

IMMANUEL KANT

KONEC VŠECH VĚCÍ*

Zejména v náboženském jazyce se o umírajícím člověku běžně říká, že přechází z času do věčnosti.

Toto vyjádření by nevypovídalo ve skutečnosti nic, pokud věčností rozumíme nekonečně plynoucí čas; pak by totiž člověk nevystoupil nikdy z času, nýbrž by přecházel neustále jen z jednoho času do druhého. Musí se tím tudíž mýnit konec všech časů během nepřetržité existence člověka, avšak jeho trvání (jeho existence nahlížená jako veličina) je rovněž pojímána jako veličina s časem naprosto nesrovnatelná (*duratio noumenon*), o níž si nedokážeme vytvořit žádný (než jen negativní) pojem. – Taková myšlenka nese v sobě cosi hrůzného: vede totiž jakoby na okraj propasti, z níž není návratu pro nikoho, kdo do ní spadne (*Na chmurném místě pozdržen/ Silnými věčností pažemi/ Které nic nepustí zpět*,¹ Haller); a zároveň i přitahuje, protože nemůžeme jinak a bez ustání se k ní obrácíme svým vystrašeným zrakem (*nequeunt expleri corda tuendo*,² Vergilius). Je hrůzně vznešená: zčásti pro svou temnotu, v níž je představivost silnější než za denního světla. A vposledku musí být také podivuhodně provázána s obecným lidským rozumem, neboť se s ní setkáváme u všech rozumových národů, ve všech dobách, v té či oné podobě. – Tím, že se nyní zabýváme přechodem z času do věčnosti (tato idea může, nebo nemusí mít objektivní realitu, je-li nahlížena teoreticky, jako rozšíření poznání), jak si ho rozum sám tvoří v morálním ohledu, dospíváme ke konci všech věcí jako bytostí jsoucích v čase a jako předmětů možné zkušenosti: tento konec je ale v morálním řádu účelů zároveň počátkem dalšího trvání právě těchto bytostí jako *nadsmyslových*, tudíž nespádajících pod podmínky času, které proto nebude možné, stejně jako jejich stav, určit jinak než prostřednictvím morálky.

Dny jsou takřka dětmi času, neboť následující den je svým obsahem dílem předchozího dne. Jako se poslední dítě rodičů nazývá nejmladší, tak se v našem

* I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in *Werke*, Bd. VI, ed. W. Weischedel, Darmstadt: WBG 1964 reprint 1998, s. 173–190. Poznámky překladatele se opírají o poznámkový aparát k anglickému překladu I. Kant, *The End of All Things*, in *Religion and Rational Theology*, eds. A. W. Wood – G. di Giovanni (trans. et ed.), Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 217–231.

¹ *Ihn aber hält am ernsten Orte / Der nichts zurücke läßt / Die Ewigkeit mit starken Armen fest.* Albrecht von Haller, *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (1736). – Pozn. překl.

² *Aeneis VIII, 265: Z nás nikdo se nemohl nadívat dosti.* Překlad O. Vaňorný. – Pozn. překl.

jazyce s oblibou nazývá *poslední den* (časový bod, který uzavírá veškerý čas) nejnovějším.³ Poslední den tedy patří ještě k času; něco se v něm ještě *děje* (nenáleží k věčnosti, kde se neděje už nic, co by pokračovalo v čase): lidé skládají účty ze svého chování v celém životě. Je to *soudný den*; vlastním koncem všech věcí v čase je tedy omilostňující nebo zatracující rozsudek světového soudce a zároveň počátek (blažené či neblahé) věčnosti, v níž každému přisouzený los zůstává takový, jaký mu byl přidělen v okamžiku výnosu (rozsudku). Poslední den v sobě tedy obsahuje zároveň i *poslední soud*. – Pokud by se měl zahrnovat k *posledním věcem* i konec světa, jak jeho podobu chápeme dnes, totiž jako pád hvězd z nebeské klenby, jako zřícení nebe samého (či jeho uzavření jako otevřené knihy), požár obého, jako stvoření nového nebe a nové země co sídla blažených a pekla pro zatracené, pak by nebyl soudný den posledním dnem; následovaly by po něm ještě mnohé další dny. Poněvadž idea konce všech věcí nepochází z rozumové úvahy o *fyzickém*, ale o morálním chodu věcí ve světě, a poněvadž je tento rovněž její jedinou příčinou, můžeme morální řád vztahovat rovněž na nadsmyslové (jemuž lze porozumět pouze na příkladu morálního), jako je nadsmyslová idea věčnosti; pak musíme nahlížet představu posledních věcí, které mají nastat *po* posledním soudu, pouze jako smyslové znázornění posledního soudu včetně jeho morálních důsledků, jež jsou nám ostatně teoreticky nedostupné.

