

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Vztah etiky a náboženství podle Immanuela Kanta

Bakalářská práce

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická Akademický
rok: 2023/2024

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Kryštof Starczewski**
Osobní číslo: **H22163**
Studijní program: **B0223A100005 Filosofie**
Specializace: **Filosofie**
Téma práce: **Vztah etiky a náboženství podle Immanuela Kanta**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie a religionistiky**

Zásady pro vypracování

Tématem práce je interpretace vztahu mezi etikou a náboženstvím v Kantově praktické filosofii a kritika tohoto pojetí podle A. Camuse. První část práce je věnována Kantově etice, zejména vysvětlení morálního zákona jako principu čistého praktického rozumu. Dalším motivem je objasnění dialektiky a postulátů čistého praktického rozumu. Následně je pozornost věnována Kantově propojení etiky a nauky o postulátech s motivem náboženství. Toto pojetí je konfrontováno ze stanoviska filosofie Alberta Camuse.

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

Primární literatura:

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022.

Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha, Vyšehrad 2013. Camus, A.,

Mýtus o Sisyfovi, přel. D. Steinová, Praha, Svoboda 1995.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Václav Sklenář, Ph.D.

Katedra filosofie a religionistiky

Datum zadání bakalářské práce:

30. června 2024

Termín odevzdání bakalářské práce:

15. června 2025

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.
děkan

Mgr. Ondřej Krása, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2024

Prohlašuji:

Práci s názvem Vztah etiky a náboženství podle Immanuela Kanta jsem vypracoval(a) samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil(a), jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl(a) jsem seznámen(a) s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne

Starczewski Kryštof v. r.

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucímu práce panu Václavu Sklenáři, Ph.D. a panu Ondřeji Sikorovi, Ph.D. za vedení mé bakalářské práce, rady a trpělivost. Dále bych rád poděkoval rodině a Monice Červinkové za pomoc a trpělivost.

ANOTACE

Práce je věnována propojení etiky a náboženství, jak o ní pojednává Immanuel Kant. Zabývá se náležitostmi Kantova praktického zákona, který tvoří jádro jeho etiky. Je představena problematika spojení praktického zákona (ctnosti) a blaženosti představující dialektiku čistého praktického rozumu. Posléze je pozornost věnována postulátům čistého praktického rozumu, které tvoří propojení etiky a náboženstvím. Koncepty tvořící Kantovo propojení etiky a náboženství jsou poté porovnány s tím, jak s nimi pracuje Albert Camus v díle *Mýtus o Sisyfovi*.

KLÍČOVÁ SLOVA

praktický zákon, blaženost, postulát, svoboda, nesmrtelnost duše, bůh, absurdno

TITLE

The Relationship of Ethics and Religion according to Immanuel Kant

ANNOTATION

The work is dedicated to connection of ethics and religion as discussed by Immanuel Kant. It deals with requirements of Kant's practical law, the core of his ethics. There is presented the problematic connection of practical law (virtue) and beatitude which represents dialectics of pure practical reason. Afterwards attention is put on postulates of pure practical reason which create connection of ethics and religion. Concepts which make Kant's connection of ethics and religion are then compared to how Albert Camus works with them in his work *Myth of Sisyphus*.

KEYWORDS

practical law, beatitude, postulate, freedom, immortality of the soul, god, the absurd

OBSAH

ÚVOD	8
1. Morální zákon jako princip čistého praktického rozumu	10
2. Problematika propojení pojmů ctnosti a blaženosti.....	15
3. Nutné předpoklady čistého praktického rozumu	20
4. Albert Camus: filosofie absurda.....	24
5. Kantova etická teze ve střetu s Camusovým výkladem	32
a) Rozum, svoboda.....	32
b) Nesmrtelnost duše, bůh.....	33
c) Naděje	34
6. Kde se cesty setkávají.....	36
ZÁVĚR	38
POUŽITÁ LITERATURA	40

ÚVOD

Zkoumání bytnosti čistého rozumu vedlo nejvýznamnějšího filosofa 18. století Immanuela Kanta k vytvoření etiky založené na výsledcích tohoto zkoumání. Kantova etika má své jádro v pojmu morálního zákona. Jedná se o praktické pravidlo, které si čistý rozum určuje apriori, a které nám určuje, jak máme jednat. Jednání podle morálního zákona a blaženost jsou dvě složky toho co u Kanta tvoří nejvyšší dobro, které je předmětem kapitoly o problematice propojení pojmů ctnosti a blaženosti (v *Kritice praktického rozumu* se užívá označení dialektika). Spojení morálního zákona (ctnosti) a blaženosti jako dvou zásadně odlišných prvků je podle Kanta možné pouze za pomoci postulátů čistého praktického rozumu, neboli za pomoci nutných předpokladů čistého praktického rozumu. V *Kritice praktického rozumu*, což je dílo, ke kterému se budu odkazovat, Kant pojednává o třech postulátech. Jedná se o postuláty svobody, nesmrtelnosti duše a boží existence. Tento výklad postulátů jako nutných předpokladů pro možnost nejvyššího dobra je to, co vede Kanta k tvrzení, že etika nevyhnutelně vede k náboženství. Účelem této práce je vysvětlit náležitosti Kantova výkladu o etice a jejím podle Kanta nutnému vyvrcholení v náboženství. Pro přiblížení Kantovy teorie postulátu budu se odkazovat k článku z časopisu *Reflexe*, jehož autorem je Ondřej Sikora. A podobně tuto práci doplním o výklad o tzv. postoji rozumu v jeho praktické mohutnosti, kterým je pojem naděje, za pomoci dalšího článku z časopisu *Reflexe*, jehož autorem je Jakub Sirovátka. Po představení Kantovy etické teorie vrcholící v postulátech, které tak vedou jeho etiku k náboženství, nabídnu odlišný pohled za pomoci existenciální filosofie Alberta Camuse. Přesněji budu čerpat z díla *Mýtus o Sisyfovi*. Část výkladu bude věnována uvedení Camusova výkladu o absurdnu jakožto vztahu mezi lidskou potřebou po smyslu a světem, který žádný nedává. Popíšu jak absurdno diktuje podmínky lidského života a závěry o problematičnosti existence boha a nesmrtelnosti duše. Účelem propojení těchto dvou autorů je poukázat na problematiku části Kantova výkladu o etice, která vede k náboženství a nabídnout odlišný pohled na pojmy boha a nesmrtelnosti duše. Propojení bude spočívat ve dvou hlavních částech. První část se bude věnovat porovnání toho, jak se Camus vyjadřuje k pojmům, které jsou ústřední pro Kantovu tezi. Druhá část bude zaměřena na místa, kde ve výkladech nestojí v rozporu. Kde se podle mého mínění mohou i překrývat. Nejdůležitější důvod porovnání těchto dvou autorů spočívá ve snaze nabídnout lidem, kteří jsou momentálně obeznámeni s filosofií pouze skrze Camuse, alternativní

filosofické zkoumání. Jednoduše řečeno nabídnout jiný pohled na problematiku metafyzických pojmů, etiky a toho co máme dělat. Rozšíření jejich obzoru budiž tedy mým účelem. V závěru této práce chci ve světle propojení Kantova a Camusova výkladu nastínit myšlenku, že etika nevede nutně k náboženství.

1. Morální zákon jako princip čistého praktického rozumu

Kant se ve svém díle *Kritika praktického rozumu* vyjadřuje k praktické mohutnosti rozumu, tedy k tomu, jak nám sám rozum ukládá způsob jednání. V takovémto praktickém ohledu se rozum zaměřuje na určující důvody vůle. Zde si rozum buď vytváří předměty odpovídající představám nebo určuje sebe sama k jejich vytvoření.¹ Určovat sebe sama k jejich vytvoření znamená rozpoložít se tak aby žádaného předmětu bylo dosaženo. Je tím myšleno to, že skrze určující důvody vůle rozum pracuje s předměty, které jsou obsahem našeho chtění anebo napomáhá se dostat k možnosti jejich utvoření. Kant přisuzuje člověku autonomii. Autonomie znamená, že člověk určuje svou vlastní kauzalitu (to se uskutečňuje v praktické mohutnosti rozumu). V praktické mohutnosti rozumu dochází k tomu, že i přes naši empirickou podmíněnost se v souvislosti s naší autonomií překračuje oblast teoretické mohutnosti rozumu, a to v nárocích a příkazech, které tuto mohutnosti překračují.² Tento krok mimo teoretickou mohutnost rozumu je nutný, protože nabízí možnost se vyjadřovat k metafyzickým pojmům, které v teoretické části rozumu nemohou být nikdy řádně zachyceny a stávají se tak předmětem víry, ne teorie. Počátek našeho postupu Kantovou etikou nás vede k zásadám empiricky nepodmíněné kauzality, po které můžeme začít pojednávat o určujícím důvodu vůle. „Zákon kauzality ze svobody, tj. nějaká čistá praktická zásada, zde nevyhnutelně tvoří začátek...“³

Praktické zásady jsou maximy (subjektivní určení vůle vyjádřeno praktickými zásadami), pokud subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli.⁴ Podmínkou je zde myšlen objekt, na který se vůle zaměřuje, když má nějak jednat. V případě, že je již zmíněná podmínka objektivně platná, tj. jako platná pro vůli každé rozumové bytosti,⁵ nabývají ony zásady podobu praktického zákona. Praktický zákon pracuje s naším subjektivním určením vůle. Maximy si subjekt určuje sám, proto se k nim vztahují praktické zásady. To, o co Kantovy jde, je vykreslení praktického zákona, který svou platností převyšuje maximy, neboť je objektivně platný pro každou rozumovou bytost. Kant dále objasňuje rozdíl mezi zásadou a zákonem. Zákon (vždy je míněn

¹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 19

² Tamtéž, str. 19

³ Tamtéž, str. 20

⁴ Tamtéž, str. 23

⁵ Tamtéž, str. 23

praktický zákon, pokud není řečeno jinak) disponuje nutností,⁶ protože předchází rozmyšlení nad mou schopností jednat a úvahou nad žádoucím výsledkem zmíněného jednání. Tato nutnost je subjektivní, a tak ji každá rozumová bytost nepocítuje ve stejné míře⁷. Praktické pravidlo vyznačující se nutností se nazývá imperativem. Ty se dělí na hypotetické, kde jde o žádaný účinek mimo naše jednání a kategorické, kde se pouze určuje vůle bez ohledu na žádaný účinek. Naše jednání je vedeno vůlí, a tak může mnohdy dojít ke střetu se žadací mohutností. Důležitost zákona se pro Kanta ukazuje v jeho nepodmíněnosti empirickými danostmi, jeho objektivní platnosti pro každou rozumovou bytost a jeho úzké spojitosti s pojmem vůle.

