

PO CESTÁCH K VĚČNÉMU MÍRU

K filosofickým úvahám o dějinách

v díle Immanuela Kanta¹

Petr Bláha

1. Úvod

Na samém počátku této práce bychom zřejmě měli objasnit její název, čímž bychom zároveň odkryli jisté záměry, jejichž naplnění se stane v následujícím obsahem našeho úsilí. Jak patrně z titulu, který je parafrází známého Kantova spisu *Zum ewigen Frieden*, volíme toto dílo jako střed našeho zájmu, jímž je pokusit se načrtnout v charakteristických ohledech Kantovo tematizování problému dějin. Kantova pozice v dějinách se přitom jeví ve zvláštním paradoxu pohybu a klidu, tedy Kantova života ve smyslu až okázalé věrnosti místu a živelných fenoménů času, které vytvářely události dějinného významu. Jak se tento paradox zobrazuje na pozadí filosofova myšlení, je složitou otázkou. Stejně tak je problematické snažit se tuto stránku sledovat poněkud separovaně od souvislosti globálnějšího výrazu Kantovy myšlenky. Nicméně jeho téma věčného míru osvětluje cestu, na níž se můžeme shledat s jeho pozoruhodnou všímavostí a smyslem pro nalézání orientačních bodů v chaotické směsi dobových dějinných tendencí. Kant stál jistě v centru polemických diskusí a vlivů, na které byl nucen reagovat či od kterých se musel distancovat, a bylo by zajímavé pronikat do záhadných nitěk, z nichž se rozvíjely jeho vzdor i podléhání, detaily těchto okolností však nejsou bezprostředním námětem těchto úvah, byť se může zdát, že jsou, alespoň v jisté míře, nepostradatelné. Pro naši potřebu se zaměřujeme pouze na osoby, které ve srovnání s Kantem představují dostatečný kontrast, zdůrazňující specifickou Kantova přístupu k dějinám.

Především bychom chtěli zachytit a pojmenovat Kantovou myšlenkovou intencí široké pásmo předznamenání, v nichž se pohybuje

¹ Tento text je zkrácenou verzí autorovy bakalářské práce předložené na Institutu filosofie a religionistiky FF UK Praha v roce 1993.

vlastní jádro výhledu k horizontu věčného míru. V tomto prostoru se odehrává totiž vše potřebné k tomu, aby pojem věčného míru našel své osmyslnění. Tento prostor se pokusíme orientovat, abychom se skutečně ocitli na cestě, která kamsi vede nebo, abychom zůstali uvnitř Kantovy představy, má vést. Nevyčerpatelnost toho, co dějinná zkušenost nabízí, nepřímo vyjadřuje i sepětí historických událostí se vznikem díla *Zum ewigen Frieden*, zejména mírová smlouva prusko-francouzská roku 1795, na jejíž účelovou podmíněnost Kant svým spisem reaguje. Je pro Kanta ovšem více než charakteristické, že tento vliv je zastřen intenzitou zahledění se do problému, která interval mezi vojenskou výhodou a nevýhodou překlenula tázáním komplexnějším s působivou filosofickou naléhavostí.

2. Ke Kantovu pojetí filosofie dějin

Nesystematičnost a v jisté míře i podmíněnost okolnostmi Kantových příspěvků k tomuto tématu znesnadňují poněkud možnost orientace a bezpochybného zachycení základních odstínů náhledu. Na rozdíl od teoretické a praktické filosofie, završených v kritických spisech do ucelené podoby, zůstávají dominujícím prostorem pro uveřejňování názorů se zaměřením na filosofii dějin stránky časopisů. Nejsou však v žádném případě dílem okrajovým či svědectvím o zpestrující činnosti Kanta při jeho soustředění na velký výkon systematický. V mnohém se v nich dokonce odrážejí souvislosti, které zdánlivou rozptýlenost utřídí pod společného jmenovatele zásadních momentů Kantovy filosofie. Kantovy úvahy o dějinách, či lépe dějinnosti, se totiž nesou ve zřejmém duchu principů praktické filosofie, jejichž neodmyslitelnou složkou je charakter povinnosti s morálními postuláty. Proto působí vždy jako výzvy a chtějí být zároveň proroctvími, která ze zaujatého nadmyslového hlediska zakládají mravní dějiny, jejichž prostorem realizace se má stát budoucí.² I zde lze objevit návaznost na teoretickou filosofii, která ústí ve své vlastní bezmoci do filosofie praktické, neboť rozum v sobě našel tíhnutí k ideám, pro které je nucen vytvořit patřičnou půdu již nezávisle na empirické danosti. Rozum není, Kantovými slovy, zkušeností nikdy plně uspokojen.³

² I. Kant, *Der Streit der Facultäten*, Leipzig 1880, str. 98.

³ I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1972, str. 182.

Tento apriorní charakter inteligibility se jako výsledek vnitřní kolize rozumu uplatňuje svou dominantní potenci i v Kantových představách o dějinnosti. Smysl dějin nelze nikdy vyčíst deskripční událostí, které se již skryly do minulosti, své uvažování začíná Kant vždy v jisté orientaci na ideu a skutečnost je touto ideou lidského rozumu předznamenána. Tíhnutí rozumu k nadmyslovým ideám, vyjadřující jistou tendenci rozumu k pojmání celku z teoretického hlediska, se v rozlehlém území dějin uplatňuje jako stále vytržení člověka ze závazku k momentální situaci přítomnosti k účelům, které jsou ideálně postulovány. V této vztaženosti se Kantova filosofie dějin konstituuje jako morální teleologie,⁴ jako svoboda zákonodárství rozumu, potýkající se s neprůhledným účelem přírody.

Kantovo zabývání se dějinami je hledáním vodítka,⁵ opatrováním formulace povinnosti, která je na člověka vznesena, aby rozpoutala jeho vášnivě vzepětí k vlastnímu určení. Na rozdíl od soudobých tendencí osvícenského hnutí, jejichž dominantní sférou se stal silný prožitek přítomnosti s možností dovést myšlenku k revolučnímu činu, čehož svědectvím je událost Francouzské revoluce, jeví se Kantův postoj strážlivějším v hodnocení přítomné chvíle. Odpovídá-li na otázku „Was ist Aufklärung?“⁶, že osvícenství je východiskem člověka z nedospělosti, kterou si sám zavínil,⁶ pak ze širších souvislostí je patrné, že tato nedospělost stále ještě trvá, a Kant tudíž vidí zřetelně nebezpečí v pokusu této nedospělosti chopit se vlády či měnit společenské pořádky. Další otázkou je jistě, jakým způsobem si sám člověk tutou nedospělost zavínil, to však zatím ponecháme k osvětlení následujícím stránkám zkoumání. Osvícenská sebejistota rozumu, který dokáže založit nový pořádek, nachází v Kantovi přinejmenším určitou distanci, neboť lidskou nedospělost je třeba stále přesvědčovat a usměrňovat a Kant si byl vědom náročnosti a do jisté míry i nevědomosti role budovatele. Proto odsouvá záměrně dosažení cíle do budoucnosti, dá-li se tak ovšem nazvat prostor protknutý idejemi, které jsou vzorem a vysvětlením minulého i přítomného.⁷ Toto rozložení

⁴ K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln 1964, str. 38.