Je zapotřebí připomenout, že od nejstarších dob existovaly dva systémy, které se týkají budoucí věčnosti: první je systém *unitářů*, kteří přiznávají všem lidem (po očištění kratším nebo delším pokáním) věčnou blaženost, druhý pak systém *dualistů*,⁴ přiznávajících blaženost *několika* vyvoleným, ale věčné zatracení všem *ostatním*. Systém, který by předurčoval k zatracení všechny, by se totiž neprosadil, neboť by postrádal důvod, jenž by vůbec ospravedlňoval jejich stvoření; *vyhlazení* všech by však odkazovalo na pomýlenou moudrost, která, nespokojena s vlastním dílem, nezná jiný prostředek, jak odstranit jeho nedostatky, než všechno zničit. – Stále táž obtíž brání dualistům, aby uvažovali o věčném zatracení všech: neboť k čemu, mohli bychom se ptát, bylo stvořeno těch několik nemnohých, byl stvořen jen ten jeden jediný, měl-li existovat pouze proto, aby byl zatracen na věčnost? Taková existence je přece mrzutější, než vůbec nebýt.

³ *Der jüngste Tag* – den posledního soudu. – Pozn. překl.

⁴ Takový princip se zakládal ve staroperském (Zarathustrově) náboženství na předpokladu dvou věčně vzájemně bojujících prvotních bytostí, *Ormuzda* jakožto dobrého principu a zlého principu *Ahrimana*. – Je zvláštní, že jazyk dvou od sebe tak vzdálených zemí, a ještě vzdálenější od míst, kde se dnes mluví německy, je v pojmenování obou těchto prvotních bytostí shodný: je německý. Vzpomínám si, že jsem četl *Sonnerata*, že v Avě (v zemi Barmánců) se dobrý princip nazývá *Godeman* (slovo utkvělo patrně ve jméne Dareios Kodomannos); a protože Ahriman zní velmi podobně jako *arge Mann* [zlý muž], obsahuje současná perština zřejmě množství původně německých slov. Úkolem badatelů o starověku by mohlo být, aby vedení jazykovou příbuzností zkoumali původ současných *náboženských* pojmů některých národů (Viz P. Sonnerat, *Reise*, sv. II., kapitola 2., B.). [Pierre Sonnerat (1749–1814), francouzský přírodovědec a cestovatel, v letech 1768–1805 konal výzkumné cesty na Madagaskar, do Číny a do Indie. Kant odkazuje na německé vydání jeho díla *Voyage aux Indes orientales et à la Chine*, Paris 1782. – Pozn. překl.]

Dualistický systém (ale pouze s *jednou* nanejvýš dobrou prvotní bytostí) v *praktickém ohledu* má v sobě, nakolik ho umíme nahlédnout a sami sebe prozkoumat, jeden určující důvod pro každého člověka, kterým se má sám řídit (nikoli však, jak je oprávněn k tomu, aby řídil druhé): poněvadž zná-li sám sebe, neponechá mu rozum žádný jiný výhled na věčnost, než který mu předestírá na konci života jeho vlastní svědomí podle toho, jak si dosud v životě vedl. Jakožto pouhý rozumový soud to však zdaleka nepostačuje k vytvoření *dogmatu*, tudíž o sobě (objektivně) platné teoretické věty. Který člověk zná sám sebe, kdo zná tak dokonale ostatní, aby mohl rozhodnout, zda má jeden člověk před druhým přednost, jestliže mezi příčinami jeho domněle dobře vedeného života není nic, za co vděčí štěstí, například svému vrozenému laskavému temperamentu, přirozené větší přednosti svých vyšších sil (rozvažování a rozumu, jimiž krotí své pudy), nadto i tomu, že byl náhodou a ke svému štěstí ušetřen příležitostných pokušení, zatímco jiné lidi potkala; jestliže nic z toho nezahrnuje do svého skutečného charakteru (což je nezbytné, aby dokázal svůj charakter náležitě docenit, neboť co je darem štěstěny, nemůže přičítat své vlastní zásluze: pak pravím, kdo chce rozhodovat, zda má člověk před vševidoucím okem Soudce světa v jakékoli oblasti jakoukoli přednost před ostatními, jež by se zakládala na jeho mravní hodnotě, a zda by to nebyla jen nesmyslná domýšlivost, kdyby při tak povrchním sebepoznání vyslovoval soud o morální hodnotě (a o zaslouženém osudu) ať již ke svému prospěchu, nebo ve prospěch kohokoli druhého. – Nahlížíme-li tudíž unitářský i dualistický systém jako dogma, zdá se, že naprosto přesahují spekulativní mohutnost lidského rozumu a cele nás zavádějí zpět k tomu, abychom omezovali rozumové ideje pouze na podmínky praktického použití vůbec. Nevidíme před sebou přece nic, co by nás mohlo již nyní poučit o našem osudu v budoucím světě, než soud našeho vlastního svědomí, tj. co nám o něm umožňuje rozumově soudit náš nynější morální stav, nakolik jej známe: totiž to, že principy (jsou to principy dobra a zla), které jsme shledali jako převládající v našem životě až do jeho konce, budou týmiž principy i po smrti; aniž bychom předpokládali, že budeme mít v dotyčné budoucnosti byť nejmenší důvod jejich změně. Museli bychom se tudíž smířit s věčnými následky, odpovídajícími této zásluze nebo této vině, pod vládou dobrého či zlého principu; v tomto ohledu je pak moudré jednat tak, *jakoby* byl další život a morální stav, v kterém zakončujeme současný život, při vstupu do jiného života neměnný, včetně svých důsledků. Systémem, který bude přijatelný v praktickém ohledu, musí tedy být systém dualistický; nechceme však určovat, který z obou systémů si zaslouží přednost v teoretickém a čistě spekulativním ohledu: když nadto, jak se zdá, ukolébává unitářský systém příliš k lhotejně jistotě.