Ve světle svého rozlišení zásad a zákona nám Kant ukazuje, jak lze myslet maximy jako praktické obecné zákony. Je třeba, aby obsahovaly určující důvod co do formy, nikoli co do materie (žádaný objekt).⁸ „Materie praktického principu je předmět vůle.“⁹ Je tedy možno mít materii jako určující důvod vůle či nikoliv. Co se stane, když doložíme materii jako určující důvod naší vůle? Naše vůle bude v tom případě podmíněná principem sebelásky nebo vlastní blaženosti.¹⁰ Budeme v tomto rozpoložení vždy už hledět za věcmi, předměty a obsahy, které tak podmiňují naše jednání, a to je v rozporu s Kantovou představou, že rozum nám předkládá, jak jednat, aniž bychom museli hledět k něčemu dalšímu, co by mělo být výsledkem našeho jednání. Podmíněnost materie zákona ji činí nevhodnou pro určující důvod vůle podle Kantova výkladu o rozumu, který objektivně předkládá způsob, jak jednat. Zbývá nám tedy pouze forma obecného zákonodárství. „Rozumová bytost si tedy nemůže své subjektivně-praktické principy, tj. maximy, buď vůbec zároveň myslet jako obecné zákony, nebo musí předpokládat, že to, co je činí praktickým zákonem je pouze jejich forma, podle které se jeho principy hodí k obecnému zákonodárství.“¹¹ Tato zákonodárná forma je představena rozumem a nelze s ní pracovat v souvislosti se světem jevů, tj. podněty, které získáváme skrze smysly. Toto oddělení od světa jevů a od světa, který ovládá přírodní kauzalita jí dává

⁶ Tamtéž, str. 24

⁷ Tamtéž, str. 25

⁸ Tamtéž, str. 31

⁹ Tamtéž, str. 31

¹⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 26

¹¹ Tamtéž, str. 32

svobodu v nepřísnejším, tj. transcendentálním smyslu.¹² „Vůle, které může sloužit za zákon jediné pouhá zákonodárná forma maximy, je svobodná vůle.“¹³

Co ale Kant rozpoznává při svém zkoumání praktické mohutnosti rozumu jako první? Svobodu nebo zákon? Svoboda to být nemůže. Té si nemůžeme být vědomi, protože její první pojem je negativní a ze zkušenosti ji také nelze odvodit, protože nám zkušenost dává poznat pouze zákon jevů.¹⁴ Zákonem jevů se zde míní empiricky podmíněný charakter zkušenosti a kauzalita ve vztahu k přírodním zákonům (odlišná od kauzality ve vztahu k určení vůle). Morální zákon nám předkládá, jak bychom měli jednat, ale my rozpoznáváme, že můžeme chtít jednat jinak. Rozpoznáváme, že máme svobodu od něčeho, tj. svobodu v negativním smyslu. Její možnost tedy nahlížíme díky jí předcházejícímu morálnímu zákonu, jehož jsme si bezprostředně vědomi, jakmile si stanovíme maximy vůle.¹⁵ Tento zákon si rozum podává jako určující důvod vůle, který není možno převážit smyslovými podmínkami, ba který je na nich nezávislý.¹⁶ Prvotnost před poznáním svobody (která nabývá této transcendentální podoby pouze v praktické mohutnosti čistého rozumu) a nutnost, které charakterizují morální zákon se projevují velice dobře v následujícím příkladě, který Kant nabízí v poznámce k 6. úloze s římskou číslovkou II.¹⁷

Prvně Kant ukazuje vratkost empiricky určené vůle. Úvaha zní takto. Kdyby například někdo o své náklonnosti k rozkoši tvrdil, že je zcela neodolatelná a před jeho dům byla postavena šibenice, aby na ni ihned poté, co si užil rozkoše, byl pověšen, pak svou náklonnost nebude schopen potlačit?¹⁸ Poté se úvaha dostává k nádhernému příkladu nutnosti. „Zeptejte se ho však, zda by považoval za možné přemoci svou lásku k životu, jakkoli velká by byla, kdyby na něm jeho kníže pod stejnou hrozbou okamžité popravy požadoval, aby vydal křivé svědectví proti čestnému muži. Zda by to učinil nebo ne, to se možná neodvází tvrdit, ale že je to pro něho možné, musí připustit bez váhání. Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu.“¹⁹

¹² Tamtéž, str. 33

¹³ Tamtéž, str. 33

¹⁴ Tamtéž, str. 34

¹⁵ Tamtéž, str. 34

¹⁶ Tamtéž, str. 34

¹⁷ Tamtéž, str. 35

¹⁸ Tamtéž, str. 35

¹⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 35

Je to po tomto příkladě, kdy Kant uvádí znění onoho morálního zákona. „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip obecného zákonodárství.“²⁰ Propojení všech doposud daných pojmů nám utváří výklad o morálním zákonu. „Pravidlo nám říká, jakým určitým způsobem máme jednat. Je představeno jako nepodmíněné neboli jako kategoricky praktická věta a priori, kterou je vůle naprosto a bezprostředně objektivně určena.“²¹ Termínem pravidlo se zde myslí rámec jednání, který odpovídá zásadě nebo zákonu, přičemž tímto pravidlem určujeme naši vůli (v předešlé citaci se pojem zákona a pravidla překrývají). „Čistý, o sobě praktický rozum je zde totiž bezprostředně zákonodárný. Vůle je zde myšlena jako nezávislá na empirických podmínkách, tudíž jako čistá vůle, jako určená pouhou zákonodárnou formou, a tento určující důvod je považován za nejvyšší podmínku všech maxim.“²² Apriorní myšlenka o možném obecném zákonodárství, vysvětluje Kant, je prikazována nepodmíněně. Neodkazuje se na zkušenost, nějakou vnější vůli a také to není předpis odkazující se k nějakému žádanému účinku. „Určuje a priori vůli, pokud jde o formu jejich maxim, a tady není nemožné si přinejmenším myslet zákon, který slouží pouze za účelem subjektivní formy zásad, jako určující důvod prostřednictvím objektivní formy nějakého zákona vůbec.“²³ A priori znamená „před zkušeností“. Naše vůle, která se projevuje skrze maximy, je zde před zkušeností určena zákonodárnou formou. To z ní dělá určující důvod vůle. Zákonodárné formě náleží objektivní platnost (platí pro veškeré rozumové bytosti), nepodmíněnost na empirickém světě jevů. To ji dělá na rozdíl od principu libosti, sebelásky a podobných empiricky podmíněných principů, vhodnou pro pozici „určujícího důvodu dobré vůle“.

Na počátku díla *Kritika praktického rozumu*, ke kterému se momentálně odkazujeme, se Kant táže, zda-li existuje čistý praktický rozum. Morální zákon umožňuje Kantovi odpovědět. „Čistý rozum je sám o sobě praktický a dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem.“²⁴ Můžeme si povšimnout, že nejprve jsme mluvili o morálním zákonu a následně o mravním zákonu. Jedná se o zaměnitelné označení, které pojednává o stále tom samém zákonu. Existuje další označení a to „kategorický imperativ“. Kategorický znamená, že je nepodmíněný (na rozdíl od hypotetického

²⁰ Tamtéž, str. 35

²¹ Tamtéž, str. 35

²² Tamtéž, str. 36

²³ Tamtéž, str. 36

²⁴ Tamtéž, str. 36

imperativu, který je podmíněný). Imperativ je pravidlo vyznačující se povinováním, které vyjadřuje objektivní nucení k jednání a znamená, že kdyby rozum zcela určoval vůli, jednání by nevyhnutelně probíhalo podle tohoto pravidla.²⁵ Zde se pojem svobody silně projevuje, neboť je Kantovým tvrzením, že bez ní bychom byli pouhými automaty, které slepě plní morální zákon s iluzí volby. To také znamená, že můžeme u člověka nebo jiné rozumové bytosti mluvit o čisté vůli, ovšem nikoliv o vůli svaté. Svatost (naprostá přiměřenost morálnímu zákonu) je nám nedostupná kvůli tomu, že jsme afikováni potřebami a smyslovými pohnutkami. „Morální zákon tedy nevyjadřuje nic jiného než autonomii čistého praktického rozumu, tj. svobodu, a ta je sama formální podmínkou všech maxim.“²⁶ Vědomí morálního zákona nám umožňuje uvědomění se naší svobody, a to Kant označuje jako faktum rozumu. Kant přisuzuje onomu faktu rozumu nepopiratelnost. „Stačí jen analyzovat soud, který lidé vynášejí o zákonitosti svých jednání, a pokaždé zjistíme, že – ať už tomu říká náklonnost cokoli – jejich rozum přesto neúplatně a z vlastního donucení vždy přimyká maximu vůle při jednání k čisté vůli, tj. k sobě samému, jelikož na sebe pohlíží jako na praktický rozum a priori.“²⁷ Nehledě na naši žádostivost, která se odkazuje do empirického světa jevů, se naše vůle odkazuje k sobě. Vůle se odkazuje k sobě jako k čisté inteligenci (tzv. noumenon), která si předkládá, jak jednat a to svobodně (bez toho aby byla podmíněna vnějšími faktory, ale i svými vlastními náklonnostmi apod.).

²⁵ Tamtéž, str. 24

²⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 38

²⁷ Tamtéž, str. 37

2. Problematika propojení pojmů ctnosti a blaženosti

Jak jsme již zmínili, účelem *Kritiky praktického rozumu*, kromě kritiky praktické mohutnosti čistého rozumu, je snaha zjistit, zda-li je čistý rozum sám o sobě praktický. Dílo, na které se soustředíme, *Kritika praktického rozumu*, má předchůdce v díle *Kritika čistého rozumu*. Ve zkratce, pomocí které chci pouze přiblížit obsah oné první kritiky, se jedná o kritiku pojetí čistého (jako oproštěného od empirické mohutnosti) rozumu, tj. rozumu, který může něco poznávat zcela apriori. Kant rozum odlišuje od rozvažování a soudnosti a označuje jej za mohutnost principů.²⁸ Proč nyní zmiňuji onu první kritiku? Mnoho pojmů, se kterými nyní pracujeme, se nachází a nabývá určité podoby v Kantově *Kritice čistého rozumu*. Avšak v praktické mohutnosti čistého rozumu nabývají jiné podoby, a proto je Kant znovu přezkoumává. Rozdílnost pojmů v pojetí pouze čistého rozumu a v pojetí praktické mohutnosti čistého rozumu se nese celou *Kritikou praktického rozumu*.

