

KANTOVO TRANSCENDENTÁLNÍ ZALOŽENÍ MEZINÁRODNÍHO PRÁVA^{a1}

Georg Picht

Filosofie daleko zaostala za velkými otázkami naší doby. Po Nietzschevě zhroucení již nebyl žádný filosof s to proniknout do silového pole oněch energií, které ve 20. století proměnily tvář země. Filosofie, pokud vím, již nevstupuje do oblasti mezinárodní politiky. Z politiky emigrovala a své dědičné teritorium přenechala ideologiím. To si uvědomujeme, když se pokoušíme filosoficky uchopit problémy, které dnes hýbou mezinárodním právem. Jakmile se filosofie vzdala universálně kladených otázek metafyziky, ztratila z očí rovněž horizont universálních dějin. Mezi těmito oběma podobami universality myšlení, dokud se ještě nevytvořila nová forma universálního rozumu, existuje ale pevná relace. Proto byly problémy mezinárodního práva dosud pochopeny jako filosofické problémy pouze tam, kde se universalita metafyzického myšlení střetla s universalitou dějinného horizontu. Tyto problémy mají své místo v průsečíku obou těchto hemisfér filosofického porozumění světu. Jen zřídka se lze ale setkat s dějinnými konstelacemi, v nichž se pohled zároveň otevírá na

^a G. Picht, *Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts*, in: *Hier und jetzt: philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, I, Stuttgart 1980, str. 21–56. Původně vyšlo in: *Aufrisse. Almanach des Ernst Klett Verlages 1946–1971*, Stuttgart 1971, str. 223–279.

¹ Obě pojednání o mezinárodním právu (tj. *Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts* a *Philosophie und Völkerrecht. Die anthropologischen Voraussetzungen des Rechtes* – Pozn. překl.) byla napsána při stejné příležitosti jako příspěvky pro komisi, jež své výsledky zveřejnila ve svazku: G. Picht, C. Eisenbart (vyd.), *Frieden und Völkerrecht*, Stuttgart 1973, str. 170–234. Podnítila je přání právníků, aby do zkoumání mezinárodního práva byly zahrnuty i jiné předpoklady než právnícké. Pro zveřejnění byly obě práce z důvodů místa vydány odděleně; z hlediska obsahu je pojednání *Philosophie und Völkerrecht* pokračováním práce o Kantovi. Téma dále rozpracovávám ve svých příspěvcích do svazku: G. Picht, C. Eisenbart (vyd.), *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart 1979.

obě strany. Kant je jediným myslitelem, který odkrývá transcendentální význam mezinárodního práva a který byl s to určit systematické místo jeho problémů. Stojí za to se zamyslet nad tím, proč se to již později nikdy více nepodařilo.

Kairos Kantovy filosofie lze popsat tak, že se v ní protínají tři dimenze universality: universalita tradiční metafyziky, která se u něj ocitá ve velké krizi; universalita Newtonovy nebeské mechaniky, jejíž transcendentální možnost bylo třeba založit; a universalita světoobčanských idejí 18. století, které vzešly z oné „crise de la conscience européenne“ (Paul Hazard), v níž evropské myšlení objevilo omezenou partikularitu „křesťansko-západní kultury“. Krize metafyzického myšlení je u Kanta nerozlučně spojena s krizí evropského dějinného vědomí. Fyzik, který vytvořil teorii vzniku planetárního systému a celý svůj život se zabýval zeměpisem a antropologií, se při hledání „vodítka“ pro porozumění dějinám orientuje na Keplerově a Newtonově vzoru.² Reflexe o kulovitém tvaru země a konečnosti jejího povrchu je konstitutivní – podobně jako u Herdera – pro jeho představu světoobčanského práva a nutnosti, jak zabránit válkám (Ak. VIII, 46 a 28; str. 825–826). To, že filosofie šíří tohoto horizontu opět ztratila ze zřetele, souvisí s tím, že se metafyzika, přírodní věda a filosofie dějin rozdělily. Každý z těchto oborů tak vypadl z prostoru možné universality myšlení.

Zúžení duchovního horizontu filosofie lze ale také vysvětlit z průběhu evropských dějin; neboť ty vedly „od světoobčanství k národnímu státu“ (Friedrich Meinecke). U Fichta a Hegela se *politická* filosofie opět stává pouhou filosofií *státu*; Schellingovo rozvinutí kantovské pozice zůstalo nepovšimnuto. Marxovo myšlení nedostačuje svému universalistickému programu; zůstalo vězet převážně v ekonomických a sociálních antinomiích evropských průmyslových států. Nietzscheova vize světa 20. století nebyla pochopena. Filosofie také ostatně téměř nevzala na vědomí ony tendence, které určovaly vývoj mezinárodní politiky v 19. a 20. století: imperialismus a kolonialismus, expanzi

² I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (= *Idea*), Ak. VIII, 18. Bylo přihlédnuto k českému překladu: *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu*, in: *Filosofický časopis*, 38, 1990, str. 818–828, zvl. str. 819. Kantovy spisy jsou citovány podle svazku a stránky v akademickém vydání. (= I. Kant, *Gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, sv. I nn., Berlin 1900 nn. Římské číslice udávají číslo svazku, arabské číslice číslo stránky). – Pozn. překl.

světového hospodářství a jeho krize, vznik nových politických ideologií s universálním nárokem, kvalitativní proměnu vojenské moci způsobenou nukleárními zbraněmi, tvorbu globálních komunikačních systémů vedoucí k proměnám mezinárodního vědomí a mentalit, jež jím pronikají. Stejně tak málo si filosofické myšlení povšimlo, že velká světová náboženství utvořila novou konfiguraci duchovních sil, a to od té doby, co novověká věda začala promítat své latentní způsoby myšlení do formy atheistického světového názoru, který nyní vede svůj svébytný militantní život jako politická moc prvního řádu. Přinejmenším to platí pro filosofii v přísném smyslu slova. Filosofii druhého řádu, které pohotově poskytují své formule pro vše, co jde s dobou, je víc než dost; jenže mají sotva nějakou poznávací hodnotu, protože odmítají „pojmovou práci“. Marxismus zdegeneroval na antifilosofickou praxi; za svou průraznost vděčí bezohlednosti, s níž zakazuje filosofii v Praze i jinde a s níž potlačuje svobodu myšlení jako její médium. Filosofie v *přísném smyslu slova* proto dnes za stavu, v němž se nachází, nemá čím přispět k problémům mezinárodního práva. Jestliže se s tím nechceme spokojit, budeme muset navázat opět na místě, kde velká filosofie řekla své poslední slovo k tématu „mezinárodní práva“, tedy u Kanta. Připomínka Kantovy transcendentální dedukce mezinárodního práva neslouží tedy ani historickému zájmu o detailní interpretaci jedné z nezanedbávanějších částí jeho filosofie, ani záměru, převést moderní myšlení na pozici, která již neodpovídá situaci 20. století. Připomínka je myšlena jako pouhá příprava k pokusu, formulovat filosofický problém řádu mezinárodního práva v jeho dnešní podobě; neboť na tom stupni reflexe, kterého Kant dosáhl již před dvěma sty lety, nelze zcela určitě nalézt řešení našich přítomných otázek.

I

Systematické místo Kantovy transcendentální dedukce mezinárodního práva

Kantovo transcendentální založení mezinárodního práva upadlo do zapomnění a nebylo ve filosofii dále rozvíjeno, protože nikdo již nebyl schopen dosáhnout universality jeho horizontu. „Horizont je shoda hranic našeho poznání s účely lidstva“ (*Logik Pölitz*, Ak. XXIV.1.2, 521); tak Kant určuje oblast, do níž se musí lidské myšlení přenést, aby mohlo pochopit možnost a cíle řádu mezinárodního práva. Předpokládá se přitom poznání *hranic* našeho poznání, tedy *kriti-*

ka lidského rozumu, právě tak jako poznání jeho podstatných účelů, tedy morální filosofie a transcendentální teleologie. Kant klade do základu své nauky o mezinárodním právu „světý pojem“ filosofie: „filosofie“ je „věda o vztahu veškerého poznání k podstatným účelům lidského rozumu (*teleologia rationis humanae*)“ (*Kritika čistého rozumu* [= *KČR*], B 867). V rámci tohoto rozvrhu filosofie tvoří transcendentální dedukce veřejného práva (tj. státního práva, mezinárodního práva a světoobčanského práva) vrchol filosofie dějin. Je málo známo, že Kant dovedl své založení filosofie dějin z hlediska jejích principů a výstavby tak daleko, že lze s velkým stupněm přesnosti rekonstruovat „kritiku dějinného rozumu“ (můžeme-li tento výraz vůbec použít). Pojednání, věnovaná tomuto tématu, se rozpadají do dvou pracovních období. První období spadá do let 1784–1786; nachází se tedy uprostřed mezi prvním (1781) a druhým (1787) vydáním *Kritiky čistého rozumu*.³ Druhé období zahrnuje léta 1793–1798; spadá do doby po uveřejnění *Kritiky praktického rozumu* (= *KPR*; 1788; česky Praha 1996) a *Kritiky soudnosti* (= *KS*; 1790; česky Praha 1975).⁴ Podle obecně rozšířeného názoru změnil Kant i po vydání *Kritiky čistého rozumu* několikrát v průběhu svého myšlenkového vývoje svou filosofickou pozici, nebo ji alespoň upravil. V rozporu s tímto pojetím však při přesnější analýze vychází najevo, že Kant rozpracoval svou filosofii dějin v přísné důslednosti a přímočarosti; projekt obsažený v prvním pojednání je sice při pozdějším rozpraco-

³ 1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu*); *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?* [= *Osvícenství*], in: *Filosofický časopis*, 41, 1993, str. 381–390).

1785: *Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 1.–2. Teil (*Recenze J. G. Herderových Idejí k filosofii dějin lidstva*. 1. a 2. díl).

1786: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (*Domnělý počátek lidských dějin*); *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (*Co znamená: orientovat se v myšlení?*).

⁴ 1793: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, in: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, Praha 1999, str. 53–90).

1795: *Zum ewigen Frieden* (*K věčnému míru*, in: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, Praha 1999, str. 7–51).

1798: *Der Streit der Fakultäten* (*Spor fakult*).

vání ostřeji rozčleněn, diferencován a upřesněn, ale nikoli odložen; systematický rozvrh je podržen a předpokládá již v roce 1784 transcendentální teleologii, která byla sice rozpracována až v *Kritice soudnosti*, její náčrt je však obsažen již v „Dodatku k transcendentální dialektice“ a v „Transcendentální nauce o metodě“ *Kritiky čistého rozumu*. Kantova filosofie dějin spočívá ve všech svých vývojových stupních na jednotě onoho systému „zákonodárství lidského rozumu“, odvozeného v kapitole o „Architektonice čistého rozumu“ (*KČR*, B 860 nn.) z „původní ideje filosofie čistého rozumu“ (B 875), jehož se Kant nikdy nevzdal.⁵

Kant klade nauku o mezinárodním právu do souvislosti, kterou lze jen obtížně uvést do souladu s tradičními schémata filosofického, právního a politického myšlení a která proto vyžaduje zvláštního objasnění. Své systematické místo nemá – jak již bylo řečeno – ve filosofii práva, jež proto může veřejné právo vysvětlovat pouze neúplně, ale ve filosofii dějin. V jejím kontextu zaujímá naopak jedinečné postavení. Celá filosofie dějin totiž u Kanta směřuje k odkrytí podmínek možnosti budoucího řádu mezinárodního práva. Kantova filosofie dějin má tedy za svůj podstatný obsah transcendentální dedukci onoho právního stavu mezi národy, který Kant označuje jako „věčný mír“. Z toho plyne, že musíme transcendentální principy mezinárodního práva hledat ve filosofii dějin. Kant formuluje postavení problému ve své filosofii dějin v první větě pojednání *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu* takto: „Ať už si tvoříme v metafyzickém ohledu jakýkoli pojem o svobodě vůle, přesto jsou však její projevy, lidská jednání, stejně jako všechny jiné přírodní události, určeny obecnými přírodními zákony“ (*Idea*, Ak. VIII, 17; str. 819). Dějiny jsou tedy oblastí projevu svobody v přírodě.

