

Bůh v etických koncepcích Anselma z Canterbury a Immanuela Kanta

Olga Navrátilová

God in Ethical Conceptions of Anselm of Canterbury and Immanuel Kant The aim of this study is to explore the similarities and the differences between the ethical conceptions of Anselm of Canterbury and Immanuel Kant, focusing on the role that the concept of God plays in both of them. This should be achieved by comparing Anselm's and Kant's understanding of the will and its structure, including the differentiation between the volition of justice and the volition of happiness and the unity of both of these volitions in the concept of the highest good. Whereas for Anselm the highest good is identical with God and God is thus the ultimate goal of all human striving and desire, for Kant the concept of highest good is external to the concept of God. Anselm's understanding of ethics is, therefore, radically theocentric, while in Kant's ethics based on the autonomous reason God serves merely as a transcendent guarantee of the harmony of morality and happiness.

V kapitole spisu *De veritate*, v níž Anselm z Canterbury pátrá po definici spravedlnosti, nalezneme slova, která nemohou nechat žádného příznivce Kantovy etiky lhostejným: „Když spravedlivý chce to, co má chtít, neuchová si správnou vůli, pokud opravdu má být nazván spravedlivým, kvůli něčemu jinému než kvůli správnosti samé (*propter ipsam rectitudinem*). Avšak chce-li někdo to, co má chtít, jen z donucení anebo přilákán nějakou vnější odměnou, pak máme-li vůbec říkat, že zachovává, co je správné, rozhodně to nezachovává pro správnost samu, ale kvůli něčemu jinému.“¹ Z toho Anselm o něco dále dovozuje, že spravedlnost lze přičítat pouze vůli, která doprovází jednání, nikoli jednání samému.²

Anselm je tak jedním z Augustinových dědiců, kteří ve vůli spatřují nejen zdroj hodnoty jednotlivých skutků, ale také základ pro hodnocení

1 Anselm, *De veritate*, 12, 174. V případě Anselmových děl *De veritate*, *De libero arbitrio* a *Proslogion* bude odkazováno na latinský text s českým překladem Lenky Karfíkové: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990. V případě ostatních děl bude odkazováno na souborné vydání Anselmových spisů v edici F. S. Schmitta: *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, I. a II., Seckau, Rom, Edinburgh 1938–1961. Po názvu díla bude následovat číslo kapitoly (příp. knihy a kapitoly) a posléze strana v příslušném vydání (v případě Schmittovy edice jí bude předcházet označení příslušného svazku).

2 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 174.

člověka jako dobrého či špatného, spravedlivého či nespravedlivého, hodného spásy či zavrženíhodného. Toto přesvědčení s ním o sedm set let později sdílí také Immanuel Kant. Není to jediná podobnost, která oba myslitele spojuje. Tím, že kladou důraz na vůli jako na vnitřní, subjektivní stránku jednání, umožňují pochopit rozdíl mezi tím, co je, a tím, co má být, jako vnitřní závazek. Jen tak je totiž po člověku možno požadovat, aby namísto vnějších pohnutek, jakými jsou například různé výhody či příjemné stavy, byla pohnutkou jeho jednání správnost pro správnost samu či povinnost pro povinnost. Tomu odpovídá také pojetí svobody jako schopnosti jednat v souladu s tímto závazkem, jíž se dostává každému rozumnému tvorů, jež však v sobě současně obsahuje možnost se to-muto závazku zpronevřit a dobrovolně se nechat zotročit vlastní smyslovostí.

Cílem tohoto článku je prozkoumat, jak daleko tato podobnost sahá. U obou myslitelů se proto zaměřím na pojmy, na něž lze nahlížet jako na obdobné. Jak se ukáže, i přes mnohé styčné body jsou oba etické koncepty založeny na odlišných východiscích, která spočívají v rozdílném významu, jehož se v nich dostává Bohu.

1. Anselmova teologická etika

Anselm z Canterbury je teologem, jakkoli si ve svých spisech klade za cíl představit křesťanskou nauku pouze pomocí rozumových argumentů bez přímých odkazů na autoritu.³ Otázky po hodnotě lidského jednání proto pro něj mají smysl pouze v rámci otázek po pádu a spáse člověka. V nich hraje klíčovou roli Anselmovo pojetí vůle, které bude předmětem zkoumání v následujícím oddíle.

1.1 Způsob určení vůle

Své pochopení lidské vůle Anselm ve svých spisech postupně rozvíjí,⁴ přičemž závěrečnou podobu jeho koncepce vůle dostává v pozdním spise *De*

³ Srov. např. Anselm, *Monologion*, Prologus, I, 7, dále tamt. 1, I/13, *Cur deus homo* 1, II/48. K otázce vztahu víry a rozumu u Anselma z Canterbury, již v prostředí evangelické teologie proslavil především Karl Barth (Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich, 1981), srov. zejména K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981.

concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio (dále budu používat pouze zkrácený název *De concordia*). Nelze odhlédnout od skutečnosti, že analýzu struktury vůle provádí Anselm proto, aby jejím prostřednictvím vysvětlil porušenost, již je vůle zatížena po pádu (andělů i člověka),⁵ proto by komplexní pojednání o jeho pochopení vůle vyžadovalo zohlednit různé podoby vůle před pádem, po pádu i po vykoupení člověka. Vzhledem k zaměření a rozsahu tohoto článku však bude otázkám perverze vůle – třebaže pro Anselma ústředním – věnována spíše okrajová pozornost.

1.1.1 Ekvivokace pojmu vůle a dva sklony vůle

Ve spise *De concordia* upozorňuje Anselm na to, že pojem vůle v sobě nese mnohost významů.⁶ Používá se podle něj třemi různými způsoby: (1) Jednak je možno mluvit o vůli jakožto „nástroji“ (*instrumentum*), tedy mohutnosti duše chtít.⁷ Tímto nástrojem uvádíme do pohybu jiné nástroje, jako jsou například údy, ústa či sekera.⁸ Sám tento nástroj však musí být uveden do pohybu, aby mohl vykonávat to, k čemu je určen, totiž chtít. (2) To se děje prostřednictvím vůle ve významu *affectio* či *apetitudo*.⁹ Ta je jakousi trvalou pohnutkou či sklonem vůle, stavem, který latentně určuje naše chtění, i když na ně zrovna nesoustředíme pozornost.¹⁰ Takto je například zaměřena vůle každého člověka k tomu, aby se mu dobře vedlo, či vůle svatého člověka k tomu, aby žil spravedlivým životem, i když zrovna spí či myslí na něco zcela jiného.¹¹ Anselm dodává, že tento sklon můžeme mít ve větší či menší míře (že tedy pravdě-

4 Texty, z nichž je možno Anselmovo pojetí vůle sestavit, se nacházejí zejména ve spisech *De veritate* (1080–1085), *De libertate arbitrii* (1080–1085), *De casu diaboli* (1085–1090), *De conceptu virginali et de originali peccato* (1099–1100) a *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (1107–1108). Datace převzata z Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, 67.

5 Vůle člověka i anděla má stejnou strukturu. Proto úvahy, které Anselm rozvádí ve spise *De casu diaboli* v souvislosti s anděly a jejich pádem, lze vztáhnout i na člověka.