Podle mého názoru se tato rozdílnost dá nejlépe nahlédnout v kapitolách o dialektice čistého praktického rozumu. Rozum požaduje absolutní totalitu podmínek k danému podmíněnému.²⁹ Totalitu podmínek Kant přisuzuje noumenálnímu světu. Tyto následující úvahy jsou buď přímo převzaty ze závěrů, které Kant dělá v *Kritice čistého rozumu*, nebo jsou přímo v návaznosti na dané závěry. „Protože však všechny pojmy věcí musí být vztahovány k názorům, které u nás lidí nemohou být nikdy jiné než smyslové, a dávají nám tudíž poznávat předměty nikoli jako věci samy o sobě, nýbrž pouze jako jevy, v jejichž řadě podmíněného a podmínek nemůže být nepodmíněné nikdy nalezeno, vzniká tak nevyhnutelné zdání z použití této rozumové ideje totality podmínek na jevy, jako by byly věcmi samými o sobě.“³⁰ Kant v *Kritice čistého rozumu* odlišuje pojem a názor. Jak je zmíněno v citátu, pojmy (výsledek rozvažování) se vážou k názoru (to co nabýváme smysly). Dále odlišuje svět jevů (empirický svět) a inteligibilní svět, který je přístupný pouze skrze rozum. Naše pojmy se mohou vázat pouze k názoru, a tedy ke světu jevů. Jedná se o určité zastřešení našeho rozumu, kvůli kterému nejsme schopni tvrdit, že nahlížíme či poznáváme v naší pozemsky omezené podobě věci o sobě. Přesto však máme nějaké ponětí o nepodmíněném (ideu totality

²⁸ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2020, str.356

²⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 109

³⁰ Tamtéž, str. 109

podmínek). To nás může vést k mylnému přesvědčení, že můžeme něco tvrdit o nepodmíněném či o věcech o sobě.

Spor (antinomie) toho zda-li totalita podmínek existuje a je poznatelná nebo zda-li je nám kompletně uzavřená, je nám prvně představen v *Kritice čistého rozumu*, Kant jej označuje jako „nejblahodárnější pobloudění, do něhož kdy mohl lidský rozum upadnout.“³¹ Jedná se totiž o důležitý krok směrem ke skutečnému poznání a podněcuje nás k hledání prostředku, jehož nalezení by nám mohlo odemknout pohled do vyššího, neměnného řádu věcí. Tato úvaha nás vede k ústřednímu pojmu, vycházejícímu z dialektiky čistého praktického rozumu, kterým je nejvyšší dobro. Kant vysvětluje nejvyšší dobro jako „nepodmíněnou totalitu předmětu čistého praktického rozumu.“³² Jedná se o vyvrcholení snahy nalézt k prakticky podmíněnému (náklonnostem a přirozené potřebě) nepodmíněné. Nejvyšší dobro je předmětem zkoumání tzv. nauky o moudrosti. Kant také používá termín více spojený s jemu předcházejícími tradicemi, tj. nauka o nejvyšším dobru. Jedná se o případ, kde se rozum snaží pojednávat na způsob vědy.³³

Další úvahy nám napomůžou pojem „nejvyššího dobra“ objasnit a dále přiblížit. Propojení morálního zákona a nejvyššího dobra nám nabízí přesně takové objasnění. „Morální zákon je jediným určujícím důvodem čisté vůle.“³⁴ Čistá vůle je taková vůle, která se neřídí empirickými podněty. Jeho formální charakter (tzn. že požaduje formu maxim jako obecně zákonodárnou) uskutečňuje to, že je určující důvod oproštěn od veškeré materie (objekt chtění). Tato připomínka o morálním zákonu má svůj účel v tom vysvětlit, že nejvyšší dobro jako předmět čistého praktického rozumu není určujícím důvodem. Je objektem morálně určené vůle, jejíž důvod spočívá v morálním zákoně. Toto vymezení pojmů a jejich souvislosti je důležité pro správné fungování této myšlenkové struktury. Kant rozpoznává možnost, že je-li v pojmu nejvyššího dobra morální zákon již spoluobsažen, a to jako nejvyšší podmínka, tak z nejvyššího dobra dělá nejen objekt čisté vůle, ale také jeho pojem a určující důvod vůle (díky představě jeho existence možné skrze náš praktický rozum). „Poněvadž potom ve skutečnosti vůli určuje podle principu autonomie morální zákon zahrnutý již a spolumyšlený v tomto

³¹ Tamtéž, str. 109

³² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 110

³³ Tamtéž, str. 110

³⁴ Tamtéž, str. 111

pojmu a žádný jiný předmět.“³⁵ I přes tuto myšlenku je třeba mít na mysli pořadí pojmů, tedy morální zákon jako určující důvod vůle a nejvyšší dobro jako předmět čistého praktického rozumu nebo objekt morálně určené vůle. „Z analytiky jsme totiž poznali, že když před morálním zákonem přijmeme nějaký objekt pod jménem dobra jako určující důvod vůle a z něho pak odvodíme nejvyšší praktický princip, vždy by to mělo za následek heteronomii a potlačení morálního principu.“³⁶

V druhé hlavní části v druhé knize (stále se nacházíme v *Kritice praktického rozumu*) se přibližuje pojem „nejvyššího“. Tento pojem se vyznačuje dvojznačností. Můžeme pojednávat o pojmu „nejvyšší“ jako svrchované nebo dovršené. První pojem se vyznačuje jako nejvyšší podmínka v řadě podmínek, tudíž jako poslední vrcholná podmínka, která je ostatním nepodmíněná. V druhém pojmu je nepodmíněnost vyjádřena jako celek, který není žádnou svou částí nebo čímkoliv podmíněný. Ctnost (naplňování morálního zákona a stav, v němž jsme hodni být šťastni) je svrchovanou podmínkou všeho toho, co se nám může zdát žádoucí, tudíž i všeho našeho usilování o blaženost a představuje tedy svrchované dobro.³⁷ Ctnost tedy postačuje k vysvětlení svrchovaného dobra, ale co takové dovršené dobro?

Aby bylo celé dovršené dobro možné, a aby bylo předmětem žádací mohutnosti rozumových konečných bytostí, je zapotřebí propojení ctnosti a blaženosti.³⁸ Nemluvíme pouze o blaženosti, která se projevuje pro osoby, které činí účelem sebe samy. Musíme myslet takovou blaženost, jež je odpovídající soudu nestranného rozumu, který vůbec pohlíží na osobu jako účel o sobě. „Být potřebný a také hodný blaženosti, přesto však na ní nemít podíl, se totiž nemůže vůbec snášet s dokonalým chtěním rozumové bytosti, která by zároveň měla veškerou moc.“³⁹ Kant pojednává o nejvyšším dobru možného světa, které se vyznačuje ctností a blažeností přesně odpovídající mravnosti, prezentující celek neboli dovršené dobro. Ctnost zde představuje, jak jsme říkali, nejvyšší podmínku neboli svrchované dobro. Blaženost se projevuje jako něco, co lidé přirozeně vyhledávají, ale co není samo o sobě dobré, nýbrž je podmíněno morálním chováním odpovídajícím zákonu.⁴⁰

³⁵ Tamtéž, str. 111

³⁶ Tamtéž, str. 111

³⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 112

³⁸ Tamtéž, str. 112

³⁹ Tamtéž, str. 112

⁴⁰ Tamtéž, str. 112

Víme nyní, že pracujeme s pojmy ctnosti a blaženosti. V jaké souvislosti jsou tyto pojmy propojeny? Kant rozpoznává, že dvě určení nutně spojená v jednom pojmu musí být spjatá jako důvod a důsledek, jednota uvažovaná buď jako analytická nebo syntetická.⁴¹ Analytická jednota (logické spojení) se vyznačuje tím, že jeden pojem je v druhém už obsažen. To by mělo za následek, že být ctnostný a usilovat o blaženost pomocí rozumu nejsou dvě různá, ale identická jednání.⁴² Syntetická jednota (reálné spojení) se projevuje tak, že jeden pojem vyvolává druhý jako něco odlišného (příčina a účinek). Takováto jednota by pak stavěla ctnost a blaženost jako odlišné, a přesto spojené faktory, které ji tvoří. Pro přiblížení této problematiky Kant vyzdvihuje dvě tradice antického Řecka, které se zasloužily o spojení pojmů ctnosti a blaženosti podle principu analytické jednoty. Na jedné straně epikúrejský filosofický směr, který blaženost považoval za celé nejvyšší dobro a ctnosti přiznával jenom formu maximy, jak o blaženost usilovat (rozumové užívání prostředků k dosažení blaženosti). Na druhé straně stoická filosofická tradice uznala ctnost jako celé nejvyšší dobro a tvrdila, že blaženost je pouze důsledek mého vědomí o mé ctnosti (závisející na stavu subjektu).

Obě tyto tradice prezentují analytickou jednotu pojmů ctnosti a blaženosti, i když k ní přistupují každá jinak. Obě tradice Kant označuje za chybné ve zkoumání spojitosti těchto pojmů, které tvoří nejvyšší dobro. Analytická jednota, jak s ní nakládala epikúrejská doktrína, je podle Kanta chybná, protože maximy, které si kladou za určující důvod vůle blaženost (princip sebe lásky, vlastní blaženosti) nejsou vůbec morální a nemohou zakládat žádnou ctnost.⁴³ Stoická analytická jednota má svou chybu v tom, že přisuzovala vůli možnost spojovat ctnost s příslušnou blažeností ve světě, který se řídí přírodními zákony a fyzickou mohutností, ne morálním smýšlením vůle.