⁵ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1914, str. 24.

⁶ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1914, str. 1.

⁷ K. Weyand, cit. d., str. 177.

důrazu v průběhu časovosti usměrňuje aspekt přítomnosti v Kantově koncepci. Akcent není prvotně na čemsi skutečném, zkušenostně ověřitelném, které by samo ze sebe skýtalo řešení, ale význam přítomného je vázán ještě neskutečným, jakýmsi předznamenáním, kterým se člověk vymyká těsné závislosti na struktuře rozprostřeného života zkušenosti, aby dostal hlasu svého rozumu, který svými ideami přetváří skutečnost v imperativní prostor teleologického významu. Je-li takto apriorně pojatá dějinnost formulací sociální utopie,⁸ pak je třeba poněkud rozšířit spektrum tohoto vymezení, přičemž je možné dokonce tento predikát obrátit a vznést pochybovačnou otázku vůči předchozímu tvrzení, totiž zda nejsou osvícenské představy, jak jsme je v možná příliš zjednodušené podobě výše charakterizovali, dosažnější utopii než představa Kantova. V tomto osvětlení problému se Kantovo pojetí zdá být přiměřenější jisté formě realismu.

Náš pokus o podání charakteristiky Kantova uvažování o smyslu dějin je nutné uzavřít poukazem, který dosud poněkud děsivě odhalenou propast budoucího limituje Kantovým optimismem, vyvěrajícím z jeho víry v účelovost uspořádání světa, jehož garantem je v nejbližší instanci Bůh jakožto nejvyšší dobro. Tento předpoklad⁹ zabezpečuje člověku, rozpolcenému do charakteru smyslovosti a inteligibility, že se nenechá zajmout bezohledně svou vlastní svobodou a nepropadne mechanickému samoučelu. Do dějin vstupuje síla, která se zcela vymyká z moci člověka,¹⁰ ačkoliv vyhovuje jeho morálnímu požadavku. V nutnosti objektivitě této ideje, nastolené praktickým rozumem, se dotváří podoba dějinného procesu v harmonii účelu lidství s účelem přírody.

3. Kant a Herder – kontrast myšlení

Samotná historie osobního vztahu mezi Kantem a Herderem je pozoruhodná a myslitelsky dialektická, což nám zde poslouží k tomu, abychom na bázi jejich vzájemné polemiky nahlédli do interiéru Kantova názoru. O dvacet let mladší Herder byl navíc Kantovým žákem a ni-

⁸ J. Střítecký, *Dějiny a dějinnost*, Brno 1985, str. 41. Utopická podoba teorie dějin je zde spatřována v charakteru „má být“.

⁹ K. Weyand, cit. d., str. 60. Předpoklad dobrého stvořitele považuje autor za základní předpoklad Kantovy filosofie dějin.

¹⁰ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Bratislava 1990, str. 143.

kdy si ho jako svého učitele nepřestal vážit. Dokonce svým dílem, které nás především zajímá, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, se chtěl Kantovi v jistém smyslu zavděčit, aniž by ovšem tušil, že právě tímto počinem vzbudí dlouho trvajícím a vlastně nikdy zcela neusmířeným rozpor, který je možné sledovat i ve sféře literární. Kant reagoval bezprostředně recenzí uveřejněnou anonymně a kromě toho podal i ucelenější kritiku Herderových postojů v samostatných člancích *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht a Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Charakter rozporu se pokusíme ilustrovat rozdílným zařazením individuálního člověka do souvislostí dění. Prioritním Kantovým pojmem je druh, individuum je pouze prvkem této obecnosti, omezeným v prostoru, který nemůže ze svého středu přehlédnout; vše podstatné, co se odvozeně vztahuje na každého příslušníka druhu, je však přisuzováno v úplnosti druhu samotnému, neboť k rozvinutí přírodních vloh je třeba určité kontinuální řady, v níž jednotlivci jakoby participují na určení druhu, jehož definitivní kvality se nemohou zmocnit, mohou se pouze stát článkem jeho vývoje.¹¹ Se smrtelností individuality kontrastuje proto nesmrtelnost druhu, který přetrvává všechna parciální lidská úsilí, v nichž se jednotlivci téměř sklánějí před kvalitou následující generace, které svým vlastním působením připravují vyšší stupeň.¹² Ideálem se tak stává generace, v níž se spojí působení všech předěšlých, které zanikly právě pro okamžik této finální dokonalosti, ve které druh uskutečnil do něho vložený záměr a vyjevil se v nejšťastnější generaci lidstva. Takový okamžik je však spíše fantazijním popisem toho, k čemu by mohlo dojít pouze za jistých ideálních podmínek, které nezbavují člověka nekonečného úkolu a s tím spojené fatality mít své určení a cíl stále před sebou.¹³ Zeptáme-li se nyní, není-li tímto předznamenáním znicotněna úloha jednotlivce, totiž není-li jedinec obětován ideji,¹⁴ a tím zlhostejněn jeho význam pro sebe jakožto jedinečně se projevující individualitu, která je svým způsobem oprávněna bohatstvím své jedinečnosti podrobit vlastní libovůli, přibližujeme se poněkud smyslu Herderovy námítky a jeho os-

¹¹ I. Kant, *Idee*, str. 25.

¹² Tamt., str. 26.

¹³ K. Weyand, cit. d., str. 55.

¹⁴ T. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Leipzig 1930, str. 224.

trého protestu. Herder se upřímně brání každé spekulaci, která by omezovala autonomii člověka a odváděla ho tak od vstupu do bezpředsudečného vztahu bezprostřední humanity. Představa nějaké nekonečně vzdálené poslední generace, jejíž štěstí se má stát smyslem naší konkrétní práce, je nepřijatelná jakožto cosi umělého, co vychází z přirozených potřeb člověka a co působí přímo proti jeho nároku na osobní štěstí.¹⁵ Toto štěstí v Herderově pojetí není ponecháno zcela napospas libovůli, neboť i v jeho koncepci má výrazné místo jisté pochopení prozřetelnosti, účel lidského žití není však zviditelněn až na horizontu doteku časnosti s věčností, účel lidského života se může plně rozvinout v každém člověku a teprve v těchto parciálních účelech se vytyká celek,¹⁶ který je nemyslitelný bez systému univerzální harmonie¹⁷ na základě instinktivně přirozené humanity.