6 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

7 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

8 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/283n.

9 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279 a tamt., III/11, II/284.

10 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

11 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/280 a tamt., III/11, II/283.

podobně může určovat naše chtění silněji či slaběji).¹² (3) Nakonec Anselm uvádí třetí způsob užívání pojmu vůle, a sice vůli ve významu jejího aktuálního vědomého užití (*usus*), kterým své chtění zaměřujeme na ten či onen předmět.¹³

Právě odlišení druhého uvedeného významu vůle, totiž vůle jakožto *affectio*, se pro Anselmovu teorii vůle stává stěžejní, neboť díky němu může být naše jednání předmětem hodnocení a mohou nám být připisovány zásluhy.¹⁴ Tento sklon vůle je zásadně dvojí: ke chtění prospěchu či požitků (*commoditas* či jinde *commodum*), prostřednictvím něhož chce být člověk blažený (*beatus*) či získat blaženost (*beatitudo*), a ke chtění správnosti (*rectitudo*), prostřednictvím něhož chce být spravedlivý (*iustus*).¹⁵ Všechno naše chtění jednotlivých předmětů, na něž zaměřujeme svoji pozornost (tedy vůle ve významu *usus*), je podmíněno jedním z těchto sklonů: buď něco aktuálně chceme kvůli dosažení blaženosti, nebo kvůli spravedlnosti.¹⁶

Oba sklony vůle byly člověku darovány při jeho stvoření, oba jsou proto samy o sobě dobré. Chápeme-li chtění blaženosti podle spisu *De casu diaboli* jako chtění dobrého, přičemž toto „dobré“ zůžeme na význam *commodum*, sdílíme sklon k blaženosti se všemi cítícími tvory.¹⁷ Naproti tomu

12 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/280.

13 V dřívějším spise *De libertate arbitrii* rozlišuje Anselm pouze dva způsoby užití pojmu vůle, totiž vůli ve významu nástroje a vůli jakožto akt chtění (srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 7, 222). O dvou zaměřeních vůle, jimiž svůj koncept vůle dále rozpracovává, mluví Anselm ještě před spisem *De concordia* ve spise *De casu diaboli*, kde je nazývá vůli k blaženosti (*voluntas beatitudinis*) a vůli ke správnosti (*voluntas rectitudinis*). Tyto „vůle“ mají stejný význam, jakým je později Anselmem označena vůle jakožto *affectio* (srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12–14, I/251–259).

14 Srov. Anselm, *De concordia*, III/12, II/284.

15 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/281.

16 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/281.

17 Tento krok činí Anselm v *De casu diaboli*, 12, I/255. Anselm zde uvádí, že „blaženost“ (*beatitudo*) je možno chápat ve dvojmýslu, buď v užším jakožto blaženost, jejíž podmínkou je spravedlnost, nebo v širším jako chtění dobra, po němž touží všichni, i nespravedliví. Toto dobro lze pak pojmovat jednak ve významu spravedlnosti, přičemž opakem je zlo jakožto nespravedlnost (dobro a zlo jsou tak mravními kategoriemi přístupnými pouze rozumným bytostem), jednak ve významu *commodum*, jehož opakem je *incommodum* (Anselm uvádí ještě třetí význam pojmu dobra, totiž dobro ontologické: v tomto smyslu je veškeré stvoření dobré.). Právě touhu po dobru jakožto *commodum* sdílíme se všemi cítícími tvory, nikoli pouze tvory racionálními. I pro tento význam dobra užívá Anselm označení „blaženost“ („De hac beatitudine nunc dico [...]“).

sklon ke chtění správnosti nás spojuje se všemi bytostmi, které jsou schopny nejen cítit, ale jsou též obdařeny rozumem (pro Anselma s anděly).¹⁸ Zatímco sklon vůle k blaženosti určuje chtění člověka trvale a člověk jej nemůže pozbyť, sklon vůle ke správnosti ztrácíme v důsledku hříchu a znovu jej můžeme nabýt pouze zásahem Boží milosti.¹⁹

1.1.2 Správnost vůle

Vymezením pojmu správnosti vůle, který je později v *De concordia* ztotožněn se sklonem vůle ke správnosti, se Anselm nejširší zaobírá ve svém spise *De veritate*; v dalších spisech již jeho definici pouze přebírá.²⁰ V tomto díle je pojem správnosti pojmem ústředním, přičemž jeho pomocí je zde určován pojem pravdy.²¹ Správným nazývá Anselm to, co činí, co činit má (*facit quod debet*).²² *Toto quod debet* je vnitřní určení všeho stvořeného, jež je mu uloženo jeho Stvořitelem. Správnost je tedy v tomto smyslu řád, který Bůh do svého stvoření vkládá, a který je tak výrazem jeho vůle.²³ Podrobuje-li se Boží stvoření tomuto *debere*, uskutečňuje Boží vůli.

Obdobně spojuje Anselm pojem *beatitudo* s pojmem *commodum* o něco dříve v tomto spise, když říká „Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura“ (Anselm, *De casu diaboli*, 4 I/241, srov. též tamt., 13, I/257). Také v *De concordia* nacházíme tvrzení, které oba pojmy kladou do úzké souvislosti: „Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse“ (*De concordia*, III/12, II/285). Pojmy *voluntas ad volendum commoditatem* a *voluntas beatitudinis* zde Anselm používá záměně. Skutečnosti, že Anselm dává pojem *beatitudo* do souvislosti s pojmem *commodum*, si všimá Kristell Trego. Podle této autorky se tím Anselmovo chápání blaženosti zásadně liší od pojetí antického, neboť blaženost jakožto *commodum* již není pojata jako totožná s uskutečněním přirozenosti, a tedy s ctností, nýbrž jako něco, co je ctností vnější, a proto také nahodilé. Spojení mezi ctností a blažeností zajišťuje teprve Bůh. Srov. K. Trego, „Commonudm“, le bonheur selon saint Anselme, *Revue Philosophique de Louvain*, 102/1, 2004, 104–123.

18 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255.

19 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 10, 228–230. Srov. též Anselm, *De concordia*, III/6, II/272.

20 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 166–180. Srov. dále např. Anselm, *De libertate arbitrii*, 13, 236, či Anselm, *De concordia*, I/6, II/256.

21 Srov. Anselm, *De veritate*, 11, 166, kde Anselm definuje pravdu jakožto správnost vnímatelnou pouhou myslí (*rectitudo sola mente perceptibilis*).

22 Srov. Anselm, *De veritate*, tamt., 2, 134, či tamt., 10, 160.

23 Ke ztotožnění správnosti s Boží vůlí srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 8, 224–228. Zde Anselm brání lidskou svobodu důkazem, že ani Bůh nemůže člověka připravit o správnost vůle, a tedy i o svobodu ji volit, neboť by tak Boží vůle byla v rozporu se sebou samou (chtěla by, aby člověk jednal v souladu s ní, a současně by to nechťela).