Kritická analýza toho, jak stoici a epikúrejci nakládali s pojmy ctnosti a blaženosti a úvaha nad možností syntetických soudů, kterou provedl v *Kritice čistého rozumu*, prokazuje pro Kanta, že spojení ctnosti a blaženosti musí být syntetické. To znamená, že ctnost a blaženost jsou fundamentálně odděleny a přesto spojeny. Tvoří dohromady nejvyšší dovršené dobro. Ctnost je v tomto vztahu příčinou blaženosti, jenže ne „tady a teď“ (jak by to tvrdila stoická tradice), ale „tam a potom“ (bude vysvětleno v kapitole 3. Nutné předpoklady čistého praktického rozumu). Ctnost je vyjádřena morálním

⁴¹ Tamtéž, str. 113

⁴² Tamtéž, str. 113

⁴³ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 115

zákonem, který nám ukládá, jak máme jednat. Dobro je objekt morálně určené vůle. Kant rozpoznává přirozené potřeby konečných rozumových bytostí a rozpoznává nárok, který vzniká. Nárok vyznačující se konáním dobra (ctností) a přijímáním dobra (blaženost). „Proto však ctnost ještě není celé a dovršené dobro jako předmět žádací mohutnosti rozumových konečných bytostí, neboť aby tím bylo, je k tomu třeba také blaženosti, a to nejen v zaujatých očích osoby, která činí účelem sebe samu, nýbrž i v soudu nestranného rozumu, který vůbec pohlíží na osobu ve světě jako na účel o sobě.“⁴⁴ Kant přisuzuje stoikům, že jejich propojení ctnosti a blaženosti není úplně nesprávné. Pouze podmíněčně nesprávné.⁴⁵ To se vyznačuje tím, že stoici považovali ctnostné jednání za nutně působící blaženost v tomto světě. Toto tvrzení není správné. V tomto světě jeví nelze očekávat ctnosti odpovídající blaženost, aspoň ne tak, jak vyžaduje Kantův výklad.

Podobně jako tomu bylo v *Kritice čistého rozumu*, poukazuje se na naše bytí nejenom v tomto světě jeví ale taky v inteligibilním světě rozvažování jako noumenon.⁴⁶ Tento krok nám umožňuje nakládat s pojmy svobody, nesmrtelnosti duše a boha, a přitom nebýt v rozporu se světem jeví, který se řídí přírodními zákony a fyzickou mohutností s těmito zákony pracovat. Morální zákon jako čistě intelektuální určující důvod vůle a nahlížení člověka nejenom jako dalšího jeví ale jako noumenon jsou dva faktory, které umožňují úvahu nad inteligibilním světem. Tato úvaha však vyžaduje, aby se Kant navrátil k metafyzickým pojmům svobody, nesmrtelnosti duše a boha. Tyto pojmy však nemají podobu poznatku nebo něčeho, co by šlo nahlížet, ale postulátu. To znamená, že jsou nutnými předpoklady čistého praktického rozumu. Jejich výklad slouží k zastřešení a dokončení Kantovy etické teorie.

⁴⁴ Tamtéž, str. 112

⁴⁵ Tamtéž, str. 116

⁴⁶ Noumenon znamená čistá inteligence

3. Nutné předpoklady čistého praktického rozumu

Kant nám nabízí dva způsoby, jak se vyjadřovat k „nepodmíněnému“. V *Kritice čistého rozumu* Kant užívá pojmu ideje, kterým popisuje nepodmíněné, jež nikdy nemá odpovídající předmět, ale je spjato s jistotním nárokem pomocí oslabené dedukce.⁴⁷ To znamená, že naše tvrzení o nepodmíněném nelze empiricky ověřit. Míra pravdivosti ideje je omezena na naši schopnost dedukce. V *Kritice praktického rozumu* se užívá pojmu postulát, protože se jedná o rozum v jeho praktické mohutnosti. Jedná se o propojené pojmy, které za a) umožňují vyjadřovat se k tématice svobody, nesmrtelnosti duše a boha, za b) vyjadřují jednotu teoretického a praktického rozumu. Nás ovšem, když pojednáváme o praktické mohutnosti čistého rozumu, bude zajímat pojem postulátu. Postulát (jak tento pojem Kant užívá v *Kritice praktického rozumu*) je předpoklad v nutném praktickém ohledu, který nerozšiřuje spekulativní poznání. Postuláty dávají idejím spekulativního rozumu (tj. rozum, který může poznávat něco apriori) obecně objektivní realitu a umožňují tak nakládat s pojmy, jejichž možnost jinak nelze vysledovat.⁴⁸ V *Kritice čistého rozumu* nachází svůj limit ideje v antinomiích. V *Kritice praktického rozumu* se to, co bylo označováno v *Kritice čistého rozumu* jako ideje přezkoumává pod termínem postulát. Ty pak tvoří vyvrcholení Kantovi etiky.

V etice, jak o ní píše Kant, se boží existence, nesmrtelnost duše a svobodná vůle stávají „předpoklady v nutném praktickém ohledu.“⁴⁹ Jinými slovy postuláty, které nijak nerozšiřují spekulativní poznání (nedokazují skutečnost spekulativního poznání) ani empirické poznání (to znamená, že je nelze empiricky ověřit), ale jsou schopny dopřát idejím spekulativního rozumu všeobecnou skutečnost a umožňují užití pojmů, jejichž možnost nelze ve spekulativní mohutnosti čistého rozumu uznat. Tyto postuláty vycházejí z morálního zákona. To znamená, že mají svůj počátek v zákoně, kterým rozum bezprostředně určuje vůli.⁵⁰ Využití postulátů praktického rozumu nám nenapomáhá v objasnění přirozenosti naší duše, poznatelného světa nebo nějaké prabytosti o sobě, ale umožňuje sloučení ctnosti a blaženosti v pojmu nejvyššího dobra, který tak představuje objekt vůle a priori ve vztahu k morálnímu zákonu. To znamená,

⁴⁷ Sikora, O., *Teorie postulátů a rozumová víra*, Reflexe 46, 2014 - kap. Metafyzika dobré vůle

⁴⁸ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 133

⁴⁹ Tamtéž, str. 133

⁵⁰ Tamtéž, str. 133

že je vůle na nejvyšší dobro zaměřena, hledí k němu, ale nejvyšší dobro není určujícím důvodem vůle.

Postulát svobody uvažované pozitivně, jak poukazuje Kant, vychází z „nutného předpokladu nezávislosti na smyslovém světě a mohutnosti určovat svou vůli podle zákona inteligibilního světa.“⁵¹ To znamená, že člověk je bytostí nejenom fyzickou, přírodními zákony podmíněnou ale také je čistou inteligencí (noumenon), která si může určovat kauzalitu ve své praktické mohutnosti (subjektivní určení vůle). Svoboda je nutným předpokladem, protože jednání nemůže mít morální charakter, pokud bytost, na jejíž jednání se hledí, dělá to, co dělá, protože je k tomu předurčena. Jak bychom mohli hanit nebo chválit jednání, kdybychom neměli na výběr?

Postulát nesmrtelnosti duše vzniká „z prakticky nutné podmínky, aby trvání odpovídalo úplnému splnění morálního zákona.“⁵² To se vyznačuje tím, že člověk v žádném okamžiku své existence ve světě jevů nedosáhne naplnění morálního zákona a ani odpovídající blaženosti (v tomto spočívá chyba stoické tradice, která usuzovala, že blaženost můžeme mít v tomto světě, když jsme si vědomi své ctnosti). Nakládání s otázkou nesmrtelnosti duše se podle Kanta v teoretické filozofii neustále dopouští paralogismů (vadného uvažování), kvůli absenci trvalosti. Za pomoci postulátu nesmrtelnosti duše dosahuje „trvání potřebného k souladu s morálním zákonem v nejvyšším dobru jakožto celému účelu praktického rozumu.“⁵³ Kant ukládá pojmu nejvyššího dobra podmínku, kterou je naprostá přiměřenost smýšlení morálnímu zákonu⁵⁴. Tato přiměřenost (svatost) je Kantem považována za prakticky nutnou, proto je nutno ji popsat jako dosažitelnou „v progresu k oné naprosté přiměřenosti jdoucím do nekonečna.“⁵⁵ Taktéž se jedná o odpověď na problematiku možnosti dosažení svatosti „tady a teď“ neboli v jednom životě, což se je nemožné. Tento praktický postup označuje Kant jako reálný objekt naší vůle.⁵⁶ Toto nucení morálního zákona a snaha s ním sladit naši vůli jsou možné pouze za předpokladu nekonečné existence osobnosti rozumové bytosti. „Nejvyšší dobro je tedy prakticky možné jen za předpokladu

⁵¹ Tamtéž, str. 133

⁵² Tamtéž, str. 133

⁵³ Tamtéž, str. 133

⁵⁴ Tamtéž, str. 123

⁵⁵ Tamtéž, str. 123

⁵⁶ Tamtéž, str. 123

nesmrtelnosti duše.⁵⁷ Sikora pojednává o třech dílčích částech, které tvoří argument nesmrtelnosti duše, a které na sebe postupně navazují. První část vyjadřuje nárok morálního zákona na úplnou přiměřenost: „protože je pak vůle přikazována úplná přiměřenost zákonu, musí být také nějak možná.“⁵⁸ Druhá část se dotýká interpretace naprosté přiměřenosti morálnímu zákonu jako projevu svatosti, které nelze dosáhnout v jednom životě rozumové bytosti. „Tato svatost vůle je nicméně praktickou ideou, která musí nutně sloužit za vzor, jemuž se do nekonečna přibližovat...“⁵⁹ Třetí část se vyznačuje otázkou. Za jakého předpokladu lze něco jako nekonečný postup k svatosti myslet? „Tímto předpokladem je do nekonečna pokračující existence osobnosti rozumné bytosti, která je tradičně označována jako nesmrtelnost duše.“⁶⁰

Poslední nutný předpoklad čistého praktického rozumu je postulát boží existence, který plyne „z nutnosti podmínky k takovému inteligibilnímu světu, aby byl nejvyšším dobrem, skrze předpoklad nejvyššího samotného dobra.“⁶¹ Pojem boha má v teoretické mohutnosti čistého rozumu podobu transcendentálního ideálu, který nelze určit. To znamená, že z důvodů nadsmyslové podoby pojmu boha o něm nelze nic vypovídat. V praktické mohutnosti čistého rozumu se však jedná o nejvyšší princip dobra v poznatelném světě díky morálnímu zákonodárství, které se v něm nachází. Takové tvrzení o morálním určení naší přirozenosti, jakožto snahy dosáhnout přiměřenosti k morálnímu zákonu v procesu, který jde do nekonečna, lze dobře aplikovat v náboženství.