V *Kritice čistého rozumu* Kant ukázal, že příroda a svoboda mohou být myšleny společně, aniž bychom upadli do rozporu; avšak nevyřešen zůstal problém, jak na sebe navzájem působí. V *Kritice praktického rozumu* byl v „metafyzickém ohledu“ představen princip svobody a její vnitřní možnosti; zůstalo ale otevřené, jak se má svoboda proje-

⁵ K důkladnému zdůvodnění této teze zde chybí místo; je sice vypracováno, avšak není ještě připraveno k tisku. Skica problému, na kterou se zde omezuje, si musí i pro své speciální téma – souvislost mezi naukou o mezinárodním právu a filosofii dějin – vystačit s úzkým výběrem textových dokladů a zřídka se může předložit interpretace, o než se opírá. Právě tak se musíme zříci polemiky s ostatními koncepcemi.

vovat v přírodě. Jestliže dějiny „zkoumají hru svobody lidské vůle v jejím celku“ (Ak. VIII, 17; str. 819), jestliže mají ukázat, jak je projevování svobody jakožto přírodní danosti určeno obecnými přírodními zákony, pak musí být filosofie dějin s to ukázat možnost přechodu od způsobu myšlení podle principů přírody ke způsobu myšlení podle principů svobody (KS, Ak. V, 176; str. 30). Tato filosofie musí být prostředkem mezi kritikou čistého (teoretického) rozumu a kritikou čistého praktického rozumu. Avšak „obecné přírodní zákony“, určující lidská jednání, jsou v Kantově rozvrhu identické s vývojovými zákony onoho zvláštního rodu organických bytostí, totiž bytostí nadaných rozumovou schopností. Podle pravidel rozvažování, popsanych v „Transcendentální analytice“ *Kritiky čistého rozumu*, nelze přirozený vývoj organických bytostí ani poznat ani mu porozumět. Reflektující soudnost se musí při poznávání zákonů živé přírody řídit maximami, které jsou odvozeny nikoli z pravidel rozvažování, nýbrž z transcendentální syntézy principů rozumu ve spojení s produktivní obrazotvorností. Soudnost si musí přírodu představovat tak, jako by byla určena teleologickými principy. Poznání obecných přírodních zákonů, jichž je lidské jednání v dějinách poslušno, proto předpokládá transcendentální teleologii, o níž Kant hovoří již v pojednání *Idea*. Ta předpokládá nutnou ideu rozumu, totiž že musí „existovat základ jednoty nadmyslna, jež je základem přírody, s tím, co pojem svobody obsahuje prakticky (KS, Ak. V, 176; str. 30).⁶ Procesem přechodu od svobody k přírodě, tj. k existenci v čase, jsou dějiny. *Uskutečňováním* tohoto přechodu náleží právo, a to na straně jedné – nakoľik je poslušno principu rozumu –, do sféry svobody, avšak na straně druhé – nakoľik jako pozitivní právo upravuje chování empirických jedinců ve společnosti – do sféry jevu, a tím k přírodě. „Uskutečňování“ má znamenat, že se tento přechod bezprostředně manifestuje v každé právní normě a v každém právním aktu. Společným tématem filosofie dějin a filosofie veřejného práva proto není čistý (praktický) rozum jako takový, nýbrž *existence* rozumu, tj. jeho existence v čase. Vůdčí transcendentální otázka Kantovy filosofie dějin a veřejného práva proto zní: Jak je

⁶ Kant poukazuje ve svých spisech k filosofii dějin na tento „základ jednoty“ většinou exoterickým označením „prozřetelnost“ (k tomu srv. pozn. k „Prvnímu dodatku“ spisu *K věčnému míru*, Ak. VIII, 361 n.; str. 27–28). Pro *filosofickou* interpretaci tohoto označení by bylo třeba rekonstruovat Kantovu transcendentální *theologii*, kterou však předložil, zejména z politických důvodů, v zašifrované podobě.

v přírodě možná existence rozumu a svobody? Jaké jsou podmínky možnosti pro to, aby se inteligibilní bytost nadaná rozumem a svobodou mohla *projevovat* v přírodě jako určitý druh empirických bytostí?

Z toho plyne, že transcendentální dedukce veřejného práva (a tím i práva vůbec) nemůže být jednostranně odvozena ani z principů svobody, ani z principů přírody. Mezinárodní právo vyžaduje dvojí založení. Na straně jedné je třeba ukázat, jak právo vzniká z obecného principu práva, tedy z ideje rozumu, aby bylo zřejmé, že řád mezinárodního práva je v souladu s mravními principy a že z tohoto důvodu rozum, aby uskutečnil svou svobodu, musí podporovat vytvoření řádu mezinárodního práva. Na straně druhé je třeba poznat a transcendentálně založit přírodní zákon, z něž lze vysvětlit, že se určitý rod bytostí rozšiřuje po celé zemi a že se organizuje ve formách veřejného práva. První část dedukce, odvození veřejného práva z obecného principu práva, provádí Kant v „Metafyzických základech nauky o právu“, tedy v první části *Metafyziky mravů* (= *MM*). Druhá část, odvození veřejného práva z přírodního procesu, je úkolem filosofie dějin, která opět logicky vzato musí mít dvě části: první představuje dějiny jako přírodní proces, druhá jako proces svobody. To, že *projevování* rozumu a svobody v přírodě musí mít podobu *procesu*, je odůvodněno v Kantově filosofii dějin transcendentálně. Představa cílesměrného procesu je však možná pouze v rámci teleologického vysvětlování přírody. Bez teleologie proto neexistuje žádný přechod mezi přírodou a svobodou. Cílesměrný proces nazývá Kant „pokrokem“. Jestliže pokrok možný není, pak není možné ani mezinárodní právo.

To, že právo jakožto vnější projev rozumu náleží jak sféře přírody tak sféře svobody, vyplývá již z určení, z nichž Kant vychází v „Metafyzických základech nauky o právu“: „Veškeré povinnosti jsou buď *právními povinnostmi* (officia iuris), tj. takovými, pro něž vnější zákonodárství možné je, nebo *povinnostmi z ctnosti* (officia virtutis sive ethica), pro něž možné není“ (*MM*, Ak. VI, 239). Pojem „vnější zákonodárství“ znamená, že mi právo může předepsat, abych svým vnějším jednáním neporušoval zákony. Oproti tomu mi nemůže předepsat, abych učinil maximy zákonodárství ze spontánní vůle maximami svého vlastního jednání. Proto je právo spojeno s oprávněním donucovat, zatímco k ctnosti nemůže být nikdo nucen. Tento rozdíl mezi ctností a právem má svůj zdroj v transcendentálně filosofickém rozlišování mezi „věcí o sobě“ a „jevem“. V nauce o povinnostech se člověk ukazuje ve dvojí perspektivě. Za prvé se ukazuje „s ohledem na svou schopnost svobody, vlastnost zcela nadmyslovou, tedy i pouze s ohle-

dem na svou *lidskost*, jako osobnost nezávislá na fyzických určeních (homo noumenon)"; za druhé se ukazuje jako subjekt zatížený fyzickými určeními, tedy jako člověk (homo phaenomenon) (Ak. VI, 239). Pojem „lidskost“ označuje inteligibilní bytost, pojem „člověk“ empirický jev téže bytosti. Právní povinnosti jsou povinnostmi empirického člověka ve společnosti; povinnosti z ctnosti jsou povinnostmi téhož člověka „s ohledem na jeho schopnost svobody, vlastnost zcela nadsmyslovou“ (Ak. VI, 239). Kantově „obecné nauce o právu“ porozumíme jen tehdy, pokud ji interpretujeme jako podstatnou součást jeho systému transcendentální filosofie. Ve všech svých určeních se tato nauka snaží poskytnout odpověď na transcendentální otázku, jak je možné, aby se nadsmyslová schopnost rozumu vztahovala k vnějšku. Položení otázky v „Metafyzických základech nauky o právu“ se má k samotné nauce o právu jako *Metafyzické základy přírodovědy* k fyzice. Jejich tématem není věda o právu jako taková, ale otázka, jak vůbec má být věda o právu možná, a to tak, aby dostačovala teoretickým požadavkům, které na ni Kant klade a které byly později opět potlačeny. Studium prvního paragrafu první části o soukromém právu postačuje, abychom se přesvědčili o přesné korespondenci postavení otázky, jak je zde rozvinuto, s postavením otázky v *Kritice čistého rozumu*.

Ta stránka práva (je-li interpretováno v pozitivní jednostrannosti), která se vztahuje na jevíci se existenci empirických jedinců ve společnosti, se manifestuje ve větě: „Striktní právo... si můžeme představit jako možnost všeobecného vzájemného donucování, které se shoduje se svobodou kohokoli s ohledem na obecné zákony“ (Ak. VI, 232). Volíme tuto větu, abychom ukázali nutnost dvojího odvození práva. S ohledem na svou inteligibilní stránku vyplývá tato věta z „obecného principu práva“: „Právní je každé jednání, u něhož – nebo podle jehož maximy – může koexistovat podle obecného zákona svoboda libovůle jednoho člověka se svobodou každého jiného“ (Ak. VI, 230). Transcendentální možnost donucování ale ještě tímto principem, který má být později objasněn, vysvětlena není. Princip je totiž obměnou kategorického imperativu, vztáženou na oblast práva. Má tedy svůj původ v principu, který je z toho důvodu nejvyšším principem mravnosti, protože v sobě obsahuje transcendentální vysvětlení možnosti rozumu a svobody. Naproti tomu „striktní právo“ Kant definuje jako „to, k čemu není přimíseno nic etického, to, co nežadá žádné jiné určující důvody libovůle než pouze vnější; neboť potom je čisté a nesmíšeno se žádnými předpisy o ctnosti. *Striktní* (úzce pojaté) právo můžeme nazvat plně vnějším“ (Ak. VI, 232). Definice striktního práva tedy obsa-

huje transcendentální formuli pro plné vystoupení rozumu navenek (tj. do oblasti jevu). S jakou jasností Kant touto definicí vykonává krok do sféry přírody, ukazuje i poznámka k paragrafu E „Úvodu do nauky o právu“, kterou nesmíme opomenout ani v tomto zkráceném výkladu, protože dokazuje přísnou důslednost transcendentálního postupu: „Zákon vzájemného donucování, podle principu obecné svobody, která je v souladu se svobodou každého, je zároveň *konstrukcí* tohoto pojmu, tj. jeho znázorněním v čistém názoru a priori, s ohledem na analogii možnosti volných pohybů těles podle zákona *rovnosti akce a reakce*. Tak jako v čisté matematice neodvozujeme vlastnosti jejích objektů bezprostředně z pojmu, nýbrž je můžeme odkrýt pouze konstrukcí pojmu, tak to není ani tak *pojmem* práva, jako spíše s ním souhlasící všeobecné vzájemné a rovné donucování, spadající pod obecné zákony, které umožňuje předvést tento pojem“ (Ak. VI, 232 n.).

Z toho plyne: „Metafyzické základy vědy o právu“ sice představují – v souladu se svým názvem jako část *Metafyziky mravů* – pouze jednu stránku transcendentální dedukce práva, totiž jeho dedukci z principu svobody, ale nezbytnost transcendentálního založení možnosti *vnějšího* práva, a tedy odvození lidského jednání v přírodě z obecných přírodních zákonů, lze bezprostředně vyčíst z určení, která jsou tam dána. Budeme proto postupovat tak, že nejprve budeme sledovat odvození veřejného práva z přírodního procesu; poté se pokusíme ve třetí části načrtnout proces svobody.