Stojíme zde zřetelně ve víru konfrontace dvou odlišných postojů k chápání dění. Zejména vztah k přítomnosti je v Kantově pojetí důrazně orientován imperativním obsahem smyslu individuálního prožívání. Člověk si musí být vědom své rozpolcenosti do dvou sfér, a tudíž nechce-li propadnout ve svém zápase s dějinností, musí často napřít své úsilí proti své přirozenosti, která ho vábí ke smyslovým zážitkům a utápění se v momentální blaženosti. Nedosažitelný cíl nemůže způsobit rezignaci, bude-li stále naléhavěji kladen jako postulát a takto jako maxima lidského jednání se stane vždy nejpřílehlavější skutečností.¹⁸ Oproti tomu vyniká v Herderově pojetí práce s detailem, pro který nalézá právě v přítomnosti dostatek uplatnění. Prozřetelnost zde je stlačována z časových přesahů do prožívání, které se tak zdá být prostorem jejího konkrétního zjevu.¹⁹ Dějiny jsou tak poznamenány časem, jehož doménou je akcent na zvláštnost a svébytnost zjevu, jsou časově naplněny rozmanitostí, která není pouze přehlížena apriorním hlediskem, přesouvajícím důraz do říše ideálna. Smysl vyzývajícího „má být“ se pod Herderovou rukou rozrůžňuje v oslavu bohatého a okamžitého „je“, v němž kulminuje Herderova důvěra v nekoneč-

¹⁵ J. G. Herder, *Ideje k filosofii dějin lidstva*, in: *Vývoj lidskosti*, Praha 1941, str. 156.

¹⁶ J. G. Herder, tamt., str. 317.

¹⁷ T. Litt, cit. d., str. 210.

¹⁸ K. Weyand, cit. d., str. 125. Taktó vyjádřenou ideu Herder chápe jako urážku majestátu přírody.

¹⁹ T. Litt, cit. d., str. 226.

ho ducha, překlenujícího propastnou vzdálenost mezi požadavkem a naplněním.²⁰ V tomto smyslu je Herder mnohem zřetelněji spjat s přítomností než Kant, jehož přítomnost je převrácena do služebného poměru k regulativní představě finálních útvarů lidského rozumu. Tento kontrast je možné přenést i na problém pokroku jakožto určitého teleologického postupu, který u Kanta promlouvá mnohem rázněji než u Herdera, jehož výrazná působivost momentální rozmanitosti jej zastavuje ve svém středu a uvádí ho do svých tajemných souvislostí, v nich Herder nachází dostatečné odůvodnění své filosofie, vzdávající se tímto jakéhokoliv radikálnějšího přesahu, který by Herderovo nadšení znevažoval.

Ještě jeden moment kontrastu obou myšlenkových koncepcí bychom měli zachytit, ačkoliv v mnohém vyplývá z již zmíněného. Jedná se o otázku panství a jeho nutnosti vykonávat nad člověkem jisté úkony, dozírající nad jeho náklonností zneužívat své svobody. Pán vyjadřuje nátlak vůči člověku, aby se podvolil všeobecné platnosti na úkor své libovůle.²¹ Toto Kantovo stanovisko jistě souvisí s jeho názorem na nedospělost člověka, otevírá se však obtíž, jak tato obecná nedospělost dokáže konstituovat funkci pána, aby se zamezilo zneužití i tohoto postavení. To jsou však problémy, kterých si blíže všimneme při interpretaci právních aspektů Kantovy filosofie. Herder reaguje přímo a adresně na Kantův názor, neboť v době zpracovávání druhé části svého díla již měl před očima Kantovu reakci na jeho první část, kde je představa pána stylizována. Podle Herdera z pojmu člověka nevyplývá pozice pána, převaha jednoho člověka nad druhým je dána pouze stavem nouze, v němž však stále přebýváme. Proto nám zkušenost může poskytnout dostatek příkladů vztahu podřízeného a nadřízeného. Nicméně potřeba pána je jevem z oblasti zvířat, člověk je od přirozenosti svobodný a nenáleží mu z nezbytnosti vytvářet pro sebe nějakého pána. Každý taktó vytvořený vztah je projevem nedospělosti a přetrvávání v něm pouze brání tuto nedospělost opustit a vstoupit do skutečného poměru lidství, které panství odmítá. Herder používá výmluvný přírůbek lékaře, který v pacientovi stále uměle živí nemoc, aby nad ním mohl vládnout svou nepostradatelností.²² Přes různé odmítnutí Kantovy myšlenky lze zpozorovat nápadnou podobnost obou přístu-

²⁰ Tamt., str. 253.

²¹ I. Kant, *Idee*, str. 29.

²² J. G. Herder, cit. d., str. 183.

pů. Požadavek panství u Kanta přece pochází z lidské nedospělosti a pouze podtrhuje Kantovu nedůvěru v člověka, že by bez vnějšího násilí byl schopen svou autonomií napřít směrem k souladu s obecnými zásadami lidství. Herder připouští tento stav nedospělosti, jeho opozice vůči Kantovi je způsobena obecností jeho výroku, která je pro Herdera nepřijatelná vzhledem k jeho schopnosti diferencovaného posuzování. Nedospělost je přece přirozeným projevem života, ale člověk musí svou dospělost vycítit a chopit se jí včas, aby neupadl do vazeb, které mu od přirozenosti nepřísluší. Také u Kanta je ovšem cesta z nedospělosti vedena zbavováním se závislostí,²³ avšak i zde tato možnost zůstává v podobě postulátu a není tak důtklivě konfrontována s analýzou vývoje lidského života, jako je tomu u Herdera. Dospělost je Kantovi nalézáním hodnoty člověka v jeho čisté morální vůli, a z tohoto stanoviska si tudíž odůvodňuje protest vůči individuální blaženosti, závislé na proměnách zkušenosti, která stojí na pozadí Herderovy ústřední myšlenky humanity.²⁴

Svědectvím o rozličném rozložení stěžejních bodů filosofování o dějinách jsou i Kantovy námitky z jeho recenzí vůči samotnému stylu Herderova vyjadřování myšlenky. Ironicky mu uděluje pochvalu za básnické vlohy, aby ho hned vzápětí obvinil z nepřesností, přílišné metaforiky, alegoričnosti a domněnek, z nichž se snaží konstruovat svou koncepci dějin.²⁵ Rozmáhlý projekt Herderův tak kontrastuje s úsečností a rozptýleností Kantovy výpovědi k problému dějin. I zde se ukazuje povaha obou autorů, úsilí houževnatého badatele, který stopu za stopou kráčí dějinami lidstva, aby si na základě tradicí podržených důsledků jeho jednání skládal ucelený obraz o působení prozřetelnosti v lidské aktivitě, a na druhé straně stručná a přísná výzva k člověku, formulovaná logickou argumentací s morální autoritou rozumu.

Kontrast vůči Herderově snaze podat v desáté knize zmíněného díla výklad počátku lidských dějin s jistým nárokem vědeckosti podtrhuje Kant svým pojednáním o domnělém počátku lidských dějin, který svou hypotetickou podmíněností způsobuje Kantovi občerstvení ducha, což ironicky dokumentuje nadbytečnost Herderova úsilí.

²³ I. Kant, *Was ist Aufklärung*, str. 1.

²⁴ K. Weyand, cit. d., str. 124.

²⁵ H. Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, München 1967, str. 209.