Anselm rozlišuje podle povahy jednotlivých stvořených věcí několikery způsob, jak je toto *debere* naplňováno. Zatímco neživá příroda se Boží vůli podřizují přirozeně (*naturaliter*),²⁴ živí tvorové tak činí ze sebe (*sponte*),²⁵ přičemž prostředkem pro uskutečňování jejich určení se stává vůle (*voluntas*). U všech tvorů, kteří jsou vybaveni pouze smysly, je jejich vůle plně určena chtěním prospěchu; jednají-li tedy v souladu s ním, dělají to, co mají, a jednají tak správně.

Naproti tomu člověk jakožto rozumem obdařený tvor je schopen správnost, již Bůh do svého stvoření jako svůj nárok vkládá, svojí myslí rozpoznávat. Je mu proto uloženo ve svém chtění překračovat svoji individuální existenci, k jejímž uchování a rozvoji chtění prospěchu slouží, a činit předmětem své vůle Boží vůli jako takovou kvůli ní samé. Tomuto svému úkolu dostojí při splnění těchto podmínek: (1) chce-li to, co je správné, vědomě,²⁶ (2) chce-li to dobrovolně a nikoli z donucení²⁷ a (3) chce-li to kvůli tomu, že je to správné, a nikoli z jiných pohnutek.²⁸ Právě tato poslední podmínka je tím, co je pro to, aby mohla být vůle rozumné bytosti označena za správnou, podstatné: není totiž důležité pouze to, co (*quid*) vůle chce, nýbrž také to, kvůli čemu (*propter quid*) či proč (*cur*) vůle chce.²⁹ Správnost vůle člověka vyžaduje reflexi na jeho vlastní chtění a zkoumání jeho pohnutek. Jen tu vůli, která odhlíží od individuálního prospěchu a zaměřuje chtění ke chtění Božího řádu jako takového, je možno nazvat spravedlivou, neboť chce správnost pro správnost samu.³⁰

Z tohoto důvodu musí být pro člověka vůle ke správnosti tím, co ovládá jeho vůli k blaženosti a ukládá jí její hranice.³¹ Člověk podle Anselma

24 Anselm, *De veritate*, 12, 168.

25 Anselm, *De veritate*, 12, 168.

26 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 170.

27 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 172.

28 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 174.

29 Anselm, *De veritate*, 12, 172.

30 Podle Jeffreyho E. Browera se právě v tomto ohledu Anselmovo pojetí odklání od eudaimonistické etiky, která ztotožňuje dobro s plným rozvojem přirozenosti, a tedy uskutečněním imanentního účelu. U Anselma však uskutečňuje vůle doprovázená rozumem svoji přirozenost jen tehdy, když směřuje k cíli, který leží mimo ni, totiž ke svrchovanému dobru. V této sebetranscendující povaze vůle má základ také Anselmovo odlišení mezi spravedlností a blažeností, na jehož základě je možno nadřadit chtění správnosti nad chtění blaženosti. Srov. J. E. Brower, Anselm on ethics, in: B. Davies (ed.), *Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2006, 242.

31 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 14, I/258. Srov. také tamt., 26, I/274.

nemůže nechťtít být blažený, může však pomocí své vůle ke správnosti, která umožňuje překročit potřeby jeho individuální existence, dávat svému chtění správný směr, aby o tuto blaženost usiloval v souladu s Bohem stanoveným řádem stvoření a nikoli v rozporu s ním.

1.1.3 Svoboda rozhodování

Správnost vůle jakožto sklon vůle ke chtění správnosti musela být člověku darována již při jeho stvoření, jinak by správnost nikdy nemohl chtít. Současně však zůstává něčím, co je na člověka kladeno jako nárok a co může také ztratit.³² Úkolem člověka jako rozumné bytosti, jeho *debere*, je tak zachovávat svoji vůli takovou, jak mu byla darována, totiž vytrvat ve chtění správnosti (Anselm pro toto vytrvání ve chtění vytváří sloveso *pervelle*),³³ a tím udržovat svoji vůli v jednotě s vůlí Boží. Skutečnost, že k setrvání v zaměření vůle ke správnosti je třeba vlastního přičinění člověka, je dána tím, že vedle sklonu vůle ke správnosti určuje jeho chtění také sklon vůle k blaženosti, který může jeho vůli strhnout nesprávným směrem.³⁴

Z tohoto důvodu byl člověk vybaven vedle obou sklonů vůle ještě svobodou rozhodování (*libertas arbitrii*) či svobodným rozhodováním (*liberum arbitrium*).³⁵ Jeho prostřednictvím je správná vůle udržována ve své správnosti na základě vědomého a svobodného rozhodnutí. Ve spise *De libertate arbitrii* Anselm vymezuje tuto svobodu rozhodování jakožto „moc/schopnost“³⁶ zachovávat správnost vůle pro samu správnost“ (*potes-*

32 K této podvojnosti vůle ke správnosti jako daru, který člověk dostává, a nároku, který je naň činěn, srov. Anselm, *De casu diaboli*, 1–3, I/231–240.

33 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 3, I/238.

34 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 14, I/258.

35 Podle spisu *De concordia* byla každá rozumná bytost vybavena při svém stvoření čtyřm: „vůli k blaženosti, blažeností, vůli ke spravedlnosti, tj. správnosti, která je spravedlností samou, a svobodným rozhodováním, bez něhož by nemohla zachovávat spravedlnost“ (srov. Anselm, *De concordia*, III/13, II/286).

36 Latinský pojem *potestas* zahrnuje obojí význam. Je snad možno říci, že před pádem člověka je tato *potestas* spíše mocí, kterou člověk uchovává správnost a brání excesům své touhy po blaženosti, po pádu je spíše schopností, pro jejíž uplatnění však chybí podmínky, neboť postrádá správnost (tak jako zrak nemůže uplatňovat svoji schopnost vidět, chybí-li mu předmět vidění: srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 12, 234).

tas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem).³⁷ Člověk je jí vybaven proto, že má rozum (*ratio*), kterým může rozpoznávat správnost, a vůli, prostřednictvím které může tuto správnost zachovávat.³⁸

Svobodu rozhodování Anselm nechce chápat v první řadě jako indiferentní možnost volby mezi dvěma možnostmi, hřešením a nehřešením,³⁹ nýbrž jako schopnost vytrvat ve chtění správnosti, jež je poznávána rozumem. Z tohoto důvodu Anselm přisuzuje tuto svobodu nejen člověku a andělu jakožto rozumným stvořeným bytostem, ale také Bohu.⁴⁰ U Boha je totiž nemyslitelné, že by se svojí vůlí mohl odchýlit od chtění správnosti, a proto je také naprosto svobodný, a to na rozdíl od člověka. Bůh má nadto tuto svobodu sám ze sebe, naproti tomu svoboda člověka je svobodou darovanou a na Boží svobodě závislou.⁴¹ Čím úžeji je člověk ve svém chtění spojen s vůlí Boží, tím je proto svobodnější.

Svoboda rozhodování je tím, co způsobuje, že se vůle ke chtění správnosti, jakkoli je do člověka vložena, stává skutečně jeho a že ji sám za sebe volí. Teprve proto je na něj také možno pohlížet jako na jednotlivce, jemuž mohou být připisovány zásluhy a jenž může být volán k odpovědnosti. Prostřednictvím této svobody se člověk může vědomě podílet na uskutečňování Boží vůle, již ostatní tvorové pouze slepě sledují, a právě proto může tomuto svému úkolu nejen dostat, ale také se mu zpronevěřit.