II

Dedukce mezinárodního práva z principů přírody

Viděli jsme, že mezinárodní právo potřebuje transcendentálně filosofický základ, protože v něm jde o to, jak má být možná *existence* rozumu, tedy jak se mohou v empirickém světě projevovat rozum a svoboda. Z „Metafyzických základů nauky o právu“ vyplynulo, že k tomu nestačí pouze *pojmem* práva. Z *Kritiky čistého rozumu* vyvozuje Kant závěr, podle něhož lze nahlédnout možnost práva teprve tehdy, když se kromě *pojmu* práva provede *konstrukce* tohoto pojmu v názoru. Vše, co nám může být dáno v názoru, je „příroda“ v nejširším významu tohoto slova. V právu se příroda manifestuje jako donucení: „Pojem práva můžeme bezprostředně klást do možnosti spojit všeobecné vzájemné donucování se svobodou každého člověka“ (MM, Ak. VI, 232). Proto je zapotřebí dvojí dedukce možnosti práva: de-

dukce z principů svobody a dedukce z principů přírody. Protože právo ve všech svých odnožích předpokládá společnost, která k právu může donucovat, ať už je jakkoli organizována, zužuje se úloha dedukce práva z principů přírody na dedukci veřejného práva. Z důvodu metodické čistoty musí být tato dedukce provedena tak, aby se vyloučil jakýkoli odkaz k lidskému rozumu. Musí postačovat, že člověk má rozvažování jako specifický znak, odlišující jeho rod od ostatních bytostí. Rozum a příroda na sebe jistě v průběhu dějin vzájemně působí. Ale metodická úloha dedukce možnosti práva ze zákonů přírody je splněna jen tehdy, je-li též možné odvodit pozitivní veřejné právo pouze z principů přírody s vyloučením principů rozumu. Ve smyslu této metodické intence Kant vysvětluje: „Problém ustavení státu, ať to zní jakkoli tvrdě, je řešitelný i pro společenství zloduchů (alespoň pokud jsou obdařeni rozumem)“ (*K věčnému míru*, Ak. VIII, 366; str. 32).

Jak jsme viděli, spočívá právo v „možnosti spojit všeobecné vzájemné donucování se svobodou každého člověka“. Z přírodních zákonů lze právo odvodit jen tehdy, je-li v přírodě takové spojení přírody a svobody možné. Aby mohl Kant tento důkaz provést, vložil do pojednání *Idea* mezi přísně deterministické založení teorie objektivního poznání přírody podle principů rozvažování („Transcendentální analytiku“ *Kritiky čistého rozumu*) a svou teorii poznání přírody podle principů transcendentální teleologie („Nauku o metodě“ *Kritiky čistého rozumu* a *Kritiky soudnosti*) transcendentální úvahu, která má ukázat možnost takového přechodu. Pro systematiku práva má tato úvaha, zdánlivě jen mimoděk uvedená, velký význam, protože ukazuje, jak lze bezprostředně spojit „všeobecné vzájemné donucování“ a „svobodu každého člověka“. Je proto nutné tyto věty ocitovat: „Tak se zdá, že manželství, a z nich pocházející porody a smrti, na něž přece svobodná vůle lidí má tak velký vliv, nepodléhají žádnému pravidlu, podle něhož by se jejich číslo dalo předem vypočítat; a přece dokazují jejich roční tabulky ve velkých zemích, že i ona se dějí podle stálých přírodních zákonů, stejně jako tak nestálá povětrnost, jejíž průběh nelze v jednotlivostech předem určit, jež však přece v celku udržuje růst rostlin, tok řek a jiné přírodní jevy ve stejnoměrném, nepřerušném běhu“ (*Idea*, Ak. VIII, 17; str. 819). Kant tak již století před Boltzmanem poznal význam statistiky pro teorii neuspořádaného pohybu („nestálá povětrnost“); nadto již objevil, že statistika dovoluje současně myslet stálost přírodních zákonů a nedeterminovanost jednotlivých dějů. Ve statistických zákonech objevuje tento myslitel formu zákoni-

tosti, kterou lze použít na lidská jednání (manželství, zrození, smrt) stejně jako na čistě fyzikální děje (neuspořádaný pohyb). A protože také právo může být pojato jako systém zákonů, jenž je trvalý, ačkoli jednání jednotlivých subjektů těmito zákony není přísně determinováno, existuje mezi zákony statistiky a zákony práva formální analogie, jež dovoluje nahlédnout, jak mohou být právní zákony pojaty jako určitá modifikace přírodních zákonů, aniž se tím tvrdí, že toto zjištění již uchopuje celou podstatu právního zákona. Všechna další přiblížení mezi přírodním zákonem a právním zákonem plynou z toho, že podle Kanta se biologie, tedy učení o vývoji organismů, neobejde bez transcendentální hypotézy teleologických přírodních principů. Musí tedy existovat přírodní zákony, které řídí cílesměrný vývoj. Za tohoto předpokladu lze doufat, jak Kant zprvu opatrně říká, že „co u jednotlivců připadá jako spleť a nepravidelné, může být u celého druhu poznáno jako stále pokračující, i když pomalý vývoj původních jeho vloh“ (Ak. VIII, 17; str. 819). Kant se takto postavený problém pokouší řešit v transcendentálním založení filosofie dějin; toto založení je identické s transcendentální dedukcí té stránky práva, která se jeví. Kant stanovil základy své „konstrukce“ dějin jako *přírodního procesu* již ve spise *Idea* v podobě, kterou podržují všechna pozdější pojednání. Tyto základy nacházíme v prvních čtyřech tezích a ve výkladech, které jsou k nim připojeny. Interpretací těchto úseků získáme rovněž pevnou půdu pro jeho teorii mezinárodního práva. První teze zní: „Všechny přirozené schopnosti každého tvora jsou určeny k tomu, aby se jednou plně a účelně rozvinuly.“ To je, jak Kant vysvětluje (tři roky před druhým vydáním *Kritiky čistého rozumu!*), základní zákon „teleologické nauky o přírodě“, který platí pro všechna zvířata. Transcendentální zdůvodnění této teze je stručně naznačeno: „Neboť – odchýlíme-li se od oné zásady – nemáme už zákonnou, ale bezúčelně hravou přírodu, a na místo vodítka rozumu vstoupí bezúčelná nahodilost“ (*Idea*, Ak. VIII, 18; str. 820). Pojem „vodítka rozumu“ poukazuje na neprávem opomíjené místo *Kritiky čistého rozumu*. Tam je *expressis verbis* řečeno, že „dovršením kritické práce čistého rozumu“ (*KČR*, B 698) není transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů, ale „transcendentální dedukce všech idejí spekulativního rozumu“ (B 699). Kant ukazuje, že paralelně ke „schematismu čistých rozvažovacích pojmů“ potřebujeme i pro poznání přírody „schéma regulativního principu systematické jednoty všech poznatků o přírodě“. Bez regulativních principů, kladených spolu s tímto schématem, by idea „systematické jednoty rozmanitosti empirického poznání vůbec“, tkví-

cí v základu „Transcendentální analytiky“, neměla žádný fundament. Proto i v *Kritice čistého rozumu* získává celkové poznání přírody své založení teprve v transcendentální teleologii.

Schématu v základu neleží „přímo žádný předmět, dokonce ani hypotetický“. Slouží jen k tomu, „abychom si představili pomocí vztahu k této ideji jiné předměty, pokud jde o jejich systematickou jednotu, tudíž nepřímou“. V tomto smyslu pak Kant vytyčuje princip, ležící v základu celé „transcendentální dedukce idejí spekulativního rozumu“. Říká: „Pojem nejvyšší inteligence je... schéma uspořádané podle podminek nejvyšší rozumové jednoty, schéma pojmu věci vůbec, jež slouží jen k tomu, abychom získali co největší systematickou jednotu při empirickém používání svého rozumu, když předmět zkušenosti jakoby odvozujeme od imaginárního předmětu této ideje jako jeho základu nebo příčiny. Potom se např. říká, že se na věci světa musíme dívat tak, jako kdyby svou existenci měly od nějaké nejvyšší inteligence“ (B 698 n.). To je „vodítka rozumu“, které transcendentálně legitimuje první tezi spisu *Idea*. Protože při dedukci práva jde o přechod ze sféry přírody do sféry svobody, nesmíme se při sledování tohoto principu omezit pouze na *Kritiku čistého rozumu*, ale musíme vzít v úvahu i *Kritiku praktického rozumu*, jejíž závěry Kant, jak lze prokázat, již předpokládá v *Kritice čistého rozumu*. Tam se ukazuje, že princip transcendentální teleologie je mnohem víc než pouhým schématem teoretického rozumu: „Pojem svobody tvoří nyní, pokud je jeho realita dokázána apodiktickým zákonem praktického rozumu, *svorník* celé budovy systému čistého – dokonce i spekulativního – rozumu, a všechny ostatní pojmy (pojmy Boha a nesmrtnosti), které zůstávají jako pouhé ideje v tomto rozumu bez opory, se k němu připojují a získávají s ním a jím stálost a objektivní realitu, tj. jejich *možnost* je *dokazována* tím, že svoboda je skutečná, neboť tato idea se zjevuje prostřednictvím morálního zákona“ (*KPR*, Ak. V, 3 n.; str. 6). Jestliže je pojem nejvyšší inteligence ve své „objektivní realitě“⁷ (!) dokázán tím, že svoboda je skutečná, pak princip teleologického zkoumání přírody získává v *Kritice praktického rozumu* transcendentální založení, které Kant sice ještě v *Kritice čistého rozumu* nesměl použít, jehož transcendentální dedukci idejí rozumu to však propůjčuje zcela jinou konzis-

⁷ Pojem „objektivní reality“ zde značí něco jiného než v „Transcendentální analytice“ *Kritiky čistého rozumu*; ale není to ani lapsus linguae, nýbrž má přesný a doložitelný význam, na jehož výklad zde bohužel musíme pro nedostatek místa rezignovat.

tenčí. Teleologie prvního historicko-filosofického spisu nepředstavuje tedy, jak se mělo za to, návrat do předkritického myšlení; naopak Kant se může opřít spíše o transcendentální důkaz, že bez „vodítka rozumu“, na něž se zde poukazuje, by rozum nemohl být rozumem a rozvažování rozvažováním. Takže nepřekvapuje, že se zde tato věta neobjevuje poprvé, ale že se v obecnější a speciálnější podobě vyskytuje již v *Kritice čistého rozumu*. Její obecná podoba zní: „Vše, co zařizuje sama příroda, je pro nějaký účel dobré“ (*KČR*, B 771). Vzhledem k člověku z toho plyne: „Vše, co je založeno v přirozenosti našich sil, musí být účelné a v souladu s jejich správným použitím“ (B 670).

Bylo nutné, abychom vysvětlili zdůvodnění první teze poněkud obsáhleji, protože na něm spočívá celá transcendentální dedukce práva. V právu se spojuje příroda a svoboda. Transcendentální zdůvodnění přírodního procesu, z něhož vychází jevová stránka práva, se může později shodovat s dedukcí metafyziky práva z principů rozumu jen tehdy, pokud počátek, ještě než se cesty obou dedukcí rozejdou, poukazuje na „základ jednoty přírody a svobody“ (*KS*, Ak. V, 176; str. 30).

