Kantova idea věčného míru a Evropská unie

Ján Pavlík[1]

Tato studie vznikla v rámci projektu Grantové agentury České republiky
GA 402/02/1544: Metodologie ekonomických věd a její filosofické základy.

I. Kantova filosofie dějin jako varianta teorie spontánního řádu

V souladu s obecně přijatým názorem je jedním z hlavních ideových východisek integračního úsilí, které dalo vzniknout jak Evropské unii, tak i Organizaci spojených národů (a též její méně šťastné předchůdkyni, Společnosti národů) spisek Immanuela Kanta *K věčnému míru*.[2] Kant byl dokonce s typicky žurnalistickým nevkusem nazván filosofickým králem Evropské unie. V roce 2004, kdy naše republika vstupuje do Unie – a v němž si shodou okolností vzdělaný svět připomíná dvousté výročí úmrtí velkého královeckého filosofa – nebude jistě nezajímavé provést srovnání původních Kantových myšlenek s tím, co obhájci nynější podoby evropské integrace vydávají za jejich uskutečnění a naplnění.

V Kantově pojetí dějin lidstva jakožto imanentně nutného procesu, v němž se reálné vztahy mezi státy asymptoticky přibližují naplnění regulativní ideje věčného míru, lze snadno odhalit Smithovu koncepci „neviditelné ruky", zasazenou ovšem do aprioristicko-transcendentalistického rámce, charakteristického pro Kantův kriticismus.[3] Toto zarámcování nachází svůj výraz zejména v tom, že jak samotnou ideu věčného míru, tak i podmínky možnosti její realizace lze stanovit apriorně, a sice rozvinutím pojmu autonomie morálně zákonodárného (praktického) rozumu. Je to právě tento rozum, jenž z „trůnu nejvyšší morálně zákonodárné moci" válku jakožto právní postup veskrze zavrhuje, přičemž jako bezprostřední povinnost klade mírový stav.

První z podmínek věčného je republikánské zřízení, které podle Kanta vyplývá z (rovněž regulativní) ideje původní společenské smlouvy.[4] Republikánské zřízení se vyznačuje

1 Doc. PhDr. Ján Pavlík je vedoucí Katedry filosofie Fakulty informatiky a statistiky VŠE

2 „Dědictví kantovského myšlení bylo alespoň přijato… těmi, v jejichž očích evropský duch zůstal aktivní skutečností. Pan Ruyssen připomenul svou statí »Kant a Společnost národů«, uveřejněnou v *Revue de Métaphysique* v roce 1924, že Kantův spis *K věčnému míru* patřil mezi knihy, které choval prezident Wilson na svém nočním stolku." (Brunschvicg, Léon: *Evropský duch*. Praha, Vyšehrad, 2000, str. 179–180.)

3 Kant se ovšem již ve svém předkritickém období seznámil s projektem věčného míru abbého St. Pierra, znal i Rousseauovy komentáře k němu a kritiku tohoto projektu ze strany Leibnize.

4 Regulativní povaha této ideje spočívá v tom, že je apriorně nutným (všem myslícím bytostem společným) způsobem traktování založení státního života ve svobodě; tím, že interpretoval koncept společenské smlouvy jako pouhou regulativní ideu, vyjádřil Kant svůj kritický postoj k jejímu chápání jako faktické dějinné události. Konkrétněji řečeno, společenská smlouva je podle Kanta dohoda jedinců o ideálu „právního státu", který nikdy neexistoval a je zcela situován v budoucnosti. Jde o politický režim, o jaký jedinci, kteří nezávisle jeden na druhém přijali rozhodnutí žít v souladu s kategorickým imperativem (tj. jedinci jakožto morální bytosti) usilují bez ohledu na reálné tendence společenského vývoje; jako účastník smlouvy se jedinec zavazuje nesdílet žádný jiný politický ideál než ideál „právního státu" a zároveň neuznávat titul žádné jiné moci než té, jejímž cílem je realizace přísně právních zásad. Podle Kanta může být v rámci smlouvy jedinec donucen ostatními k jednáním, jež jsou jako prostředek zaměřena k nějakému účelu, nikdy však k tomu, nějaký účel mít; tedy žádná společenská instance v „právním státu" nemá právo člověku nařizovat, pro co má žít, v čem má spatřovat svůj osobní prospěch a štěstí, a tím méně se hrozbami domáhat plnění takových příkazů. (Srv. Ojzerman, T. I. ed. : *Kantova filozofie a současnost*. Praha, Svoboda, 1981, str. 228, 239–241.)