4. Počátek lidských dějin

Protože o počátku lidských dějin můžeme uvažovat výlučně z našeho místa v dějinách, musíme se předem vzdát možnosti dopátrat se vědeckým postupem skutečnosti, od níž jsme odděleni neprostoplnou hrází. Přesto však máme se situací na počátku dějin mnoho společného, předně předznamenání, které se promítá do našeho času a zakřivuje ho tak v určitou orientaci. Rozum si musí zvolit za doprovod obrazotvornost,²⁶ na jejíchž křídlech může podniknout výpravu až k samotnému počátku dějin, jak je zachycen v biblických zprávách. Výsledkem však nemůže být nic jiného než domněnky, které nás dovádějí k prvotním příčinám, aby se ozřejmilo, zda naše filosofování se s nimi na své cestě setkává. Takto Kant ospravedlňuje svou troufalost zabývat se tématem, kterého se naopak Herder chopil se vším vědeckým zápalem a svou popisnou přesvědčivostí. Nicméně první kapitoly biblického příběhu dávají Kantovi brzy dostatek látky k tomu, aby rozvinul zákruty své obrazotvornosti. Rajská zahrada představuje vládu instinktu v podobě hlasu Boha, který se bezprostředně vtiskuje do jednání první dvojice. Toto bezvýhradné spočívání v náruči oddanosti je narušeno zprvu bezvýznamným zákazem trhání ovoce ze stromu moudrosti, který se však stále zesiluje a vytahuje v člověku na povrch síly, jež dosud zakrněle čekaly na svou příležitost. Vzniká tak napětí mezi zákazem a zvědavostí jako projevem probouzející se lidské obrazotvornosti. Dosud instinktivně ukájené potřeby začínají být pronásledovány pokušením proniknout tajemstvím zákazu. Původní nesmyslnost zákazu se projevuje jako nejdůležitější moment vstupu člověka do dějin, a ačkoliv zde Kant neosvětluje blíže, jak je možné, že člověk náhle nazřel svobodu svého činu,²⁷ zdá se, že odůvodnění zákazu lze spatřovat ve vybidnutí lidské přirozenosti k činu, který by lidství uvedl do pohybu. Utržením jablka se člověk vysvobozuje ze zajetí instinktu, neboť jablko není již předmětem bezprostřední potřeby, není utrženo z hladu, propuká žádostivost učinit postradatelnou věc svým vlastnictvím. Rozum tak rozšiřuje hranice, v nichž je vězněna živočišná

²⁶ I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1914, str. 62.

²⁷ K. Weyand, cit. d., str. 129.

říše.²⁸ Důsledky jsou ovšem pro lidský druh nedozírné. Objev žádostivosti vede k uvědomění si strachu a úzkosti, neboť před člověkem je konstituována šíře možností, v níž se nevyzná. Vznik mravnosti, spojený se smyslem pro krásu, povyšuje vzájemný vztah muže a ženy na partnerství, v němž jeden druhému se stávají tajemstvím, přičemž tento moment psychologický je předznamenán skrytím nahoty. Nejpodstatnějším momentem je však zrození budoucího a vztahu k němu jakožto očekávání,²⁹ limitované ovšem novou zkušeností vlastní smrtelnosti. Vědomím budoucnosti se rozšiřuje obzor člověka o nový rozměr, který mu skýtá obavu z nečekaného, a proto se tento rozměr stane nejzávažnějším faktorem lidské konstituce, neboť člověk vstupem do dějin vstupuje rovněž do úsilí zabezpečit si budoucí a usmířit je. Slepá poslušnost instinktivního pobývání v bezprostřední jistotě Božího hlasu se rozštěpuje v poznání účelu a pochopení rozumu, že člověk je nejvlastnějším účelem přírody.³⁰ V důsledku tohoto poznání a konfrontací se vzniklou situací svobodou žádostivosti rozpoutaného násilí se člověk vrací k reflexi prvotního hříchu. Hodnocením toho, co tímto činem ztratil a získal, v sobě nalézá tendenci touhy po ztraceném ráji a ochotu vyměnit svou svobodu za tento stav bezpečí. Takový návrat však již není možný.³¹ Na tomto místě se Kant dostává do střetu s Rousseauovou představou, jehož nostalgickou náchyllost vyzdvihnout oproti přítomnosti stav zlatého věku lidství, od něhož se ke své vlastní škodě lidstvo vzdaluje,³² převrací a na místo jeho zjištění, že člověk je od přirozenosti dobrý,³³ dosazuje prvek opačné přirozenosti člověka. Vývoj podle Rousseaua probíhá v pouhém zmírňování vzrůstajícího zla a příslušným úkolem člověka je regulace tohoto jevu. Kantovo hledisko vyjádření přirozeného stavu jako neustálého sklonu k nepravostem odkrývá tendenci mravního progresu. Požadavek návratu do ráje je fiktivní představou, neboť tento stav je neudržitelný, protože prvotní hřích zbavil člověka definitivně možnosti spočinout uprostřed instinktivního bezpečí. Sklon člověka ke zneužití

²⁸ I. Kant, *Anfang*, str. 65.

²⁹ Tamt., str. 66.

³⁰ Tamt., str. 67.

³¹ Tamt., str. 68.

³² J. J. Rousseau, *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, in: *Rozpravy*, Praha 1989, str. 85.

³³ Tamt., str. 150.

svého rozumu proti přírodě boží předem každý náznak po úsilí vyvolávat naděje v uskutečnění pomínulého ráje.³⁴ Na jiném místě řadí Kant představu pádu lidstva od původního štěstí mezi příklady názorů, k nimž je nutno přistupovat kriticky,³⁵ přičemž dalšími kritizovanými směry jsou chiliastická představa budoucnosti, která dostatečně nedoceňuje přírodní okolnosti, a postoj, který ubírá smyslu jakékoliv orientaci líčením dění jakožto nepřetržitého střídání postupů a následných návratů bez hlubšího zakotvení. Postup lidských dějin nelze pojímat bez požadavku mravního základu, kterému musí být vývoj lidství podroben. Žádná prognóza není schopna plně nahradit ideu,³⁶ kterou lidský rozum apriorně klade do rozsahu působnosti člověka činu.

Revolta vůči Božímu zákazu a samotný fakt zákazu, jak jsme ho výše interpretovali, nastoluje otázku předurčenosti tohoto kroku, aby se člověk stal vědomou stránkou svého údělu a v něm zpozoroval svého stvořitele jakožto normativní závaznost pro své jednání. Kant ovšem od takové úvahy upouští, čímž podtrhuje význam autonomie člověka a rozumu, který je sám od sebe schopen vzepřít se Božímu zákazu a přihlásit se tak o svou svobodu. Toto provinění člověka je překryto obsahem dějin, na němž již nepracuje pouhá individuálnost, ale druh, jemuž skutečnost prvotního přestoupení zákazu otevírá cestu k jeho určení. Prohra individuální je tudíž vyvážena vítězstvím celého druhu.³⁷ V tomto pohledu se skrývá celá Kantova paradoxnost dějin, vysvětlitelná snad jeho potřebou získat autonomní lidský rozum, aby svou regulativní schopností a možností samostatně vytvářet vlastní účely dospěl k závaznosti člověka vůči účelu přírody, v němž rozpozná své určení. Prvotní akt svobody tak nespadá do sféry nutnosti, neboť Adam nemusel nutně zhřešit,³⁸ nicméně tímto činem předznamenal lidstvo k určitému ději, v němž praktickým rozumem formulované povinování usiluje nalézt cestu ke smíření.