Jak bylo již uvedeno o několik odstavců výše, ačkoli je svoboda rozhodování mocí zachovávat správnost vůle, není se sklonem vůle ke správnosti totožná. O svoji svobodu totiž člověk nepřichází ani ve chvíli, kdy vůle svůj sklon ke správnosti ztratila, neboť pozbyla moci chtít správnost pro správnost samu. Anselm trvá na tom, že i tehdy je nutno člověka chápat jako toho, kdo rozhoduje o předmětu svého chtění a jemuž může být jeho volba přičítána.⁴²

37 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 13, 236, obdobně také tamt., 3, 206, či Anselm, *De concordia*, I/6, II/256.

38 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 4, 210, a tamt. 12, 234, dále Anselm, *De concordia*, I/6, II/257.

39 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 1, 194–198.

40 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 1, 196, a tamt., 14, 238.

41 Srov. tamt.

42 Ve spise *De libertate arbitrii* Anselm zdůrazňuje, že člověk nemůže o svobodu rozhodování přijít ani tehdy, když zhřešil (kap. 3). Jeho vůle tak není nemohoucí „na základě nemožnosti“ (*ex impossibilitate*), nýbrž pouze „na základě těžkosti“ (*ex difficul-*

1.2 Význam svrchovaného dobra pro určení vůle

Jak bylo řečeno, rozlišuje Anselm mezi sklonem vůle k blaženosti a sklonem vůle ke správnosti. Oba sklony nelze chápat jako vzájemně si konkurující, nýbrž jako navzájem se doplňující, neboť oba jsou podmínkou toho, aby člověk mohl dosáhnout završení svého určení. Tím je podle Anselmova spisu *Cur deus homo* blažené těšení se z Boha: „Nemůže být pochybováno o tom, že rozumná bytost byla Bohem učiněna spravedlivá, aby byla blažená tím, že se z něj bude těšit (*ut illo fruendo beata esset*)“.⁴³

Skutečnost, že člověk touží po blaženosti či po tom, aby se měl dobře, je pro Anselma ničím nezpochybnitelný předpoklad.⁴⁴ Bez tohoto sklonu vůle by člověk nikdy nemohl dosáhnout blaženosti, neboť by dostal něco, co nechce, a tedy by mu to ani nemohlo blaženost přinést.⁴⁵ Blaženost, která je vlastní člověku jakožto rozumné bytosti a již dosahuje výlučně tehdy, když plní to, k čemu je určen, je však podmíněna spravedlností.⁴⁶ Úlohou spravedlivé vůle jako vůle zaměřené na chtění správnosti je usměrňovat vůli zaměřenou na chtění blaženosti (Anselm používá ve spise *De casu diaboli* obrazu uzdy či kormidla).⁴⁷ Každý člověk chce blaženost, spravedlnost pak jeho touhu po blaženosti vede správným směrem; naopak absence spravedlnosti má za následek, že se tato touha stává nevázanou a je zmitána protichůdnými směry. Tato navigace se děje tím, že vůle chtějící správnost odvádí vůli chtějící blaženost, jež je sama o sobě slepá, od chtění nižších dober ke chtění dobra svrchovaného, neboť jediné

tate, kap. 6, 220). Současně však Anselm tvrdí, že hříchem člověk přichází o správnost vůle, již nemůže znovu nabýt jinak než zázračným Božím zásahem (kap. 10). Ačkoli člověku zůstává rozum, kterým může správnost rozpoznávat, stejně jako vůle, jíž ji může chtít (kap. 4, 210), nemůže tyto svoje schopnosti uplatnit jinak než za přispění Boží milosti (kap. 3, 202: „Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalium in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt, ut iam non sine alia gratia quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant.“). V tomto spise se tedy Anselm pokouší o řešení téhož nesnadného úkolu, jaký si ukládá také o mnoho let později spise *De concordia*, totiž ukázat na jedné straně, že člověk není pouhou loutkou v Božích rukou, a na druhé straně obhájit nezbytnost Boží milosti.

43 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97. Srov. také Anselm, *Monologion*, 69, I/79 n.

44 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255.

45 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255 („Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult, aut non habendo quod vult.“).

46 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, dále *Cur deus homo*, II/1, II/97, a *De concordia*, III/13, II/286.

47 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 26, I/274.

to může člověku poskytnout jemu přiměřenou blaženost. Proto byl také člověk obdařen rozumností (*rationalis est*), aby byl schopen rozlišovat „spravedlivé od nespravedlivého, pravdivé od nepravdivého, dobré od nedobrého, více dobré od méně dobrého“.⁴⁸

Pokud bychom Anselma četli prismatem Kantovy etiky, mohlo by se zdát, že se zde chtění správnosti stává pouhým prostředkem pro dosažení blaženosti. Tak tomu ale není. To se stává patrným, zasadíme-li Anselmovy úvahy o vůli do kontextu jeho raného spisu *Monologion*,⁴⁹ jehož část pojednávající o určení člověka Anselm shrnuje také v úvodu druhé knihy spisu *Cur deus homo*.⁵⁰ V jejich světle se ukáže, že se oba sklony vůle nemohou vylučovat, nýbrž podmiňují se navzájem, a sice proto, že se oba sbíhají ve chtění svrchovaného dobra, Boha. Rozum jakožto schopnost rozlišovat mezi spravedlivým a nespravedlivým, pravdivým a nepravdivým, dobrým a nedobrym, méně dobrým a více dobrým, byl člověku dán nejen proto, aby tyto rozdíly poznával, ale zejména proto, aby v souladu s nimi volil a chtěl. Jeho vůle jakožto vůle rozumné bytosti má být vposled zaměřena na to, aby „nade vše miloval a volil svrchované dobro, nikoli kvůli jinému, nýbrž kvůli němu samému. Jestliže by to totiž bylo kvůli jinému, nemiloval by dobro samo, nýbrž toto jiné.“⁵¹ Aby byl člověk schopen takového zaměření vůle, musí být spravedlivý. Spočívá-li totiž spravedlivost či správnost vůle v tom, že chce správnost pro správnost samu, pak musí chtít tato vůle také svrchované dobro pro ně samo, neboť právě ono je zdrojem vši správnosti. Volit a milovat správnost pro správnost samu a ne pro svůj vlastní prospěch znamená současně takto nezištně milovat Boha pro něj samého a podrobovat se jeho vůli z lásky k němu.⁵²

Chtění správnosti zakládající se v milování svrchovaného dobra pro ně samé je předpokladem pro dosažení blaženosti, aniž by se z něj stal pouhý prostředek. Pokud člověk takto miluje svrchované dobro pro ně samo a činí je předmětem svého chtění, nemůže být toto chtění uspokojeno jinak než tak, že se mu toto svrchované dobro samo dává. Právě

48 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, I/97. Tato formulace se objevuje již v Anselm, *Monologion*, 68, I/78.

49 Srov. Anselm, *Monologion*, 68–70, I/78–81.

50 Srov. Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97–98.

51 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97.

