit od objektivního principu, totiž od praktického

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

- 31 Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: jedne jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.
- 32 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 prázdným pojmem, co tím myslíme a co asi tento pojem<sup>35</sup> znamená.
- 33 Poněvadž obecnost zákona, podle něhož dochází k následkům, vytváří to, co se vlastně nazývá přírodou<sup>36</sup> v nejobecnějším smyslu (co do formy), tzn. jsoucno věcí, pokud je určeno podle obecných zákonů, mohl by obecný imperativ povinnosti znít i takto: jedne tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.
- 34 Nyní bychom chtěli vypočítat některé povinnosti podle jejich obvyklého dělení na povinnosti k sobě samým a k jiným lidem na povinnosti dokonalé a nedokonalé.<sup>37\*</sup>
- 35 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 nepřiči povinnosti k sobě samému vzít si život.<sup>38</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, hrozí-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 počítku, 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

---

zákona. Maxima obsahuje praktické pravidlo, které určuje rozum podle podmínek subjektu (častěji podle jeho nevědomosti či také náklonností), a tvoří tedy zásadu, podle níž subjekt jedná. Naproti tomu zákon je objektivním principem platným pro každou rozumnou bytost, a zásadou, podle které má jednat, tj. imperativem.

<sup>35</sup> Tj. pojem povinnostního imperativu.

<sup>36</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.

<sup>37</sup> \*Musím zde arci poznamenat, že dělení povinností si zcela vyhrazuji pro budoucí metafyziku mravů a že zde uvedené dělení považuji tedy jen za libovolně zvolené (abych uspořádal své příklady). Ostatně rozumím zde dokonalou povinností tu, která nepřipouští žádnou výjimku ve prospěch náklonností, a navíc zde uvádím nejen pouze vnější, nýbrž i vnitřní dokonalé povinnosti, což se přiči ve školách přijatému jazykovému úzu, ale zde se z toho nemíním zodpovídat, protože v této souvislosti je lhostejné, zda to uznají nebo ne.

<sup>38</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 Kantova podřízení náklonností pod smyslovost a z jeho striktního vyloučení smyslovosti z mravní oblasti.

obecným přírodním zákonem a v důsledku toho je v rozporu s nejvyšším principem vši povinnosti.

- 36 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.
- 37 3. Třetí objevuje v sobě talent, který by z něho prostřednictvím i třeba nevelkého vzdělání mohl učinit člověka v každém ohledu užitečného. Ale vidí, že se nachází v pohodlných 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, plození, 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 vlohy, protože mu přece slouží a jsou mu dány pro všelike možné záměry.
- 38 *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 mně do toho? Ať je každý tak šťastný, jak je nebesům libo nebo jak si sám ustele, nic mu neuzmu, ba ani mu nebudu závidět, jenom nemám chuť přispívat někomu k jeho blahu nebo utiřovat 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 naproti 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.

- 39 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 (neprominutelném) 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).
- 40 Jestliže při každém porušení povinnosti pozorujeme sami sebe, shledáme, že ve skutečnosti nechceme, 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 tentokrát). A proto kdybychom zvažili vše z jednoho a téhož hlediska, totiž z hlediska rozumu, setkali bychom se s rozporem v naší vlastní vůli, že totiž jistý princip je objektivně nutný jako obecný zákon, ale 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, není zde vskutku žádný rozpor, je tu však odpor náklonností 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 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.
- 41 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 imperativích. Stejně tak, což už mnoho znamená, jsme zřetelně a pro každé užití určitě vyložili obsah kategorického imperativu, který musí obsahovat princip vši 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 pružin pro sebe přikazuje a že plnění tohoto zákona je povinností.

- 42 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 proto musí být také zákonem pro každou lidskou vůli.<sup>39</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 přikázáno jednat, i kdyby všechny naše sklony, náklonnosti i přirozený řád byly proti 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.
- 43 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>40</sup> nebo kdo ví jaká poručnická přirozenost<sup>41</sup> a které vesměs, byť jsou vždy lepší než vůbec nic, nemohou přece nikdy poskytnout zásady, které diktuje rozum a které musí mít svůj zdroj veskrze zcela a priori, a tím zároveň i

---

<sup>39</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).

<sup>40</sup> V originále "eingepflanzter Sinn". Vztahuje se na Hutchensonův "mravní cit" jako neautonomní morální princip. Srovnej I. Kant, Kritika praktického rozumu, přel. A. Papírník, 1944, str. 56.

<sup>41</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 vykonává náboženství vzhledem k morálce) překonána osvícenstvím. Srovnej I. Kant, Was ist Aufklärung?, uved. vydání, sv. VIII, str. 35.

přikazující 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.

- 44 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 ni<sup>42</sup> toužíme vidět, jen nikoli ctnosti pro toho, kdo ji jednou spatřil v její pravé podobě.<sup>43\*</sup>
- 45 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 počítku od vkusu<sup>44</sup> a zda se vkus liší od obecné záliby rozumu, na čem spočívá pociťování 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 pojímáme 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, odpadá přece samo sebou: poněvadž jedině rozum sám pro sebe určuje chování (čehož možnost právě teď chceme vyšetřit), musí to nutně provádět a priori.

---

<sup>42</sup> Tj. na mravnosti.

<sup>43\*</sup> Spatřit ctnost v její pravé podobě neznámá nic jiného než vylíčit mravnost jako odstrojenou od všech smyslových přívazků a všech nepravých skvostů odměny nebo sebelásky. Jak velice pak ctnost zastíňuje vše ostatní, co se jeví náklonnostem jako přitažlivé, může každý snadno postřehnout prostřednictvím sebemenšího zkoumání svého rozumu, jehož smysl pro abstrakci není ještě zcela poražen.

<sup>44</sup> Náš spis, 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.



- 46 O vůli uvažujeme jako o mohutnosti určovat sebe sama k jednání podle představy jistých zákonů.<sup>45</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>46</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, neboť hodnotu jim dává toliko jejich vztah ke specificky 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.
- 47 Dejme tomu však, že existuje něco, čeho jsoucno 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.
- 48 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 prosta. Hodnota předmětů, které lze získat naším jednáním, je tedy v každém případě podmíněná. Ty bytosti, jejichž jsoucno 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 vyznačuje 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

---

<sup>45</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>46</sup> Triebfeder překládáme jako pružina, Bewegungsgrund (podle pozdější terminologie Bestimmungsgrund) jako pohnutka. Termín pružina je implikován subjektivním hodnocením pohnutky ze strany volního subjektu.

subjektivními účely, jejichž existence má pro nás hodnotu jako následek našeho jednání, nýbrž jsou objektivními účely, tzn. věcmi, jejichž jsoucno 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.

- 49 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 jsoucno; 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 jsoucno každá jiná rozumná bytost<sup>47\*</sup>, takže je to tedy 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>48</sup>

- 50 Uvidíme, zda to lze dokázat.<sup>49</sup>

- 51 Abychom setrvali u předcházejících příkladů, pak za prvé, pokud jde o pojem nutné povinnosti k sobě samému: ten, kdo chová sebevražedný úmysl, se zeptá, zda jeho jednání může spoluexistovat s ideou lidstva jako účelu samého 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 mé osobě, mrzačit ho, kazit nebo usmrtit. Od bližšího zkoumání této zásady, které je nutné k tomu, abychom se vystříhali všeho nedorozumění, pokud jde např. o amputaci údů za účelem sebezáchovy, o nebezpečí, jemuž vystavujeme svůj život, abychom jej zachovali atd., zde musíme upustit, protože toto zkoumání patří do vlastní morálky.<sup>50</sup>

- 52 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

---

<sup>47\*</sup> Tuto větu kladu zde jako postulát, v poslední části ji příslušně zdůvodním.

<sup>48</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>49</sup> Kant zde provedl (dle Vorländera) přechod k "metafyzice", tj. k ontologickému členění jsoucna na "účely o sobě" (lidé) a "prostředky" (vše ostatní). Na základě této teze lze vyslovit zmíněnou "obsahovou" formuli kategorického imperativu.

<sup>50</sup> Zde však jde pouze o zkoumání základů morálky.

zároveň neobsahoval žádný účel. Neboť ten, jehož chci tímto slibem užít ve prospěch svých záměrů, nemůže naprosto souhlasit se způsobem, jak s ním jednám, 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 vysvítá, že ten, kdo porušuje lidská práva, zamýšlí si posloužit osobou druhých jako pouhých prostředků, aniž by přihlédl 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>51\*</sup>

- 53 Za třetí, pokud jde o nahodilou (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.
- 54 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>52</sup> mít plný účinek.
- 55 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 účelem, 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

---

<sup>51\*</sup> 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.

<sup>52</sup> Tj. představa zákona, v němž je člověk účelem o sobě.

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 a obecným praktickým rozumem, idea vůle každé rozumné bytosti jako obecně zákonodárné vůle.

- 56 Podle tohoto principu se zamítají všechny maximy, které nemohou spoluexistovat s vlastním obecným zákonodárstvím vůle. Vůle není tedy zákonu prostě jen podřízena, nýbrž je podřízena tak, že i ona musí být považována i za svézákonodárnou (selbstgesetzgebend), a právě proto teprve za podřízenou zákonu (za jehož tvůrce se může sama pokládat).
- 57 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 příměsek 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 části ani zde; avšak jedno se mohlo přece jenom stát, totiž, aby odřeknutí se všeho zájmu při chtění z povinnosti, které tvoří specificky 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>53</sup>
- 58 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.
- 59 Princip každé lidské vůle, pokud by byla ve všech svých maximách<sup>54\*</sup> 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 imperativy 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

---

<sup>53</sup> Tato závěrečná formule kategorického imperativu zdůrazňuje jednotu autonomnosti osobní vůle a jejího obecného určení (obecné zákonodárnosti).

<sup>54\*</sup> 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.

vůbec žádném zájmu.