Proč však očekávají lidé *vůbec konec světa*? A pokud je jejich osudem, proč (valná většina lidského pokolení) očekává konec naplněna hrůzou? ... Důvod *prvního* spočívá patrně v tom, že jim rozum říká, že trvání světa má jen potud hodnotu, pokud v něm rozumové bytosti dostojí konečnému účelu své existence, avšak pokud by tohoto účelu nemělo být dosaženo, zdá se jim být samo stvoření bezúčelné: jako divadelní hra, jíž chybí závěr a rozumný záměr. *Druhé* se

zakládá na mínění o zkažené přirozenosti⁵ lidského rodu,⁶ která je stále beznadějnější; učinit tomu konec, a to strašlivý konec, by mělo být (podle většiny lidí) jediným opatřením, odpovídajícím nejvyšší moudrosti a spravedlnosti. – Proto nabývají všechny *předzvěsti posledního dne* hrozivých podob (jak by také mohla představivost vzrušená velkými očekáváním opomenout znamení a zázraky?). Někteří vidí tuto předzvěst v převládající nespravedlnosti, v utlačování chudých zpupnou zhýralostí bohatých; jiní v obecném rozkladu důvěry a víry; nebo ve válkách, které propukají ve všech koutech Země atd.: zkrátka v morálním úpadku a v prudkém rozkvětu všech neřestí, včetně zla, které je doprovází a které dřívější doba podle jejich mínění nikdy nepoznala. Jiní zase spatřují znamení konce v neobvyklých proměnách přírody, v zemětřeseních, v bouřích a záplavách, nebo v kometách a nebeských úkazech.

Lidé vskutku pocítují, a to ne bez příčiny, břemeno své existence nikoli bez příčiny, ačkoli jsou sami příčinou tohoto břemene. Domnívám se, že důvod spočívá v následujícím. – Během rozvoje lidského pokolení přirozeně předbíhá péče o talent, zručnost a chuť (i s jejich následkem, hýřivostí) vývoj morálnosti; a tento stav je tím nejškodlivějším a nejnebezpečnějším pro mravnost stejně jako pro fyzické blaho: poněvadž potřeby rostou mnohem rychleji než prostředky k jejich uspokojování. Ale mravní vloha lidstva, která (jako Horatiovo *poena, pede claudo*⁷) vždy zaostává, předstihne jednou v budoucnu (jak snad lze doufat pod moudrým panovníkem) ty, kteří uvízli ve svém chvatném běhu a často klopýtli; a tak se snad můžeme živit nadějí, odpovídající rovněž zkušenostním důkazům o přednosti mravnosti našeho věku ve srovnání se všemi předchozími dobami, že soudný den přijde spíše s Eliášovým vystoupením do nebe⁸ než s ohněm Hospodinovým, kterým byl smeten Kórach,⁹ a způsobí konec všech věcí na zemi. Sama

⁵ *Beschaffenheit*.