52 Srov. Anselm, *Monologion*, 68, I/79.

v tom spočívá jediná skutečná blaženost člověka.⁵³ Bůh se, jak píše Anselm v *Monologiu*, nemůže tomu, kdo ho miluje, odměnit ničím menším než sebou samým, neboť pak by už nebyl milován kvůli sobě samému, nýbrž právě kvůli tomuto jinému.⁵⁴ Těto odměny se naopak nemůže dostat než tomu, kdo Boha takto miluje. Vůle, která by se podřizovala Boží vůli pouze kvůli vyhlídce na odměnu či strachu z trestu,⁵⁵ by nebyla vůlí spravedlivou, a nemohla by tak dosáhnout blaženosti, pro niž byla určena, totiž těšení se z Boha. Netoužila by totiž po něm, nýbrž pouze po nižších dobrech, a nemohla by tedy Boha jako odměnu dostat.

Současně to však neznamená, že by blaženost spočívala již ve chtění správnosti či v milování samém (Anselm musí obojí rozlišit zejména proto, aby byl schopen vysvětlit jak pád některých andělů a prvních lidí, tak situaci vykoupeného člověka, který je na tomto světě nadále vystaven utrpení a boji s hříchem). Blaženost je něčím, čeho se člověku teprve z Božích rukou dostává, ukazuje-li se jako ten, kdo je k této blaženosti způsobilý. Toto odlišení můžeme učinit názorným i na příkladu lásky mezi lidmi: Člověk nemiluje druhého v první řadě z toho důvodu, že by jeho prostřednictvím chtěl uspokojit svoji potřebu blaženosti, nýbrž miluje ho kvůli němu samému, a proto po něm také touží. Blaženost přitom nepřináší samotná láska (častá je i láska nenaplněná), nýbrž dosahují jí teprve tehdy, když druhý moji lásku opětuje a sám se mi dává. Na rozdíl od lásky mezi lidmi však ve vztahu k Bohu člověk může v dosažení blaženosti a v završení své lásky doufat, neboť by bylo, jak Anselm píše, absurdní si myslet, že Bůh stvořil člověka s touhou po sobě samém, aniž by tato touha mohla dojít svého naplnění.⁵⁶

53 Srov. Anselm, *Monologion*, 70, I/80 („Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, not retribuit, quia nec compensatur amori nec consolatur amantem nec satiat desiderantem.“).

54 Srov. Anselm, *Monologion* („Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat: non se vult amari et desiderari propter se sed propter aliud, et sic non se vult amari sed aliud; quod cogare nefas est.“).

55 Anselm vylučuje, že by strach z trestu mohl být motivem spravedlivé vůle. Podřizuje-li se rozumná bytost Boží vůli kvůli tomuto strachu, nemůže být její vůle spravedlivá. Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 23, I/269–271.

56 Srov. Anselm, *Cur deus homo*, II/1, I/97–98. Barvitě líčení blaženosti, jež čeká toho, kdo miluje Boha, nacházíme v závěrečných třech kapitolách spisu *Proslogion*, srov. Anselm, *Proslogion*, 24–26, 68–76.

2. Kantova autonomní etika

Mezi dobou, v níž psal své spisy Anselm z Canterbury, a dobou, kdy ke svému psaní usedal Kant, uplynulo sedm staletí. Nelze proto odhlédnout od toho, že každý z nich byl ve svém přemýšlení určen jinými otázkami. Pro Kanta není cílem ukázat pomocí rozumové argumentace na pozadí analýzy vůle nutnost spásného činu Ježíše Krista, jako tomu bylo u Anselma, nýbrž obhájit na základě této analýzy lidskou svobodu vůči determinismu, který ohrožuje samé základy etiky jakožto výsostně lidského normativního vztahování se ke světu a druhým.

2.1 Způsob určení vůle

Jak známo, rozlišuje Kant dva možné důvody (*Bestimmungsgründe*), které mohou určovat chtění člověka: tímto důvodem může být buď představa blaženosti (*Glückseligkeit*), nebo představa mravního zákona. Pouze je-li žádací mohutnost člověka plně určena chtěním zákona, která je projevem rozumu a nikoli smyslovosti, zaslouží si pojmenování „vůle“ (*Wille*).⁵⁷ Od pojmu vůle odlišuje Kant ještě pojem „libovůle“ (*Willkür*). Libovůle spojuje žádací mohutnost s představou nějakého předmětu, který člověku přináší libost či nelibost a kterého chce člověk svým jednáním dosáhnout. Má tedy vždy empirickou stránku, bez níž by nebylo možné žádné chtění a jednání (člověk vždy chce při jednání dosáhnout něčeho určitého).⁵⁸ Tato libovůle může být buď podřízena vůli, a tedy rozumu, anebo se od něj osamostatní a principem veškerého chtění učiní blaženost.

2.1.1 Touha po blaženosti

I přesto, že blaženost je u Kanta jedním z ústředních pojmů jeho praktické filosofie, není snadné určit, co vše tento pojem zahrnuje. Jak se zprvu zdá, Kant chápe blaženost zejména jakožto sumu uspokojení smys-

57 Srov. např. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014, 32 (412). V závorkách u odkazů na Kantova díla jsou uvedena čísla stran německého standardního vydání Královské pruské akademie věd (tzv. Akademie-Ausgabe).

58 Srov. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, 33 (21). Ačkoli Kant pojmy vůle a libovůle ve svých etických dílech odlišuje, výslovně jejich vztah vymezuje až v *Metafyzice mravů*. Srov. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, Hamburg 1998, 17 (213).

lově podmíněných potřeb člověka.⁵⁹ Touha po blaženosti je tak výrazem smyslovosti člověka a to je důvodem, proč její naplnění nemá člověk do velké míry ve svých rukou, neboť právě ve své smyslovosti se ukazuje jako bytost závislá, trpná a konečná.⁶⁰ Může sice na základě zkušenosti usuzovat na to, co mu přinese uspokojení a co naopak způsobí bolest, a s ohledem na to také přizpůsobovat své chování, přesto však nemá plně ve své moci, zda tohoto uspokojení dosáhne. Mohlo by se zdát, že takto bude touha po blaženosti něčím, co sdílíme se zvířaty. Kant však současně v *Kritice praktického rozumu* tvrdí, že tato touha přísluší bytosti nejen konečné (tedy závislé na smyslovosti), ale také rozumné,⁶¹ a blaženost definuje jako „vědomí rozumné bytosti o příjemnosti života, která nepřetržitě provází veškeré její jsoucno“.⁶² Snad tedy bude předpokladem blaženosti schopnost reflexe, která umožňuje učinit ji principem a zaměřovat na ni své jednání, jakkoli její obsah i její dosažení je podmíněno empiricky. Je třeba podotknout, že ke konci *Kritiky praktického rozumu* přichází Kant s dalším výměrem blaženosti, v němž je blaženost chápána jako soulad vůle a smyslovosti⁶³ obsažený v pojmu nejvyššího dobra (tomuto chápání blaženosti bude věnována pozornost níže v oddíle 2.2).