- 60 Pohlédneme-li zpět na všechny dosavadní snahy, které kdy byly podniknuty, aby byl vypátrán princip mravnosti, lze se sotva divit, proč se vesměs 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 mysleli člověka jen jako člověka podřízeného zákonu (ať už to byl jakýkoli zákon), pak se musel tento zákon pojit 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 vniveč, neboť nikdy nedospěli k povinnosti, ale jen k nutnosti jednání z jistého zájmu<sup>55</sup>, 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 zahrnuje proto do heteronomie.
- 61 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.
- 62 Říši rozumím však systematické spojení různých rozumných bytostí prostřednictvím pospolných zákonů. Puněvadž pak zákony určují účely podle jejich obecné platnosti, bude možno - abstrahuje- me-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.
- 63 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 právě o vzájemný vztah těchto bytostí jako účelů a prostředků - se může nazývat říši účelů (ovšem jen jako ideál).
- 64 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>56</sup>, není-li jako zákonodárná podřízena žádné vůli druhého.
- 65 Rozumná bytost se vždy musí považovat za zákonodárnou

---

<sup>55</sup> Heteronomní morálka, která předpisuje vůli povinnost zevně, se musí pojit se zájmem (např. o věčnou blaženost); tím degraduje podle Kanta povinnost na zájem. Pouze autonomní morálka je s to zdůvodnit povinnost.

<sup>56</sup> Hlavou říše účelů by mohla být jen vůle, která nemá smyslovost (bůh).

v říši účelů, která je možná na základě svobody vůle, ať už jako její člen nebo hlava. Své 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>57</sup>

- 66 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 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.
- 67 Praktická nutnost jednat podle tohoto principu, tzn. povinnost, nespočívá 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<sup>58</sup> 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 pohnutky či budoucího prospěchu, nýbrž z ideje důstojnosti rozumné bytosti, která neposlouchá žádný zákon než ten, který si zároveň sama dává.
- 68 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.
- 69 Co se vztahuje k obecným lidským náklonnostem a potřebám, má tržní cenu; to, co je, aniž bychom předpokládali nějakou potřebu, přiměřené jistému vkusu, tzn. zálibě v pouhé neúčelné hře našich duševních sil, má afektivní cenu;<sup>59</sup> ale to, co tvoří podmínku, za níž výhradně může něco být účelem samým o sobě, nemá pouze relativní hodnotu, tzn. nějakou cenu, nýbrž vnitřní hodnotu, tzn. důstojnost.
- 70 Tak je moralita podmínkou, za níž výhradně může být rozumná bytost účelem samým o sobě, protože jen na jejím

---

<sup>57</sup> Hlavou říše mravnosti by mohla být pouze rozumná bytost prostá žádostivostí. Člověk může být pouze členem této říše.

<sup>58</sup> Tj. druhé rozumné bytosti.

<sup>59</sup> Z pozdějších podmínek estetické libosti, jak budou vyloženy v Kritice soudnosti, se zde objevují bezzájmové zalíbení (libost bez potřeby) a přiměřenost předmětu našim poznávacím silám, resp. jeho schopnost vyvolat "hru" našich duševních sil. Chybí zde oproti Kritice soudnosti obecná závaznost estetické libosti a její transcendentální základ.

základě je možné, aby rozumná bytost byla zákonodárným členem v říši účelů. A tak tedy jedině mravnost a lidství, pokud je lidstvo k ní způsobilé, mají důstojnost. Zručnost a pracovní píle mají tržní cenu; důvtip, živoucí fantazie a rozmary afektivní cenu; naproti tomu věrnost ve slibu, přání dobra druhým vycházející ze zásad (nikoli z instinktu) mají vnitřní hodnotu. Příroda ani umění neobsahují nic, co by mohly v případě jejich nedostatku dosadit na jejich místo; neboť jejich hodnota nezáleží v následcích, které z nich vznikají, ani v prospěchu či užitku, který vytvářejí, nýbrž ve smýšlení, tzn. v maximách vůle připravených k tomu, aby se tímto způsobem projevily v jednání, i kdyby výsledek nesvědčil v jejich prospěch.<sup>60</sup> Tato jednání nepotřebují také žádné doporučení ze strany nějaké subjektivní náklonnosti nebo vkusu, abychom na ně pohlíželi s bezprostřední přízní a zalíbením, nepotřebují žádné bezprostřední sklony 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 lichocením, což by u povinností byl tak jako tak rozpor. Toto oceňování 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.

- 71 Ale co to tedy je, co opravňuje mravně dobré smýšlení nebo ctnost 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 veškerou 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 slovo úcta. Autonomie je tedy základem důstojnosti lidské a každé rozumné přirozenosti.
- 72 Uvedené tři způsoby předvedení principu mravnosti poskytují v podstatě jen tolik formulí téhož zákona, z nichž jedna sama sebou sjednocuje v sobě obě ostatní. Nicméně je přece 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
- 73 1. formu pozůstávající v obecnosti; z tohoto hlediska je formule kategorického imperativu vyjádřena takto: všechny maximy musí být zvoleny tak, jako kdyby měly mít

<sup>60</sup> Hodnota mravního jednání je závislá výlučně na maximě vůle, nikoli na výsledku. Odtud bývá Kantova morální teorie nazývána morálkou úmyslu.

- platnost obecných přírodních zákonů;
- 74 2. maximu<sup>61</sup> čili účel, a tu zní formule takto: ježto je rozumná bytost podle své povahy účelem, a tedy účelem samým o sobě, musí každé maximě sloužit jako omezující podmínka proti všem relativním a libovolným účelům;
- 75 3. úplné určení všech maxim touto formulí, totiž: všechny maximy mají ze své vlastní zákonodárné povahy souhlasit s možnou říší účelů jako říší přírody.<sup>62\*</sup> Postup je zde stejný jako u kategorií jednoty formy vůle (její obecnosti), mnohosti matérie (objektů, tzn. účelů) a veškerosti čili totality jejich systému. Učinili bychom však lépe, kdybychom při mravním posuzování postupovali vždy podle přísné metody a za základ kladli tuto obecnou formulí kategorického imperativu: jednej podle maximy, která sama sebe může učinit zároveň obecným zákonem. Jestliže však chceme mravnímu zákonu zajistit průchod, pak by bylo užitečné vyšetřit jedno a totéž jednání pomocí uvedených tří pojmů a tím je pokud možno přiblížit názoru (Anschauung).
- 76 Již nyní můžeme skončit tam, odkud jsme vyšli na začátku, totiž u pojmu nepodmíněně dobré vůle. Vůle povýtce dobrá je ta, která nemůže být zlá, a tudíž ani její maxima, když se stane obecným zákonem, nemůže být nikdy sama se sebou v rozporu. Tento princip je tedy i jejím nejvyšším zákonem: jednej vždy podle té maximy, jejíž obecnost jakožto zákona můžeš zároveň chtít; to je jediná podmínka, za níž vůle nemůže být nikdy sama se sebou v rozporu, a takový imperativ je pak kategorický. Protože platnost vůle jako obecného zákona možného jednání má analogii s obecným sepětím jsoucna věcí podle obecných zákonů, které tvoří formální stránku přírody vůbec, může být vyjádřen kategorický imperativ i takto: jednej podle maxim, které mohou mít zároveň za předmět samy sebe jako obecné přírodní zákony. Taková je tedy formule naprosto dobré vůle.
- 77 Rozumná přirozenost se liší od ostatní přírody tím, že sama sobě ukládá účel. Tento účel by mohl tvořit matérii každé dobré vůle. Protože však v případě ideje vůle, která je bez jakékoli omezující podmínky (tj. dosažení toho či onoho účelu) naprosto dobrá, se musí abstrahovat zcela od všech účelů, jež se mají uskutečnit (ty by činily každou vůli pouze relativně dobrou vůlí),<sup>63</sup> pak je nezbytné myslet zde účel nikoli jako účel, který se má uskutečnit, nýbrž jako účel samostatný, a tudíž jen negativně. To znamená, že nikdy se nesmí jednat v rozporu s ním a že se nesmí nikdy hodnotit pouze jako prostředek, nýbrž v každém chtění vždy zároveň jako účel. Tento účel nemůže však být ničím

---

<sup>61</sup> V akad. vyd. matérii.

<sup>62\*</sup> 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.

<sup>63</sup> Přes ideu naprosto dobré (tj. svaté) vůle (pojem svaté vůle vysvětlen dále), jejíž jednání je motivováno výlučně hodnotou druhých lidí jako možných subjektů naprosto dobré vůle, se dokazuje jednota obou prvních formulí kategorického imperativu.



jiným než samotným subjektem všech možných účelů, protože je zároveň subjektem možné naprosto dobré vůle, nad něhož nelze klást žádný jiný předmět, aniž by vznikl rozpor. Princip: jednej s každou rozumnou bytostí (se sebou samým i s druhým) tak, aby každá rozumná bytost platila v tvé maximě zároveň jako účel sám o sobě, je podle toho totožný se zásadou: jednej podle maximy, která v sobě obsahuje svou vlastní obecnou platnost pro každou rozumnou bytost.<sup>64</sup> Neboť že mám svou maximu při užití prostředků na jakýkoli účel omezovat podmínkou, aby obecně platila jako zákon pro každý subjekt, znamená, že subjekt účelů, tzn. rozumná bytost sama nesmí být nikdy kladena pouze jako prostředek, nýbrž jako nejvyšší omezující podmínka pro užití všech prostředků, tzn. vždy zároveň jako účel.

- 78 Z toho nyní nesporně vyplývá, že každá rozumná bytost jako účel sám o sobě musí ve vztahu ke všem zákonům, jimž by mohla být kdy podřízena, mít možnost považovat se zároveň za zákonodárnou, protože právě tato přiměřenost jejích maxim pro obecné zákonodárství vyznačuje ji jako účel sám o sobě, a dále, její výsadní důstojnost (prerogativa) oproti všem přírodním bytostem nese s sebou, že musí pojímat své maximy z hlediska sebe samé, ale zároveň z hlediska každé druhé rozumné bytosti jako bytosti zákonodárné (ta se proto také nazývá osobou). Takovým způsobem je nyní možný svět rozumných bytostí (mundus intelligibilis) jako říše účelů, a to na základě zákonodárství všech osob jako členů. Podle toho musí každá rozumná bytost jednat tak, jako by na základě svých maxim byla vždy zákonodárným členem v obecné říši účelů. Formální princip těchto maxim je formulován takto: jednej tak, jako by tvá maxima měla sloužit zároveň za obecný zákon (všech rozumných bytostí). Říše účelů je tedy možná jen podle analogie s říší přírody; říše účelů však je možná jen tak, že se řídí maximami, tj. jí samé uloženými pravidly, kdežto říše přírody jen tak, že se řídí zákony působících příčin, které jsou zvnějška determinovány. Bez ohledu na tento rozdíl dáváme však celku přírody, ačkoli je už pojímán jako soustrojí, název říše přírody i proto, že se vztahuje na rozumné bytosti jako na své účely. Taková říše účelů by se pak uskutečnila pomocí maxim, jejichž pravidla předpisuje kategorický imperativ všech<sup>65</sup> rozumných bytostí, kdyby byly obecně následovány. Ačkoli rozumná bytost nemůže počítat s tím - i kdyby sama následovala přesně tyto maximy - že proto bude rovněž každá druhá věrná přesně týmž maximám, a rovněž že říše přírody a její účelné uspořádání v souladu s ní jako s vhodným členem utvoří říši účelů možnou skrze ni samu, příznivou jejímu očekávání blaženosti, přece zůstane v plné platnosti onen zákon: jednej podle maxim obecně zákonodárného člena v pouze možné říši účelů, a to

<sup>64</sup> Tj. formuli kategorického imperativu se zřetelem k maximě lze převést na formuli kategorického imperativu se zřetelem k formě (tj. k obecnosti).