Druhá teze spisu *Idea* zdůvodňuje, proč má člověk na rozdíl od jiných živých bytostí dějiny: „U člověka (jakožto u jediného rozumného tvora na zemi) se měly⁸ ony přírodní vlohy, které směřují k užívání jeho rozumu, dokonale rozvinout jenom v druhu, nikoli však v individuui.“ Tuto větu zdůvodňuje antropologická teze, jež působí i dnes moderně: „Rozum tvora je schopnost rozšířit pravidla a záměry užívání všech jeho sil daleko nad vrozený instinkt a nezná žádné meze svých rozvrhů. Nepůsobí však sám instinktivně, ale potřebuje pokusy, cvik a učení, aby pozvolna pokračoval od jednoho stupně poznání k druhému“ (Ak. VIII, 18 n.; str. 820). V souladu s metodickým záměrem transcendentální dedukce přírodního procesu rozvíjí se zde rozum nikoli ze sebe samého jakožto rozumu, nýbrž je popsán tak, jak se biologický druh, vybavený touto schopností, musí ukazovat přírodovědci. Dvěma nejdůležitějšími znaky bytosti nadané rozumem jsou v této perspektivě: 1) rozum jako schopnost emancipace od mechanismu instinktu; 2) rozum jako schopnost akumulovat z generace na generaci zkušenost, poznání a pochopení. Tak je člověk nucen, aby neustále překračoval sám sebe. U živých bytostí, omezených hranicemi

⁸ „se měly“: podle plánu „nejvyšší inteligence“, který musí „teleologická nauka o přírodě“ – jakkoli jen hypoteticky – předpokládat.

svých přírodních instinktů, se může účelnost druhu završit jen v jednotlivých exemplářích, neboť nedokáží samy sebe transcendovat; neexistuje u nich žádné dědění nabytých vlastností. Naproti tomu člověk může nabyté zkušenosti, poznatky a mravy předávat dál, a je tak odkázán na dráhu vývoje, která každé generaci dává možnost jít dál za generace předcházející. Proto má člověk dějiny; proto se přírodní vlohy, jimiž je vybaven, mohou „dokonale rozvinout jenom v druhu, nikoli však v individuu“. Diference mezi rozumem a instinktem obsahuje empirickou evidenci, a tu Kant využívá. Lze ji však také prostřednictvím úvahy o principech rozumové schopnosti zdůvodnit transcendentálně. Toto zdůvodnění obsahují *Základy metafyziky mravů* (= *ZMM*, česky Praha 1990) a *Kritika praktického rozumu*. Proto můžeme říci, že druhá teze spolu se svým výkladem rýsuje podmínky možnosti pro to, aby nějaký druh živých bytostí v přírodě měl dějiny. Jádrem této transcendentální dedukce dějin je věta: Rozum „nezná žádné hranice svých rozvrhů“. Uvidíme později, jak se dějiny, v této větě chápané jako přírodní proces, pojí s dějinami, pojatými jako proces svobody.

Třetí teze zní: „Příroda chtěla: aby člověk vše, co přesahuje mechanickou soustavu jeho animálního bytí, čerpal zcela ze sebe sama a aby se nestal účasten žádné jiné blaženosti ani dokonalosti, kromě těch, jež si, prost instinktu, sám zjednal vlastní rozumovou schopností“ (*Idea*, Ak. VIII, 19; str. 820). Jak lze tuto tezi transcendentálně zdůvodnit? Na počátku svého výkladu Kant říká: „Příroda nečiní totiž nic zbytečného a nebývá marnotratnou v užívání prostředků ke svému účelům.“ Tato věta je pod názvem „lex parsimoniae“ jedním ze základních zákonů Kantovy transcendentální teleologie. Kant říká již v úvodu ke *Kritice soudnosti*, že tato věta může být odvozena z transcendentálního principu formální účelnosti přírody jakožto apriorně platná maxima soudnosti.⁹ Jestliže se kombinuje „lex parsimoniae“ s druhou tezí, pak jako závěr následuje třetí teze. Filosofický dosah provedeného kroku se ukáže, spojí-li se princip vyjádřený větou: rozum „nezná žádné hranice svých rozvrhů“ s principem: člověk čerpá „vše, co přesahuje mechanickou soustavu jeho animálního bytí, zcela ze sebe sama“. Ze spojení obou těchto principů plyne totiž univerzální teorie *produkce*. Svou biologickou konstitucí je člověk nucen k produkci kultury a tato

⁹ *KS*, Ak. V, 182; str. 35; k transcendentální dedukci této maximy srv. *KČR*, B 685 n.

produkce je proces, který pohání každou generaci k překonání předcházející, takže se žádná nikdy nemůže ocitnout u cíle. Kant sám ve výkladu říká, že tento obraz lidských dějin je „podivný“: „Nebot v tomto průběhu lidských záležitostí očekává člověka celý voj útrap“ (Ak. VIII, 20; str. 820–821). V tom je schována teorie práce, a tu Kant interpretuje jako pokračující produkci pokaždé vyššího stupně sebeuskutečnění lidského rodu. Na tomto neumdlévajícím procesu práce je podivné to, že je lidmi vykonávána „bez jejich úmyslu“. Postupné zdokonalování rozumu a svobody nemůže již samo vzcházet z rozumu a svobody. Sebeuskutečnění lidského rodu se současně děje za zády člověka. Jak má být něco takového možné, nelze z doposud rozvinutých principů nahlédnout; vysvětlení podává teprve čtvrtá teze. Proto Kant nazývá tento proces ve výkladu k třetí tezi zprvu nejen „podivným“, ale i „záhadným“. Avšak za předpokladu, že se tato záhada ještě vyřeší, můžeme nyní konstatovat, že transcendentální dedukce dějin jako přírodního procesu byla provedena s přísnou důsledností: první teze zdůvodňuje teleologickou povahu všech vývojových procesů v přírodě. Druhá teze odvozuje ze specifických vloh lidského rodu nutnost uskutečnění jeho vývoje formou dějin. Třetí teze určuje strukturu těchto dějin jako proces produkce s cílem sebeuskutečnění člověka. Je skoro zbytečné poukazovat na to, že tato teorie dějin, zprostředkovaná Hegelem, přešla do marxismu a získala tak na světodějinném významu.

Nejdůležitější krok potřebný k dedukci veřejného práva provádí Kant ve čtvrté tezi, která má vyřešit záhadu nastolenou tezí třetí: „Prostředek, jehož příroda používá, aby dosáhla rozvoje všech svých vloh, je jejich *antagonismus* ve společnosti, pokud se posléze přece stává příčinou jejího zákonného řádu“ (Ak. VIII, 20; str. 821). Abychom porozuměli významu této věty, musíme si objasnit problém, který chce Kant vyřešit. Ve svých reflexích k antropologii si poznamenal otázku: „Zdalipak nejsou všichni lidé nějak duševně chorými (blázinec univerza)?“ (Ak. XV, 211). V pojednání *Domnělý počátek lidských dějin* čteme: „Dějiny *přírody* začínají... dobrem, protože jsou *dilem Božím*; dějiny *svobody* zlem, protože jsou *lidským dilem*“ (Ak. VIII, 115). Tím je formulován a uveden problém, který je s Kantem spjat až po spis *K věčnému míru*. To, že se lidský druh vyvíjí k vlastnímu dobru, a to podle teleologických principů, lze tvrdit jen tehdy, je-li možné ukázat mechanismus, s jehož pomocí příroda využívá puzení ke zlu, aby „vytvořila“ dobro. Pojmu „mechanismus“ musíme rozumět v přísném slova smyslu: Kant si dal za úkol ukázat, že lidé bez vlastního úmyslu, ba

dokonce proti své vůli, jsou tlakem přírody, nestrpícím odpor, nuceni k rozvíjení takových společenských a politických řádů, které, jsou-li jednou vybudovány, umožňují rozum a svobodu.

V tomto kontextu je třeba interpretovat čtvrtou tezi. Antagonismus, o němž Kant hovoří, spočívá v tom, že člověk: 1) má „sklon“ vstupovat „v pospolitost“, 2) má „velký sklon k tomu, aby se izoloval“. Tuto klasifikaci základních lidských pudů, která ukazuje zpět ke stoikům, mohl Kant převzít z mnoha pramenů. Pomysleme jen na učení Shaftesburyho, podle něhož jsou lidské sklony buď společenské (social) nebo sobecké (self-interested). Avšak od svých filosofických předchůdců se Kant odlišuje tím, že nevytváří – na rozdíl od mentality svého století – etiku na základě harmonizace pudu zachování druhu a pudu sebezáchovy, nýbrž staví rozum, protože jeho principem je svoboda, proti přirozenému „sklonu“ lidských pudů. Vzniká tedy dvojitý antagonismus: antagonismus mezi pudem družnosti a sobectvím a antagonismus mezi oběma pudy a rozumem, který je však potom, *proti* intenci těchto pudů, vytvářen mechanismem uváděným jím samým do chodu.

Hru tohoto antagonismu nevysvětlujeme jako dosavadní věty z textu pojednání *Idea*, nýbrž ze spisu *K věčnému míru*, protože tak zároveň můžeme ukázat, jak Kant odvozuje veřejné právo v kontextu svého historicko-filosofického rozvrhu z přírodního mechanismu. Kant vychází z analýzy stavu, „který příroda na svém velkém jevišti připravila jednajícím osobám“ (*K věčnému míru*, Ak. VIII, 362; str. 29); „její provizorní příprava spočívá v tom, že se 1) postarala o lidi ve všech končinách zemského povrchu tak, aby tam mohli žít; 2) že lidi zahнала válkou do všech stran, i do nejnehostinnějších krajín, aby je tak zalidnila; 3) že lidi právě válkou donutila vstoupit do poměrů více či méně zákonných“ (Ak. VIII, 363; str. 29). Tím se má vysvětlit, jak vznikly výchozí podmínky, které Kant předpokládá pro odvození mezinárodního práva. První podmínku uvedl Kant již předtím: lidé se na zemi „jakožto kulové ploše nemohou rozptýlit donekonečna, nýbrž se na ní nakonec musí snášet vedle sebe“ (Ak. VIII, 358; str. 24). Druhá podmínka spočívá v tom, že celá země je obydlená. To opět předpokládá, že lidé mohou žít také v nehostinných částech země a že zde existoval tlak, který je poháněl, aby tyto končiny obydleli. Tento tlak, mechanicky odvozený z antagonistické souhry pudu ke sdružování a pudu k izolaci, je válka. Avšak válka také působí nutnost „vstoupit do poměrů více či méně zákonných“: „I kdyby nebyl národ nucen podřídit se tlaku veřejných zákonů vnitřní rozepří, učinila by to přece zvnějšku válka, neboť podle výše zmíněného opatření přírody má každý národ za sou-

seda jiný národ, který jej tísni a vůči kterému se musí vnitřně ustavit ve stát, aby byl jakožto *moc* proti němu připraven“ (Ak. VIII, 365 n.; str. 31–32). Vidíme, s jakou důsledností se Kant snaží, aby při odvození státu z přírodního procesu metodicky vyřadil každé působení morálky a praktického rozumu. To neznamená, že jsou negovány; znamená to pouze, že dedukce státu z principů přírody vyžaduje pro doplnění dedukci z principů svobody.

Mnohem komplikovaněji je svou podstatou vystavěna dedukce mezinárodního práva. „Idea mezinárodního práva předpokládá *oddělení* mnohých na sobě nezávislých sousedících států“, směřuje k jejich „federativnímu spojení“ (Ak. VIII, 367; str. 33). Vyžaduje tedy spojení států, které „nesmí obsahovat žádnou suverénní moc (jako v občanské ústavě), nýbrž jen *společenství* (federalitu)“ (MM, Ak. VI, 344). „Vzhledem k zlovolnosti lidské přirozenosti, která se nepokrytě ukazuje ve volném vztahu národů“ (Ak. VIII, 355; str. 21), je obtížně řešitelným problémem dokázat přírodní mechanismus, který používá právě tuto zlovolnost jako hybnou sílu, aby vytvořil rozumu přiměřený stav „věčného míru“, zajištěného mezinárodním právem. Abychom porozuměli Kantově dedukci, musíme vzít zároveň v úvahu odvození světoobčanského práva. Egoistický zájem, který udržuje v pohybu „sklon vstupovat v pospolitost“ (*Idea*, Ak. VIII, 20; str. 821), se manifestuje v mezinárodní souvislosti jako „obchodnický duch, který nemůže koexistovat s válkou a který se dříve nebo později zmocní každého národa“ (Ak. VIII, 368; str. 34). Politickou podobu získává jako peněžní moc, „protože mezi všemi mocemi (prostředky) podřízenými státní moci je asi... nejspolehlivější“. Obchodnický duch představuje impuls, peněžní moc a státní moc představují pohybující se masy. Politiku proto můžeme popsat jako druh fyziky. „Tak vidí státy, že jsou nuceny (ovšem patrně nikoli právě mravními pohnutkami) podporovat ušlechtilý mír, a kdekoli na světě hrozí vypuknutí války, snaží se jí svým prostřednictvím zabránit, jako kdyby byly kvůli tomu ve stálém spolenectví“ (Ak. VIII, 368; str. 34).