⁶ Odjakživa se přemýšliví mudrci (filosofové) vyčerpávali nepříznivými, částečně nechutnými podobnostmi, aby představili náš pozemský svět a lidský pobyt vskutku opovržlivě, aniž pozorně ocenili vlohu k dobru v lidské povaze. 1) Jeden derviš vidí svět jako *hostinec* (karavanseráj), kam zavítá na své životní pouti každý navrátilce a odkud ho brzy vypudí následující host. 2) Bráhmanští, tibetští a jiní mudrci Východu (dokonce i Platón) jej pokládají za *káznici*, místo k trestání a očišťování padlých, z nebes svržených duchů, nyní lidských či zvířecích duší. 3) Svět jako *blázinec*, v němž si nejen každý maří sám své vlastní záměry, ale jeden působí druhému všechno myslitelné utrpení, a dovednost a moc, které to umožňují, platí dokonce za největší čest. 4) Svět je *stoka*, do níž odplynula veškerá nečistota z jiných světů. Poslední myšlenka je jistým způsobem originální a vděčíme za ni jednomu perskému vtípal-kovi, který umístil ráj, místo pobytu prvního lidského páru, do nebe. V rajské zahradě byl dostatek stromů štědře obdařených výtečnými plody, jejichž přebytek se vytrácel po požití nepostřehnutelným odpařováním, vyjma jediného stromu uprostřed zahrady, který sice rodil obdivuhodné ovoce, jež se však nedalo vyměšovat pocením. Naši první rodičové si dopřávali jen choutky, nedbali zákazu a okusili z něj. Aby neznečistili nebe, nebylo jiné pomoci, než že jim jeden z andělů ukázal v dále Zemi a řekl: „Toto je jímka celého vesmíru,“ odvedl je tam, aby provedli potřebu, opustil je a odlétl zpátky do nebe. Tak vzešlo lidské pokolení na Zemi.

⁷ *Trest, kulhavým krokem*. Srv. Horatius, *Ódy* III, 2. – Pozn. překl.

⁸ 2 Kr 2,11. – Pozn. překl.

⁹ Nu 16, 31–33. – Pozn. překl.

tato heroická víra v ctnost nemá ale subjektivně tak všemocný vliv na obrácení mysli, jaký má výjev provázený děsem, o němž se myslí, že předchází posledním věcem.

*

Poznámka. Protože máme co dělat pouze s idejemi (nebo si s nimi hrajeme), které si vytváří sám rozum a jejichž předměty (pokud je mají) leží úplně za naším obzorem, tudíž je, ačkoli jsou pro spekulativní poznání nadbytečné, nelze přesto pokládat za prázdné v každém ohledu, nýbrž v praktickém ohledu je nám poskytuje sám zákonodárný rozum, ne snad, abychom hloubali o jejich předmětech, čím jsou o sobě a ve své přirozenosti, ale jak o nich máme přemýšlet ku prospěchu morálních zásad směřujících ke konečnému účelu všech věcí (tím tyto ideje, jež by jinak byly zcela prázdné, dostanou objektivní praktickou realitu). – Tak před sebou máme *volné* pole, jak můžeme rozčlenit výsledek našeho vlastního rozumu: všeobecný pojem o konci všech věcí, podle vztahu, který zaujímá k naší poznávací mohutnosti, a jak můžeme klasifikovat ty pojmy, které stojí pod ním.

Podle toho se celek dělí 1) na *přirozený*¹⁰ konec všech věcí, podle řádu morálních účelů božské moudrosti, kterému můžeme (v praktickém ohledu) *dobře rozumět*; 2) na *mystický* (nadpřirozený) konec všech věcí, v řádu působících příčin, jimž *vůbec nerozumíme*; 3) na *protipřirozený* (zvrácený) konec všech věcí, který způsobujeme sami tím, že *mylně rozumíme* poslednímu účelu. Tyto můžeme představit ve třech oddílech, z nichž první jsme již pojednali, a nyní budou následovat ještě dva zbývající.

*

V *Apokalypse* (10, 5–6)¹¹ „anděl pozvedl pravici k nebi a přísahou při tom, který je živ na věky věků, který stvořil nebesa atd. potvrdil, že *lhůta je u konce*“.

Pokud nepředpokládáme, že anděl „svým hlasem sedmera zahřmění“ (5, 3)¹² rozkřikoval nesmysl, musel tím mínit, že nadále už nebude žádná *změna*; neboť pokud by změna ještě ve světě byla, byl by tam i čas, poněvadž změna může nastat jen v čase a není vůbec myslitelná bez předpokladu času.

Zde se znázorňuje konec všech věcí jako smyslových předmětů, o nichž si neumíme vytvořit vůbec žádný pojem: neboť bychom nevyhnutelně zabředli do rozporů, kdybychom chtěli udělat jeden jediný krok ze smyslového do inteligibilního světa; krok, který zde spočívá v tom, že ten okamžik, který znamená konec

¹⁰ *Přirozený* znamená (formaliter) takový, který následuje nutně dle zákonů jakéhokoli daného řádu, i morálního (tedy nejen vždy fyzického). Jeho protikladem je *nepřirozený*, který může být buď nadpřirozený nebo protipřirozený. Nutný z *přirozených příčin* si lze představit také jako materiálně přirozený (nutný fyzicky).