<sup>65</sup> V akad. vyd. "všem rozumným bytostem".

proto, že je to zákon příkazující kategoricky. A právě v tom je paradox: že pouze důstojnost lidství jako rozumné přirozenosti, bez jakéhokoli jiného účelu či prospěchu, jehož by tím bylo možno dosáhnout, a tedy úcta k pouhé ideji by měla být neprominutelným předpisem vůle, a že právě v nezávislosti maximy na všech takových pružinách záleží její vznešenost, stejně jako výsadní důstojnost každého rozumného subjektu být zákonodárným členem v říší účelů; neboť jinak bychom si jej museli představovat jen jako podřízený přírodnímu zákonu jeho potřeb. I kdybychom si mysleli jak říší přírody, tak i říší účelů sjednocené pod jednou vedoucí hlavou a kdyby tím ani říše účelů nezůstala už jen pouhou ideou, nýbrž stala se pravou realitou<sup>66</sup> pak by v ní tím sice přibyla silná pružina jednání, ale nezvětšila by se její vnitřní hodnota, protože bez ohledu na to by musel přece i tento samojediný neomezený zákonodárce být představován vždy tak, jak posuzuje hodnotu rozumných bytostí jen podle jejich nezištného jednání, které je jim předepsáno pouze onou ideou. Podstata věcí se nemění jejich vnějšími okolnostmi, a proto člověk musí být posuzován, aniž bychom mysleli na tyto okolnosti, podle toho, co jediné vytváří jeho absolutní hodnotu, a to kýmkoli, třeba i samotnou nejvyšší bytostí. Moralita je tedy vztah jednání k autonomii vůle, to znamená k možnému obecnému zákonodárství prostřednictvím jejích maxim. Dovolené je to jednání, které může spoluexistovat s autonomií vůle; to, které s ní není v souladu, je nedovolené. Svátá, naprosto dobrá vůle je ta, jejíž maximy jsou nutně v souladu se zákony autonomie. Závislost nikoli zcela naprosto dobré vůle na principu autonomie (morálního donucování) je závaznost. Tu nelze tedy vztahovat na svatou bytost. Objektivní nutnost jednání na základě závaznosti se nazývá povinnost.

- 79 Z toho, co nyní právě předcházelo, můžeme si teď snadno vysvětlit, čím to je, že ačkoli pojmem povinnosti myslíme podřízenost zákonu, přesto jím zároveň myslíme jistou vznešenost a důstojnost té osoby, která plní všechny své povinnosti. Nelze na ní sice shledávat žádnou vznešenost pokud je pouze podřízena morálnímu zákonu, ale zato ji lze shledat, pokud je vzhledem k němu zároveň zákonodárná, a jen proto jemu podřízená. Svrchu jsme také ukázali, že ani strach, ani náklonnost, nýbrž jen úcta k zákonu tvoří tu pružinu, která může jednání propůjčit morální hodnotu. Naše vlastní vůle, pokud by jednala pouze za podmínky obecného zákonodárství, možného skrze její maximy, tedy jako vůle možná pro nás v ideji, je vlastním předmětem úcty a lidská důstojnost tkví právě v této schopnosti být obecně zákonodárnou, i když s podmínkou, že jsme tomuto zákonodárství zároveň podřízeni.

---

<sup>66</sup> Říše účelů by se mohla uskutečnit za podmínky, že říše přírody souhlasí s říší účelů natolik, že mravní jednání má za následek blaženost. Tím by byla vytvořena silná pružina pro jednání přiměřené zákonu, ale jednání by tím nepřibýlo na vnitřní hodnotě.

Autonomie vůle  
nejvyšším  
principem  
mravnosti

- 80 Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětů chtění). Principem autonomie je tedy: nevolit jinak než tak, aby maximy její volby byly zahrnuty zároveň v témž chtění jako obecný zákon. Že toto praktické pravidlo je imperativ, tzn. že vůle každé rozumné bytosti je na ně vázána jako na svou podmínku, nemůže být dokazováno pouhou analýzou pojmů v něm se vyskytujících, protože je to věta syntetická; muselo by se překročit poznání objektů a přikročit ke kritice subjektu, tzn. čistého praktického rozumu, neboť tuto syntetickou větu, která apodikticky přikazuje, musí být možné poznat zcela a priori, ale toto šetření nepatří do této části. Ovšem to, že zmíněný princip autonomie je jediným principem mravouky, lze velmi dobře doložit pouhou analýzou pojmů mravnosti. Neboť tak se shledává, že jejím principem musí být kategorický imperativ, ale že ten nepřikazuje nic více a nic méně než právě tuto autonomii.

Heteronomie vůle  
pramenem  
všech nepravých  
principů  
mravnosti

- 81 Hledá-li vůle zákon, který jí má určovat, v něčem jiném, než je způsobilost jejích maxim tvořit její vlastní zákonodárství, tudíž hledá-li jej tak, že překračuje samu sebe a hledá zákon v povaze některého ze svých objektů, jenž jí má určovat, vzniká z toho vždy heteronomie. Vůle pak neklade samu sebe, nýbrž objekt svým vztahem k vůli jí dává zákon. Ať už tento vztah spočívá na náklonnostech nebo na představách rozumu, umožňuje jenom hypotetické imperativy: mám vykonat něco proto, že chci něco jiného. Naproti tomu vypovídá morální a tím kategorický imperativ: mám jednat tak a tak, i kdybych nic jiného nechtěl. V hypotetickém imperativu se například vypovídá: nemám lhát, jestliže si chci zachovat čest, zatímco v kategorickém imperativu: nemám lhát, i kdyby mi to nepřineslo ani stín hanby. U kategorických imperativů se tedy musí potud abstrahovat od všech předmětů, aby předmět neměl žádný vliv na vůli - protože pak by praktický rozum (vůle) spravoval pouze cizí zájmy - nýbrž aby praktický rozum dokazoval svou vlastní příkazující povahu jako nejvyššího zákonodárství. Tak se mám například snažit prospívat cizí blaženosti nikoli proto, že by

mi záleželo na její existenci (buď z bezprostřední náklonnosti nebo z nějaké záliby zprostředkované rozumem), nýbrž jenom proto, že maxima, která cizí blaženost vylučuje, nemůže být zahrnuta do jednoho a téhož chtění<sup>67</sup> jako obecný zákon.

Dělení všech možných principů mravnosti z přijatého základního pojmu heteronomie

- 82 Lidský rozum se zde, tak jako všude, kde se ho užívá v čisté podobě, přičemž chybí jeho kritika, pokoušel jít po všech možných nepravých cestách, než se mu podařilo najít jedinou pravou cestu.
- 83 Všechny principy, které bychom chtěli vzít z tohoto hlediska, jsou buď empirické nebo racionální.
- 84 Empirické principy, vycházející z principu blaženosti, jsou budovány na fyzickém nebo mravním citu, zatímco racionální principy, vycházející z principu dokonalosti, jsou budovány buď na jejím rozumovém pojmu jako možném následku,<sup>68</sup> nebo na pojmu samostatné dokonalosti (vůle boží) jako určující příčiny naší vůle. Empirické principy nejsou vůbec způsobitelné k tomu, abychom na nich zakládali morální zákony. Neboť obecnost, s níž mají tyto zákony platit pro všechny rozumné bytosti bez rozdílu, a nepodmíněná praktická nutnost, která se jim tím ukládá, by vzala za své, odvodí-li se jejich základ ze specifického ustrojení lidské přirozenosti či z nahodilých okolností, v nichž se nachází. Z těchto empirických principů je však nejvíce zavrženíhodný princip vlastní blaženosti, a to nikoli jen proto, že je falešný a že zkušenost je v rozporu s nepravdivým tvrzením, že se blaho řídí vždy bezúhonností, ani pouze proto, že princip blaženosti vůbec nepřispívá k založení mravnosti, ježto učinit člověka šťastným je něco naprosto jiného, než učinit jej dobrým, a učinit jej chytrým i protřelým ve vlastní prospěch je něco jiného, než učinit jej ctnostným: nýbrž je zavrženíhodný proto, že podkládá mravnosti pružiny, které ji spíše podkopávají a které rozmetávají všechnu její vznešenost tím, že kladou do jedné řady pohnutky ke ctnosti s pohnutkami k neřesti a že učí jen lépe kalkulovat, smazávají však zcela specifický rozdíl mezi obojími. Naproti tomu morální cit, tento domnělý zvláštní smysl<sup>69\*</sup> (ať je jakkoli mělké se ho dovolávat, protože ti, kteří nevládnou myšlením,

<sup>67</sup> Tj. chci-li svou blaženost, musím chtít i blaženost druhých.

<sup>68</sup> Tj. následku našeho chtění. Jednám-li podle této teorie mravně, realizuji svou dokonalost, v opačném případě se stávám nedokonalejším. Podle Wolffa zní základní mravní pravidlo takto: "Čiň to, co tebe a tvůj stav činí dokonalejším, a upuť od toho, co je činí nedokonalejším."