Ze všech výměrů je však patrné, že blaženost je spjata se smyslovou stránkou člověka, a proto právě tak, jako k člověku smyslovost neoddělitelně náleží, patří k němu také zaměření žádacích mohutností k blaženosti.⁶⁴ Vedle ní je však člověk nadán i rozumem, který jej bezprostředně zavazuje svým zákonem. Naskytá se tedy otázka po vztahu mezi touhou po blaženosti a kategorickým imperativem mravního zákona. Cílem rozumné vůle nemůže být touha po blaženosti, která zde má podobu touhy po uspokojení potřeb, potlačit, nýbrž transformovat a podřídit ji tomu, co jediné má určovat vůli rozumných bytostí, totiž povinnosti. V důsledku toho pak člověk neusiluje o vlastní blaženost proto, že je ve

59 Srov. Kant, *Základy metafyziky mravů*, 18n. (399), dále tamt., 14n. (395).

60 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25).

61 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25).

62 Kant, *Kritika praktického rozumu*, 34 (22).

63 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 213 (124): „Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle.“

64 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25), dále také Kant, *Základy metafyziky mravů*, 18n. (399).

svém chtění plně určen svými přirozenými potřebami, nýbrž z toho důvodu, že tuto blaženost rozpoznává jako něco rozumného. Jen jsou-li potřeby člověka v přiměřené míře uspokojeny, není v důsledku přílišného nedostatku odváděn od plnění mravního zákona. Přiměřená míra blaženosti je tedy v tomto ohledu pouhým prostředkem a podrobení vůle mravnímu zákonu cílem.⁶⁵ Tento vztah prostředku a cíle však neplatí zcela pro blaženost, která má výše uvedenou podobu souladu vůle a smyslovosti, neboť v pojmu nejvyššího dobra zůstává blaženost v určitém ohledu stejným cílem jako mravnost (k tomu viz níže).

Na okraj je třeba podotknout, že od této touhy po blaženosti, která k člověku jakožto smyslové bytosti nutně náleží, a která je proto mravně neutrální, odlišuje Kant ve svém pozdním spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* náchylnost (*Hang*) ke zlému.⁶⁶ Její vinou je člověk náchylný povyšovat svoji blaženost na obecný a nejvyšší zákon, vůči němuž se vše ostatní a všichni ostatní stávají pouhými prostředky. Těto perverze je schopen pouze rozumem obdařený tvor, neboť jedině on je schopen zevšeobecňování a reflexe na sebe sama – v tomto případě ji ale neužívá k podřízení se obecnému zákonu, nýbrž zevšeobecňuje svoje nahodilé smyslové potřeby.

S ohledem na to, že Anselm přisuzuje touhu po jisté formě blaženosti všem cítícím tvorům,⁶⁷ bylo by lze spatřovat v tomto pojetí určitou podobnost s konceptem Kantovým, který úzce spojuje blaženost a smyslovost. Tomu by odpovídalo i přesvědčení obou autorů, že člověk je v uspokojení této své touhy závislý na něčem, co není on sám a co nemá plně ve své moci. Anselm však, ačkoli spojuje pojem blaženosti (*beatitudo*) s pojmem *commodum*, přece jen činí rozdíl mezi *commodis* nižšími a vyššími, čistými a nečistými.⁶⁸ Chtění nižších *commodorum* sice není špatné samo o sobě, stává se však špatným tehdy, jestliže člověk ve svém chtění jejich hierarchii zamění. Rozlišovat mezi nimi je úkolem rozumu, jenž umožňuje člověku vztáhnout se ve své touze po blaženosti až k jejímu zdroji, totiž Bohu, a nalézt její uspokojení pouze v něm.⁶⁹ Naproti tomu

65 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 159 (93); I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*, Hamburg 2008, 21n. (388).

66 Srov. I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha 2013, 70–73 (28–32).

67 Srov. zejména pozn. 17.

68 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 13, I/257.

69 Srov. Anselm, *Proslogion*, 25/68–73.

podle Kanta se pocity libosti vyvolané různými předměty (ať už mají tyto předměty původ ve smyslovosti, rozvažování či rozumu) liší pouze intenzitou tohoto pocitu, jehož povaha je smyslová. Rozlišovat mezi tím, co v nás vyvolá větší či menší libost, jsme proto schopni pouze na základě zkušenosti, nikoli apriorní rozumové úvahy, a pro naše mravní rozhodování jsou tyto rozdíly irelevantní.⁷⁰

Jakkoli také pro Kanta hraje rozum při posuzování smyslově podmíněných tužeb podstatnou roli, v tomto rozlišování nejde o to, které z nich jsou vyšší a které nižší, nýbrž zda jsou, či nejsou v souladu s všeobecným mravním zákonem. Je to proto, že blaženost je pro něj vposled fyzický stav, který se bytostně týká pouze té části člověka, jež je podřízena přírodním zákonům fyzického světa,⁷¹ nikoli nezměrná radost duše vyvěrající z Boží přítomnosti.

2.1.2 Mravní imperativ

Sama touha po blaženosti, která určuje žádaci mohutnost člověka jakožto smyslového tvora, je, jak bylo řečeno, mravně irelevantní. Mravní význam dostává teprve proto, že není jediným možným důvodem, který determinuje chtění člověka.⁷²

Jakožto konečná bytost odkázaná na smyslovost je člověk podroben přírodním zákonům empirického světa. Naproti tomu jakožto bytost mající podíl na rozumu je svobodným občanem světa inteligibilního. Provedeme-li analýzu vůle a očistíme-li ji od všech příměsí chtění určeného smyslovými představami, ukáže se proto, že naše vůle je bezpodmínečně vázána zákonem, díky němuž je člověk schopen odlišit to, co je, od toho,

70 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 35–40 (22–25).

71 V *Metafyzice mravů* mluví Kant také o „morálním blahu“ (*moralisches Wohlsein, salubritas moralis*). Tento stav charakterizuje jako osvobození od výčitek svědomí, ale i to je podle něj vposled pociť, který má fyzickou povahu. Srov. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 28 (394). V *Kritice soudnosti* mluví Kant o blaženosti jako o „nejvyšším ve světě možném fyzickém dobru“, Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 2015, 275 (450). Další zmínku o „morální blaženosti“ (*moralische Glückseligkeit*) nalézáme v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, kde ji Kant odlišuje od blaženosti fyzické a chápe ji jako nezměnitelnost morálního smýšlení, které nemůže jednat proti mravnímu zákonu (takové smýšlení je ideálem, k němuž člověk nekonečně směřuje). Nicméně i takové morální blaženosti musí být ještě přidána blaženost fyzická. Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 105 (67n.).