³⁴ I. Kant, *Anfang*, str. 77.

³⁵ I. Kant, *Der Streit*, str. 100-101.

³⁶ H. Saner, cit. d., str. 61.

³⁷ K. Weyand, cit. d., str. 133.

³⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig 1879, str. 44. Toto Kantovo tvrzení je však třeba zasadit do celkových souvislostí, v nichž se jeví jako sporné.

5. Uprostřed dění – antagonismus a válka

Prostor, který je podle Kanta nutné zdolat, je naplněn nesmiřitelností lidské žádostivosti, která maximou svého jednání činí zisk na úkor druhého. Vydáváme se nyní do hlubiny Kantovy dichotomie mezi nedospělostí lidstva, plodící neštěstí a násilnosti, a ideálem, jehož naplnění se již v náznacích předznamenává, avšak jehož definitivní uskutečnění je zahaleno určitou rozporností Kantových postojů.

Kantovo pojetí antagonismu se objevuje již v období jeho přírodní filosofie jako konflikt prostorově působících monád, vytvářejících teprve rovnováhu koexistence dvou vzájemně opačných sil.³⁹ Myšlenka, že stability je možné docílit jen antagonismem sil, se odráží v charakteru nespolečenské společenskosti, kdy vzájemná nevráživost a egoismus ženou jednotlivce před všeobecným nebezpečím do uzavírání dohod a společenských formací.⁴⁰ Přirozená náklonnost k prosazování vlastních zájmů plodí stav takřka všeobecného ohrožení, který se stává neudržitelným, má-li být zachován život. Takovýmto donucením z vlastního přičinění se ustanovuje nová forma společenského nažívání, v níž Kant shledává vlastní předpoklad přechodu z původního divokého a nevázaného stavu do stavu přiměřené zákonitosti, ve které již snáze může propuknout mravní rozvoj lidství. Egoismus působí také uvnitř každého jedince jako zmrtnující usmířenost s vlastním pohodlím, a proto konflikt s druhým egoismem, v němž se rozehrává soubor o něco, co nemůže patřit oběma, je podstatným rysem k oživení schopností a jejich napřažení ke vzájemnému porovnávání. Člověk je tedy vyvlečen ze svého zdání soběstačnosti, aby v útrapách zápasů a měření sil nalézal nové prostředky, jež jsou sice obohacením jeho pohotovosti, které však již mají i význam vynálezu, neboť jsou veřejným objevem. Nesnášenlivost, neukojitelná chtivost a panovačnost jsou tedy atributy, jimž Kant vyjadřuje svůj dík, neboť nenechají člověka v klidu a ženou ho proti jeho přirozenému sklonu k pasivitě.⁴¹ V neustálém protínání zájmů se vybrušuje pozvolna vni-

³⁹ H. Saner, cit. d., str. 20. Autor odkazuje na Kantovo disertační dílo *Monologia physica* a myšlenky z Kantovy přírodní filosofie uvádí do souvislosti s pozdějšími motivy.

⁴⁰ I. Kant, *Idee*, str. 27.

⁴¹ Tamt., str. 28.

mavost pro právo a zákony, jimiž se společenskost vymezí a uzavře ve formě občanské společnosti.

Možnost sjednocení a separace jsou pro Kanta korelativními určeními a takto postaveny se ocitají v rozporu s Rousseauovým ideálem Robinsona,⁴² v němž je vyjádřena nedůvěra ke společenskosti jako zdroji úpadku a závislosti člověka. Ideál Robinsona je ódou na lidskou soběstačnost a vzdorem vůči pronikající praxi. Kantova představa je naopak prodchnuta ideou zákonitosti, která oproti egoistickým tendencím má omezit libovůli a pomocí pravidel využít této přirozené náklonnosti člověka ke konkurenčnímu stavu rovnováhy. Tento proces se však neděje lineárně či s nutností, neboť lidská svoboda se často vychyluje z regulativní moci rozumu a poplatná zvířecímu pudu v člověku hrozí stálým nebezpečím pádu.⁴³ Divoký stav jednou překonaný není tedy již nenávratně se vzdalující minulostí, ale neustálým mementem na cestě generací. Kantovy upřímné obavy z aktualizace nevázanosti a panování libovůle zřetelněji vytanou při našem sledování fenoménu revoluce v příštím oddílu.

Kontinuita růstu lidské kultivace naráží na omezenost lidského života, která způsobuje ztrátu myšlenkové potenciality, jež je následující generaci nesdělitelná. Proto do jisté míry je generační progres tlumen nutností vracet se k základům a znovu rozvíjet energii vzdělávajícího se ducha. Ochabnutí v těchto momentech se může stát osudnou odbočkou k propadnutí do původního stavu.

Napětí, které je patrné v pojmu antagonismu, tají v sobě také fenomén války jakožto prostředku, kterým se hledá vykolejená rovnováha protipůsobících sil. Podle Kanta válečný stav či alespoň jeho nepřetržitá hrozba je dokonce lidskou přirozeností.⁴⁴ Podobně jako u antagonismu i zde je Kantův postoj diferencovaný a pulzuje mezi nalézáním důvodů pro její ospravedlnění a úplným odmítnutím. Pozoruhodné místo lze objevit v Kritice soudnosti, kde je válka zmiňována v souvislosti pojmu vznešenosti přírody.⁴⁵ Estetický soud o vznešenosti přírody vychází z jistého pocitu ohromení z moci přírody, která je protiváhou našeho omezení, ale ne takovou, že by svou převahu skutečně uplatňovala. Tímto faktem v nás probouzí nezávislost na své

⁴² K. Weyand, cit. d., str. 80.

⁴³ I. Kant, *Anfang*, str. 71.

⁴⁴ I. Kant, *K věčnému míru*, Pardubice 1919, str. 18.