V případě absence Kantova morálního určení naší přirozenosti dochází k tomu, že je morální zákon zcela zbaven své svatosti.⁶² Lze jej pak upravit na něco shovívavého, jinými slovy na něco, k čemu jsme nakloněni a je nám pohodlné. Anebo bychom mohli její význam interpretovat jakožto účel, k němuž bychom měli nesplnitelné očekávání a tím tvořili marnou představu o úplné svatosti vůle, která by odpovídala blouznivým theosofickým snům.⁶³ Rozumové bytosti, které jsou konečné, jsou odkázány k postupování do nekonečna. Začínají v nižších stupních morální dokonalosti směrem

⁵⁷ Tamtéž, str. 123

⁵⁸ Sikora, O., *Teorie postulátů a rozumová víra*, Reflexe 46, 2014, kap. Postulát nesmrtelnosti duše

⁵⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 37

⁶⁰ Sikora, O., *Teorie postulátů a rozumová víra*, Reflexe 46, 2014, kap. Postulát nesmrtelnosti duše,

⁶¹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022., str. 133

⁶² Tamtéž, str. 124

⁶³ Tamtéž, str. 124

k vyšším stupňům morální dokonalosti. Nekonečný sám, jak jej označuje Kant, nahlíží celek přiměřenosti morálního zákona neboli svatost. Dohlíží tak na naše podílení se na nejvyšším dobru, které každému určuje, aby odpovídal jeho spravedlnosti, a zároveň stojí jako příčina přírody, která stojí mimo ni a tak umožňuje bytí přírody a jejích pravidel a zároveň morální snažení, které ji transcenduje.

Vyvrcholením Kantovy etické teorie, která počíná otázkou zda-li je čistý rozum schopný sám si určovat vůli, je postulát boží existence. „Tento postulát tematizuje souvislost mezi zákonem a blažeností a vede k požadavku předpokladu existence příčiny adekvátní tomuto účinku, tedy existence boha.“⁶⁴ Znovu Sikora poukazuje na dvě části, které tvoří dedukční postup zmíněného postulátu. První část vyjadřuje nutnost předpokladu zprostředkovatele, který umožňuje syntetické spojení pojmů ctnosti a blaženosti. Druhá část je identifikace tohoto zprostředkovatele jako toho, co je tradičně označováno jako bůh.⁶⁵ Tam, kde se zdá být argument pro postulát boží existence v největším ohrožení, tedy v problematice ctnosti a jí odpovídající blaženosti, vidí Kant přirozené vyústění své etiky. „Theologický postulát tu není od toho, aby přinesl útěchu strádajícím pro dobro, ale aby umožnil překlénout rozpor v pojmu cíle rozumné vůle, jímž je nejvyšší dobro, aby tedy dobro vůbec mohlo být myšleno jako cíl lidského jednání.“⁶⁶ Když se bavíme o postulátech, nejedná se tedy, jak říká Sikora, o důkazy, které by samy o sobě byly dostačující pro dokázání existence mimosvětských skutečností. Jsou to formule vyjadřující kritéria rozumnosti, a tedy smysluplnosti mravní existence.⁶⁷

⁶⁴ Sikora, O., Teorie postulátů a rozumová víra, Reflexe 46, 2014, kap. Postulát Boží existence

⁶⁵ Tamtéž, kap. Postulát Boží existence

⁶⁶ Tamtéž, kap. Postulát Boží existence

⁶⁷ Tamtéž, kap. Postulát Boží existence

4. Albert Camus: filosofie absurdna

Dosavadní výklad byl věnován Kantovu výkladu o praktické mohutnosti čistého rozumu, počínaje u morálního zákona a konče u postulátů. Zodpověděli jsme otázku, proč je propojení etiky s náboženstvím, podle Kanta nevyhnutelné. Kant předkládá jedno z nejvýznamnějších zkoumání, které pojednávají o etickém systému, jehož charakter je objektivní. Bylo nám předneseno, jak rozum udává praktické pravidlo, mravního jednání každé rozumové bytosti. Na co hledíme, když hledíme za objektem našich jednání.

Důvodů, proč se chci věnovat Camusovi a porovnat jeho filosofii s Kantem, je několik. Camus je autor, který mě prvně k filosofii přilákal. Jeho výklad jakoby byl odrazem toho, co jsem si myslel a cítil. Stále si všímám, jak se mé myšlenky a pocity pořád mohou odkazovat zpět k jeho tvrzením. Kant na druhou stranu je filosof, jehož výklad mě zaujal nejvíce během mého bakalářského studia filosofie. Jeho kritický náhled na jemu předešlé pojetí rozumu, jednání a metafyzických pojmů je fascinující. Kantova teze vede etiku nevyhnutelně k náboženství. Toto jeho tvrzení mi nepřijde správné. Pomocí Camuse chci takovéto propojení etiky a náboženství zpochybnit.

Teď, když jsem trochu objasnil motivy, kvůli kterým jsem si zvolil na výklad Alberta Camuse, přejdeme k výkladu jeho filosofie absurdna. Čerpat budu z díla *Mýtus o Sisyfovi*. Než započneme výklad o absurdnu, je na místě zmínit se o ústřední problematice, které se Camus v tomto díle věnuje. „Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku.“⁶⁸ Mnozí považují tento akt za nemorální, jiní za projev slabosti. Camus věnuje tuto esej střízlivému pohledu na sebevraždu, co vede člověku k označení života jako „nestojící za tu námahu“. Hledí na člověka a analyzuje jeho stav, kdy rozpoznává zvláštní charakter zvyku, který ho napíná k životu a straní ho smrti. Absence smyslu, který by tomuto námáhavému dobrodružství dodával jistoty, která by vše, co se odehrálo, dala do kontextu bytí. Bezvýznamnost utrpení a naše prázdnota denního rozrušení nad bytím.⁶⁹ To je rozpoložení člověka, na kterého se Camus zaměřuje.

⁶⁸ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. D. Steinová, Praha, Svoboda 1995, str. 15

⁶⁹ Tamtéž, str. 15

Camus je autorem 20. století. Mnoho faktorů včetně dvou světových válek mělo za následek úpadek víry, rozvoj věd jako nikdy předtím a tak nově se lidstvo nacházelo ve světě, který je schopno popsat, ale cítí se v něm cizí. „Svět, který dokážeme vysvětlit, byť falešnými důvody, je důvěrně známý svět. Naopak ve vesmíru náhle zbaveném iluzí a světla se člověk cítí jako cizinec. Toto vyhnanství je neodvolatelné, protože je zbaveno vzpomínek na ztracenou vlast nebo naděje na zaslíbenou zemi.“⁷⁰ Tento vztah, který se vyznačuje odcizením člověka od světa, který obývá, Camus nazývá absurdnem. „Tato roztržka mezi člověkem a jeho životem, mezi hercem a jeho dekoracemi, to je ten pravý pocit absurdna.“⁷¹ Vzájemné propojení absurdna a aktu, kterým se člověk vzdává daru života. Diktuje absurdno smrt? To jsou ústřední problematiky tohoto díla.

Camus popisuje, jak absurdno u nás vyvstává na povrch. Pojednává o momentu, kdy člověk slepě hledí do prázdna a je tázán, na co myslí. „Na nic“ odvětlí člověk. Pokud se nejedná o rétorický pokus zbavit se osoby, která se nás táže, ale o upřímnou odpověď je řetěz každodennosti porušen, byť jen na chvíli. Srdce jako by se natahovalo k něčemu, duši jakoby něco scházelo. Pohled, který se ptá proč? Takto se může prvně projevit absurdno. Únava přichází na konci mechanického života a zároveň v nás probouzí vědomí.⁷² Mechanickým životem je myšleno každodenní žití, při němž je člověk otupen jeho opakovatelností, která se projevuje okovy aktivit, jež nás zaměstnávají. První rozhodnutí, kterému člověk čelí v tento moment zpochybnění, je buď se navrátit k okovům, nebo se jedná o takové probuzení, jehož závažnost nesvolí k návratu. Dalším krokem, zvolíme-li si se nevrátit k tomu, co bychom dříve nazývali jistotou, je rezignace na život nebo náprava.

„Mám-li se držet zřejmostí, pak vím, co chce člověk, vím, co mu nabízí svět, a tak mohu prohlásit, že rovněž vím, co je spojuje.“⁷³ Tato tři tvrzení (dva členové a jejich spojení) tvoří princip absurdna. Jeden člen chybí a absurdno přestane být. Umírá s člověkem a jeho podobu ve světě bez lidí nenajdeme. Camus přiznává absurdnu místo první pravdy a veškeré další úvahy nesmí být v rozporu s tímto prvním pravidlem, které spočívá ve

⁷⁰ Tamtéž, str. 17

⁷¹ Tamtéž, str. 17

⁷² Tamtéž, str. 26

⁷³ Tamtéž, str. 47

vztahovosti. „Pokládám-li něco za pravdivé, musím to uchovat. Pokud se zapletu do řešení nějakého problému, neměl bych alespoň takovým řešením obejít nějaký člen problému.“⁷⁴ Žítí pod pravdou absurdna sebou přináší absenci naděje (což neznamena podle Camuse příchod zoufalství), postupné odmítnutí (není zamýšleno jako zřeknutí se) a vědomou nespokojenost, která by neměla být porovnáována s nedospělým neklidem.⁷⁵ Postupné odmítnutí se odkazuje k od mechanickému životu. Vědomá nespokojenost spočívá v tom, že jsme nějak obeznámeni se zdrojem našeho nepokoje. V nedospělém neklidu je nám zdroj neznámý a může se tak jednat o prkotinu, něco co eventuálně vyřešíme, anebo se po uvědomění zdroje našeho nepokoje stává vědomou nespokojeností. Veškeré jednání v rozporu s těmito předpoklady má za následek poskvrnění absurdna. „Existuje evidentní fakt, který se zdá zcela morální, totiž že člověk je vždy obětí vlastních pravd. Jakmile je rozpozná, nedokáže se už od nich odpoutat. Trochu platit musíme.“⁷⁶

Člověk, který uzná absurdno jako svou pravdu se stává tzv. absurdním člověkem nebo duchem (Camus užívá oba termíny stejně). Absurdní člověk se posléze nachází ve světě, který mu je cizí. „V hloubi každé krásy spočívá cosi nelidského a ty kopce, něžné nebe, kresba stromů, to vše během jediné minuty ztrácí svůj iluzorní smysl, do něhož jsme je zahalili, a je náhle vzdálenější než ztracený ráj.“⁷⁷ Rozpoznání nesmyslnosti každodenního mechanického žití se nám může při pohledu např. na všedního muže volajícího v budce, zdát úsměvné. Pohled do zrcadla, kde v prvním okamžiku vidíme cizince, to je, jak Camus píše, pocit absurdna. Prozření, které přichází při prvním doteku absurdna, jakoby z nás jen v ten moment udělalo nového člověka. Při pohledu do zrcadla se to co hledí zpět na nás, to kým jsme doposud byli, jeví jako někdo cizí.