72 Obdobně je tomu u Anselma, srov. Anselm, *De casu diaboli*, 13, I/257n.

co být má. Toto „co má být“ nemůže být chápáno jako odvozené z toho, co je (tj. jako odvozené z naší předchozí zkušenosti s tím, co nám přineslo uspokojení), a není proto imperativem hypotetickým, nýbrž zavazuje vůli kategoricky pouhou formou zákona. Jakožto čistá forma prostá veškerého obsahu tedy tento zákon předchází veškerou smyslovou zkušenost. Vůle proto má bytostně normativní strukturu a je projevem autonomie praktického rozumu.⁷³

Lze v této ryze formální povaze Kantova mravního zákona spatřovat analogii k Anselmově správnosti pro správnost samu? V určitém ohledu tomu tak může být. Schopnost myslícího člověka zkoumat pohnutky své vůle a volit správnost pro správnost samu lze chápat jako to, co umožňuje člověku pozvednout se od chtění individuálního prospěchu ke chtění Bohem stanoveného řádu jako takového, k němuž může pronikat svým rozumem. Kantův sebezákonnodárný rozum, na němž má člověk podíl a jemuž současně podřizuje svoji smyslovou stránku, v sobě nese božské rysy a je jakousi obdobou Boží vůle přístupné myslícímu člověku.⁷⁴ Přesto se však obě pojetí liší v tom, v čem je požadavek souladu lidské vůle s obecným řádem zakotven: zda v lásce k Bohu jako svrchovanému dobru, či ve svobodě autonomního rozumu, který spočívá sám v sobě.

Kantův obecný mravní zákon se člověku dává ve formě imperativu, nátlaku na vůli. To však ještě nestačí k tomu, aby byla vůle skutečně pohnuta k jeho následování. Zatímco Anselm vysvětluje schopnost vůle chtít správnost pro správnost samu pomocí výše uvedeného sklonu (*affectio*) vůle ke správnosti, řeší Kant tuto otázku pomocí své teorie pružin (*Triebfeder*) čistého praktického rozumu jakožto „subjektivních důvodů určení vůle“ (*subjektive Bestimmungsgründe des Willens*).⁷⁵

Pružinu, jež má podobu citu, který pohne vůli k podrobení se mravnímu zákonu, nachází Kant v úctě (*Achtung*) k zákonu.⁷⁶ Tento cit není vyvolán *a posteriori* vnějšími smyslovými podněty (jako je tomu u pružin,

73 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 29–59 (19–35).

74 Pro určení obsahu pojmu Boha je rozhodující poznání mravního zákona, a proto naše představy o Bohu nemohou tomuto mravnímu zákonu protiřečit. Z tohoto důvodu je podle Kanta mravnost měřítkem také pro naše náboženské představy, přičemž v náboženství rozpoznáváme povinnost jako Boží přikázání, tedy jako projev Boží vůle. Srov. Kant, *Kritika soudnosti*, 305n. (481).

75 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 122nn. (71nn.).

76 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 127 (73).

kteřé člověka vedou k usilování o blaženost), nýbrž a *priori* mravním zákonem samým. Podle Anselma člověk po svém pádu o sklon ke správnosti přišel a může jej nabýt zpět pouze zázračným Božím zásahem,⁷⁷ přičemž jej znovu dostává nejprve v zárodečné podobě,⁷⁸ již má za úkol sám rozvíjet a bojovat o uchování správnosti svého chtění.⁷⁹ Také Kant chápe nitro člověka jako prostor sváru mezi protichůdnými pružinami, nicméně je to pro něj zákon sám, který má sílu chtění člověka ovlivnit, a to i chtění člověka zatíženého náchylností ke zlu. Božího zásahu tak není třeba. Člověk sám má neustálou možnost návratu ke správnému chtění a realizaci své svobody.⁸⁰

2.1.3 Svoboda jako postulát

Schopnost člověka jakožto rozumné bytosti vyvázat se ze zákonitostí přírodního světa a ve svém chtění se řídit zákonem světa inteligibilního ztožňuje Kant se svobodou. Tato svoboda se nám ukazuje pouze negativně, totiž v podobě bezpodmínečného požadavku mravního zákona, který by nedával smysl a ani bychom ho nemohli pociťovat, kdybychom nebyli svobodní. Se svojí svobodou tak nemáme žádnou empirickou zkušenost, přesto na ni můžeme usuzovat jako na nutnou podmínku naší vázanosti mravním zákonem.⁸¹

Obdobně jako Anselm tedy chápe Kant svobodu v první řadě nikoli jako indiferentní možnost volby mezi dobrem a zlem, nýbrž jako možnost člověka chtít a jednat v souladu s obecným řádem, jenž je člověku přístupný pomocí rozumu. Jen díky svobodě může být člověk skutečným subjektem svých voleb a nést za ně také odpovědnost. Zatímco však Anselm odděluje svobodu rozhodování od schopnosti zachovávat správnost pro správnost samu (čili od sklonu ke správnosti), takže v případě nevypuklého člověka je poukaz na jeho svobodu pouze poukazem na jeho

77 Srov. Anselm, *De concordia*, III/3, II/265–267.

78 Srov. Anselm, *De concordia*, III/6, II/270.

79 Srov. Anselm, *De concordia*, III/9, II/276–278.

80 Kant ve své filosofii náboženství opakovaně zdůrazňuje, že milost nemůže předcházet mravnímu rozhodnutí člověka, neboť tím by člověk pozbyl své mravní autonomie. Ačkoli je každý člověk zatížen náchylností ke zlému, může se od ní vždy vrátit k dobrému smýšlení, neboť zárodek dobra je v něm nezkažen. Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 86 (44). Bližší analýza by však ukázala, že Kantovo pochopení vztahu lidského rozhodnutí a milosti je složitější, než se na první pohled může zdát.

81 Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 48n. (29n.).

odpovědnost bez reálné možnosti překonat překážky, které se jeho vůli kladou,⁸² trvá Kant na tom, že zavazuje-li mravní zákon naši vůli, musíme být schopni jeho požadavkům také dostát. Opak by totiž znamenal, že by mravní zákon byl ve své bezprostřední závaznosti zpochybněn. (Pavlovsko-augustinovské dědictví rozdvojené vůle však nacházíme nakonec i u Kanta v jeho tvrzeních, že přes vědomí svobody nejsme s ohledem na přetrvávající náchylnost ke zlému v případě jednotlivého chtění nikdy schopni empirickou introspekci určit, jaká pružina naše chtění determinovala: zda mravní zákon, či naše sobectví.)⁸³

2.2 Nejvyšší dobro

Jak jsme viděli, je u Anselma svrchované dobro, jež je totožné s Bohem, jakýmsi svorníkem, v němž se sbíhá veškeré chtění člověka a v němž nachází uspokojení touha člověka po blaženosti, stejně jako jeho schopnost překračovat ve svém chtění pomocí rozumu svůj individuální zájem. Také v Kantově praktické filosofii hraje pojem nejvyššího dobra (*das höchste Gut*) význačnou roli. Přesto se jeho význam od významu Anselmova v mnohém liší.

S pojmem nejvyššího dobra přichází Kant v dialektické části *Kritiky praktického rozumu*, v níž z něj činí pojem ústřední. Jeho pomocí chce Kant dostát požadavku praktického rozumu postulovat pro potřeby mravního jednání jednotu řádu inteligibilního a řádu empirického, jež byly v analytické části *Kritiky praktického rozumu* odděleny, a to jak ve chtění jednotlivce jakožto současně rozumné i smyslově podmíněné bytosti, tak také v dějích tohoto světa. Pojem nejvyššího dobra vyjadřuje jednotu mravnosti a blaženosti, tedy jednotu rozumné vůle jednající podle mravního zákona a přírodních zákonů fyzického světa, jimž je podřízen člověk jakožto smyslová bytost. Tato jednotu nemůže být podle Kanta chápána jako analytická (tj. že by jeden pojem v sobě zahrnoval druhý, mravnost blaženost či naopak blaženost mravnost), nýbrž je jednotou syntetickou (mravnost a blaženost představují dvě odlišné a na sebe navzájem nepřevoditelné složky obsahu pojmu nejvyššího dobra).⁸⁴ Ga-

⁸² Srov. pozn. 43.