⁴⁵ I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 1975, str. 94.

moci a tím právě hluboký dojem paradoxu bezmoci a zároveň naší převahy nad přírodou. V tomto smyslu má v sobě válka, je-li ovšem vedena podle pravidel čestnosti, cosi vznešeného ve své ničitelské síle a přitom možnosti zachovat lidský život, který svým přetrváním vlastně hrůze odolá a to, co ho mělo zničit, je náhle paradoxně podmaněno. Mír oproti tomu působí na národ v této souvislosti negativně, neboť umožňuje pronikání obchodního ducha, jehož důsledkem je ziskuchtivost, zbabělost a změkčilost. Tato pasáž jako i další výroky, které uznávají válku jako přirozený projev antagonismu mezi státy, by mohly snad vzbudit názor přisuzující Kantovi pozici militaristy.⁴⁶ Ačkoliv fenomén války je důležitým pojmem Kantova pojetí dějinného vývoje, zůstává vždy prostředkem, a nikdy není cílem. Jeho prostředecný význam ve smyslu mezistátních vztahů objasňuje idea svazu národů, jak se o ní ještě zmíníme. Válka je vždy signálem jakéhosi přechodu a vždy musí být pojmána již v intenci budoucího míru. Právě na kvalitě tohoto míru Kantovi záleží v první části spisu *Zum ewigen Frieden*, jejímž obsahem jsou předběžné články k věčnému míru. Jejich normativní charakter má především zbavit každý uzavřený mír zadních vrátek pro nové rozpoutání konfliktu. Pozitivní hodnota války oproti tomu spočívá opět v pomocném prostředku k rozvíjení všech talentů, obohacujících kulturní úroveň společnosti. Podobně jako u antagonismu i zde válka způsobuje určitý vztah otevřenosti a zabraňuje přirozeně samolibosti a stagnaci uvnitř státního mechanismu.⁴⁷ Samotný smysl války se však vymyká z moci člověka či společenství, objevuje se jako fenomén pro splnění určité úlohy ve vývoji a mizí, když je stupně, k němuž sloužila jako prostředek, dosaženo. Tímto způsobem vchází do prostředí dějin za tím účelem, aby se zalidnily všechny obyvatelné končiny světa, a taktó také nutí své vykonavatele nacházet prostor pro zákonnost.⁴⁸ Sotva jsou hrůzy války zapomenuty, probouzí se její vznešenost v úmyslech egoistického jednání znovu ke slovu, avšak lidská vynalézavost zatím opět pokročila, takže střet s válečnou skutečností vzbuzuje ještě větší hrůzu a paměť si tuto hrůzu déle uchová. Proti takovému, byť k jistému zlepšení orientovanému, ale zároveň katastrofou hrozícímu koloběhu se ozývá z trůnu nejvyšší mravně zákonodárné moci rozum, zavrhuji-

⁴⁶ K. Weyand, cit. d., str. 153. Tento postoj je shledáván jako nedorozumění.

⁴⁷ H. Saner, cit. d., str. 255.

⁴⁸ K. Weyand, cit. d., str. 154.

cí válku definitivně a činící mír bezprostřední povinností.⁴⁹ Stupňující se předtucha hrozivých následků války se k požadavku rozumu bude stále těsněji přimykát, až válečná agónie spolkně tento prostředek jako překonaný.⁵⁰

Otázkou zůstává ovšem, jak se zaručí v nových podmínkách soutěživost a pohyblivost myšlení, aby pokus o věčný mír neuvedl lidstvo do nakažlivé slepoty. I tento problém podmiňuje vůbec samotnou ideu věčného míru.

[...]⁵¹

7. Dobro a zlo

Kantovo pojetí zla se liší od scholastikou obecně akceptovaného názoru, podle něhož zlo vlastně neexistuje, neboť zlem označujeme pouze nedostatek dobra. Zlo je podle Kanta reálné a musí se s ním počítat jako s faktem. Nepůsobení zla pak je zapříčiněno nikoli tím, že by zlo prostě nebylo, ale rovnováhou dobra a zla.⁵² Síly dobra se však s tímto nepůsobením zla nemohou spokojit, neboť musí vést svůj boj ještě dál, aby zlo bylo přemáháno. Toto je úkolem mravnosti, zakotvením v ní má tedy člověk možnost vzepřít se fakticitě zla, která je součástí jeho přirozenosti, neboť zlo je právě rozparem člověka mezi jeho sklonem k žádostivosti a libovůli a inteligibilní schopností.⁵³ Požadavek mravnosti tudíž povyšuje inteligibilní složku lidství, v níž se může rozvinout jeho opravdová hodnota. Vínou na zlu nese výlučně člověk sám, zlo je jeho dispozicí a vymlouvání se na osud pouze oddaluje možnost přiznat si tuto skutečnost a začít pracovat na

⁴⁹ I. Kant, *K věčnému míru*, str. 29.

⁵⁰ K. Weyand, cit. d., str. 158. Své stanovisko, že konec války není ideou, podepírá Weyand myšlenkou mezinárodně uznávaného soudu, který všechny spory bude řešit diplomatickou cestou. Je však sporné, do jaké míry je možné tento moment vztahovat na Kanta. Dá se dokonce pochybovat, zda se takové řešení mohlo těšit jeho důvěře.

⁵¹ Následující kapitulu „Organizace společnosti – právní hlediska“ redakce vypustila.

⁵² H. Saner, cit. d., str. 53. Zakládat moralitu pouze na dobré vůli znamená ponechat pokrok utopickým představám. Skutečnost pokroku může vysvitnout jen zohledněním zlé vůle. Saner upomíná na princip modelu reálné repugnance, který se objevuje již v ranějším díle Kanta *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* z roku 1763.

⁵³ H. Saner, cit. d., str. 333.

zlepšování.⁵⁴ Činem proti Božímu zákazu na počátku dějin obklopil člověk svou skutečněnou svobodu zlem, které však bylo v jeho přirozenosti již před tímto skutkem. Příčiny sklonu ke zlu a možnosti volit si zlo za maximu jednání, to jsou problémy, které Kant explicitně neposuzuje. Hraničním vyjádřením problému je Kantovi samotná konstituce člověka a zkušenost, která ukazuje zřetelně důvody tohoto předpokladu. Původ morálního zla není možné odhalit, takže nám sice chybí jeho pojmový základ,⁵⁵ ale jeho účinná moc proti maximě morálního dobra je zjevná.

Kategorie dobra a zla představují na rozdíl od blaha a bolu, vztahující se ke stavu požitku a bolesti, vztah k vůli a takto se konstituují jako objekty praktického rozumu.⁵⁶ Dobro a zlo o sobě nezainteresované do rámce uspokojování potřeb jsou předměty vymezení morálním zákonem. Tím získávají patřičnou obecnost a vytrácí se jejich závislost na posuzování jednotlivých pocitů, z nichž není možné dospět k objasnění pojmů dobra a zla. Požadavek obecné platnosti morální maximy, jejíž obsah je přijatelný jako pravidlo mravního zákona, určuje apriorní pojem dobra, který prostřednictvím činu vstupuje do jevové formy přírodního zákona, s jehož principem je ve shodě a jako čin se projevuje bez vnitřní rozpornosti. Pokud však není maxima jednání založena tak, aby obstála v tomto poměru, stává se mravně nemožnou.⁵⁷ Nemožnost jejího mravního opodstatnění vzhledem k požadavkům obecné platnosti působí přímo proti ní, čímž se morální zlo samo ničí a touto sebeničitelnou schopností postupně ustupuje prosazování se morálního principů dobra.⁵⁸

Přestože z této tendence lze vyčíst jistou teleologickou orientaci dějin, staví se Kant k finálním aspektům dosti skepticky už pro nemyslitelnost představy konce,⁵⁹ z níž se snaží vykořenit všechny předseudebné a pověřivé fantazie, čímž ovšem spíše zabraňuje pohledu na konec všech věcí ve smyslu, který by odporoval charakteru dějin. Dějiny nelze zla zbavit, protože by tím zmizel rozhodující moment

⁵⁴ I. Kant, *Anfang*, str. 74.