Absurdno spočívá ve vztahu člověka, který se táže po smyslu a světa, který na lidské tázání neodpovídá. Pro Camuse se lidské tázání dostává do rozporu, neboť veškeré naše pokusy rozumět světu jsou světem v určitý okamžik popřeny a člověk se tak nachází zpět na začátku, veškeré interpretace jsou zpochybněny. „Prvním činem ducha je rozlišit pravé od falešného. Ovšem jakmile začne myšlenka uvažovat sama o sobě, ze všeho

⁷⁴ Tamtéž, str. 48

⁷⁵ Tamtéž, str. 49

⁷⁶ Tamtéž, str. 49

⁷⁷ Tamtéž, str. 27

nejdřív objeví protiklad.“⁷⁸ Zde Camus vyjadřuje myšlenku, že veškeré pokusy rozumět světu, veškeré naše „poznání“ je snahou udělat svět srozumitelný. „Bez ohledu na hry slov a logickou akrobacii, chápat znamená především sjednocovat.“⁷⁹ Tato potřeba rozumět, chápat, poznat, je to, co dá vznik idejím a systémům, které mají lidem svět přiblížit. Tyto konstrukce ale mají za následek nahrazení světa, který je nám dán za svět, kterému rozumíme. Veškeré poznání je uspořádáno námi pro nás, rozum je lidský.

S rozpoznáním světa nespočetných pravd, které se svou váhou nemohou nikdy rovnat absurdnu, se Camus vzdává jemu předešlých filosofických tradic, zabírajících se vysvětlením objektivní reality. „Ten univerzální rozum, praktický nebo morální, ten determinismus, ty kategorie, které vysvětlují, ty všechny jsou slušnému člověku k smíchu. Nemají nic společného s duchem. V podstatě popírají jeho hlubokou pravdu, že jsme totiž spoutáni. V tomto nerozluštitelném a omezeném vesmíru osud člověka postupně nabývá smyslu. Povstal národ iracionálních lidí a obklopuje ho až do úplného konce.“⁸⁰ Nově se umožňuje prostor pro jasné a zřetelné zjevení absurdna. Absurdno je tvořeno vztahem, který má dva členy. Camus se věnuje tomu, jak zacházet s nostalgií, která tvoří jeden ze dvou členů absurdna. Camus poukazuje na to, že absurdno nespočívá ve světě nebo v člověku, ale ve vztahu člověka, který po světě chce vysvětlení a světa, který vysvětlení nemá a nebo nám není možno ho momentálně zřít. „Tento svět jako takový není rozumný, to je vše, co lze říci.“⁸¹ Nesrozumitelnost světa tvoří druhý člen vztahu, který tvoří ústřední pojem Camusovi eseje. Tichý svět (míněno svět, který prostě je, bez potřeby se nám nějak vysvětlovat) se střetává s neukojitelným hladem člověka po smyslu.

Camus zmiňuje několik autorů, jejichž filosofické zkoumání je dovedlo k závěrům podobajícím se svým charakterem jeho vlastní teorii. Heidegger s principem „úzkosti“, Jaspers rozpoznávající ztrátu „naiveté“ a limitující charakter mysli, Šestov zpochybňující stabilitu i té nejpevnější racionalistické teze, Kierkegaard s jeho konceptem skoku. Tito autoři, tvrdí Camus, jsou propojeni v tomto momentu, ve kterém nahlíží konec cesty naděje. „Kdyby člověk mohl jedinkrát říci: „je to jasné“, všechno

⁷⁸ Tamtéž, str. 30

⁷⁹ Tamtéž, str. 31

⁸⁰ Tamtéž, str. 36

⁸¹ Tamtéž

by bylo zachráněno. Avšak tito lidé jeden přes druhého vyhláší, že nic není jasné, že všechno je chaos, že člověk si zachovává jasnozřivost a přesné znalosti jedině o zdech, jež ho obklopují.“⁸²

Práce těchto autorů se pohybují v existenciálním klimatu, které mělo svou neoddelitelnou část na tom, proč se v očích Camuse jím zmínění autoři scházejí na hranicích rozumu. „Prohlašovat, že je to klima smrtící, je jen zcela nepatrná hra se slovy. Žít pod tak tíživým nebem vyžaduje, aby člověk odtamtud odešel nebo aby tam zůstal.“⁸³ Důležitá zde pro Camuse je úvaha nad tím, proč se někteří rozhodují zůstat a jiní odejít. Více nám přibližuje absurdno pojednáním o nejjednodušších případech užití tohoto pojmu. Pojednává o muži, který chce s mečem vyběhnout proti skupině držící samopaly. Camus rozpoznává jeho akt jako „absurdní“ kvůli rozdílnosti mezi jeho usmyšlenou výhrou a realitou, kterou potká. „Obdobně nám připadá absurdní rozsudek, který fakta zdánlivě vyžadovala.“⁸⁴ Tato charakteristika absurdity je pak aplikovatelná, pokud jsou splněny podmínky. „Srovnání faktického stavu a jisté reality, ze srovnání nějakého činu a světa, který jej přesahuje.“⁸⁵

Již jsem se zmínil v tomto textu o Camusově zdrženlivosti týkající se rozumu a jeho schopnosti popisovat svět. Při výkladu Šestovovy odpovědi na otázku jak, jednat s vědomím absurda, popisuje Camus fundamentální rozdíl mezi jeho absurdním člověkem a úvahou ruského autora. „Pro Šestova je rozum zbytečný, ale za rozumem ještě něco je. Absurdnímu duchu se rozum jeví zbytečný a za rozumem už není nic.“⁸⁶ Avšak dále v knize je ukázáno, že Camus neodmítá rozum úplně. „Bylo by bláhové absolutně popírat rozum. Má svůj řád, v němž je účinný. A tím řádem je právě lidská zkušenost.“⁸⁷ Objektem této zdrženlivosti jsou rozpory, do kterých se filosofické tradice s rozumem jako ústředním principem dostávají. Podle Camuse jsou výsledkem naší nostalgie po známém, naší snahou udělat svět o něco srozumitelnějším za cenu poskvrnění jeho autenticity a také autenticity našeho vlastního individuálního intelektu. „Chci vědět, zda mohu žít s tím, co vím, a pouze s tím. Říkají mi, že inteligence tu musí

⁸² Tamtéž, str. 43

⁸³ Tamtéž, str. 45

⁸⁴ Tamtéž, str. 46

⁸⁵ Tamtéž, str. 47

⁸⁶ Tamtéž, str. 54

⁸⁷ Tamtéž, str. 54

obětovat svou pýchu a rozum se musí podřídit. I když uznávám meze rozumu, nijak ho proto nepopírám, protože jsem si vědom jeho relativní moci. Chci jen setrvat na té střední cestě, kde inteligence může zůstat jasná. Pokud to je její pýcha, pak nevidím dostatečný důvod, proč by se jí měla zřít.“⁸⁸

Výklad Šestovova a Kierkegaardova myšlení vede Camuse k uvedení pojmu skoku. Oba tito muži dochází ve svých úvahách tváří v tvář absurdnu. Avšak v jejich snaze objasnit tuto zvláštní charakteristiku sahají za hranice lidského rozumu. Následné řešení u Šestova, který staví absurdno do pozice boha a stav neschopnost rozumět se stává existencí osvětlující vše, a Kierkegaard, který se navrácí k víře i přes její možný absurdní charakter, je tím, co Camus nazývá skokem. Závěr, jehož existence spíše utiňuje neklidnou duši, než že by pojednávala o universálních pravdách. Pro Camuse skok není řešením (ani metaforicky nebo do slova). Za absurdním mužem se ožívá Kierkegaard a varovným křikem se ho táže, když není žádné věčné vědomí, jestli je nenaplnitelná díra podkladem všeho, co jiného je svět než zoufalství? „V tomto výkřiku není nic, co by dokázalo zarazit absurdního člověka. Hledat pravdivé neznamená hledat žádoucí.“⁸⁹ Co je tedy život ve světle absurdní pravdy? „jedině tím, že bychom se jako osel živili těšínskými jablíčky, pak absurdní duch raději přijme bez zachvění Kierkegaardovu odpověď: „zoufalství“, než by se smířil se lží. Když to tak uvážíme, odhodlaná duše si s tím vždy nějak poradí.“⁹⁰

Jaké je Camusova odpověď na život, jenž je definován neutichající touhou po známém ve světě, který mu známý (aspoň momentálně) není? „Pravým opakem sebevraha je právě člověk odsouzený na smrt.“⁹¹ Absurdní klima svou silou tíží mysl člověka, a to je příčinou myšlenky, jež v člověku započne proces, který může vyvrcholit odevzdáním let, které mu zbývá. Ve světle těchto úvah se zdá, že člověku nezbývá než se poddat sebevraždě. Camus avšak uděluje vzpouře jako osud absurdního člověka. „Tato vzpoura dává životu cenu. Jestliže trvá po celou délku nějaké existence, obnovuje její velikost. Pro člověka bez klapek na očích neexistuje nic krásnějšího než pohled na inteligenci

⁸⁸ Tamtéž, str. 59

⁸⁹ Tamtéž, str. 60

⁹⁰ Tamtéž, str. 60

⁹¹ Tamtéž, str. 77

zápolící s realitou, jež toho člověka přesahuje.“⁹² Být si vědom absurdna a žít i tak, ve vzpouře vůči vlivům, které nás vedou k přeskočení filmu na závěrečné titulky.