¹¹ Zj 10, 5–7: *Potom anděl, kterého jsem viděl stát na moři i na zemi, pozvedl svou pravici k nebi a přísahou při tom, který je živ na věky věků, který stvořil nebesa, moře a všecko, co je v nich, potvrdil, že lhůta je u konce; ve dnech, kdy zazní polnice sedmého anděla, naplní se Boží tajemství, jak je Bůh oznámil svým služebníkům prorokům.* – Pozn. překl.

¹² Srv. Zj 10, 2–3: *Pravou nohou se postavil na moře, levou na pevninu a vykřikl mocným hlasem, jako když zařve lev. Na jeho výkřik odpovědělo sedmero zahřmění.* – Pozn. překl.

smyslového světa, je rovněž začátkem světa inteligibilního, tudíž se oba světy dostávají do jedné a téže časové řady, což je rozpor.

Rovněž říkáme, že trvání si myslíme jako *nekonečné* (jako věčnost): ne proto, že máme o jeho velikosti nějaký určitelný pojem – neboť to je nemožné, protože trvání zcela postrádá čas jako svou míru –, nýbrž proto, že tam, kde není čas, *není ani konec*, je tento pojem pouhou negací pojmu věčného trvání, takže nepokročíme v našem poznání ani o píď, ale může být pouze řečeno, že rozumu v (praktickém) ohledu na konečný účel nelze nikdy učinit zadost cestou ustavičných změn: ačkoli, když se o to bude pokoušet prostřednictvím principu klidu a neměnnosti světských bytostí, nedostojí ani pak ničemu se zřetelem na své *teoretické* užití, ale spíše upadne do celkové bezmyšlenkovitosti; pak mu totiž nezbude nic jiného, než myslet jednu donekonečna (v čase) pokračující proměnu v ustavičném postupování ke konečnému účelu, u něhož *smýšlení* (které není jev, jako toto postupování, ale je něčím nadmyslovým, tudíž neměnným v čase) zůstává a je neochvějně týmž. Pravidlo praktického užívání rozumu přiměřené této ideji neříká tedy nic jiného, než: musíme brát svou maximu tak, jakoby náš morální stav (*homo noumenon*,¹³ „jehož proměna nastává v nebi“) nepodléhal co do smýšlení žádné časové změně, přes všechno nekonečné zdokonalování dobra.

Představa, že jednou nadejde okamžik, jímž ustane každá změna (a s ní i samotný čas), dráždí obraznost. Celá příroda poté znehybní a jakoby zkamení: v myslícím subjekt se zastaví stále táž poslední myšlenka, poslední pocit beze změny. Bytosti, která si uvědomuje svou existenci a její velikost (jakožto trvání) pouze v čase, musí připadat takový život, má-li se nazývat jiným životem, jako zánik: poněvadž si přece jen něco myslet musí, aby dokázala myslet samu sebe v takovém stavu; avšak *myšlení* obsahuje reflektování, které se děje jen v čase.– Obyvatelé onoho světa jsou proto vyliční, jak podle toho, kde pobývají (v nebi nebo v pekle), buď vyluzují stále tutéž píseň, své Haleluja, anebo věčně tytéž nářky (19, 1–6; 20, 15)¹⁴: což má naznačovat celkový nedostatek jakékoli změny v jejich stavu.

Přesto je tato idea, ať již jakkoli překračuje naši chápavost, úzce spřízněna praktickým vztahem s rozumem. I když schvalujeme morálně fyzický stav člověka, který je veездеjším životě na nejlepší cestě, tj. postupuje a přibližuje se ustavičně k nejvyššímu dobru (které si vytkl za cíl): přesto ani pak nedosáhne (při vědomí nezměnitelnosti svého myšlení) *spokojenosti* s vyhlídkou na nekonečnou změnu svého stavu (jak mravního, tak fyzického). Neboť stav, v němž nyní je, zůstává přece nadále utrpením v porovnání s lepším stavem, do něhož se připravuje vstoupit; a představa nekonečného postupu ke konečnému účelu je zároveň perspektivou na nekonečnou řadu utrpení, jež, ačkoli je současně převáží větší

¹³ Podle Kanta je člověk obecně zčásti jev (*phaenomenon*) a zčásti inteligibilní charakter (*noumenon*), zejména pokud je činný rozumem, který pojímá předměty pouze dle idejí. – Pozn. překl.