⁵⁵ I. Kant, *Religion*, str. 45.

⁵⁶ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 78.

⁵⁷ Tamt., str. 89.

⁵⁸ I. Kant, *K věčnému míru*, str. 63.

⁵⁹ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1914, str. 87.

jejich pohybu. Zamýšlíme-li se tudíž nad vývojem, v němž podle předchozího dochází stále k omezování vlivu zla, není možné přehlédnout nekonečnou řadu stále potenciálního zla, která se jako nepostradatelný fenomén k tomuto vývoji přimyká.⁶⁰

Kant tudíž setrvává v napětí mezi imperativní moralitou a nepřekonatelným sklonem ke zlu, jemuž podléháme svým nesnášenlivým sobectvím.⁶¹

8. Prostředky prozřetelnosti – lidské cíle

Kantovo téma prozřetelnosti odkrývá nejspíše otázku po celkovém smyslu dějin a po ospravedlnění autonomie lidského rozhodování, neboť není zatím zaručeno, zda mravní podstata člověka není pouhým samoučelem, rozvíjejícím se v omezeném prostoru nevázanosti na vnější prostředí. Tématem je tudíž nalézt spojitost mezi účelem člověka a účelem přírody a v této souvislosti překonat osamění obou ve vzájemném zharmonizování. Mravní autorita rozumu tedy staví problém účelnosti přírody, aby odhalila prostor střetu subjektivní s objektivitou v zájmu docílení orientace v jednotném významu určení.

Člověk zůstává vždy pouze rozevřenou částí a ze svého omezení je schopen pouze ideální projekce celku,⁶² v níž sice proniká do nadsmyslového, ve kterém čistý rozum vyjadřuje své tendence, překračující smyslovost, v ideách, vposled je však člověk odkázán na důvěru v objektivní účel lidstva, konstituovaný předpokladem prozřetelnosti s tajemstvím jejího nezbadatelného úmyslu.⁶³ Schopnost člověka být vlastním účelem získává obsah teprve shledáním účelnosti v přírodě. Momenty dějinné zkušenosti, jak se objevují v antagonismu či válkách, se tu náhle identifikují s prostředky prozřetelnosti a získávají svůj smysl v konceptu pokroku k cíli, na němž je zainteresována mravní hybnost lidstva, jejíž nepodmíněnost tak ústí do předem vymezeného prostoru jejího uplatnění. Prozřetelnost na sebe přebírá nemožnost myslet konec věcí bez konce dějin a předmět pošetilých lidských náhražek v důsledku této nemožnosti činí za prahem rozumu naplnitelným. Imperativní naléhavost praktického rozumu udržuje

⁶⁰ Tamt., str. 86.

⁶¹ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 215.

⁶² I. Kant, *Gemeinspruch*, str. 310.

⁶³ I. Kant, *K věčnému míru*, str. 36.

svou autonomii v nezávislosti na vůli prozřetelnosti, svoboda člověka je nedotčena, přesto se jedná vždy o její záměr, který jako by již předpokládal všechny možnosti lidského rozhodování.⁶⁴ Je snad Kantovi nezvratnost pokroku od horšího k lepšímu s ohledem na úmysl vyšší příčiny vyloučením možnosti vzepřít se vůči předurčenosti? Zdá se, že člověk dochází k přesvědčení o prozřetelnosti pouze s pozitivním významem naděje, a že v opačném případě činí její obsah prázdňím a stává se pouze trpným vykonavatelem, prostředkem dějinného procesu. Mravní kvalita lidstva v tomto záměru podléhá mechanismu přírody,⁶⁵ aby přijala účelnost přírodní zákonitosti jako pravidla k nalézání souladu lidství s fyzickým řádem přírody.⁶⁶ Zkušenost přírodních účelů obrací pozornost k nadsmyslovému předznamenání přírody a principy rozumu propůjčují přírodě maximum, podle níž je všechno na světě pro něco dobré.⁶⁷ Rozum tak potlačuje nahodilost v přírodě ve své snaze podřídit přírodní jevy obecnému pravidlu účelnosti, s nímž by byla nahodilost v rozporu, neboť by nasvědčovala bezúčelnosti v přírodě. Tímto způsobem rozum dochází k nutnosti myslet úmyslně působící nejvyšší příčinu,⁶⁸ která je však objektivně nedokazatelná, neboť předpokladem její možnosti je subjektivní maxima. Účelnost přírody tak předpokládá nadsmyslovou příčinu a reflektující soudnost přivádí tento vztah k ustanovení ideje Boha. Praktický rozum dospěl na základě svých principů k vysvětlení přírody jako účelného útvaru a tento obsah umožňuje začlenit autonomii rozumu do zjištěné struktury a pochopit vlastní účelnost jako poslední účel přírody. Mravní zákon nás však váže k účelu konečnému, kterým je nejvyšší dobro ve světě,⁶⁹ jehož garantem se stává Bůh jakožto stvořitel světa, nedokazatelný teoretickým rozumem, avšak reálný pro rozum praktický, protože je vyjádřením požadavku zdůvodnění příčiny světa i morální existence člověka.

Z jiného hlediska je snad prostor dějin, proniknutý prvotním hříchem získanou svobodou, pohybem, v němž má svoboda lidství zužitkovat možnosti svého rozvoje tak, aby se sama autonomie člověka

⁶⁴ Tamt., str. 41.

⁶⁵ I. Kant, *K věčnému míru*, str. 43.

⁶⁶ K. Weyand, cit. d., str. 133.

⁶⁷ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 177.

⁶⁸ Tamt., str. 191.

⁶⁹ Tamt., str. 226.

zorientovala k účelu, jehož prostředkem od počátku je. Imperativní založení lidské morality tak v Kantově pojetí předpokládá, že objektivní smysl úlohy prozřetelnosti, aniž by ve své nadsmyslovosti byl patrný, lze prostřednictvím principů rozumu zkonstruovat a vytvořit vztah, z něhož je možné ospravedlnit nároky praktické stránky čistého rozumu. Toto ospravedlnění však ještě není dokonalým osvětlením cesty k dosažitelnému cíli. Kant spíše protahuje dějinný důraz do budoucnosti pro bezprostřední orientaci přítomné chvíle, která pro nedospělost lidství je plně v zatížení činných prostředků prozřetelnosti. Příroda dosud hraje s lidstvím svou hru a není možné domyslet konce tohoto dění. Otevřenou otázkou tedy je, zda příroda přestane dříve používat těchto prostředků, či člověk sám dokáže morální nadsmyslno své přirozenosti absolutizovat tak, aby dosáhl svého určení. Tím však již překračuje rámec Kantových úvah, v nichž rozhodující roli zřejmě představuje osvětlení cesty, jejíž cíl je však v nedohlednu. Jeho tematizování však v souvislosti s mravními zákony podstatně modifikuje charakter samotné cesty.⁷⁰

Uvažuje-li Kant o okolnostech, za nichž je možné očekávat pokrok k lepšímu, vyjadřuje určitou analogii, která je v mnohém výmluvná a v jistém smyslu usměrní náš výklad. Jako zárukou zlepšování poměrů musí být reformy, vedené z pozice vládnoucí moci, a nikoli směrem opačným, tak také naděje na pokrok k lepšímu dává pouze prozřetelnost.⁷¹ Priorita, vyplývající z této analogie, je zřejmá, pokroku k lepšímu může být dosaženo výhradně zásluhou jistého řádu, působícího do prostředí, v němž představa řádu má svou skutečnost pouze v ideji.