Kromě samotného konceptu vzpoury ve světle absurdna nabízí Camus také pojednání o několika způsobech jak ve fikci či v reálném světě lze pracovat s absurdním klimatem. První charakter, který nám představuje, je postava Don Juan z divadelní hry od Moliéra. Tato postava svůdníka se zaměřuje na kvantitu zážitků zahrnujících ženy. Žádná žena mu však nemůže dát lásku, kterou si ony ženy myslí, že hledá. V jejich omylu ho pouze podněcují k tomu to opakovat. Je si vědom své obtíže. „Svůdce, který se stal jasnožřivým, se tím nijak nemění. Svádění, toť jeho stav.“⁹³ Je opovrhován až pronásledován lidmi, kterých se straní. Dogmata ostatních ho nezajímají, maximalizuje lásku každé ženy, kterou svede a očekává svůj konec. „Neodvolatelný konec, očekávaný, leč nikdy vytoužený.“⁹⁴ Dále pojednává o dramatu. Život divadelní postavy je absurdní. Vzniká a zaniká ve třech hodinách, které divadelní hra diktuje. Člověku je v dramatu nabízena možnost prožít život s celou jeho vitalitou a s ním sdíleným absurdním osudem. Posledním tématem, jež představuje možnou odpověď na vztah lidské nostalgie a tichého světa, je pojem dobývání. „Dobývatele vědí, že sám o sobě je čin zbytečný. Existuje pouze jediný užitečný čin, ten, který by předělal člověka i zemi. Já nikdy lidi nepředělám. Ale je třeba se tvářit „jako kdyby“.“⁹⁵ Dobývatele jsou lidé, kteří se nesou ve výšinách toho, co člověka dělá unikátním a velkolepým. To je následek interakce tělesné zdatnosti s grandiozitou lidské mysli. Avšak to, co je dělá tak velkolepými, není omezeno pouze na ně. „Nedokáží však víc než sám člověk, pokud se mu zachce.“⁹⁶ Camus nám nabízí, i přes jeho absurdní svět, jehož pravidla nás táhnou k existenciální tíži, rovnou několik příkladů jak i přes nejistotu žít a nepoddat se přitom dogmatům, které nás mohou odvrátit od pravdy, kterou jsme zřeli. „Udržovat absurditu světa je tedy metafyzickým štěstím. Dobývání nebo hra, nekonečná láska, absurdní vzpoura, to jsou pocty, které člověk skládá své důstojnosti během tažení, v němž je už předem poražen.“⁹⁷

⁹² Tamtéž, str. 78

⁹³ Tamtéž, str. 100

⁹⁴ Tamtéž, str. 106

⁹⁵ Tamtéž, str. 119

⁹⁶ Tamtéž, str. 121

⁹⁷ Tamtéž, str. 129

Takto staví Camus jako hlavní princip bytí vztah lidského hledání smyslu, vysvětlení a jistoty a ohlušující mlčenlivost světa, který lidé obývají. K popsání tohoto stavu užívá pojmu „absurdno“. Pojem vyjadřující vztah reality žádané a reality, se kterou se setkáváme. Absurdno u něho tvoří první pravdu a člověku, který ji uzná, první a poslední pravidlo. Nehledí do budoucnosti, nehledá pomoc v naději, neboť je opakem absurdna. Pracuje s tím, jak se mu věci jeví a nenechá svou nostalgii jej ovládnout, aby mohla mu přes oči přetáhnout pásku. Ústředním pojmem této eseje je úvaha nad sebevraždou, a zda li přesvědčení vedoucí k tomuto život definujícímu aktu je logické. V této práci jsem tomuto pojmu nevěnoval pozornost, protože pro naše účely bylo třeba pouze jeho teze. Avšak bylo by neslušné na tuto důležitou část jeho teze zanevřít, neboť je to snaha odpovědět lidem, jejichž mysl je zavedla do míst, ze kterých se ne každý vrátí. „Teď jde o to žít.“⁹⁸

⁹⁸ Tamtéž, str. 90

5. Kantova etická teze ve střetu s Camusovým výkladem

V počátku mého zkoumání Kantovy etické teorie a Camusovy teorie absurdna jsem se setkal se skeptickou odezvou. Propojení těchto dvou autorů se může jevit jako neplodné. Avšak možná kvůli mé zaujatosti vůči těmto dvou autorům, během vypracování této práce jsem rozpoznal několik možných úhlů pohledu, kde se setkávají, byť jen v okamžiku, kdy se otevíráme tomuto možnému porovnání.

Nejprve, dle mého mínění, je na místě zkoumat, jak se má Camusovo absurdno ke Kantově etické tezi, která ve od morálního zákona až k postulátům čistého praktického rozumu. Je mým přesvědčením, že na místě, kde Kant dělá krok směrem k metafyzickým pojmům (i přes jejich podobu jako pouhé postuláty) zatímco Camus stojí na místě a nedovoluje svému absurdnímu člověku komfort těchto myšlenkových konstrukcí, které podle něho slouží pouze k neupřímnému utišení naší lidské nejistoty, tkví zásadní rozdíl reakcí obou autorů na to jak rozum a naše jednání korespondují se světem. Pro Kanta je rozum to, co nám určuje, jak máme jednat. Výsledkem jeho zkoumání po bytnosti čistého rozumu dochází k tomu, že rozum přikazuje konat dobro a přijímat dobro odpovídající naší přiměřenosti morálnímu zákonu. To je ale v konečné existenci člověka nemožné. To Kanta vede k postulování, které má tak zaručit možnost nejvyššího dobra (spojení ctnosti a blaženosti). Camus uznává relativní moc rozumu. Uznává, že člověk může jednat morálně. To, co však nedělá, je to, že by postuloval. Pro Camuse se tak dostáváme od toho, čím si můžeme být jistí k pokusu o to vysvětlit svět (skrže oslabenou dedukci). Tím porušujeme první a poslední pravdu, kterou je absurdno.

a) Rozum, svoboda

Co se mi jeví jako největší rozpor, ke kterému dochází při srovnávání těchto dvou myslitelů, je otázka rozumu. Zde Camus zastává skeptické stanovisko s jeho zpochybněním rozumu, uznávající a řídící se jeho hranicemi. Na druhé straně Kant přikládá ústřední roli v našem životě rozumu, který všichni sdílíme. Jeho principy jsou rozumem samy implementovány v náš život. Mimo rozšiřování naší teoretické mohutnosti nás ovlivňuje i v jednání, a to skrže praktické pravidlo, které v nás, podle Kanta, rozpoznáváme. Camus se zdržuje, respektuje hranice rozumu a snaží se vyvodit veškeré své závěry s tímto omezením v mysli. Kantovo dílo *Kritika čistého rozumu* je

(mimo jiné) známé pro „zrušení“ metafyziky a stanovení hranic rozumu. Přesto Kant se pojmům vztahujícím se k metafyzice navrácí v *Kritice praktického rozumu*.

První a nejdůležitější z postulátů Kantova výkladu je nutný předpoklad svobody. Kant pojednává v etice o tom, jak má člověk jednat, aby jednal morálně. Rozpoznává, že jednání má smysl nazývat dobrým nebo zlým, správným nebo špatným pouze za předpokladu, že jsme svobodni. Svoboda u Camuse musí být v souladu s absurdním. Absurdno nás dělá nesvobodnými ve svém nekompromisním argumentu, ale je zde prostor pro svobodu ve vztahu k našemu jednání.⁹⁹ Etika u Camuse nepotřebuje soubor pravidel, aby byla uskutečňována. Pojednává o rozporuplnosti v lidech, kteří si přiznávají velkou moralitu, a přesto se nestránili dělat opak toho, co jim přikazuje. Avšak nepřisuzuje immoralismu nadřazenost v této debatě. „Absurdno nevysvobozuje, absurdno poutá.“¹⁰⁰

b) Nesmrtelnost duše, bůh

V další části bych se chtěl věnovat tomu, jak se tito dva autoři se vyjadřují k věčnosti nebo v Kantově případě k nesmrtelnosti duše. Pro to, aby Kantovo syntetické spojení ctnosti a blaženosti bylo možné, uvádí Kant tři postuláty. První postulát svobody jsme probrali v předešlé kapitole. Nesmrtelnost duše je další z těchto postulátů. Kant jej uvádí, protože je evidentní, že ctnosti v tomto světě ne vždy odpovídá blaženost rovným dílem. „Konat dobro a přijímat dobro.“ Camus nemá vypracovanou žádnou za zmínku stojící úvahu nad věčností, ale přisuzuje ji těm, kteří se skokem vzdávají absurdna. „Vždycky si činí nárok na věčnost, a jen v této věci dochází ke skoku.“¹⁰¹ Nejedná se o přímou kritiku této myšlenky, ale na rozdíl od Kanta Camus budoucnosti nedává takovou váhu.

V návaznosti na to, jak Kant a Camus pracují s morálkou, se v následující úvaze budu věnovat tomu, jak oba autoři pracují s pojmem boha. V Kantově praktickém rozumu představuje bůh třetí a poslední postulát. Tento postulát stojí jako garant celého procesu lidské snahy naplnit morální zákon a obdržet tak odpovídající blaženost, po které člověk přirozeně touží. Ať tady nebo mimo náš pozemský život. Camus mluví o jediném

⁹⁹ Tamtéž, str. 78

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 94

¹⁰¹ Tamtéž, str. 61

principu morálky, který by absurdní člověk přijal. „Absurdní člověk může připustit jen jednu morálku, totiž tu, která se neodděluje od boha: která se předepisuje. Jenže on právě žije mimo tohoto boha.“¹⁰² Tento morální kód, který Camus uznává se odkazuje zpět ke vztahu, kterým se vyznačuje absurdno.

c) Naděje

V Camusově teorii je opak absurdna naděje. Absurdní člověk je člověk bez naděje a nehledí do budoucnosti. Kant, když ukončuje kritiku čistého rozumu a začíná kritiku praktického rozumu, dělá krok z toho, co můžeme poznávat směrem k tomu, v co můžeme věřit. Camus se ve svém díle k víře nevyjadřuje, přisuzuje ji jiné místo a čas pro zaznamenání a celý život pro zkoumání. Zatímco Kantova teze ho žene výše a výše v předpokladech.