¹⁴ Srv. Zj 19, 1–6. – Pozn. překl.

dobro, přesto nepřipouštějí spokojenost, kterou si lze myslet jen tak, že jednou bude *dosaženo konečného účelu*.

Tak propadá hloubající člověk do *mystiky* (protože rozum má svá tajemství a nespokojí se jen se svým imanentním, praktickým upotřebením, ale rád se maličko odvažuje do transcendentna), kde rozum nerozumí sám sobě a tomu, co chce, nýbrž raději blouzní, namísto aby se zdržoval uzavřen v mezích smyslového světa, jak intelektuálnímu obyvateli smyslového světa náleží. Proto vychází nestvůrnost systému Lao-c' z *nejvyššího dobra*, které spočívá v *nic*: tj. ve vědomí, kdy se člověk *cítí* pohlcen hlubinou božství tím, že s ní splyne a tedy zanikne jeho osobnost; aby získali tušení takového stavu, usilují čínští filosofové se zavřenýma očima ve ztemnělých pokojích myslet a zakoušet toto své *nic*. Proto také *panteismus* (u Tibetanů a dalších východních národů) a *spinozismus*, vytvořený následně z téže metafyzické sublimace: oba jsou blízce sbratřeny s prastarým *systémem emanace* všech lidských duší z božstva (a svým konečným spočinutím právě v něm). To vše jen proto, aby se lidé nakonec mohli těšit z *věčného klidu*, který bude jejich domnělým blaženým koncem všech věcí; vlastně pojem, s kterým ztrácejí rozum a zároveň končí veškeré myšlení.

*

Konec všech věcí, které procházejí rukama lidí, je i přes jejich dobré účely *bláznovství*: je to užívání takových prostředků k účelům, které jejich účelům přímo odporují. *Moudrost*, tj. praktický rozum přiměřený konečnému účelu všech věcí, nejvyššímu dobru, plně odpovídající pravidlům, dlí jedině u Boha; a lidskou moudrostí lze snad nazvat jen takové jednání, které vychází nejen očividně vstříc její ideji. Avšak tato pojistka proti bláznovství, kterou, jak může doufat, dosáhne člověk pouze pokusy a častější změnou svých plánů, je spíše „klenot, za nímž se i nejlepší člověk může jen hnát, *pokud se ho chce zmocnit*“; o němž si ale nesmí nikdy samolibě namlouvat, a tím méně podle toho jednat, že se ho již *zmocnil*. – Proto také ty čas od času obměňované a často protismyslné návrhy šikovných prostředků, jak učinit *náboženství v celém národě zvučnějším a zároveň silnějším*; takže lze zvolat: Ubozí smrtelníci, u vás je stálá jen nestálost!¹⁵

Když už tyto pokusy dospěly tak daleko, že obec je schopná a ochotná naslouchat nejen starým zbožným naukám, ale i jimi osvícenému praktickému rozumu (pro náboženství to je naprosto nezbytné); jestliže (po lidském způsobu) moudří lidé nevytvářejí (jako klérus) dohody jen sami mezi sebou, ale tvoří projekty jako spoluobčané, aby tím dávali většinou najevo, že usilují o pravdu; a jestliže se národ podílí (byť ještě ne do nejmenších podrobností) na obecně pocíťované a na autoritě nezaložené potřebě nutného vzdělávání své morální vlohy: pak lze jen doporučit pokračování v zaběhnutém chodu, protože prostě jsou na dobré cestě pokud jde o *ideu*, kterou následují: pokud však jde o úspěch prostředků zvole-

¹⁵ Kant se opírá v tomto odstavci o dílo francouzského jezuitského spisovatele Gabriela Françoise Coyerera (1707–1782) *Bagatelles morales* (něm. *Moralische Kleinigkeiten*, Berlin 1762). – Pozn. překl.

ných k dosažení nejlepšího konečného účelu, zůstává vždy nejisté, jak dopadne, bude-li řízen přírodou, a musí být přenechán *Prozřetelnosti*. Může být sice jak chce těžké člověku, aby *uvěřil*, přesto však musí vždy, když je zhora nemožné předvídat s jistotou úspěch z jistých, podle celé lidské moudrosti (jež se musí zakládat na morálce, má-li dostát svému jménu) zvolených prostředků, uvěřit v praktickou konkurenci božské moudrosti vůči přírodním procesům, nechce-li se raději hned vzdát svého konečného účelu. – Sice se bude namítat: Již častokrát bylo řečeno, že současný plán je nejlepší; že se při něm musí vytrvat od nynějška navždy; že nynější stav je pro věčnost. „Kdo je (dle takového chápání) dobrý, ten je vždy dobrý, a kdo je zlý (odporuje mu), je stále zlý“ (Zj 22, 11):¹⁶ jakoby věčnost a s ní konec všech věcí měla nadejít již nyní. – Nové plány vznikaly od té doby neustále, nejnovější z nich byl často jen přepracováním nějakého starého a ani nadále nebude nouze o *více posledních* návrhů.