Proti „sklonu vstupovat v pospolitost“, který se manifestuje jako obchodnický duch, však působí „sklon se izolovat“ (*Idea*, Ak. VIII, 20 n.). Státy mají tendenci se izolovat. Tato tendence se nevysvětluje jen vznikem státu z války, ale vysvětluje se z obrany před nebezpečím, které všechny státy ohrožuje. Je „touhou každého státu (nebo jeho hlavy) dosáhnout trvalého míru takovým způsobem, že sám ovládne co možná celý svět“. Proti tomu má působit federativní systém mezinárodního práva a příroda „užívá dvou prostředků, aby zabránila smí-

šení národů a oddělila je od sebe: různosti *řečí a náboženství*“ (Ak. VIII, 367; str. 33). Jelikož se tak veškeré veřejné právo podle svých tří vztahů jako státní právo, mezinárodní právo a světoobčanské právo odvozuje nikoli z rozumu, ale z lidských pudů a z mechanismu, který je uvádí do chodu, může Kant závěrem říci: „Tím způsobem zaručuje příroda, pomocí mechanismu v lidských sklonech samých, věčný mír“ (Ak. VIII, 368; str. 34). Protože však je věčný mír současně postulát rozumu, byl by tím proveden důkaz, že účel, o který usiluje přírodní proces, je identický s účelem, který si musí podle svých vlastních principů klást rozum.

Tento jen stručně naskicovaný mechanismus přírody má demonstrovat, jak příroda „zaručuje, aby bylo zajištěno to, co by člověk měl činit podle zákonů svobody, avšak nečiní. Jak zaručuje, že to člověk pod tlakem přírody v *budoucnu* učiní, aniž by byla tímto tlakem porušena jeho svoboda, a sice, že to učiní ve všech třech vztazích, které zná veřejné právo“ (Ak. VIII, 365; str. 31). I v pojednání *Idea* následuje po prvních čtyřech tezích odvození „občanské společnosti spravující se obecně právem“. Filosofie dějin obsahuje tedy fakticky transcendentální dedukci donucovacího charakteru pozitivního práva z jeho funkce uvnitř přírodního procesu. Je nápadné, že Kantem popsany přírodní mechanismus předjímá onu figuru zákona pohybu, kterou později rozvinul Hegel jako „lest rozumu“; můžeme ji proto označit jako „lest přírody“. Ale tato lest přírody je u Kanta také lstí božského rozumu, jež je exoterickým jazykem nazývána „prozřetelnost“. Vysvětlení čtvrté teze pojednání *Idea* je, pokud vím, prvním filosofickým textem, provádějícím pohyb myšlení, který je v Hegelově smyslu „dialektický“. Celá teorie přírodního procesu má dialektickou strukturu. Podíváme-li se však blíže, jak dialektika proniká do poznání přírody, pak se ukazuje, že plyne nikoli z empiricky zjistitelných stavů věcí, nýbrž z jejich transcendentálního zdůvodnění. Netřeba zdůrazňovat, co to znamená pro poznání původu a pro určení legitimní sféry dialektického myšlení.

III

Dedukce mezinárodního práva z principu svobody

Kantova transcendentální dedukce mezinárodního práva má ukázat, že *existence* rozumu může být myšlena v přírodě a že je možná. První část této dedukce – odvození možnosti mezinárodního práva z přírodních dějin vývoje lidského rodu na této planetě – odhalila mechanismus, který nám dovoluje nahlédnout obecný směr tohoto vývoje na základě přírodních principů. Vývoj tohoto biologického rodu musí mít podobu *dějin*: musí být cílesměrným procesem, který lze v nespočetných obdobích ukázat jako pokrok směřující k universálnímu řádu mezinárodního práva. Jelikož Kant na rozdíl od „fantastů rozumu“ (Abbé St. Pierre, Platón, Rousseau; Ak. XV, 210) pozoruje politické dějiny střízlivým pohledem pragmatika a neustále poukazuje na nerozum a zlovůli lidí, jen přírodní mechanismus může poskytnout „záruku“ k tomu, aby byl v dějinách reálně možný pokrok požadovaný rozumem. To je smysl nadpisu „O záruce věčného míru“ (Ak. VIII, 360; str. 27). Je to *conditio sine qua non* pokroku, aby se lidé i bez vlastního úmyslu *museli* pohybovat směrem k universálnímu řádu mezinárodního práva. Avšak pozitivně může vzejít uskutečnění rozumu a svobody jen z principů rozumu samých. Proto vyžaduje transcendentální dedukce mezinárodního práva z principů přírody doplnění dedukcí z principů svobody. Tato druhá část transcendentální dedukce mezinárodního práva nemá, k čemuž bychom se snad dnes přikláněli, charakter „ideologické nadstavby“; spíše má v architektuře systému transcendentální filosofie přednostní místo, protože jen z jejího hlediska lze nahlédnout, jak mohla v průběhu dějin nastoupit epocha sebepoznání rozumu, v níž bylo možné poznat první část dedukce.

Při výkladu dedukce mezinárodního práva z principu svobody budeme postupovat stejně jako při výkladu přírodního procesu: nejde nám o to, abychom Kantovo učení rozvíjeli v jeho jednotlivých krocích; spíše se soustředíme na úlohu interpretovat obecný základ tohoto učení s ohledem na jeho transcendentální zdůvodnění, tj. na jeho souvislost s celkovým systémem transcendentální filosofie. Jen tak se dá posoudit, jaké důsledky by mohly nastat, kdybychom byli nuceni z nového dějinného stanoviska pohlížet na celou Kantovu filosofii jako na mezitím již uplynulou epochu v dějinách rozumu.

a) Naším východiskem může tudíž být jen věta, kterou Kant sám uvádí jako „transcendentální formulí veřejného práva“: „Všechna jednání, jež se dotýkají práva jiných lidí, a jejichž maxima se neslučují se zveřejněním, jsou bezprávná“ (*K věčnému míru*, Ak. VIII, 381; str. 46). Transcendentální charakter této formule plyne z metody, kterou ji Kant odvozuje. Říká: „Odhlédneme-li od veškeré *matérie* veřejného práva (od různých empiricky daných vztahů člověka ve státě nebo i vztahů mezi státy), jak si je teoretici práva obvykle představují, zbývá ještě *forma publicity*, jejíž možnost v sobě obsahuje každý právní nárok, protože bez veřejné formy by nebylo žádné spravedlnosti (která může být myšlena jen jako cosi *veřejně známého*), a tím ani práva, jež je dáno jen skrze ní“ (Ak. VIII, 381; str. 46). Poznatky, které zůstanou, odhlédne-li se od veškeré *matérie* poznání, tedy ode všech empirických daností, a vezmou-li se v úvahu toliko podmínky možnosti této danosti, jsou transcendentální; mohou být a priori nahlédnuty rozumem. Proto Kant říká o „transcendentální formulí veřejného práva“, že „stejně jako axióm je tento princip jistý a nedokazatelný“ (Ak. VIII, 382; str. 46). Tím ale není řečeno, že apriorita tohoto poznatku, stejně jako apriorita všech ostatních poznatků a priori, nepotřebuje transcendentální dedukci. Druhá část dedukce veřejného práva, jeho odvození z principu svobody, se zdáří, jestliže pronikneme do dedukce „transcendentální formule veřejného práva“, bez níž „by nebyla žádná spravedlnost...“, a tedy ani žádné právo“.

Systematická souvislost, kterou nám tato otázka otevírá, se stane zjevnou, poznamenejme-li, že Kantova formule ze spisu *K věčnému míru* v koncentrované podobě rekapituluje důležitý úsek z *Kritiky čistého rozumu*. Princip veřejnosti práva je totiž jen zvláštním případem obecného principu veřejnosti rozumu, který Kant formuluje v *Kritice čistého rozumu* na počátku úseku „Disciplína čistého rozumu z hlediska jeho polemického použití“: „Rozum se musí ve všech svých podnicích podřizovat kritice a nemůže její svobodu omezovat žádným zákazem, aniž by škodil sám sobě a aniž by na sebe přivolával vůči sobě samému nepříznivé podezření. Zde tedy není nic tak důležité, z hlediska užitku nic tak svaté, aby se to smělo vyhybat této zkušební a posuzující prohlídce, která nebere ohledy na osobu. Na této svobodě spočívá dokonce i existence rozumu, který nemá žádnou diktátorskou důstojnost, jehož výrok však není nikdy ničím víc než souhlasem svobodných občanů, z nichž každý musí mít možnost vyjádřit bez zábran své pochybnosti, ba dokonce své veto“ (B 766–767). Při prvním

čtení těchto vět máme sklon je pojímat jen jako výraz základního politického přesvědčení; vzdor tomu nemůžeme přehlédnout, že požadavek svobody myšlení má v Kantově uvažování jasně určené místo. Je vymezeno slovy: „na této svobodě spočívá dokonce i existence rozumu“. Existence rozumu je ústředním problémem filosofie dějin; její *conditio sine qua non* je veřejné právo. Proto koresponduje s obecným požadavkem veřejnosti myšlenek speciální požadavek veřejnosti práva, jak je načrtnut v „transcendentální formulí veřejného práva“.

Příslušný odstavec začíná slovy: „Rozum se musí ve všech svých podnicích podřizovat kritice.“ Tato věta obsahuje doslovnou narážku na slavné místo z předmluvy k 1. vydání *Kritiky čistého rozumu*, v níž Kant vysvětluje název díla: „Naše epocha je vlastní epochou *kritiky*, které se musí vše podříditi. *Náboženství* se jí chce obyčejně vymknout na základě své *posvátnosti* a *zákonodárství* díky svému *majestátu*. Avšak potom proti sobě vyvolávají oprávněné podezření a nemohou si činit nárok na nepředstíranou úctu, kterou rozum povoluje pouze tomu, co dokázalo snést i své svobodné a veřejné přezkoumání“ (*KČR*, A XI pozn.). Lze ukázat, že toto místo obsahuje myšlenkový základ spisu *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?* „Osvícenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti.“ (Ak. VIII, 35; str. 381) V tomto spise se však popisuje jako *dějinný* proces; spolu s pojednáním *Idea z téhož roku* (1784) stojí tento spis na počátku Kantových děl věnovaných filosofii dějin. I chronologie tedy potvrzuje, že Kant paralelně k odvození dějin z přírodního procesu (*Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu*) zkoumal problém odvození dějin *přiměřených rozumu* z principu svobody (*Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?*). Obě pojednání se setkávají v pojmu „existence rozumu“. Říká-li Kant, že „výrok“ rozumu není „nikdy ničím víc než souhlasem svobodných občanů“, pak tím poukazuje na politický předpoklad existence rozumu: republikánskou ústavu. Ta je podle Kanta jedinou formou ústavy, která plně odpovídá „transcendentální formulí veřejného práva“. Tak se k sobě těsně přimykají zdanlivě heterogenní části Kantovy filosofie.