⁸³ Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 62 (20n.), 92 (51).

⁸⁴ Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 189–194 (110–113).

rantem této syntézy může být podle Kanta jedině Bůh, a proto jeho postulát nutně vyplývá z požadavků praktického rozumu.⁸⁵

Pro chtění jednotlivce to znamená, že jakkoli je ve své vůli bezpodmínečně vázán pouze mravním zákonem a nikoli představou blaženosti, jeho praktický rozum vyžaduje, aby jeho chtění současně zahrnuło i chtění nejvyššího dobra jako jednoty obojího. Bezprostředně pojem nejvyššího dobra určovat vůli nemůže, neboť je pojmem prázdným, jenž nesmí být zaplněn žádnou smyslově podmíněnou představou. Tento pojem však umožňuje předpokládat, že chtění jednotlivce nebude beznadějně rozdvojeno mezi chtění v souladu s mravním zákonem a chtění v souladu s jeho tělesnou přirozeností, stejně jako že mravní jednání nepovede ve fyzickém světě vposled pouze k utrpení (jakkoli jednotu obojího je možno očekávat pouze v nekonečném horizontu). Podle Kanta pouhá možnost myslet jednotu řádu mravního a fyzického v pojmu nejvyššího dobra zakládá oprávnění doufat jak v nesmrtelnost duše, v níž se tato jednotu uskutečňuje na individuální rovině, tak v existenci Boha, který je původcem a základem této jednoty jako takové.⁸⁶

Jak je patrné, Kant neztotožňuje na rozdíl od Anselma pojem nejvyššího dobra s pojmem Boha. Proto také blaženosti nedosahuje člověk tím, že se těší z Boha, nýbrž tím, že je jeho tělesnost a celý empirický svět, jemuž je ve své tělesnosti poddán, v souladu s mravním zákonem a rozumnou vůlí.⁸⁷ Zatímco rozpor přináší bolest, harmonie s sebou nese blaženost. Zde přichází ke slovu výše uvedený význam pojmu blaženosti, jež není výlučně uspokojením smyslově daných potřeb, nýbrž v první řadě souladem obou odlišných stránek člověka a překonáním veškerého rozdvojení vůle

85 Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 212nn. (124nn.). Srov. také Kant, *Kritika soudnosti*, 272–278.

86 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 242–250 (142–146). Walter Jaeschke upozorňuje na to, že Kantova argumentace, již se snaží obhájit požadavek praktického rozumu předpokládat jednotu mravnosti a blaženosti a z něj vyplývající postulát Boží existence, se v různých Kantových dílech postupně proměňuje. Jaeschke tvrdí, že Kantovo závěrečné uchopení této problematiky v *Kritice soudnosti* vposled překračuje rovinu praktického rozumu a předpokládá teoretický vhled, k němuž morální důkaz Boží existence – i přes Kantovo ujišťování o opaku – směřuje. Jaeschke z toho dovozuje, že přísné oddělení teoretického a praktického rozumu, na němž Kant trvá, není možné. Srov. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 39–78.

87 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 213 (124).

i světa. Proto se blaženost člověka musí lišit od pouhé nasycenosti zvířete. I tato blaženost je však stavem vázaným na smyslovost, neboť čistě rozumná vůle by nebyla ani blažená, ani neblažená. Ve vztahu k takto pojaté harmonii je však Bůh pro Kanta na rozdíl od Anselma pouze vnějším garantem, nikoli tím, kdo určuje chtění člověka jakožto jeho základ a cíl.

Jakkoli se Kantova praktická filosofie bez pojmu Boha neobejde, zůstává i v ní Bůh Bohem transcendentním. Je pouhým hraničním pojmem. Ten vede jakožto regulativní idea ve filosofii teoretické naše myšlení k jednotě – byť prázdné a nedosažitelné –, zatímco ve filosofii praktické zakládá možnost jednoty naší vůle. Je požadavkem rozumu a ručitelem smysluplnosti mravního jednání založeného v lidské svobodě, nikoli cílem a původcem touhy.

3. Závěr

Právě v tomto bodě se i přes všechnu podobnost ukazuje rozdíl mezi Anselmovou a Kantovou koncepcí nejzřetelněji. U Anselma je člověk bytostně určen tím, že touží po Bohu, jakkoli při pádu jeho touha pervertovala a ztratila své zaměření. Pouze v tomto světle je možno rozumět všem výše rozebíraným Anselmovým pojmům. Anselm nebuduje žádnou samostatnou etickou koncepci, nýbrž veškeré jeho etické úvahy jsou součástí úvah hamartologických a soteriologických. Perverze vůle je hříchem, proviněním se vůči Bohu a jeho lásce. Náprava vůle, znovuoobnovení jejího směřování k tomu, co jedině může uspokojit její touhu po dobru, je spásou, k níž je třeba Božího zásahu. Rozum odkazuje k Bohu proto, aby člověk Boha miloval a volil. Proto také sklon vůle ke správnosti a sklon vůle k blaženosti jsou dvě stránky téhož chtění zaměřeného k Bohu jakožto svrchovanému dobru, k němuž člověka vede jeho rozumem poučená vůle. V těšení se z Boha, jež je završením veškerého chtění, obě stránky vůle splývají. Anselmova etika je tak bytostně theocentrická.

U Kanta je tomu jinak. Jeho kritika vši přirozené teologie, která radikálně omezuje rozum člověka v jeho možnosti poznat Boha, vede ve spojení s bezpodmínečným důrazem na svobodu člověka vůči veškeré heteronomii k tomu, že Kant nejprve buduje oblast autonomní etiky a teprve poté od ní přechází k náboženství (očištěnému od všech „pověrečných“ forem). Tím, co určuje vůli člověka, tak není láska k Bohu, nýbrž úcta k zákonu, v níž anonymní rozum činí prostřednictvím člověka sám sebe

praktickým. Postulovat Boží existenci a doufat v ni je sice požadavkem rozumu, bez něhož by etické jednání bylo připraveno o svoji smysluplnost. Rozumná vůle podrobující se praktickému rozumu a libovůle určená hledáním blaženosti však nemají tentýž cíl, nýbrž zůstávají oddělenými stránkami lidského chtění, jejichž harmonii Bůh zajišťuje jakoby zvenčí a jež se k sobě pouze nekonečně přibližují. Přesto je patrné, že toto upozadění Boha, které Kant chápe jako nezbytné pro vymezení prostoru pro lidskou autonomii, neznamená jeho naprosté vyloučení z oblasti praktického rozumu. Přinejmenším pro Kanta v ní má Bůh své nezastupitelné, byť poněkud otřesené místo.

Mgr. Olga Navrátilová, Ph.D.

Evangelická teologická fakulta

Univerzita Karlova

Černá 9

115 55 Praha 1

navratilova@etf.cuni.cz