Jsem si natolik vědom své neschopnosti podat zde nový a šťastný pokus, že raději nabádám, což si ovšem nevyžaduje velkou vynalézavost: ponechejme věci tak, jak nakonec byly a bezmála po jeden lidský věk se prokazovaly co do svých důsledků jako únosně dobré. Protože však muži velkého nebo podnikavého ducha takto neuvažují, nechť je mi dovoleno skromně je upozornit nikoli na to, co by měli dělat, ale proti čemu by se mohli provinít, protože by jinak jednali proti svému vlastnímu záměru (i kdyby byl sebelepší).

Křesťanství má v sobě kromě největší úcty, kterou neodolatelně vštěpuje posvátnost jeho zákonů, ještě cosi *laskavého*. (Nemyslím zde laskavost osoby, kterou si v našich očích získala velkými obětmi, ale věci samotné: totiž mravního uzpůsobení, jehož zakladatelem je On; neboť laskavost osoby lze vyvodit jen z laskavosti mravního uzpůsobení). Úcta je nepochybně tím prvním, protože bez ní není ani pravé lásky; ačkoli lze chovat někoho ve velké úctě i bez lásky. Pokud však záleží nejen pouze na představě povinnosti, nýbrž také na následování povinnosti, pokud se ptáme na *subjektivní důvod* jednání, z něžž, můžeme-li ho předpokládat, odvodíme jako z prvního, co člověk *udělá*, a ne jako z pouze objektivního důvodu, *co udělat má*: pak je láska jako svobodné přijetí vůle druhého člověka mezi své maximy nepostradatelný doplněk nedokonalosti lidské povahy (doplněk, jenž musí donutit k tomu, co rozum předepisuje prostřednictvím zákona): neboť co člověk nedělá rád, to dělá tak mrzutě a sofisticky se vytáčí z přikázání povinnosti, že nelze příliš spoléhat na lidskou povahu jako na motivaci bez toho, že by přistoupila láska.

Jestliže se nyní připojí ke křesťanství, aby bylo co nejlepší, ještě nějaká další autorita (byť i božská), může být její záměr sebelepší a účel skutečně dobrý: jeho laskavost přesto zmizí: je totiž rozpor mezi tím, někomu *nařizovat*, aby něco prostě udělal, a aby to udělal *rád*.

Záměrem křesťanství je povýšit lásku na nástroj dohledu nad povinnostmi vůbec a milovat; zakladatel křesťanství totiž nehovoří jako ten, jemuž přísluší udílet rozkazy, jenž mluví ze své *poslušnost vyžadující vůle*, ale jako přítel lidí, který

¹⁶ Srv. Zj 22, 11. – Pozn. překl.

klade svým bližním na srdce jejich vlastní srozumitelnou vůli, tj. tu, podle níž by sami od sebe dobrovolně jednali, kdyby se náležitě zkoumali.

Je to tedy *liberální* způsob myšlení – na hony vzdálený otrockému smyslu stejně jako nezávaznosti –, od něhož očekává křesťanství přínos pro svou nauku, doufá, že si jím získá pro sebe srdce lidí, jejichž rozvažování již bylo osvíceno představou zákona jejich povinnosti. Pocit svobody při volbě konečného účelu je tím, co jim přijde laskavé na zákonodárství. – Třebaže Učitel křesťanství ohlašuje také *tresty*, nelze tomu rozumět tak, či alespoň není přiměřené svébytnému ustrojení křesťanství, aby se to vysvětlovalo tak, že mají podněcovat k následování jeho příkázání: poněvadž by ihned pozbylo svou laskavost. Člověk si to smí vykládat jen jako láskyplné, že Zákonodárcovy blahověle pramenící varování, aby se chránil před újmou, jež by musela nevyhnutelně vzejít z překročení zákona (neboť: *lex est res surda et inexorabilis*,¹⁷ Livius); zde totiž nehrozí křesťanství co dobrovolně přijatá životní maxima, ale zákon: poněvadž ten je neměnným řádem spočívajícím v povaze věcí, není ponecháno ani na libovůli Stvořitele, aby rozhodoval tak či onak o jeho následcích.