Systematická závažnost tohoto zprvu jen vnějšího zjištění se ale osvětlí teprve tehdy, vezmeme-li v úvahu, že ona svoboda, jež má být zajištěna veřejným právem a na níž spočívá existence rozumu, je dána – jak v odstavci *KČR*, B 766 n., tak v poznámce ke *KČR*, A XI – do přímé souvislosti s ústředním pojmem transcendentální filosofie vůbec, s pojmem „kritiky“ rozumu. Filosofické pozadí transcendentální formule veřejného práva se ukazuje, ptáme-li se, jak souvisí *kritika*

rozumu s *existencí* rozumu. Vyjde najevo, že Kantova filosofie dějin ve své druhé části není ničím jiným než rozvíjením této souvislosti. Abychom to pochopili, musíme se soustředit na jednu často opomíjenou stránku Kantova pojmu „kritiky“.

V předmluvě k 2. vydání *Kritiky čistého rozumu* Kant vysvětluje, že chce tímto dílem započít „revoluci ve způsobu myšlení“. Tuto revoluci chápe jako „kopernikánský obrat“, jedinečný v procesu dějin, v němž rozum dospívá k sebepoznání. Tento akt emancipace otevírá jistou cestu pokroku rozumového poznání, který může být brzděn, rušen nebo přerušován, ale nikoli revokován a který zasahuje všechny sféry lidské existence. Dřívější fáze dějin se zde ukazují jako pouhé předdějiny; kopernikánským obratem začínají dějiny v dějinách, totiž dějiny autonomního rozumu. A jestliže *Kritika čistého rozumu* způsobuje v dějinách revoluci, má i sám pojem „kritika“ historicko-filosofický význam; v tomto smyslu odpovídá Kantovu filosofickému pojmu „osvícenství“. Jak jinak lze ospravedlnit, že Kant identifikuje svou „metafyziku metafyziky“ (Dopis M. Herzovi, po 11. květnu 1781; Ak. X, 252) s politickým pojmem revoluce?

Název „Kritika čistého rozumu“ má vedle svého obecného významu, který prostupuje celým dílem, speciální vztah k druhému oddílu „Transcendentální logiky“, k „Transcendentální dialektice“. V „Transcendentální dialektice“ se provádí důkaz, že všechny poznatky o Bohu, světě a duši, které si nárokovala dosavadní metafyzika (a tím také teologie), spočívají na „transcendentálním zdání“. Z negativní stránky je úlohou kritiky v dialektice, jak ji Kant rozvíjí, proniknout tímto zdáním a zrušit ho. Provádí tedy destrukci klasické metafyziky. Kant otevírá onu epochu v dějinách filosofie, v níž je myšlení vždy znovu v nových náběžích nuceno začít své dílo destrukcí; od Kantovy transcendentální dialektiky vede přímá cesta k destrukci idealismu u Marxe, k destrukci vši dosavadní metafyziky, náboženství a morálky v Nietzscheově *Genealogii morálky* a k destrukci dějin ontologie v Heideggerově spisu *Bytí a čas* nebo v Adornově *Negativní dialektice*. Kant si byl vědom toho, že zrušení transcendentálního zdání jistě také oťrese politickými a církevními hierarchiemi, na nichž před Francouzskou revolucí spočívala stavba evropského řádu; neboť zde se zpochybňuje ta metafyzika, pod jejíž ochranou se „náboženství na základě své posvátnosti a zákonodárství díky svému majestátu“ chtěly vyhnout kritice rozumu.

Ale destruktivní a tudíž negativní stránka je jen povrchní rovinou kritiky. Zrušení transcendentálního zdání je totiž bezprostředně odkry-

tím pravdy, protože teprve poznání pravdy poskytuje kritéria, pomocí nichž můžeme odhalit zdání jako zdání. Pozitivní stránka kritiky tkví v důkazu, že *pravda* možného rozumového poznání předpokládá jeho *svobodu*, že tuto pravdu rozumu lze sjednotit s rozvažovacími principy kauzality, omezenými na oblast jevu, a že proto má praktický rozum absolutní prioritu před teoretickým rozumem. „Musel jsem... zrušit vědění, abych získal místo pro víru, a dogmatismus metafyziky, tj. předsudek, že v ní postoupíme vpřed bez kritiky čistého rozumu, je pravým zdrojem nevíry, odporující veškeré moralitě, nevíry, která je vždy velice dogmatická.“ (B XXX) Destrukce dosavadní metafyziky je předchůdnou podmínkou „kopernikánského obratu“, který získává svou autonomii objevem primátu praktického rozumu v aktu kritického sebepoznání. Politický název „revoluce“ si tento obrat zaslouží proto, že transcendentální dialektika zbavuje dogmatismus, na němž spočívají všechny dějinné formy despotismu, jeho základů. Rozum se může despotismu bránit jen tehdy, jestliže přišel „k rozumu“ sebepoznáním, tedy stal se filosoficky reflektovaným rozumem. To je pro Kanta jediná opravdová revoluce. Oproti tomu politickou revoluci odmítl. Říká: „Revolucí se snad lze zbavit osobního despotismu nebo vykořisťování a zvlé, nikdy jí však nedosáhneme opravdové reformy způsobu smýšlení; nástrojem ovládnutí bezmyšlenkovitého davu budou nové předsudky stejně, jako jimi byly ty staré“ (*Osvícenství*, Ak. VIII, 36; str. 382). Po této obecné připomínce souvislosti, kterou musíme mít před očima, abychom pochopili transcendentální formuli veřejného práva, nám zbývá vysvětlit ještě dvě otázky: 1) Jak se má revoluce ve způsobu myšlení k transcendentálnímu založení práva podle principů svobody? 2) Jak se tato revoluce začleňuje do souvislosti Kantovy filosofie dějin?

b) Odpověď na první otázku si žádá, abychom přesněji zkoumali, jak se má ona formule transcendentálně založit. Kant poskytuje určitý poukaz, když říká: „Tento princip je třeba pokládat nejen za *etický* princip (jenž patří k nauce o ctnosti), nýbrž také za *právnícký* princip (týkající se práva člověka)“ (Ak. VIII, 381; str. 46). Tak má tento princip, jak to odpovídá dedukci veřejného práva z autonomie rozumu, spojit etiku s právem. Etika je nauka o maximách a účelech, které si má rozum sám klást ze svobody. Její systém vychází čistě z rozumu. Pojem práva je právě tak čistý pojem, ale „v aplikaci na případy naskýtající se ve zkušenosti“ (Ak. VI, 205). V etice jde tedy o svobodu vůbec, v právu o svobodu v oblasti zkušenosti. V etice jde o čistý rozum, v právu o existenci rozumu.

Jestliže máme chápat transcendentální formuli veřejného práva „právnícky“, pak tato formule předpokládá obecný princip práva vůbec: „Právní je každé jednání, u něhož – nebo podle jehož maximy – může koexistovat na základě obecného zákona svoboda libovůle jednoho člověka se svobodou každého jiného“ (Ak. VI, 230). Transcendentální založení tohoto principu vysvitne, srovnáme-li ho s principem svobody, kategorickým imperativem: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“ (ZMM, Ak. IV, 421; str. 84). Budeme postupovat tak, že nejprve objasníme transcendentální význam kategorického imperativu, abychom odtud dospěli k transcendentálnímu pochopení obecného principu práva.

Pochopení kategorického imperativu bylo zatemněno tím, že byl dezinterpretován jako základní věta etiky a převeden na strohou anti-tezi: „formalismu v etice a materiální etiky hodnot“ (Max Scheler). U Kanta je věda, kterou nazýváme etikou, založena *Metafyzikou mravů*; k jejímu založení je pak třeba „metafyziky metafyziky“, totiž *Základů metafyziky mravů*. Kategorický imperativ má své místo v těchto základech. Má transcendentálně zdůvodnit obecné podmínky mravního jednání vůbec, totiž možnost vůle. Pod pojmem „vůle“ Kant nechápe slepý a iracionální pud; „vůle není ničím jiným než praktickým rozumem“ (Ak. IV, 412; str. 76). Proto obecná definice vůle, k níž je třeba přihlížet i při interpretaci nauky o právu a filosofie dějin, zní takto: „Jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat *podle představy* o zákonech, tzn. podle principů, čili má *vůli*“ (tamt.). Předměty, které se nám *jeví* v přírodě, jsou mechanicky určeny podle principu kauzality na základě zákonů. O rozumné bytosti říkáme, že může určovat sebe samu, tedy že má *vůli*, protože zákony, jimiž se nechá určovat rozum, jej nedeterminují mechanickým způsobem. Rozumová schopnost musí zákon, na jehož základě je rozum schopen pochopit sebe sama jako rozum, vytvořit sama ze sebe a postavit si jej před sebe jako úkol tak, aby pak podle něj mohla jednat. Tato schopnost rozumu konstituuje jeho svobodu, ke které se rozum sám zplnomocňuje skrze představu svého zákona. „Představa objektivního principu, pokud vůli donucuje, se nazývá *příkaz* (rozumu) a formule tohoto příkazu se nazývá *imperativ*“ (Ak. IV, 413; str. 76). „Představa objektivního principu“ je ono jednání rozumu, kterým si sám umožňuje svou vlastní bytnost, totiž být *vůli*. Slovo „příkaz“ tedy znamená, rozumíme-li mu transcendentálně, nikoli rozkaz k mravnímu jednání, který přichází shůry anebo zvnějšku, nýbrž označuje spíše bytostné ustrojení takové bytosti, které její vlast-

ní bytí není dáno, nýbrž uloženo.¹⁰ To je obecné bytostné ustrojení vůle. A jak ukazuje Kant ve své nauce o transcendentálních idejích, je to také bytostné ustrojení rozumu vůbec. „Formule tohoto příkazu se nazývá imperativ“; pojem „imperativ“ tedy označuje abstraktní strukturu tohoto bytostného ustrojení. Smysl kategorického imperativu by tedy bylo možno formulovat jednoduše takto: chceš-li, musíš se chovat tak, abys mohl chtít. Vůle jako taková, ať už je její forma jakákoli, má tedy obecnou strukturu toho rázu, že se k sobě samé musí teprve sama zplnomocnit. A jen tím, že se zplnomocňuje k sobě samé, je svobodná. Tážeme-li se, *jak* se zplnomocňuje k sobě samé, odpověď zní: skrze „představu objektivního principu“, tj. skrze rozum.

Kategorický imperativ tedy nemá význam morálního požadavku; je to transcendentální princip. „Netýká se obsahu jednání ani toho, co z něho má následovat, nýbrž formy a principu, z nichž jednání samo vyplývá“ (Ak. IV, 416; str. 79). Jednání plyne z vůle. „Forma“ vůle je formou rozumu, principem vůle je svoboda. Rozum a svoboda jsou podmínkami možnosti vůle. Obrací-li se kategorický imperativ na rozum a svobodu, obrací se na podmínky možnosti takového jednání, které pochází ze svobodné vůle. Pojmy „rozum“ a „svoboda“ však označují bytostné ustrojení subjektu svobodného jednání; jsou to, můžeme-li zde užít tohoto výrazu, transcendentální určení bytí subjektivity subjektu. Vůle je *bytností* subjektu jednání. Proto má kategorický imperativ u Kanta „ontologický“ smysl. Je to formule pro bytí subjektu, který *jest* tak, že *chce* svobodu své vlastní vůle.

Z toho pak vyplývá význam formule kategorického imperativu: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“ (Ak. IV, 421; str. 84). Příkaz „jednej jen podle té maximy“ se obrací na empirický subjekt, neboť pouze empirický subjekt může jednat. To vyplývá z pojmu maximy: „*Maxima* je subjektivním principem jednání a musí být odlišována od *objektivního principu*, totiž od praktického zákona“ (Ak. IV, 420 pozn.). Kategorický imperativ tedy znamená: jednej jen podle toho subjektivního principu, od něhož můžeš zároveň chtít, aby se stal objektivním principem, který platí pro každou rozumnou bytost. Tato formule přesně koresponduje s onou větou, kterou Kant v poznámce ke *Kritice čistého rozumu* nazývá

¹⁰ Tuto větu lze v Kantově smyslu vyložit a prokázat tak, že již v *Kritice čistého rozumu* je „přirozenost“ subjektu vyznačena strukturou trans-kategoriálních určení bytí, které nemají formu objektivních soudů, nýbrž se řídí regulativními principy.

vá „naprosto první a syntetickou zásadou našeho myšlení vůbec“ (A 117). Tato věta, přeložíme-li ji do přímé řeči, říká: veškeré různé empirické vědomí musí být spojeno v jednotném sebevědomí. Tak jako myšlení poznává pravdu jen tehdy, je-li s to myslet to, co je pravdivé pro *všechny* myslící bytosti, tak je jednání svobodné jen tehdy, když samo sebe určuje představou zákona, který je závazný pro *všechny* rozumové bytosti, protože ve všech zakládá schopnost jednat ze svobody. Kategorický imperativ tedy nepřikazuje nic než přechod od empirického k obecnému vědomí. Je to základní formule sebepoznání rozumu jakožto oné schopnosti, v níž se rozumová bytost osvobozuje k sobě samé a ke svým úkolům.