tím, že se buduje podle principů svobody; Kant má zde na mysli tzv. vnější (právní) svobodu, spočívající v tom, že subjekt je oprávněn nerespektovat žádné vnější zákony, k nimž nemohl dát svůj souhlas. Dále je znakem republikánství závislost všech na jednom jediném společném zákonodárství, vzájemná rovnost občanů a princip odloučení moci zákonodárné od výkonné.[5] Význam republikánského zřízení pro možnost věčného míru spatřuje Kant v tom, že se v něm žádá souhlas občanů s vyhlášením války – a je nejvýše pravděpodobné, jak se domnívá, že vzhledem k očekávaným válečným útrapám, finančním nákladům a zadlužení občané velice pečlivě uváží, zda se pustí do takové špatné hry, jako je válka.

Jelikož se mírový stav jakožto příkaz mravní povinnosti nedá vytvořit nebo udržovat bez vzájemné smlouvy mezi státy (republikami), je druhou podmínkou věčného míru podle Kanta existence smluvně zakotveného svazu zvláštního druhu, a sice mírového svazu (*foedus pacificum*). Mírový svaz se liší od mírové smlouvy (*pactum pacis*) tím, že se nesnaží ukončit jako ona pouze jednu z válek, nýbrž navždy všechny války. V rámci mírového svazu neusilují státy o získání státní moci; stát, který do něj vstupuje, má za cíl zachování a zajištění vlastní svobody i svobody všech ostatních států, jež jsou členy svazu, aniž by se přitom podroboval právnímu donucování ze strany nějaké vyšší (nadstátní) autority. Mezinárodní právo se tedy podle Kanta zakládá na federalismu svobodných států.

Kant zároveň podává jednoduchý apriorně-deduktivní model přechodu věčného míru z možnosti ve skutečnost v podobě uskutečnění ideje federality: Pokud štěstí dovolí, že mocný a osvícený národ dospěje k republikánskému zřízení (jež se ze své přirozeností přiklání k věčnému míru), pak se tato republika stane středobodem federativního sjednocování jiných států, které se k ní mají připojit a zajišťovat tak svoji svobodu i svobodu ostatních států podle ideje mezinárodního práva.[6]

Není nesnadné zjistit, že Kantův projekt věčného míru je aplikací jeho učení o kategorickém imperativu („Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla platit zároveň jako princip obecného zákonodárství, tj. aby při pokusu představit si tvé jednání jako obecně dodržovaný zákon nevznikl rozpor!“).[7] Jako takový má však onen projekt charakter pouhé apriorní normy, toho, co s apodiktickou nutností pouze má být (Sollen). A Kant dobře ví, že člověk je zlý, že jeho svoboda se zvrací v libovůli (právě proto samotná morální regulace lidského jednání nedostačuje a je zapotřebí hledat právo jakožto souhrn podmínek, za nichž se libovůle jedince proti ostatní dá omezit); Kant mluví dokonce o radikálním zlu v člověku, které se projevuje tím, že člověk sice apriorně zná mravní zákon, avšak přesto podle něj nejedná.[8] I při zdánlivé moudrosti v jednotlivých případech je tedy lidské jednání na velkém je-