<sup>69\*</sup> Zahrnují princip morálního citu pod princip blaženosti, protože každý empirický zájem prostřednictvím příjemnosti, která něco jen poskytuje, ať už bezprostředně bez zřetele na výhody nebo s ohledem na ně, slibuje přispět k blahu. Rovněž tak musíme princip účasti na jiné blaženosti počítat společně s Hutchesonem k témuž jím přijatému mravnímu smyslu.

vypomáhají si cítěním i tam, kde záleží na obecných zákonech, ačkoli city nemohou, poněvadž se navzájem nekonečně od sebe co do stupně liší, poskytnout stejné měřítko pro dobro a zlo, a také nikdo nemůže na základě svého citu usuzovat platně pro druhé), zůstává přesto blíž k mravnosti a její důstojnosti tím, že ctnosti prokazuje čest, protože zalíbení a hlubokou úctu k ní připisuje bezprostředně jí samé a neříká jí takřka tváří v tvář, že to není její krása, ale jen prospěch, který nás k ní poutá.<sup>70</sup>

- 85 Mezi racionálními čili rozumovými základy mravnosti je přece jenom ontologický pojem dokonalosti vhodnější než pojem teologický, v němž je dokonalost odvozována z božské všenejdokonalejší vůle (jakkoli je tento ontologický pojem prázdný, neurčitý a tím i nepotřebný k tomu, aby se v nekonečném moři možné reality dala vyhledat právě ta pro nás vhodná největší suma, a jakkoli je obdařen nevyhnutelným sklonem točit se v bludném kruhu, má-li se s jeho pomocí stanovit specifický rozdíl reality,<sup>71</sup> o níž se zde hovoří, od každé jiné reality, a i když není s to se vyhnout tomu, aby mravnost, jež by se jím měla explikovat, mlčky nepředpokládal). Je vhodnější nejen proto, že dokonalost není vůbec předmětem názoru, nýbrž můžeme ji pouze odvozovat z našich pojmů, mezi nimiž je pojem mravnosti nejpřednější, ale i proto, že když to neuděláme (udělat to znamená však dopustit se ve výkladu hrubého bludného kruhu), musel by nám zbývající pojem boží vůle, složený z vlastností ctižádosti a vládychtivosti společně s úděsnými představami o moci a mstivosti, tvořit základy systému mravů; a takový pojem by byl morálně zcela protikladný.
- 86 Kdybych však musel zvolit mezi pojmem morálního smyslu a pojmem dokonalosti vůbec (z nichž žádný mravnosti alespoň neubližuje, i když se nehodí k tomu, aby ji založil), rozhodl bych se pro pojem dokonalosti vůbec, protože alespoň suspenduje rozhodnutí této otázky v oblasti smyslovosti a převede ji před soudní dvůr rozumu. I když ani zde nic nerozhodne, přece tím zachová v neporušeném stavu neurčitou ideu (vůle dobré o sobě) k bližšímu určování.
- 87 Domnívám se ostatně, že mohu být zproštěn toho, abych musel všechny tyto poučky rozsáhle vyvracet. Jejich vyvrácení je tak snadné, že i ti, jejichž úřad to vyžaduje, aby se přece jen vyslovili ve prospěch jedné z těchto teorií (protože posluchači by asi nestrpěli, aby se výrok odkládal), pravděpodobně i sami správně nahlédli, že by to byla jen zbytečná práce. Nás však zde více zajímá, že tyto principy ustavují všude heteronomii vůle za první základ mravnosti, a právě proto se nutně musí minout cíle.
- 88 Všude tam, kde se objekt vůle musí klást jako základ pro to, aby se jí předešlo pravidlo, které by ji určovalo, není toto pravidlo ničím než heteronomií; imperativ je

<sup>70</sup> Zatímco první druh empiriků redukuje mravnost na princip blaženosti, zastánci mravního smyslu přikládají mravnosti samostatný význam, i když nikoli dostatečně.

<sup>71</sup> Realizují-li mravní záměr, zvyšují tím podle této koncepce svou dokonalost a tím i dokonalost světa. Specifický rozdíl mravní dokonalosti od ostatní dokonalosti tím však není vyjádřen.

podmíněný, totiž: jestliže nebo protože chceme tento objekt, pak máme tak či tak jednat; nemůže tedy nikdy příkazovat morálně, tzn. kategoricky. Ať už objekt určuje vůli prostřednictvím náklonnosti, jako je tomu u principu vlastní blaženosti, nebo prostřednictvím rozumu zaměřeného na předměty možného chtění vůbec, jako je tomu v případě principu dokonalosti, nikdy to není vůle, jež by se sama bezprostředně určovala představou jednání, nýbrž určuje se pouze prostřednictvím pružiny, kterou vůči vůli tvoří předvídaný účinek jednáním; mám vykonat něco proto, že chci něco jiného; a zde musí být mému subjektu položen za základ ještě jiný zákon, podle něhož chci nutně to jiné, kterýžto zákon potřebuje opět imperativ, jenž omezuje tuto maximu.<sup>72</sup> Neboť protože podnět, který má vyvolávat představa objektu možného skrze naše síly na vůli subjektu podle jeho 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 jej cizí podnět prostřednictvím povahy subjektu na něj přístupně naladěné.

- 89 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.
- 90 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 uvedený princip. Tato část je tedy právě tak jako první pouze analytická. Aby pak mravnost nebyla žádným přeludem - že jím není, je dokázáno, je-li kategorický imperativ (a s ním autonomie vůle) pravdivý a jako princip a priori naprosto nutný - to vyžaduje možného syntetického užití čistého praktického rozumu, jehož se však nesmíme odvážit bez předchozí kritiky této

---

<sup>72</sup> Imperativem je v tomto případě maxima: udělej to a to (chceš-li dosáhnout blaženosti nebo dokonalosti). Blaženost a dokonalost mají však svůj vlastní imperativ (jednej tak, abys dosáhl blaženosti).

mohutnosti rozumu samé, kterou bychom se chtěli pokusit nastínit v hlavních obrazech v poslední části v míře pro nás potřebné.

## TŘETÍ ČÁST

Přechod  
od metafyziky mravů  
ke kritice čistého  
praktického rozumu

Pojem svobody  
je klíčem k explikaci  
autonomie vůle

- 1 *Vůle* je způsob kauzality živoucích bytostí, pokud jsou obdařeny rozumem, a *svoboda* by pak byla tou vlastností kauzality, jež může působit nezávisle na cizích příčinách, které ji *určují*, tak jako *přírodní nutnost* je vlastností kauzality všech nerozumných bytostí být určován k činnosti působením cizích příčin.
- 2 Uvedená explikace svobody je *negativní*, a tudíž neplodná pro pochopení její podstaty; nicméně z ní vyplývá *pozitivní* pojem svobody, který je o to obsažnější a plodnější. Protože pojem kauzality se pojí s pojmem *zákona*, podle něhož je-li kladeno něco, co nazýváme příčinou, pak musí být kladeno i něco jiného, totiž následek: pak svoboda, i když není vlastností vůle podle přírodních zákonů, přece proto není ještě zcela mimo jakýkoli zákon (*gesetzlos*), nýbrž musí být spíše kauzalitou podle neměnných zákonů, ovšem kauzalitou zvláštního druhu; neboť jinak by svobodná vůle byla nesmyslem. Přírodní nutnost je heteronomií působících příčin; neboť každý účinek je možný jen podle zákona, že něco jiného určuje působící příčinu ke kauzalitě; čím jiným : tedy může být svoboda vůle než autonomií, tzn. vlastností vůle být sama sobě zákonem? Avšak věta, že vůle je ve všem svém jednání sama sobě zákonem, vyznačuje jen princip, aby se nejednalo podle žádné jiné maximy než právě té, která sama sobě může být předmětem i jako obecný zákon. To však je právě formule kategorického imperativu a princip mravnosti; totiž že svobodná vůle a vůle podřízená mravním zákonům znamená totéž.
- 3 Jestliže se tedy předpokládá svoboda vůle, pak z ní vyplývá mravnost i se svým principem, a to na základě pouhé analýzy jejího pojmu. Nicméně je stále ještě syntetickou větou, že absolutně dobrá vůle je ta, jejíž maxima může v sobě obsahovat vždy samu sebe, chápanou jako obecný zákon; neboť analýzou, pojmu naprosto dobré vůle nemůže být odhalena tato vlastnost maximy. Takové syntetické věty jsou však možné jen proto, že oba poznatky jsou spolu spojeny s něčím třetím, v němž se navzájem stýkají. *Pozitivní* pojem svobody vytváří to třetí, které není, jako je tomu u fyzických příčin, přirozeností smyslového světa (v jejímž pojmu se schází pojem něčeho s pojmem *něčeho jiného* jako následku). Co je toto třetí, na co nás odkazuje

svoboda a o čem máme a priori ideu, nelze zde ještě vyhlásit. Tím také nelze učinit pochopitelnou dedukci pojmu svobody z čistého praktického rozumu a s ní i možnost kategorického imperativu, nýbrž vyžaduje to ještě trochu přípravy.

S v o b o d a  
s e m u s í p ř e d p o k l á d a t  
j a k o v l a s t n o s t v ů l e  
v š e c h r o z u m n ý c h  
b y t o s t í

- 4 Nepostačuje, že přisoudíme svobodu naší vůli, ať už z jakéhokoli důvodu, jestliže nemáme dostatečný důvod přisoudit právě tutéž svobodu i všem rozumným bytostem. Neboť protože mravnost nám slouží jako zákon pouze jako rozumným bytostem, a protože může být odvozena pouze ze svobody jako vlastnosti, musí být dokázána také svoboda jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí a nestačí dokazovat ji z jistých domnělých zkušeností o lidské přirozenosti (ačkoli to ani není možné a může být dokazováno pouze a priori), nýbrž musíme ji dokázat jako činnost<sup>73</sup> rozumných a vůlí obdařených bytostí vůbec. Pravím tedy, že každá bytost, která nemůže jednat jinak než pod ideou svobody, je právě z toho důvodu v praktickém smyslu skutečně svobodná, tzn. že pro ni platí všechny zákony, jež jsou nerozlučně spjaty se svobodou, a to právě tak, jako by její vůle byla i sama o sobě a pro teoretickou filozofii platně prohlášena za svobodnou.<sup>74\*</sup> Tvrdím pak, že každé rozumné bytosti, která má vůli, musíme nutně propůjčit i ideu svobody, za níž by jediná jednala. Neboť u takové bytosti uvažujeme ten rozum, který je praktický, tzn. který je obdařen kauzalitou vůči svým objektům. Nepovažujeme však vůbec za myslitelný takový rozum, který by se společně se svým vědomím dával řídit ve svém souzení odněkud zvenčí, neboť pak by subjekt nepřisuzoval určování své soudnosti svému rozumu, nýbrž podnětům. Rozum musí sám sebe chápat za původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech, tudíž musí jako praktický rozum nebo jako vůle rozumné bytosti sám sebe pojímat jako svobodný<sup>75</sup>. To znamená, že vůle rozumné bytosti může být její vlastní vůlí jen pod ideou svobody, a tudíž musí v praktickém ohledu být přisouzena všem rozumným bytostem.

O z á j m u  
p o j í c í m s e s i d e a m i

---

<sup>73</sup> V akad. vyd. "musíme o ní dokázat, že patří k činnosti".