Zcela jiný význam má obecný princip práva: „Právní je každé jednání, u něhož – nebo podle jehož maximy – může koexistovat na základě obecného zákona svoboda libovůle jednoho člověka se svobodou každého jiného“ (Ak. VI, 230). Kant tento rozdíl označuje velice přesně: „Nauka o právu“ se zabývá „pouze *formální* podmínkou vnější svobody...“, tj. *právem*. Naproti tomu etika podává ještě... účel čistého rozumu, který je současně představován jako účel objektivně nutný“ (Ak. VI, 380). Zákon, o němž je řeč v obecném principu práva, nesmíme tedy zaměňovat se „zákonem“, který se vyskytuje ve formuli kategorického imperativu. Jak naznačuje jeho druhá, vysvětlující verze, je zákon kategorického imperativu „obecný přírodní zákon“ (Ak. IV, 421; str. 84). Označuje obecnou podmínku možnosti přirozenosti rozumné živé bytosti vůbec. Naproti tomu je „obecný zákon“, který zakládá možnost práva, ustrojením takové společenské bytosti, jež je uspořádána tak, že „svoboda libovůle jednoho člověka může koexistovat se svobodou každého jiného“. Protože je zde však stanovena pouze norma *vnější* svobody, týká se obecný princip práva pouze svobody *libovůle* každého, nikoli však, jak je tomu v kategorickém imperativu, svobody vůle vůbec. Tato vnější svoboda však musí být garantována, má-li být možné jednání ve společnosti pocházející z pravé svobody, tj. z rozumu. Proto obecný princip práva formuluje podmínku možnosti *existence* rozumu.

„Obecný zákon“ jsme vyložili jako ustrojení společenské bytosti. Pochopili jsme tedy obecný princip práva jako základní formuli *veřejného* práva. To je ospravedlněno místem, na němž Kant tento princip poprvé formuluje a které současně obsahuje jeho transcendentální zdůvodnění. Toto místo je v *Kritice čistého rozumu* v kapitole „O idejích vůbec“: „Ustanovení o *největší lidské svobodě* podle zákonů, které způsobují, že *svoboda každého může existovat zároveň se svobodou*

těch druhých, je... nutnou ideou, kterou musíme položit za základ nejen prvnímu návrhu ústavy státu, nýbrž i všem zákonům“¹¹ (B 373).

Tím je zajištěn ústavně-právní význam obecného principu práva. Kapitola „O idejích vůbec“ obsahuje základy „Systému transcendentálních idejí“. Vymezuje pole Kantovy nauky o bytnosti rozumu. Obecná formule týkající se *existence* rozumu je tedy zabudována do nauky o *čistém* rozumu.

Vraťme se nyní k transcendentální formuli veřejného práva: „Veškerá jednání, jež se dotýkají práva jiných lidí a jejichž maxima se neslučuje se zveřejněním, jsou bezprávná.“ Vidíme, že tato formule se kryje s obecným principem práva. Negativním způsobem říká totéž, co se dříve tvrdilo pozitivně. Nadto však formuluje i to, jaká podmínka musí být splněna, aby „svoboda libovůle jednoho člověka mohla koexistovat podle obecného zákona se svobodou každého jiného.“ Touto podmínkou je zveřejnitelnost (Publizitát); neboť maximy, které odporují zveřejnitelnosti, porušují svobodu – kdyby tomu tak nebylo, nebylo by důvodu je utajovat. Obecný požadavek zveřejnitelnosti je zdůvodněním toho, že státní, mezinárodní i světoobčanské právo se označují jako právo *veřejné*. Tato zveřejnitelnost je však nejen empiricky zdůvodněna, nýbrž je definována v „transcendentální formuli“, poněvadž promítá obecnost zákona, kterou formuluje kategorický imperativ, do vnější sféry společnosti a do světa států. Protože principy rozumu jsou závazné pro všechny rozumné bytosti vůbec, projev rozumu v empirickém světě nutně předpokládá formu zveřejnitelnosti. V médiu zveřejnitelnosti nabývá rozum existence; proto je zveřejnitelnost jak pro právo, tak i pro myšlenky médiem, v němž se rozum a svoboda realizují.

Otázka po transcendentálním zdůvodnění veřejného práva musí být – jak Kant předpokládá – právníky odmítnuta, neboť jejich povoláním je aplikovat existující zákony, a tyto zákony mohou princip práva reprezentovat pouze nedokonalým způsobem. Právníci si za svůj symbol zvolili nejen váhy práva, nýbrž i meč spravedlnosti a jsou vždy vystaveni pokušení, „aby jej přiložili na jednu misku vah, nechce-li klesnout“ (Ak. VIII, 369; str. 35). Řád mezinárodního práva, který má zajistit věčný mír, nemůže existovat, není-li založen na rozumu a ne-

¹¹ V této souvislosti je třeba poznamenat, že touto větou chce Kant objasnit pravou intenci „platonské republiky“ a že v této souvislosti správně odmítá dohledy panující chybné výklady Platónovy *Politeie*.

umožňuje-li svobodu. Avšak právě tato zásadní podmínka protiřečí empirickým ústavám států, které přirozeným procesem vzešly ze zjištění držitelů moci a národů a tento svůj původ zrcadlí v donucujícím charakteru ústav, jsouce v rozporu s principem práva. Z tohoto dilematu vyvodil Kant důmyslný závěr, který současně svědčí o hořké ironii, totiž že základ věčného míru musí ukrýt v „Tajném článku k věčnému míru“. Říká se zde: „Státy připravené k válce mají vzít v úvahu maximy filosofů o podmínkách možnosti veřejného míru“ (Ak. VIII, 368; str. 34). „Podmínky možnosti veřejného míru“ – tato formulace v Kantově jazyce poukazuje na transcendentální založení veřejného práva; Kant připomíná, že přiměřenost nějakého právního řádu rozumu může být zdůvodněna pouze z principů rozumu. Problém veřejného práva tak ústí do problému vztahu filosofie a politiky. „Že budou králové filosofovat nebo že se filosofové stanou králi, to nelze očekávat, ale nelze si ani přát, aby se tak stalo, neboť vlastnění moci kazí nevyhnutelně svobodný úsudek rozumu. Že však králové či královská společenství (která si vládnou sama podle zákonů rovnosti) nenechají třídu filosofů vymizet či umlčet, že ji nechají naopak veřejně mluvit, je nepostradatelné pro osvětlení jejich vlastního povolání vládnout.“ (Ak. VIII, 369; str. 35)

c) Druhá otázka, kterou musíme řešit, zněla: Jak revoluce ve způsobu myšlení, jejímž prostřednictvím rozum dosahuje sebepoznání, a tím i svobody, patří do souvislosti Kantovy filosofie dějin?

Na rozdíl od Herdera požaduje Kant od „filosofie dějin lidstva“ „logickou přesnost v určování pojmů“ a „pečlivé rozlišování a zachovávání zásad“ (*Recenze J. G. Herderových Idejí k filosofii dějin lidstva*, Ak. VIII, 45). První požadavek se týká formy podání, druhý systematického zdůvodnění. Krok za krokem jsme sledovali, s jakou pečlivostí Kant postupoval, když vypracovával zásady své filosofie dějin. Naše analýza se nyní musí osvědčit na textu, v němž Kant výslovně klade transcendentální otázku: „Jak jsou však možné dějiny a priori?“ Tento text se nachází v pojednání *Spor fakult* z roku 1798. Stavba tohoto spisu potvrzuje, co jsme řekli o systematickém místě Kantovy filosofie dějin: Transcendentální tázání po podmínkách možnosti dějin má své místo ve druhém oddílu nazvaném „Spor filosofické fakulty s právnickou“. Pouze zde lze uvažovat o problému, „nachází-li se lidský rod v ustavičném postupu k lepšímu“ (*Spor fakult*, Ak. VII, 79 nn.), protože každý pokrok v dějinách je podle Kanta vázán na rozvoj veřejného práva k obecnému mezinárodnímu uspořádání.

Když se Kant táže na podmínky možnosti dějin, nezajímají jej dějiny minulé, nýbrž budoucí. Jakmile jsme totiž poznali, že forma, v níž interpretujeme minulost, závisí vždy na formě, kterou předjímáme budoucnost, nelze ani filosoficky zkoumat dějiny jinak. Proto Kant hned na počátku vysvětluje: „Co zde chceme vědět? – Chceme kus lidských dějin, avšak nikoli minulé doby, nýbrž doby budoucí“ (Ak. VII, 79). Vyloučeny jsou „předpovídající“ dějiny, které podle známých přírodních zákonů již dnes určují budoucí události, jako jsou např. zatmění Slunce či Měsíce; vyloučeno je i „věštecké“ vyhlížení do budoucího času, které se získává nadpřirozeným sdělením. A konečně jsou vyloučeny i všechny partikulární události dějin jednotlivých států a jednotlivých národů, neboť dějiny podle Kanta „mají co činit s celkem lidí společensky na zemi sjednocených a do národů rozdělených (universonum)“ (Ak. VII, 79). Kant tedy připouští pojem dějin pouze v této přísné universalitě. Teprve v jejím horizontu může pak klást otázku, „zdali lidský rod (v celku) stále postupuje k lepšímu“. Onu vědu, která může dát odpověď na tuto otázku, nazývá Kant dějinami „předvídajícími“ budoucnost.

Jestliže Kant formuluje svou otázku tímto způsobem, pak již provedl zásadní rozhodnutí, které vystupuje najevo v nadpisu čtvrté kapitoly: „Úkol pokroku nelze zkušeností bezprostředně vyřešit“ (Ak. VII, 83). Analogicky k argumentaci, kterou dokázal Hume, že obecnou závaznost zákona kauzality nelze dokázat empiricky, vychází Kant z toho, že dokonce ani z libovolně dlouhého pokroku v dějinách by nebylo možno vyvozovat, že musí pokračovat do nekonečna. Taková hypotéza by kromě toho protiřečila naší bezprostřední zkušenosti s dějinami, neboť ty nás na první pohled neučí ničemu jinému než stálosti v nestálosti. V rámci empirických dějin neexistuje žádné takové místo, z něhož by bylo možno přehlédnout celý průběh dějin lidského rodu. Empiricky nelze nalézt žádný zákon, podle něhož bychom v ustavičném střídání pokroku a jeho opaku mohli určit obecný směr dějin. Proto se zdá být a priori nemožné poznat obecný chod onoho procesu, v němž se nalézá naše myšlení. Jestliže – buď každým dnem neočekáváme Poslední soud (kap. 3a, Ak. VII, 81) anebo se neoddáváme prchlivým nadějím (kap. 3b, Ak. VII, 81 n.) – vede nás empirie k hypotéze, „že celou tuto hru dorozumívání našeho rodu se sebou samým na této zemi je třeba pokládat za pouhou frašku, což mu v očích rozumu nemůže zjednat hodnotu větší, než je ta, jež přísluší jiným zvířecím druhům, které tuto hru provozují s menšími náklady a bez vynakládání rozvahy“ (kap. 3c, Ak. VII, 82).