Naděje je pro Kanta ústřední pojem spojující etiku a filosofii náboženství. Sirovátka poukazuje, že se však nejedná o naději jako afektivní nastavení ale jako postoj rozumu.¹⁰³ Dále pojednává o třech instancích Kantova užívání pojmu naděje s tím, že pro nás jsou důležité první dva výklady. Naděje v blaženost a naděje jako součást nejvyššího dobra. Naděje v blaženost vychází z Kantova dvojitého pohledu na pojem blaženost. Odděluje empirickou, náklonnostní představu blaženosti a mravní, ctnosti odpovídající blaženost. “Otázka po dosažení vlastní blaženosti se proměňuje v otázku po tom, zda a za jakých podmínek je má snaha o blaženost mravně ospravedlnitelná. Toto je dle mého nejzákladnější Kantova otázka, kterou se snaží ve svých úvahách o naději zodpovědět. A odpověď zní: ano, i z mravní perspektivy smím doufat ve vlastní blaženost.“¹⁰⁴ Naděje v blaženost je spojena s postulátem boží existence. Postulát boží existence jako podmínka možnosti nejvyššího dobra je garantem blaženosti odpovídající za mravní jednání. Je zde však důraz na pořadí pojmů. Mravnost se řadí před blaženost a má za svůj cíl svatost, které však nemůže tady nikdy dosáhnout. Naděje jako součást nejvyššího dobra se nutně dotýká nesmrtnosti duše, jakožto postoj nutný k naplnění příkazu na úplnou přiměřenost morálnímu zákonu (svatost). Naděje jakožto

¹⁰² Tamtéž, str. 93

¹⁰³ Sirovátka J., Naděje jako most mezi etikou a filosofii náboženství v díle Immanuela Kanta, *Reflexe* 66 – 67, 2024, str. 5

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 7

postoj rozumu umožňuje myslet, že jsou mravní jednání a blaženost propojeny v pojmu nejvyššího dobra.

6. Kde se cesty setkávají

Předešlé úvahy se týkaly porovnání toho, jak oba autoři pracují s pojmy, které se úzce dotýkají nebo přímo tvoří jejich teze. V následující části této práce se chci věnovat tomu jak se v některé místech jejich argumentace, podle mého zdání, setkávají. První takovou podobnost vidím v lidské cestě (která pokračuje i když naše tělo už dlouho leží pod zemí) za naplněním morálního zákona a mýtem, podle kterého Camus pojmenoval svou esej. Ve zkratce, která je nespravedlivá vůči kráse jeho plného přednesení. Mýtus o Sisyfovi pojednává o Sisyfovi, králi Korinthu, jehož činy rozhořčily bohy. Jeho osud se ozývá v jeho snaze předejít soudu bohů, v tom, že je nesmyslný. V chvíli kdy se Sisyfa zmocní, potrestají ho tak, že je předurčen tlačit obrovský kámen vzhůru do kopce. Trest není však v této aktivitě, jako spíše v tom, že dokončení této námahy je odměněno tak, že kámen se svalí okamžitě zpět dolů a cyklus se opakuje. Vidím zde určitou sdílenou povahu obou činností. Kantův morální člověk tlačí svůj kámen (pod kamenem si zde můžeme představit jeho morální hodnotu, s každým krokem vzhůru, stává se více dobrým a přibližuje se blaženosti, která mu náleží). Rozdíl, který zde můžeme zpozorovat je, že Camus užívá mýtu, tak jak nám byl dán a vyvozuje z něho nesmyslnost lidského snažení, které končí ve zklamání. Kant s tímto mýtem nepracuje vůbec, ale mou představou je, že jak bychom si podle Kantova výkladu praktické mohutnosti čistého rozumu (přesněji podle postulátů) mohli vyložit tento mýtus tak, že místo návratu dolů po dosažení vrcholu, nás čeká další vrchol až dojdeme na konec, kde nás čeká odpovídající blaženost. Blaženost pro Camuse (užívá tohoto pojmu v jeho nejširším pojetí) spočívá v nás, musíme si představit, že i přes absurdní charakter onoho snažení, můžeme být šťastni.

Druhé takové porovnání se týká citátu z Camusovi eseje *Léto*. „Uprostřed zimy jsem konečně zjišťoval, že ve mně je nepřemožitelné léto.“¹⁰⁵ Na místě, kde jediným řešením se zdá být rezignace, Camus stojí, přijímá svět, jak se mu jeví v celé jeho absurdní kráse, a přesto káže život (v existenciálním klimatu). Kant pojednává o morálním zákonu. Praktické pravidlo, které nám dává čistý rozum, a které nám udává, jak máme jednat. Jedná se o jedinou část teorie Kantova čistého praktického rozumu, které si jsme bezprostředně vědomi, když stojíme tváří tvář výzvě jednat. Jeho tichý hlas nás urguje jednat správně (má podobu povinnosti, měl bych). Podle mého názoru, toto nekonečné

¹⁰⁵ Camus, A., *Léto*, V. Dufková, Praha, Hynek 1999, str. 81

léto může představovat stejnou funkci jako kategorický imperativ. Camus tak odemyká nový způsob čtení Kantova morálního zákona, který by nemusel být veden k postulování. Taková interpretace pracuje s představou, že morální zákon je ve svém jádru dostatečně silnou podmínkou morálního jednání i bez představy boha nebo nesmrtnosti duše. Síla morálního zákona, která se vyznačuje tím, že člověk i v těch největších útrapách může najít pokoj a úctu v sobě.

Takto se, aspoň podle mého zdání, dá vysledovat několik momentů, kde se Kant ve své kritické teorii praktického rozumu přinejlepším překrývá a přinejhorším nachází na podobné logické stránce jako Camusův výklad o světě, jehož hlavním principem je vztah člověka a jeho nostalgie a světa a jeho nesrozumitelnosti. Kant tvrdí, v návaznosti na jeho kritiku teoretického rozumu, že nám čistý rozum dává praktické pravidlo. Rozpoznáváme, že máme něco udělat. Následně jsme si vědomi, že se můžeme rozhodnout jinak, a tak se prokazuje svoboda (ve vztahu ke kauzalitě v praktické mohutnosti rozumu). Camus na druhou stranu veškeré takovéto výstavby rozumu označuje jako pouhé pokusy udělat svět něčím co je nám známo, co je podrobno pravidlům, kterých můžeme využívat. Tato potřeba je snahou najít pána. Nějakou garanci, že vše má nějaký smysl. Avšak Camus rozpoznává, že svět na tuto potřebu nereaguje. A je to právě tato realizace a její přijetí a žití s ní, k čemu se zavazuje člověk rozpoznávající absurdno. Ústředním tématem této práce je Kantova teze „etika nevyhnutelně směřuje k náboženství“. V této práci jsem vysvětlil, jak Kant vede etiku počínajíc u rozpoznání praktické mohutnosti čistého rozumu vedoucí až k postulátům svobody, nesmrtnosti duše a boha. Camus sloužil ke zpochybnění této teze, nejedná se o přímý útok ale o autora, který přes uznání světa jako absurdního (což z velké části je způsobeno absencí evidence boha) stále nachází místo pro morálku, i když ji nedává nijak velkou váhu (což se dalo předpokládat, když se nacházíme v existenciálním klimatu).

Závěr

Podle Immanuela Kanta etika nevyhnutelně vede k náboženství. Začíná u nás jako bytostí, které nějak jednají, a jak jednají je určováno jejich vůlí. V *Kritice praktického rozumu* se Kant snaží zjistit, zda-li je čistý rozum schopný sám si dát určující důvod vůle, který si neklade podmínku určení vůle mimo sebe. Dochází k tomu, že je čistý rozum sám o sobě praktický a dává nám určující důvod vůle v podobě morálního zákona neboli kategorického imperativu. Měl bych (morální zákon, povinnost) ale nemusím (postulát svobody). Rozpoznává, že když morální zákon aplikujeme, uvědomujeme si svobodu (ve vztahu k naší kauzalitě). K pojmu morálního zákona přisuzuje také blaženost, tyto dva pojmy tvoří u Kanta nejvyšší dobro. Ne blaženost ve spojitosti s principem sebe lásky nebo jiné náklonnosti. Blaženost odpovídající úplnému přiměření s morálním zákonem. Pro to, aby mohlo toto syntetické spojení platit musí svou tezi rozšířit o postulát boha a nesmrtelnosti duše, a to jako podmínky nejvyššího dobra. Kniha *Mýtus o Sysifovi* od Alberta Camuse nám nabídla alternativní pohled na etiku a náboženství. Popisuje absurdního člověka, pro kterého jsou veškerá hluboká propracování teorií rozumu, etiky apod. snahou vysvětlit svět, který vysvětlený být nechce, a to skrze neřešitelnost a rozporuplnost pojmů boha a nesmrtelnosti duše. Nyní se chci k otázce této práce, tedy propojení etiky a náboženství, vyjádřit osobně. Organizované náboženství (tím myslím různé církve, spisy apod.) se snahou o objektivní výklad světa otevírají možnosti toho jednat v rozporu s tím co kážou (utrpení, segregace apod.) a oslabují to co má jednotlivec v sobě (čistá rozumová víra). Nemůžu vyrvat víru z jednotlivce. Čistý rozum ji sám vytváří. Organizované náboženství na druhou stranu vede pouze ke seskupení lidí, kteří s vírou nakládají každý jinak a utváří prostor pro ztrátu autonomie. Najednou se písmo pradávné knihy nebo projev vášnivého řečníka stávají určujícími důvody vůle. Nehledě na spektrum možného chování jakéhokoliv příslušníka nějakého organizovaného náboženství. Někdo ve jménu boha nemůže snést ani pohled na svět a schovává se v chrámu a někdo bez starostí vraždí nevinné a čeká místo v nějaké božské hale. Mělo by se tedy hledět k osobní víře, etice (morálnímu zákonu) a autonomii/svobodě. Kant rozlišuje zákon a zásady. Avšak zásady jako „dělej to čeho chceš víc vidět ve světě“ a „představ si, kdyby byla situace opačná a ty si byl na milost druhému“ drží velkou váhu a jsou v souladu s rozumem, aspoň podle mého mínění. Neptejme se tedy kam etika vede. Ptejme musí etika vůbec někam vést? Camusova kniha nese název *Mýtus o Sysifovi*. Příběh, který popisuje osud

vyznačující se snahou, na kterou žádná odezva nikdy nepřijde. Pokud by stejný osud byl charakteristický etiky dělá to její řešení, a hlavně aplikování na naše jednání možná těžší ale nedělá jí to o nic méně důležitou. Výsledek porovnání Kantovy etické teze a Camusova výkladu o absurdnu spočívá ve snaze neodvolávat se k organizovanému náboženství a ve zachování etického nároku bez konstrukcí, které by jej potvrdili.

POUŽITÁ LITERATURA

1. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, OIKOYMENH 2022.
2. Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha, Vyšehrad 2013.
3. Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. D. Steinová, Praha, Svoboda 1995.
4. Camus, A., *Léto*, přel. V. Dufková, Praha, Hynek 1999.
5. Sikora, O., *Teorie postulátů a rozumová víra*, reflexe 46, Praha, OIKOYMENH 2014.
6. Sirovátka, J., *Naděje jako most mezi etikou a filosofií náboženství v díle Immanuela Kanta*, reflexe 66-67, Praha, OIKOYMENH 2024.