<sup>74\*</sup> Připouštím-li pro náš účel za postačující, aby rozumné bytosti kladly za základ svého jednání svobodu pouze v ideji, razím tuto cestu proto, abych se nemusel zavázat dokazovat svobodu i v teoretickém smyslu. Neboť i když otázku tohoto důkazu ponecháme stranou, platí pro bytost, jež nemůže jednat jinak než za ideje své vlastní svobody, tytéž zákony, které by zavazovaly i takovou bytost, jež by byla skutečně svobodná. Můžeme se tedy zde zprostit závazku, který klade teorie.

<sup>75</sup> Identifikace svobodné vůle s praktickým rozumem vyplývá z toho, že podstatou praktického rozumu (tj. vůle, jednající podle zákonů) je autonomie, autonomní určování vůle, která se tím stává pozitivně svobodnou.



## mravnosti

- 5 Určitý pojem mravnosti jsme nakonec uvedli zpět na ideu svobody, ale tuto ideu svobody jsme nemohli prokázat jako něco skutečného ani v nás samých či v lidské přirozenosti. Viděli jsme jen, že ji musíme předpokládat, jestliže si chceme myslet bytost jako rozumnou a obdařenou vědomím své vlastní kauzality ve vztahu k jednání, tzn. jako bytost obdařenou vůlí, a tak shledáváme, že z téhož důvodu musíme tuto vlastnost, totiž určovat se pod ideou svobody k jednání, přisuzovat každé bytosti nadané rozumem a vůlí.
- 6 Z předpokladu těchto idejí vyplynulo také vědomí zákona jednat tak, aby subjektivní zásady jednání, tj. maximy, musely být pojímány vždy takovým způsobem, aby platily i obecně jako zásady, a tudíž mohly sloužit k našemu vlastnímu obecnému zákonodárství. Ale proč se mám podřizovat tomuto principu, a to jako rozumná bytost vůbec, a tím tedy i všechny ostatní bytosti nadané rozumem? Připouštím, že mne k tomu *nedohání* žádný zájem, neboť to by neposkytlo žádný kategorický imperativ, ale přece musím o to *projevovat* zájem a pochopit, jak je to možné; neboť toto povinování (Sollen) je vlastně chtění, které platí pro každou rozumnou bytost za podmínky, že rozum je pro ni praktický bez jakékoli překážky<sup>76</sup>; pro bytosti, kterou jsou - jako my afikované navíc ještě smyslovostí v podobě pružin jiného druhu, u nichž se ne vždy děje to, co by vykonal rozum sám pro sebe, nazývá se ona nutnost jednání pouze povinováním a rozlišuje se objektivní nutnost od nutnosti subjektivní.
- 7 Zdá se tedy, jako bychom v idejí svobody vlastně jen předpokládali mravní zákon, totiž samotný princip autonomie vůle, aniž bychom mohli poskytnout skutečný důkaz jeho reality a objektivní nutnosti. Takto bychom sice stále ještě značně získali tím, že bychom měli alespoň přesněji určen pravý princip na rozdíl od toho, jak bývá obvykle určován, avšak pokud jde o jeho platnost a praktickou nutnost se mu podřídit, nepokročili bychom ani o krůček dál; neboť bychom nemohli tomu, kdo by se nás zeptal, poskytnout žádnou postačující odpověď na jeho otázku, proč vlastně musí být obecnost naší maximy jako zákona omezující podmínkou našeho jednání, a na čem zakládáme hodnotu, kterou přisuzujeme tomuto způsobu jednání a která má být tak vysoká, že nemůže existovat žádný jiný vyšší zájem, a jak to přijde, že se člověk domnívá, že jedině tak pocítuje svou osobní hodnotu, proti níž je zapotřebí považovat hodnotu příjemného či nepříjemného stavu za nicotnou.
- 8 Shledáváme ovšem, že můžeme mít zájem o takovou osobní způsobilost, která se nepojí s žádným zájmem o stav, jen když nás tato způsobilost činí schopnými mít na

---

<sup>76</sup> Aby charakterizoval konečný lidský rozum, užívá Kant v Kritice čistého rozumu metodického pojmu intelektu archetypu, který nepotřebuje smyslovost. V etických spisech opět pojmu svaté vůle, která nepřijímá podněty ze smyslové oblasti a která se tedy ve svém jednání vůbec neodchyluje od předpisů praktického rozumu. Povinování (Sollen) platí pouze pro bytost, pro niž je praktický rozum závazný, ale která nemusí jednat ve shodě s ním, pro niž tedy praktický rozum platí, ale nikoli bez překážky.

něm podíl v případě, že by jej měl distribuovat rozum, tzn. že pouhá zaslouženost štěstí i bez jakékoli pohnutky sama o sobě může vzbudit zájem být účasten na této blaženosti. Ale tento soud je ve skutečnosti pouze výsledkem již předpokládané důležitosti morálních zákonů (distancujeme-li se prostřednictvím ideje svobody od veškerých empirických zájmů). Ovšem to, že se máme od empirických zájmů distancovat, tzn. považovat se za svobodné bytosti v jednání, a přesto mít za povinnost pojímat se za podřízené jistým zákonům, abychom tak našli hodnotu pouze ve své osobě, jež by nám mohla nahradit ztrátu toho všeho, co propůjčuje hodnotu našemu stavu, a jak je to možné, tudíž *proč morální zákon zavazuje*, to dosud nemůžeme tímto způsobem poznat.

- 9 Zde se ukazuje, a to musíme dobrovolně uznat, jakýsi bludný kruh, z něhož, jak se zdá, nelze uniknout. V řádu působících příčin se pokládáme za svobodné, abychom se v řádu účelů mysleli za podřízené mravním zákonům, a pak se myslíme opět za bytosti podřízené těmto zákonům, poněvadž si přikládáme svobodu vůle; jsou to tudíž korelativní pojmy, z nichž však žádný nemůže být právě proto použit k tomu, aby vysvětlil druhý a poskytl jeho důvod, nýbrž může jít nanejvýš o to, aby bylo možné převést představy téhož předmětu, které se zdají z logického hlediska<sup>77</sup> různé, na jeden jediný pojem (jako různé zlomky téže velikosti na nejmenšího společného jmenovatele).
- 10 Jedno vysvětlení nám však ještě zbývá, totiž to, které se zakládá na následujícím vyšetřování: zda, myslíme-li se jako příčiny působící, a to a priori prostřednictvím svobody, nezaujímáme jiné stanovisko, než když si sebe představujeme podle svého jednání jakožto účinků, které vidíme před sebou.
- 11 Lze ještě poznamenat - a k tomu není zapotřebí žádného subtilního přemýšlení, nýbrž můžeme se domnívat, že by tak učinil i ten nejprostší rozum, i když svým způsobem, tj. na základě temného rozlišování soudnosti, jež nazývá citem že představy, jež se nám vnucují bez naší vůle (jak se děje u představ smyslů), nám nedávají poznat předměty jinak, než jak nás tyto předměty afikují, přičemž nám zůstává neznámé, jaké jsou asi o sobě, a že tudíž my, pokud jde o tento druh představ, můžeme i při nejnapjatější pozornosti a zřetelnosti, které by mohlo jen rozvažování vždy připojit, dospět pouze k poznání *jevů*, nikdy však *věcí o sobě*. Jakmile se jednou provede toto rozlišení (přinejmenším na základě zpozorované různosti mezi představami, jež jsou nám dány odjinud a u nichž jsme trpni, a těmi, jež vytváříme pouze z nás samých a tím dokazujeme svou činnost), pak z toho samo sebou vyplývá, že za jevy musíme připustit a uznat přece jenom ještě něco jiného, co není jevem, totiž věcí o sobě, ačkoli se hned sami spokojujeme s tím, že poněvadž nám nikdy nemohou být známy, nýbrž vždy jen tak, jak nás afikují, nemůžeme se jim nikdy přiblížit a nikdy vědět, čím jsou o sobě. Z toho

---

<sup>77</sup> Tj. z hlediska svého logického obsahu.

musí vzejít rozlišení, byť i hrubé, *smyslového světa a světa rozvažování*, z něhož první svět podle toho, jak různá je smyslovost u rozličných diváků světa, může být také velmi různý, kdežto druhý svět, který tvoří jeho základ, zůstává vždy týž.<sup>78</sup> Člověk si dokonce nemůže ani na základě znalosti, kterou má o sobě samém prostřednictvím vnitřního sebezpozorování, osobovat, že poznává sám sebe, jak je o sobě. Neboť protože člověk není přece skoro vůbec svým vlastním tvůrcem a pojem sebe sama nedostává a priori, nýbrž empiricky, je jen přirozené, že také znalosti o sobě může nabýt vnitřním smyslem a v důsledku toho jen z jevů své přirozenosti a tím způsobem, jak je afikováno jeho vědomí; avšak za tímto stavem svého vlastního subjektu složeným ze samých jevů musí přece nutně uznat ještě něco jiného, co ho zakládá, totiž své já, jak je samo o sobě, a zahrnout se tedy, pokud jde o vnímání samotné a receptivitu počítku, do *smyslového světa*, avšak se zřetelem na to, co je v něm ryzí činností (na to, co neproniká do vědomí afikováním smyslů, nýbrž bezprostředně), musí se zahrnout *do světa intelektuálního*, který však přesto jinak nezná.

- 12 K podobnému závěru musí dospět uvažující člověk o všech věcech, které se mu kdy mohou vyskytnout, ale pravděpodobně k němu může dospět i člověk s nejprostším rozumem, který je, jak známo, silně nakloněn očekávat za předměty smyslů vždy ještě něco neviditelného, co je činné samo o sobě, avšak vždy opět to ruší tím, že si toto neviditelné převádí do smyslovosti, to jest chce z toho udělat předmět názoru, čímž se však nestává o nic chytřejší<sup>79</sup>.
- 13 Nicméně člověk v sobě skutečně nachází mohutnost, již se odlišuje od všech ostatních věcí, ba dokonce i od sebe sama, pokud je afikován předměty, a to *rozum*<sup>80</sup>. Rozum jako ryzí autonomní činnost je tím povznesen, dokonce nad *rozvažování*, které, ačkoli je rovněž autonomní činností - zatímco smyslovost obsahuje představy, které vznikají, jen když jsme afikováni věcmi (tedy trpí) - nemůže přesto svou činností vytvořit žádné jiné pojmy než ty, které slouží pouze *subsumování smyslových představ pod pravidla* a tím jejich sjednocení ve vědomí; bez tohoto použití smyslovosti by nemohlo nic myslit, zatímco rozum vykazuje pod jménem idejí<sup>81</sup> tak ryzí spontaneitu, že tím daleko přesahuje

<sup>78</sup> Totožnost jevového světa pro všechna vědomí je podle Kanta založena v jeho obecné struktuře, nikoli v jeho empirickém obsahu. Naše transcendentální (tj. zkušenost v její obecnosti a nutnosti umožňující) rozvažování je principem jejího uspořádání do obecných a nutných struktur, platných pro všechna vědomí.