Kant tedy ukazuje, že empirismus na poli vědy o dějinách nutně vede ke stejným skeptickým závěrům, k nimž vede na poli přírodovědy. A jako jej přírodověda kdysi vyrušila z „dogmatického spánku“ (*Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Ak. IV, 260; česky Praha 1992², str. 27), vnucuje se i zde přechod k transcendentální filosofii. Proto Kant pokračuje: „Možná to tkví v naší nesprávné volbě místa, z něhož se díváme na běh lidských věcí, že se nám tento běh jeví tak nesmyslný. Planety, pozorovány ze Země, se jednou pohybují vzad, jindy stojí a jindy se zase pohybují kupředu. Pokud však za takové místo vezmeme Slunce, čehož je schopen pouze rozum, pohybují se v souladu s Kopernikovou hypotézou ustavičně svým setrvalým pohybem“ (Ak. VII, 83). Je nemožné číst tyto věty, aniž bychom si nepřipomněli Předmluvu k 2. vydání *Kritiky čistého rozumu*, v níž Kant popisuje revoluci ve způsobu myšlení, kterou sám provedl, jako „kopernikánský obrat“. Tím je zřetelně vyznačen problém jeho filosofie dějin: poznání dějin a priori je možné, dospějeme-li k pohledu „od Slunce“, „což může pouze rozum“. Jen tak je myslitelné, abychom na otázku, „zdali lidský rod (v celku) postupuje stále k lepšímu“, dostali odpověď, která ob stojí, protože se opírá o zákon poznání a priori.

„Jak to lze vědět? – Jako vyprávění dějin předvídací „to, co je předem“ v budoucím čase: tedy jako nějaké apriorně možné vylíčení událostí, ke kterým má dojít“ (Ak. VII, 79). Sotva lze jasněji formulovat požadavek, který Kant přikládá „předvídacím“ dějinám. Aby byly správně interpretovány, je třeba si vysvětlit, že pojem „události“ neoznačuje empirická fakta, nýbrž zákonitý postupný vývoj k lepšímu, tedy ne dějiny, které se *jeví*, nýbrž *inteligibilní* dějiny lidského druhu. O „inteligibilních dějinách“ je na tomto místě dovoleno mluvit, neboť Kant užívá pojem „dějiny čistého rozumu“ (*KČR*, B 880); ale je nutné tento pojem vysvětlit. Viděli jsme, že se „u člověka měly přírodní vlohy, které směřují k užívání jeho rozumu; dokonale rozvinout jenom v druhu, nikoli však v individuu“ (*Idea*, Ak. VIII, 18; str. 820). Musí tedy existovat nějaký vývoj rozumové *schopnosti* jako takové. Principy rozumu jsou sice nečasové a neměnné, ale rozum si je představuje jako úkoly, jimž se rod člověka i člověk jako individuum mohou přibližovat pouze v nekonečném procesu. Jde o proces *existence* rozumu, jak se realizuje ve vývoji druhu. Toho druhu, že to je přece *rozum*, ke kterému se druh v tomto procesu blíží, si nejsme vědomi empiricky, nýbrž reflektující soudností. Transcendentální vědomí zůstává totožné, ale naše vědomí o transcendentálním vědomí má dějiny. O pokro-

ku je možné mluvit jen tehdy, existují-li takové inteligibilní dějiny – později nazvané „dějiny ducha“. Sám Kant „inteligibilní dějiny“ dějinami ducha nenazývá; označuje je na rozdíl od „přírodních dějin člověka“ „dějinami mravů“ (Ak. VII, 79). Význam tohoto pojmu je definován názvem *Metafyzika mravů*; v tomto kontextu je – jak jsme viděli – přiřazen „Metafyzickým základům nauky o právu“. „Dějiny mravů“ jsou tedy procesem uskutečňování morálního principu zdokonalování právních řádů, které tomuto principu odpovídají, a proto činí existenci rozumu v dějinách možnou.

Jakmile je tázání takto načrtnuto, podává Kant řešení postaveného problému, které má tak jednoduchou formu, že mu pro tuto jeho jednoduchost zprvu téměř nerozumíme: „Jak jsou však možné dějiny a priori? – Odpověď: Jestliže ten, kdo předvídá, sám koná a působí události, které předem ohlašuje“ (Ak. VII, 79 n.). Máme-li pochopit souvislost, z níž tato odpověď vychází, musíme si připomenout třetí tezi z Kantova prvního náčrtu jeho filosofie dějin, o němž jsme mluvili výše: „Příroda chtěla, aby člověk vše, co přesahuje mechanickou soustavu jeho animálního bytí, čerpal zcela ze sebe sama a aby se nestal účastem žádné jiné blaženosti ani dokonalosti, kromě té, kterou si, prost instinktu, sám zjednal vlastní rozumovou schopností“ (*Idea*, Ak. VIII, 19; str. 820). Odpověď na otázku: Jak jsou možné dějiny a priori? se tedy – jak plyne i z požadavku systematickosti – opírá právě o onu zásadu z Kantovy transcendentální dedukce dějin, v níž se setkávají oba postupy této dedukce – proces podle principů přírody a proces podle principů svobody. Je to uspořádání přírody odvozené z „*lex parsimoniae*“, totiž, že člověk musí produkovat své dějiny sám, a tedy že dějiny spoluvytváří spontaneitou své rozumové schopnosti. Je-li však vůbec v běhu dějin rozum aktivní, pak se nelze vyhnout tomu, aby principy rozumu nevstupovaly do utváření dějinných poměrů, jakkoli se to děje zprvu pouze sporadicky. V té míře, v níž lze říci, že ten, kdo „předvídá budoucnost“, tj. čistý rozum, „sám koná a působí události, které předem ohlašuje“.

Avšak takto nahodilé prosvítání rozumu ve veřejné sféře společnosti by ještě nedostačovalo k tomu, aby bylo zárukou jistého pokroku dějin podle principů rozumu. Kantova teorie – jak jsme viděli – je vybudována tak, že záruka pokroku není dána v rozumu, nýbrž v přírodním procesu, který je uzpůsoben tak, že rod „člověk“ je i proti své vůli nucen postupovat ve směru, který by požadoval rozum, kdyby mohl jednat svobodně. Na druhé straně však přírodní proces sám nestačí k tomu, aby zajistil vpravdě rozumné utváření veřejných vztahů na

této planetě. Neboť mechanismus přírody musí být uzpůsoben tak, aby bylo možno přelstít i „společenství zloduchů“. Naproti tomu rozum je možný pouze ze svobody a v souladu s rozumem je pouze to, co vzešlo svobodně. Přírodní proces – jak jsme viděli – je pouze *conditio sine qua non* dějin. Jestliže však má rozum své dějiny konat a působit „sám“, tj. ze spontaneity, pak je třeba ukázat, jak může být možné, že v běhu dějin je rozum – latentní v lidském rodu jako mohutnost – aktivní nejen nahodile, nýbrž že přichází sám k sobě tak, že se k sobě samému zplnomocňuje prostřednictvím sebepoznání. K tomu – jak již víme – dochází jedinečným aktem „revoluce ve způsobu myšlení“, který Kant provádí v *Kritice čistého rozumu* a k němuž pak odkazuje připomínkou Koperníka ve 4. kapitole druhého oddílu ze *Sporu fakult*. Zbývá tedy jen prozkoumat, jak je tento kopernikánský obrat přítomen v Kantově filosofii dějin.

Kopernikánský obrat je realizován poznáním, „že rozum nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří“ (*KČR*, B XIII). Stačí si připomenout tuto větu, abychom zjistili, že je identická s principem dějin „předvídajících budoucnost“: „Jak jsou... možné dějiny a priori? – Odpověď: Jestliže ten, kdo předvídá, sám *koná* a působí události, které předem ohlašuje.“ Transcendentální princip druhého dílu Kantovy filosofie dějin (dedukce z principu svobody) vychází tedy bezprostředně z principu transcendentální filosofie vůbec, totiž z principu sebepoznání rozumu. Rozum může v dějinách existovat jen tehdy, když čistý rozum, jenž se sám poznáním sebe sama zplnomocnil ke své svobodě, vytváří budoucí dějiny lidstva podle svého vlastního projektu. A chce-li toto vykonat, musí mezinárodně právní uspořádání uvést do souladu s jeho transcendentálními principy. Musí maximy svého veřejného jednání odvodit z „obecného principu práva“ a zůstat ve shodě s „transcendentální formulí veřejného práva“. „Tajný článek k věčnému míru“ (Ak. VIII, 368; str. 34–35) tvoří tedy závěr nejen Kantovy filosofie veřejného práva, nýbrž i jeho filosofie dějin. Postup lidského rodu k lepšímu je možný a priori, platí-li princip: „Státy připravené k válce mají vzít v úvahu maximy filosofů o podmínkách možnosti veřejného míru.“ Tato věta, jak se nyní ukazuje, zdůvodňuje v nejpřísnějším, transcendentálním smyslu slova, název onoho spisu: „K věčnému míru. Filosofický projekt (Entwurf) Immanuela Kanta.“ Věčný mír je stav, který má rozum v dějinách vytvořit na základě svého vlastního rozvrhu (Entwurfe). Sám tedy konstruuje onen zákon, kterým lze pochopit dějiny a priori jako pokrok lidského rodu.

Teze: rozum „nezná žádné hranice svých rozvrhů“ (*Idea*, Ak. VIII, 18 n.; str. 820) je tedy ve skutečnosti nejvyšší zásadou, v níž se spojuje dedukce dějin jako přírodního procesu s dedukcí dějin z principu svobody. Kantovu „kritiku dějinného rozumu“ lze však pochopit a zdůvodnit pouze jako článek oné „teleologia rationis humanae“, jejíž architektonika je načrtnuta v *Kritice čistého rozumu*. Skica, kterou jsme zde podali, je tedy stále ještě neúplná. Museli bychom „postupovat od toho, co nám poskytuje bezprostředně zkušenost, tj. přejít od *nauky o duši k nauce o světě* a odtud až k poznání *Boha*, abychom uskutečnili náš velký plán“ (*KČR*, B 395 pozn.). Proto je Kantova filosofie dějin a v ní obsažené transcendentální založení mezinárodního práva „metafyzikou“ v novém, transcendentálním smyslu tohoto slova. V rámci Kantovy metafyziky konečného rozumu zaujímá však tato filosofie dějin význačné postavení. Kant velmi přesně vymezil její systematické místo: Poslední kapitola *Kritiky čistého rozumu* je nadepsána: „Dějiny čistého rozumu“, a pod tímto nadpisem čteme větu: „Tento nadpis zde stojí, jen aby označoval prázdné místo, které v systému zůstává a v budoucnu musí být zaplněno“ (B 880). Náš závěr tedy zní takto: Kantovo transcendentální založení mezinárodního práva je ona nauka, která tuto mezeru vyplňuje.¹² Je vrcholem jeho filosofie dějin.

Přeložili Daniela Petříčková a Jiří Chotaš

¹² To, co Kant skutečně předkládá v této kapitole, naznačuje druhá věta: „Omezují se na to, že z pouze transcendentálního hlediska, totiž z přirozenosti čistého rozumu, vrhnu letmý pohled na celek dosavadních zpracování čistého rozumu.“ Dosavadní dějiny filosofie, jak je patrné z předmluvy k 2. vyd. *Kritiky čistého rozumu*, pokládá Kant za pouhé před-dějiny. Nicméně je důkazem jeho výkladu „přirozenosti čistého rozumu“, že všechny dosavadní pokusy lze začlenit do jeho topologie. Záměr celé kapitoly je vysloven teprve v závěru: „Jedině kritická cesta je ještě otevřená.“ (srv. A XII). Teprve nastoupením kritické cesty začínají „dějiny čistého rozumu“ v přísném smyslu tohoto slova. Kantova filosofie dějin slouží k prokázání toho, jak „dějiny čistého rozumu“ mají být možné a priori jakožto dějiny jeho existence.