9. Věčný mír

Je možné zaručit věčně trvající mír mezi státy, na jakých zásadách je nutné vybudovat strukturu vztahů, aby spoléhání se na obecnou přijatelnost mírového stavu nebylo ohrožováno dalšími válkami? Požadavek praktického rozumu, že nemá být žádná válka,⁷² kontrastuje s přirozeným stavem, jemuž je válka prostředkem k řešení politických

⁷⁰ H. Saner, cit. d., str. 257. Autor zdůrazňuje napětí mezi cílem a cestou k němu v Kantově pojetí, přičemž to rozhodující se odehrává na cestě, jejíž orientace je však závislá na postulovaném cíli.

⁷¹ I. Kant, *Streit*, str. 113.

⁷² I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, str. 185.

nesnázi. Morální aspekty rozumu předbíhají skutečnost, aby nezávisle na ní naplňovaly člověka obsahem, jímž je zavázán přinejmenším respektovat zásady morality a působit proti nim vždy s vědomím překračování imperativní povahy své přirozenosti. Tvrzení, že válka nemá být vedena, je základním motivem Kantových úvah o věčném míru, neboť tato idea se má stát vůdčím hlediskem, aby vnějšími prostředky práva byla zjednána větší náchylnost k realizaci normativního požadavku morálního rozumu. Chce-li ovšem Kant vytvořit podmínky smluvního míru mezi státy tak, aby ve svých krocích odstranily nebezpečí války, skrývající se již ve formulacích dosavadních mírových smluv, musí v praxi bezmocnému rozumu přijít na pomoc mechanismus přírody,⁷³ v němž egoismem podlamované nároky morality člověka ho jeho zásahem do oblasti jevu napřímí k účelu prozřetelnosti, jehož inteligibilní charakter se nad celým děním spojuje inteligibilní podobou lidské mravnosti. Prozřetelnost se tak vlastně stává zárukou věčného míru⁷⁴ a lidská povinnost prosazovat věčný mír tak působí ve shodě se zjevnými motivy, jejichž tendenci lze v náznacích empiricky dokumentovat. V této souvislosti člověk sám musí poznat nezbytnost zajištění míru, aby si získal možnost zachování vlastního života. Lidské jednání je tudíž takřka zbaveno svévole, neboť jakožto nejvyšší účel přírody následuje její úmysl a povinnost působit k cíli dosažení věčného míru v něm má dostatek opory pro naději uskutečnění své ideje.⁷⁵ Věčný mír tak není myšlenkou, která by visela pouze někde ve vzduchu, ale je nadějí, jejíž naplnění se přes vyhlídku nekonečného postupu neustále přibližuje.⁷⁶ Zdánlivou rozpornost tohoto tvrzení, totiž realizaci věčného míru s ohledem na nekonečný postup, která vlastně možnost uskutečnění stále vzdaluje a zároveň přibližuje, lze snad osvětlit charakterem mravní skutečnosti. Povinnost jednat tak, jako by bylo skutečností to, co se zdá skutečností nebýt,⁷⁷ je stálým vztahem mravního elementu ke zkušenosti, jejíž neuspokojivost nedovoluje morální aktivitě ustat ve svém výkonu. Z tohoto hlediska dosažení ideálního stavu, které by zároveň ukončilo rozmach dějin, by moralitu zbavilo obsahu a zničilo význam její kon-

⁷³ I. Kant, *K věčnému míru*, str. 42.

⁷⁴ Tamt., str. 36.

⁷⁵ Tamt., str. 46.

⁷⁶ Tamt., str. 75.

⁷⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, str. 185.

stitutivní schopnosti.⁷⁸ Imperativní nepodmíněnost morality aktualizuje nepřetržitě přítomnost jakožto jedinou oblast, přístupnou lidskému jednání. Zde je hlavní akcent zápasu o hodnotu lidského činu, jehož opodstatnění je dáno strukturou kategorického imperativu. Sféra jednání jakožto vstup do prostředí přírody musí být orientována nepodmíněností morálních zásad, a tedy čin není utvářen primárně požadavkem dosažení konkrétní ideje, projektované rozumem mimo dějinnost, a tak vlastně mimo doménu prosazování se mravního založení lidství. Idea věčného míru tak musí čerpat svůj smysl ze své nedosažitelnosti, neboť lidstvo nemůže být zbaveno cesty, nasměrované k tomuto cíli.⁷⁹ Proto je Kantovi každý pokus zmocnit se okamžitě idealizované dokonalosti protimyslný a dává přednost naopak dlouhému evolučnímu vývoji, v němž každý okamžik ví o svém minulém a odmítá revoluční hlediska, kde přítomná chvíle chce s minulou skoncovat a tím se vymknout z nutného cyklu návaznosti, charakteristického pro pokrok. Jedinou pravou cestou k míru je tak věčná, v čase nedokončitelná pouť, založená ovšem na naplnění svým nepřetržitým vztahem k nadmyslovému jakožto skutečnému zdroji obsahu.⁸⁰

Můžeme tedy vytvářet předpoklady k míru, jehož trvání chceme zajistit, ale chtít smluvně a s okamžitou platností zavázat státy k míru věčnému by bylo opět jen řešením v rozměru krátké cesty, pomíjející výbušnost dějinné skutečnosti. Kantova představa uskutečnění věčného míru nemůže ze sebe podat obecné záruky jeho obecné platnosti. Přes nekonečnou cestu k jeho dosažení nepřestává být mravní skutečností, promítající se do přítomné chvíle apriorním požadavkem přijmout ideu věčného míru za maximum jednání.

Zusammenfassung

Kants Idee des ewigen Friedens ist nicht nur eine unmittelbare Reaktion auf den historisch bedingten Frieden zwischen Preußen und Frankreich, sondern auch ein bedeutsamer Punkt seiner Auffassung der

⁷⁸ B. Kellermann, *Ideal im System der Kantischen Philosophie*, Berlin 1920, str. 27. Dosažení ideálu věčného míru by bylo koncem mravního světa.

⁷⁹ H. Saner, cit. d., str. 258.

⁸⁰ Tamt., str. 269.