<sup>79</sup> Zde Kant představuje svou nauku o "věcech o sobě" jako obdobu domnělého sklonu přirozené mysli rozlišovat jevy věcí a "věcí o sobě". I prosté vědomí hledá za jevy cosi jako substrát, jenže si jej představuje opět smyslově. Podobně je podle Kanta třeba hledat také svobodu jako svého druhu "věc o sobě".

<sup>80</sup> Vernunft.

<sup>81</sup> Tak jako je praktický rozum vymezen autonomií – tj. tím, že určuje vůli nezávisle na předmětech žádostivosti – tak je i teoretický rozum autonomní. Jeho autonomie se projevuje v tom, že je schopností myslet předměty nezávisle na empirických smyslových dojmech (jsou to tzv. ideje). Základní směr, který se projevuje v myšlení rozumu, je tendence myslet "nepodmíněně" (v protikladu k jevům, které jsou vždy podmíněny jinými jevy). Ideje (bůh, duše a celek světa) jsou tři způsoby, jak rozum realizuje tuto svou tendenci. Protože Kant trvá na tom, že předmět má

vše, co mu může poskytnout toliko smyslovost, a tím, že rozlišuje smyslový svět od světa rozvažování, dokazuje, že je schopen i nejjvznešenější činnosti; tím zároveň vytyčuje meze samotnému rozvažování.

- 14 Proto musí rozumná bytost pojímat samu sebe *jako inteligenci* (a nikoli z hlediska svých nižších mohutností), ne jako příslušníka smyslového světa, nýbrž světa rozvažování. Jsou jí tedy vlastní dvě stanoviska, z nichž může samu sebe posuzovat a poznávat zákony použití svých sil a v důsledku toho zákony veškerého svého jednání: *za první*, pokud náleží k smyslovému světu, tedy pod zákony přírodní (heteronomie), a *za druhé*, pokud náleží k inteligibilnímu světu, pod zákony, které tím, že jsou nezávislé na přírodě, nejsou empirické, nýbrž jsou založeny výhradně v rozumu.
- 15 Člověk nemůže jako rozumná bytost, tudíž jako příslušník ineligibilního světa, uvažovat o kauzalitě své vlastní vůle nikdy jinak než za předpokladu svobody, neboť nezávislost na určitých<sup>82</sup> příčinách smyslového světa (kterou si a rozum musí vždy sám sobě přisuzovat), je svoboda. S ideou svobody je pak nerozlučně spjat pojem *autonomie* a s pojmem autonomie opět obecný princip mravnosti, který v ideji zakládá veškeré jednání *rozumných* bytostí tak, jako přírodní zákon zakládá všechny jevy.
- 16 Tak je odstraněno podezření, které jsme výše vzbudili, jako by naše usuzování vycházející ze svobody a dospívající k autonomii a naše usuzování vycházející z autonomie kruh, že bychom totiž ideu svobody stanovili za základ jen kvůli mravnímu zákonu, abychom pak poté vysoudili opět tento mravní zákon ze svobody. Tudíž bychom u něho nemohli poukázat na žádný základ, nýbrž mohli bychom mu přiznat toliko povahu vyžebnaného principu, již by nám zajisté uznali dobře smýšlející duše, ale nikdy bychom jej nemohli vydávat za prokazatelnou větu.<sup>83</sup> Neboť teď vidíme, že myslíme-li se jako svobodní, pak se přesazujeme do světa rozvažování jako jeho členové a poznáváme autonomii vůle i s jejím důsledkem, tj. moralitou, ale myslíme-li se jako vázaní povinnostmi, pokládáme se za příslušníky smyslového světa, a přece zároveň i světa rozvažování.

J a k j e m o ž n ý  
k a t e g o r i c k ý  
i m p e r a t i v ?

- 17 Rozumná bytost se jako inteligence řadí do světa rozvažování a pouze jako působící příčina náležející k němu nazývá svou kauzalitu *vůlí*. Ale na druhé straně si uvědomuje i to, že je také součástí smyslového světa, v němž se setkáváme s jejím jednáním jako s pouhými jevy

---

poznávací hodnotu jen tehdy, je-li vykazatelný v empirickém názoru (tak je tomu u předmětů, které myslí rozvažování), nemají ideje poznávací hodnotu, zůstávají však trvalými “úlohami” (problémy).

<sup>82</sup> V akad. vydání “určujících”

<sup>83</sup> Kantovo řešení zdánlivého bludného kruhu, o němž mluvil již o několik stránek dříve (viz str. 107 t.v.), záleží, jak již víme, v tom, že svoboda patří zároveň ke sféře “věcí o sobě”. To dává zároveň zákonu, který ji nařizuje respektovat, ontologickou hodnotu.

oné výše uvedené<sup>84</sup> kauzality. Možnost těchto jevů však nemůže být pochopena z této kauzality, kterou neznáme, nýbrž namísto toho musí být ona jednání, ježto jsou určena jinými jevy, totiž žádostmi a náklonnostmi, chápána tak, že patří ke smyslovému světu. Kdybych byl pouze členem světa rozvažování, muselo by se tedy veškeré mé jednání dokonale shodovat s principem autonomie vůle, kdybych byl pouze součástí smyslového světa, musel bych se pojímat jako shodný s přírodním zákonem žádosti a náklonností, tudíž s heteronomií přírody. (Jednání prvního druhu by se zakládalo na nejvyšším principu mravnosti, druhého druhu na principu blaženosti.) Protože však *svět rozvažování obsahuje základ smyslového světa, tudíž i jeho zákonů*, je tedy ve vztahu k mé vůli (jež zcela náleží do světa rozvažování) bezprostředně zákonodárný a musí tedy být jako takový myšlen; proto se musím seznat jako inteligence, ačkoli na druhé straně i jako příslušník smyslového světa. Jako příslušník smyslového světa jsem však podřízen zákonu prvního světa, tj. rozumu, který v ideji svobody obsahuje svůj zákon a tedy autonomii vůle; musím tudíž zákony světa rozvažování považovat za své imperativy a jednání přiměřená tomuto principu za svou povinnost.

- 18 A tak jsou kategorické imperativy možné proto, že idea svobody tvoří ze mne člena inteligibilního světa. Kdybych byl pouze jím, byla by všechna má jednání vždy přiměřená autonomii vůle, ale poněvadž se zároveň nahlížím jako člen smyslového světa<sup>85</sup>, *mají jí* být přiměřená. Toto *kategorické* povinování tvoří syntetickou větu a priori, a to tím, že k mé vůli afikované smyslovými žádostmi přistoupí ještě idea téže vůle, avšak náležející k světu rozvažování jako čistá pro sebe praktická vůle, jež obsahuje nejvyšší podmínku oné první vůle, kladenou z hlediska rozumu; je tomu přibližně tak, jako když k názorům smyslového světa přistupují pojmy rozvažování, které samy o sobě nejsou nic jiného než zákonitá forma vůbec a které tak umožňují syntetické věty a priori, na nichž se zakládá veškeré poznání přírody.
- 19 Praktické užívání prostého lidského rozumu potvrzuje správnost této dedukce. Není nikoho, ani nejzlovolnějšího padoucha, který, je-li jen jinak zvyklý užívat rozumu, by si nepřál mít také takové smýšlení, jestliže mu předložíme příklady poctivosti v úmyslu, vytrvalosti v dodržování dobrých maxim, účasti a obecného přání dobra (dokonce spojené se značným obětováním výhod a pohodlí). Není jen s to je v sobě uskutečnit, a to v důsledku náklonností a podnětů, ale přesto si zároveň přeje zbavit se takových náklonností, které jsou jemu samotnému na obtíž. Dokazuje tím tedy, že s vůlí, která je svobodná od smyslových podnětů, se v myšlenkách přenáší do zcela jiného řádu věcí, než je řád jeho žádostí v poli smyslovosti, neboť od tohoto přání nemůže očekávat žádné ukojení žádostivosti, tudíž žádný stav, který by uspokojoval některou z jeho

<sup>84</sup> Tj. kauzality skrze svobodu.

<sup>85</sup> Anschauen, tj. smyslově se pozorují v účincích svého jednání.

skutečných či vůbec myslitelných náklonností (neboť tím by ztratila svou znamenitost i idea, která na něm toto přání loudy, nýbrž jen větší vnitřní hodnotu své osoby. Domnívá se však být touto lepší osobou, jestliže se staví na stanovisko člena světa rozvažování, k čemuž ho bezděčně nutí idea svobody, tzn. nezávislosti na *určujících* příčinách smyslového světa. Na témž stanovisku je si vědom dobré vůle, která pro jeho zlou vůli jako člena smyslového světa tvoří podle jeho vlastního přiznání zákon, jehož znamenitost poznává, když jej přestupuje. Morální povinování je tedy vlastní nutné chtění člena inteligibilního světa a myslí je jako povinování jen potud, pokud se považuje zároveň za člena smyslového světa.