Pokud křesťanství slibuje *odplatu* („Radujte se a těšte, nebo vám vše dostatečně oplátí“): pak to není zapotřebí vykládat podle liberálního způsobu myšlení tak, jakoby šlo o nabídku, kterou lze takřka *přimět* člověka k dobrému způsobu života: neboť pak by zase nebylo křesťanství laskavé pro sebe. Pouze požadavek takového jednání, které pramení z nezištných pohnutek, může vzbudit v člověku úctu k tomu, kdo požaduje; bez úcty však neexistuje pravá láska. Tak není nutné přikládat onomu slibu ten smysl, že odměna by se měla brát za podnět jednání. Láska, jež svazuje liberální způsob myšlení s každým dobrodincem, se neřídí dobrem, jehož se dostává potřebnému člověku, nýbrž pouze dobrou *vůlí* toho, kdo lásku poskytuje: i kdyby toho nebyl schopen, anebo měl jiné důvody, jež s sebou přináší ohled na to všeobecně nejlepší na světě a jež by mu bránily uskutečnění dobra.

To je morální laskavost, kterou s sebou nese křesťanství a která stále prosvítá mnohým zvnějšku mu způsobeným útlakem během častých změn názorů, a již si uchovalo navzdory odmítavosti, s níž by se jinak muselo utkat; a která (což je pozoruhodné) se ukazuje v ustavičně jasnějším světle ve věku největšího osvícenství, které kdy bylo mezi lidmi.¹⁸

Pokud by křesťanství jednou upadlo natolik, že by přestalo být laskavé (což by si mohlo způsobit tím, když by se vyzbrojilo panovačnou autoritou namísto mírného ducha): převládla by vůči němu v myšlení lidí odmítavost a odpor, poněvadž v mravních záležitostech neexistuje neutralita (tím méně koalice protiklad-

¹⁷ Livius, *Dějiny* II, 3, 4: *Zákon je hluchý a neúprosný*. Překlad Pavel Kucharský a Čestmír Vránek. – Pozn. překl.

¹⁸ Ve Weischedelově vydání je vypuštěn krátký dodatek k celé větě, který zní: [jen tato morální laskavost] mu [křesťanství] následně zachová srdce lidí a nikdy ji nelze opominout (*ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen*). Tento dodatek obsahuje edice *Immanuel Kant's vermischte Schriften*, Band III, Halle 1799. – Pozn. překl.

ných principů); a *Antikrist*, jenž je beztak pokládán za předchůdce posledního soudu, zahájí svou bytí krátkou vládu (založenou patrně na strachu a ziskuchtivosti): poté však, poněvadž křesťanství je sice *určeno* být obecným světovým náboženstvím, ale nebylo osudem *zvýhodněno*, aby se jím stalo, nadejde (opačný) *konec všech věcí* v morálním ohledu.

Královec

Přeložili Josef Ševčík a Břetislav Horyna

EVEN PHILOSOPHERS HAVE THEIR CHILIASM THE END OF ALL THINGS

A translation of Kant's work *Ende aller Dinge* (The End of All Things) from 1794, one of his polemical religious-philosophical works, has been published in Czech for the first time. It enables readers to meet one of the typical expressions of Kant's post-critical philosophy (besides his works on philosophy of history, anthropology and political philosophy). The work clearly shows Kant's dissatisfaction with contemporary understanding of the place of religion in society, and shows why the author got into conflict with clerical and political power of the time. The translation is introduced by a brief outline of the historical context of Kant's work, its place in the framework of the philosopher's work and its reflection among Kant's contemporaries, which resulted in an official ban imposed on Kant's works and lectures related to religion by Friedrich Wilhelm II.

Faksimile prvního vydání traktátu *Das Ende aller Dinge* v *Berliner Monatsschrift*,
červen 1794, s. 495–523

495

die Keimigkeit des Herzens ankomme: — Daß vor dem einzigen wahren Gott die Tugend allein gilt, und nicht die Feyer der Neumonde und Sabbathe, nicht Räucherwerk, nicht Blut der Forren, Lämmer und Widder, nicht vieles Beten, Ausbreiten der Hände, Heuchen der Vorhöfe des Tempels, sagt ein großer Prophet in einer sehr feurigen und erhabenen Rede an Volk und Fürsten. S. Jes. I. 10 — 17.

Ramler.

2.

Das Ende aller Dinge.

Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur iramer aus einer in die andre fort. Also muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (*duratio Noumenon*) gemeint

gemeint sein, von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können. — Dieser Gedanken hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist („Sohn aber hält am ernstesten Orte, Der nichts zurücke läßt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest.“ Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden (*nequeunt expleri corda tuenda. Virgil.*). Er ist furchtbar: erhaben: zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wunderfame Weise verwebt sein: weil er unter allen vernunftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andre Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), so wie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen; stoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Er-