O nejzazší hranici  
vší praktické  
filozofie

- 20 Všichni lidé myslí se jako svobodní co do své vůle. Odtud pramení všechno usuzování o jednáních jako takových, která *se mělo stát*, i když se *nestala*. Nicméně není tato svoboda žádným zkušenostním pojmem a ani jím být nemůže, protože se nemění, ačkoli zkušenost ukazuje opak oproti oněm požadavkům, které jsou za předpokladu svobody předpokládány jako nutné<sup>86</sup>. Na druhé straně je však právě tak nutné, aby vše, co se děje, bylo nezbytně určeno podle přírodních zákonů; ani tato přírodní nutnost není žádným zkušenostním pojmem, a to právě proto, že jde pospolu s pojmem nutnosti, tudíž s poznáním a priori. Tento pojem přírody je však potvrzován zkušeností a je nezbytné jej předkládat, má-li být možná zkušenost, tzn. souvislé poznání předmětů smyslu podle obecných zákonů. Proto je svoboda jen *ideou* rozumu, jejíž objektivní realita o sobě je problematická, příroda však je *pojmem rozvažování*, který svou realitu dokazuje a nutně musí dokazovat na příkladech zkušenosti.
- 21 I když z toho zároveň vzniká dialektika rozumu, protože svoboda vůli přisouzená se zdá být v rozporu s přírodní nutností a rozum ve *spekulativním smyslu* shledává na tomto rozcestí mnohem upravenější a příhodnější cestu přírodní nutnosti než cestu svobody, přesto v *praktickém smyslu* je stezka svobody jediná, na niž je možné aplikovat rozum při veškerém našem jednání a upouštění od jednání (Tun und Lassen). Pro nejsubtilnější filozofii právě tak jako pro nejprostší lidský rozum je nemožné, aby si odmyslely svobodu. I nejsubtilnější filozofie musí tedy předpokládat, že se nevyskytuje žádný skutečný rozpor mezi svobodou a přírodní nutností v jedněch a těchže lidských jednáních, neboť tato filozofie se může vzdát pojmu přírody právě tak málo jako pojmu svobody.
- 22 Tento zdánlivý rozpor se však musíme pokusit odstranit alespoň přesvědčivým způsobem, i kdybychom stejně nikdy nemohli pochopit, jak je možná svoboda. Neboť je-li

---

<sup>86</sup> Zkušenost nám neukazuje žádné jednání jako jednoznačně svobodné. Že v základu mravního jednání stojí vůle nepodmíněna zvnějška, lze dokázat analýzou jeho podmínek, nelze to však zkušenostně vykázat.

myšlenka o svobodě dokonce v rozporu sama se sebou nebo s přírodou, která je právě tak nutná, museli bychom se jí proti přírodní nutnosti zcela vzdát.

- 23 Bylo by však nemožné uniknout tomuto rozporu, kdyby se subjekt, který se považuje za svobodný, považoval za svobodný v témž smyslu anebo v *témž vztahu* i tehdy, když se nazývá svobodným, i tehdy, když se považuje v tomtéž jednání za podřízený přírodním zákonům. Proto je neoddiskutovatelným úkolem spekulativní filozofie alespoň ukázat, že lidský klam, pokud jde o tento rozpor, záleží v tom, že uvažujeme o člověku v jiném smyslu a v jiném vztahu, nazýváme-li ho svobodným, než když ho jako součást přírody považujeme za podřízeného jejím zákonům, a že oba m o h o u být netoliko velmi dobře pospolu, nýbrž musí být i myšleni v tomtéž subjektu jako *nutně sjednoceni*, poněvadž jinak by nebylo možné zdůvodnit, proč bychom měli rozum obtěžovat ideou<sup>87</sup>, která, ačkoli ji lze *bezrozporně* sjednotit s jinou dostatečně prokázanou ideou, nás přesto zaplétá do podniků přivádějících rozum v jeho teoretickém užití značně do úzkých. Tato povinnost přísluší však pouze spekulativní filozofii, aby razila volnou cestu praktické filozofii. Není tedy ponecháno na libovůli filozofa, chce-li odstranit tento zdánlivý rozpor, či jej ponechat nedotčen; neboť v tomto posledním případě je teorie o tom bonum vacans (statkem bez pána), k jehož držení se fatalista může odůvodněně zavázat a vypudit veškerou morálku z jejího neoprávněně drženého domnělého vlastnictví.
- 24 Ani zde však nemůžeme ještě říci, že tím začínají hranice praktické filozofie. Neboť urovnání tohoto sporu nepatří vůbec do kompetence praktické filozofie, která požaduje od spekulativního rozumu, aby skoncoval s nejednotností, do níž se sám zaplétá v teoretických otázkách, aby tak praktický rozum měl klid a jistotu pro případ útoku zvenčí, který by mohl zproblematizovat půdu, na níž se chce usadit.
- 25 První nárok<sup>88</sup> i prostého rozumu na svobodu vůle se zakládá na vědomí a na přiznaném předpokladu o nezávislosti rozumu na pouze subjektivně určitých<sup>89</sup> příčinách, které patří ve svém úhrnu do oblasti počítků, tudíž pod společný název smyslovosti. Člověk, který na sebe pohlíží jako na inteligenci z tohoto zřetele, umísťuje se do jiného řádu věcí a zaujímá vztah k určujícím příčinám zcela jiného druhu, jestliže se jako inteligence považuje za nadaného vůlí, tedy kauzalitou, než když se vnímá jako jev ve smyslovém světě (jímž je rovněž skutečně) a svou kauzalitu podřizuje vnějšímu určování podle přírodních zákonů. Brzy si však uvědomí, že oboje může, ba dokonce musí existovat zároveň. Neboť to, že *věc v jevu* (přináležející ke smyslovému světu), je podřízena jistým zákonům, na nichž je právě tatáž věc *jako věc* čili podstata *sama o sobě* nezávislá, neobsahuje nejmenší rozpor; že si člověk sám sebe musí představovat a myslet tímto podvojným

---

<sup>87</sup> Tj. ideou svobody, kterou lze sjednotit s ideou věci o sobě.

<sup>88</sup> Tj. nárok zdůvodňující její možnost.

<sup>89</sup> V akad. vyd. "určujících".

způsobem, to spočívá, pokud jde o první ohled, v tom, že si je vědom sám sebe jako předmětu afikovaného smysly, a v druhém ohledu na vědomí sebe sama jako inteligence, tzn. jako nezávislého v užití rozumu na smyslové dojmy (tudíž jako náležejícího ke světu rozvažování).

- 26 Odtud si člověk osobuje vůli, která nechce vzít na svou zodpovědnost nic z toho, co patří pouze k jeho žádostem a náklonnostem, a naproti tomu má za to, že skrze ni jsou možná, ba dokonce nutná jednání, která se mohou uskutečnit jen tehdy, odvrhne-li všechny žádosti a smyslové pobídky (Anreizungen). Kausalita těchto jednání spočívá v něm jako inteligenci a v zákonech účinků a jednání podle principů inteligibilního světa, o němž zajisté neví nic, než že v něm výlučně rozum dává zákon, a to rozum čistý, na smyslovosti nezávislý. Rovněž, poněvadž on sám je přitom jako inteligence vlastním já (jako člověk naproti tomu jen jevem sebe sama), vztahují se ony zákony k němu bezprostředně a kategoricky, takže to, k čemu podněcují náklonnosti a popudy (tudíž celá povaha smyslového světa jako celku), nemůže učinit újmu zákonům jeho chtění jako inteligence, ba on za tyto náklonnosti a popudy ani nezodpovídá a nepřisuzuje je svému vlastnímu já, tzn. své vůli, přisuzuje jí však shovívavost, kterou by s nimi měl, kdyby připustil jejich vliv na své maximy v neprospěch rozumových zákonů vůle.
- 27 Tím, že se praktický rozum umisťuje myšlením do světa rozvažování, nepřekračuje nikterak své hranice, které by překročil, kdyby se chtěl do něj umisťovat názorem nebo citem. Ono umisťování do světa rozvažování myšlením je však jen negativní myšlenka ve vztahu ke smyslovému světu, který nedává rozumu žádné zákony, pokud jde o určení vůle. V jediném bodu je však pozitivní, že totiž ona svoboda jako negativní určení je zároveň spojena s (pozitivní) mohutností a dokonce s kauzalitou rozumu, kterou nazýváme vůlí, jednak tak, aby princip jednání byl přiměřený podstatné povaze rozumové příčiny, tzn. podmínce obecné platnosti maximy jako zákona. Kdyby však praktický rozum přibral ze světa rozvažování ještě *objekt vůle*, tzn. pohnutku, překročil by své hranice a osboval by si znát něco, o čem nic neví. Pojem světa rozvažování je tedy jen *stanoviskem*, které rozum považuje za žádoucí zaujmout mimo sféru jevů, *aby sama sebe myslel praktickým*, což by nebylo možné, kdyby vlivy smyslovosti byly pro člověka určující, je však nutné, nemáli se mu upírat vědomí sebe sama jako inteligence, totiž jako rozumové a na základě rozumu činné, tzn. svobodně působící příčiny. Tato myšlenka přináší sebou ovšem ideu jiného řádu a zákonodárství, než je ideu řádu a zákonitosti přírodního mechanismu týkajícího se smyslového světa, a činí nutným pojem inteligibilního světa (tzn. celku rozumných bytostí jako věcí o sobě), aniž by si sebemeně troufala uvažovat zde dále než podle své *formální* podmínky, tzn. přiměřeně k obecnosti maximy vůle jako zákona, tudíž podle autonomie vůle; jedině taková maxima může spoluexistovat s její svobodou; naproti tomu všechny zákony, které se vztahují k objektu, tvoří heteronomii, s níž



se lze setkat jen u přírodních zákonů a která se může týkat také jen smyslového světa.

- 28 Rozum by však překročil veškeré své hranice, kdyby se pokoušel *vysvětlit*, jak může být čistý rozum praktickým, což by bylo zcela totožné s úkolem vysvětlit, *jak je možná svoboda*.
- 29 Neboť nemůžeme vysvětlovat nic jiného než to, co můžeme uvést zpět na zákony, jejichž předmět může být dán v nějaké možné zkušenosti. Svoboda je však pouhou ideou, jejíž objektivní realita nemůže být doložena podle přírodních zákonů, tudíž ani ne v nějaké možné zkušenosti. Protože svobodě nelze položit za základ příklad z nějaké analogie, nelze ji nikdy nejen pochopit, ale ani jen nahlédnout. Platí jen jako nutný předpoklad rozumu u bytosti, která se domnívá, že je si vědoma vůle, tzn. další mohutnosti rozdílné od pouhé žádostivosti (totiž mohutnosti určovat se k jednání jako inteligence, tudíž podle zákonů rozumu a nezávisle na přírodních instinktech). Kde však přestává možnost jakéhokoli určení podle přírodních zákonů, tam přestává i možnost jakéhokoli *vysvětlení*, a pak nezbyvá nic jiného než možnost *apologie*, tzn. odražení námitek těch, kteří se tváří, jako by hlouběji nahlíželi do podstaty věcí, a kteří proto směle prohlašují svobodu za nemožnou. Lze jim jen ukázat, že rozpor, který v tom domněle objevili, nezáleží v ničem jiném než v tom, že aby mohli uplatnit přírodní zákony na lidské jednání, museli nutně považovat člověka za jev, a nyní, když se od nich požaduje, že ho mají jako inteligenci - myslet i jako věc o sobě, považují ho stále za jev, s čímž by ovšem bylo v rozporu, kdyby jeho kauzalita (tj. jeho vůle) byla chápána v jednom a témž subjektu odloučeně od všech přírodních zákonů smyslového světa<sup>90</sup>. Tento rozpor by však odpadl, kdyby se chtěli upamatovat, a jak se sluší uznat, že za jevy musí být přece věci o sobě jako jejich základ (byť skryté), od jejichž působících zákonů nelze požadovat, aby byly totožné s těmi, podle nichž se řídí jevy.
- 30 Subjektivní nemožnost *vysvětlit* svobodu vůle je totožná s nemožností vyzkoumat a učinit pochopitelným *zájem*,<sup>91\*</sup> který by člověk mohl mít o morální zákony; ale přesto projevuje o ně skutečně zájem, čehož základ v nás nazýváme morálním citem, jenž byl některými<sup>92</sup> nesprávně vydáván za měřítko našeho mravního posuzování, zatímco je spíše zapotřebí pojímat jej jako *subjektivní* účinek, který

---

<sup>90</sup> Tj. jako svoboda.

<sup>91\*</sup> Zájem je to, čím se rozum stává praktickým, tzn. příčinou, která určuje vůli. Proto o rozumné bytosti pravíme, že to, oč má zájem, cítí nerozumní tvorové jen jako smyslové pudy. O jednání má rozum bezprostřední zájem jen tehdy, je-li obecná platnost jeho maximy postačujícím určujícím důvodem vůle. Pouze takový zájem je ryzí. Jestliže však rozum může určovat vůli jen prostřednictvím nějakého jiného objektu žádosti nebo za předpokladu zvláštního citu subjektu, pak má rozum pouze zprostředkovaný zájem o jednání, a protože rozum sám o sobě nemůže bez jakékoli zkušenosti prozkoumat ani objekty vůle, ani žádný zvláštní cit, který je v jejím základu, byl by tento zájem jen empirický a nebyl by čistým zájmem rozumu. Logický zájem rozumu (podporovat své názory) není nikdy bezprostřední, nýbrž předpokládá jeho použití za určitým záměrem.

<sup>92</sup> Tj. Hutchesonem. Viz Kritika praktického rozumu, str.56.

vykonává zákon na vůli; k tomu poskytuje pouze rozum objektivní základ.

- 31 Abychom chtěli to, co předpisuje sám rozum smyslově afikované rozumné bytosti jako povinování, k tomu ovšem patří schopnost rozumu vzbudit cit libosti či záliby z plnění povinností, tudíž jeho kauzalita určovat smyslovost podle svých principů. Je ovšem zcela nemožné nahlédnout, tzn. učinit a priori pochopitelným, jak pouhá myšlenka, která sama v sobě neobsahuje nic smyslového, vyvolává počitek libosti či nelibosti; neboť je to zvláštní druh kauzality, o níž tak jako o vši kauzalitě nemůžeme vůbec nic a priori určovat, nýbrž musíme se na to dotazovat pouze zkušenosti. Ale poněvadž zkušenost neposkytuje žádný jiný vztah mezi příčinou a účinkem, než jaký je mezi dvěma předměty zkušenosti, zatímco zde čistý rozum prostřednictvím pouhých idejí (které neposkytují žádný předmět pro zkušenost) má být příčinou účinku, který je ovšem dán ve zkušenosti, je pro lidi zcela nemožné vysvětlit, jak a proč nás zajímá *obecnost maximy jako zákona*, a tudíž mravnost. Jen tolik je jisté, že to nemá pro nás platnost proto, že *nás to zajímá* (neboť to by byla heteronomie a závislost praktického rozumu na smyslovosti, totiž na citu, jenž by jej zakládal, přičemž by rozum nikdy nemohl být mravně zákonodárný), nýbrž zajímá nás to proto, že to pro nás platí jako pro lidské bytosti, protože to vzniklo z naší vůle jako inteligence, tedy z našeho vlastního já; *co však patří k pouhému jevu, to rozum nutně podržuje povaze samotné věci o sobě*.
- 32 Otázku tedy, jak je možný kategorický imperativ, lze tedy zodpovědět potud, pokud můžeme udat jediný předpoklad, za něhož je jedině možný, totiž ideu svobody, a potud můžeme rovněž pochopit nutnost tohoto předpokladu, což postačuje k *praktickému užívání* rozumu, tzn. k přesvědčení o *platnosti tohoto imperativu*, tudíž i mravního zákona, avšak jak je možný samotný tento předpoklad, to nelze nikdy žádným lidským rozumem nahlédnout. Za předpokladu svobody vůle inteligence, je však její *autonomie*, která tvoří formální podmínku, za níž jedině může být vůle určena, nutným důsledkem. Pro rozumnou bytost uvědomující si svou kauzalitu, která se děje prostřednictvím rozumu, tudíž vůli (rozdílnou od žádostivosti), je nejen zcela dobře *možné* (jak ukazuje spekulativní filozofie) předpokládat tuto svobodu vůle (aniž bychom upadli do rozporu s principem přírodní nutnosti sjednocujícím veškeré jevy smyslového světa), nýbrž je nutné klást ji bez další podmínky i prakticky, tj. v ideji, ježto je podmínkou veškerého jejího volního jednání. Jak ale může čistý rozum sám, bez jiných pružin, byť by pocházely odkudkoli, být praktický pro sebe, tzn. jak může pouhý princip *obecné platnosti všech jeho maxim jako zákonů* (což by ovšem tvořilo formu čistého praktického rozumu) bez jakéhokoli obsahu (předmětu) vůle, o který bychom předem mohli projevit zájem, poskytnout pro sebe pružinu a vyvolat zájem, který by mohl být nazván čistě *morálním*, či, jinými slovy, vysvětlit, *jak může být čistý rozum praktickým*, na to nestačí žádný lidský rozum, a

kdybychom se pokoušeli najít vysvětlení, byla by veškerá námaha a práce marná.

- 33 Znamenalo by to totéž, jako kdybych se pokoušel prozkoumat, jak je možná samotná svoboda jako kauzalita vůle. Neboť při tom opouštím filozofický základ vysvětlování a nemám žádný jiný. Mohl bych pak sice blouznit o inteligibilním světě, který mi ještě zbývá, tzn. o světě inteligencí; ale ačkoli o něm mám dobře zdůvodněnou *ideu*, přece o něm nemám ani tu nejmenší *znalost* a ani nemohu nikdy k této znalosti žádným úsilím své přirozené mohutnosti rozumu dospět. Inteligibilní svět znamená jen něco, co zde zbývá poté, když jsem z určujících základů své vůle vyloučil vše, co patří ke smyslovému světu, abych pouze ohraničil působnost principu pohnutek z oblasti smyslovosti tím, že jej omezím a ukáži, že v sobě neobsahuje vše, nýbrž že mimo něj existuje ještě něco navíc, co však již neznám. Z čistého rozumu, který myslí tento ideál, mi po vyloučení veškerého obsahu, tzn. poznání objektů, nezůstává nic jiného než forma, totiž praktický zákon obecné platnosti maxim a v souladu s ním rozum ve vztahu k čistému světu rozvažování jako možná působící, tzn. vůli určující příčina; pružina zde musí zcela chybět; pružinou čili tím, o co by rozum původně projevoval zájem, by totiž musela být samotná tato idea inteligibilního světa; učinit to však pochopitelným tvoří právě úkol, který nemůžeme vyřešit.
- 34 Zde se vyskytují nejvyšší hranice veškerého morálního bádání, a určit je, je už samo o sobě velmi důležité pro to, aby rozum jednak nepátral způsobem, který je škodlivý mravům, ve smyslovém světě po nejvyšší pohnutce a zájmu jistě pochopitelném, ale empirickém, jednak aby ani bezmocně nemával křídly v prostoru transcendentních pojmů, který je pro něj prázdný a který se nazývá inteligibilní svět, aniž by se hnul z místa a neztrácel se mezi přízraky. Ostatně však zůstává idea čistého světa rozvažování jako celku všech inteligencí, k němuž patříme i my jako rozumné bytosti (ačkoli jsme stejně na druhé straně členy smyslového světa), stále použitelnou a dovolenou ideou za účelem rozumové víry, i když stejně veškeré vědění končí u hranic této ideje. Ta v nás probouzí živoucí zájem o morální zákony nádherným ideálem říše *účelů o sobě samých* (rozumných bytostí), mezi něž<sup>93</sup> můžeme jako členové patřit jen tehdy, budeme-li důsledně jednat podle maximy svobody, tak jako by šlo o přírodní zákony.

Z á v ě r e ě n á  
p o z n á m k a

- 35 Spekulativní užívání rozumu, *pokud jde o přírodu*, vede k absolutní nutnosti nějaké nejvyšší příčiny *světa*; praktické užívání rozumu, *pokud jde o svobodu*, vede rovněž k absolutní nutnosti, ale pouze *zákonů jednání* rozumné

---

<sup>93</sup> V akad. vyd. “k níž”.

bytosti jako takové. Je arci *podstatným principem* všeho užívání našeho rozumu, aby se jeho poznání vedlo až k vědomí své *nutnosti* (neboť bez této nutnosti by nešlo o poznání rozumu). Ale je stejně tak podstatným *omezením* téhož rozumu, že nemůže pochopit ani *nutnost* toho, co existuje či se děje, ani toho, co se má dít, pokud v základech není *podmínka*, za níž to existuje nebo se děje či má se dít. Avšak tímto způsobem, že se stále tážeme po podmínce, se stále jen odsouvá uspokojení rozumu. Proto rozum hledá bez oddechu to, co je nepodmíněně nutné, a cítí se to nucen přijmout, aniž by měl prostředky, aby si to učinil pochopitelným, jsa dosti šťastný, když se může dopídit pojmu, který se snáší s tímto předpokladem. Není to tedy žádná hana pro naši dedukci nejvyššího principu morality, nýbrž výtka, která by se musela adresovat lidskému rozumu vůbec, že nemůže učinit pochopitelným praktický zákon (jímž musí být kategorický imperativ) v jeho absolutní nutnosti, neboť to, že to odmítá učinit za nějaké podmínky, totiž prostřednictvím nějakého zájmu propašovaného do základů, nelze mu pokládat za zlé, poněvadž pak by to nebyl žádný morální, tzn. nejvyšší zákon svobody. A tak sice nechápeme praktickou nepodmíněnou nutnost morálního imperativu, ale přesto chápeme *jeho nepochopitelnost*. A to je vše, co lze spravedlivě žádat od filozofie, která se ve svých principech vzpíná až k hranici lidského rozumu.