5 Protikladem republikanismu je podle Kanta despotismus, v němž výkonná moc uskutečňuje zákony, jež sama nastolila. Ze tří základních státních forem je (autokracie, aristokracie a demokracie) je demokracie v pravém slova smyslu nevyhnutelně despotismem, protože zakládá výkonnou moc, kde rozhodují všichni o jednom a v každém případě i proti jednomu (pokud není s nimi zajedno); v tomto případě dochází k tomu, že rozhodují všichni, kteří ovšem přece jen nejsou všemi, takže obecná vůle je v rozporu sama se sebou a se svobodou. (Kant – podobně jako Aristoteles – má zde na mysli nikoliv zastupitelskou, nýbrž přímou, demokracii, v níž splývá moc zákonodárná, legislativní i soudní, resp. to, co již Polybios označil jako ochlokracii, tj. vládu lůzy.)

6 Kromě toho uvádí Kant i tzv. předběžné články k věčnému míru, mezi něž patří např. zákaz vměšování silou do ústav pořádků a vlád jiného státu, zákaz vnitřního zadlužování států ve prospěch jejich zahraničních zájmů, nutnost postupného vymizení stálých armád atp.

7 Pokus představit si kupř. maximu „Staň se vítězem ve válce!“ jako obecně dodržovaný zákon (tj. pokus uplatnit na ni kategorický imperativ jako kritérium univerzalizace) vede k rozporu, neboť vítězem ve válce se může stát nějaký stát pouze tehdy, když je jiný stát poražen.

8 Radikální zlo je podle královeckého filosofa faktem, ale takovým faktem, který nelze teoreticky vysvětlit; jediným způsobem, jak jej lze uchopit, je interpretovat jej v termínech náboženského mýtu (*Sündenfall*). V jiné souvislosti zase říká, že „úplná přiměřenost vůle morálnímu zákonu je *svatost*, dokonalost, které žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku svého jsoucna není s to dosáhnout“. (Kant, Immanuel:

višti světa povětšinou utkáno z pošetilosti, dětinské marnivosti, často i z dětinské zloby a ničivosti. Kant si proto musí položit otázku, jaká je za těchto podmínek garance toho, že idea věčného míru přece jen dospěje ke své praktické realizaci a nezůstane toliko bezmocným a opomíjeným příkazem rozumu. Rámcová odpověďha tuto otázku nechává málokoho na pochybách, kde nalezl Kant inspiraci pro své pojetí: „Jednotliví lidé a též celé národy myslí málo na to, že zatímco každý národ sleduje podle svého chápání, a často i jeden proti druhému, svůj vlastní úmysl, postupují nevědomky, jako podle vodítka, podle úmyslu přírody, který sami neznají, a že pracují na jeho zvelebování, na němž, i kdyby jej znali, by jim málo záleželo.“[9] Nelze-li u lidí a v jejich hře ve velkém předpokládat vůbec žádný rozumný úmysl, který by byl jejich vlastním úmyslem, pak je nutné odhalit přírodní úmysl, v jehož důsledku tvorové, kteří postupují bez vlastního plánu, přece jen umožňují dějiny podle určitého plánu přírody. Garanci praktické realizace ideje věčného míru nám tedy poskytuje „úmysl přírody“.

Původní metafyzická formulace Smithovy teorie „neviditelné ruky Boží prozřetelnosti“, o níž se zde Kant opírá, pochází z *Teorie mravních citů*, v níž skotský filosof (sám inspirován Newtonem) rozvíjí tezi, že Tvůrce přírody „prozřetelně“ vložil do lidské přirozenosti tak přesně vymezený soubor sklonů a citů, že jejich rozvinutí v daných (také Tvůrcem vytvořených) přírodních podmínkách a hlavně ve společensko-dějinných interakcích vede s přímo strojovou automatičností k realizaci Tvůrcem předem stanoveného nadindividuálního účelu, který je cílovým stavem dějinného vývoje; o tomto účelu jednající lidé nic nevědí (dokud je nepoučí filosof), takže jejich činy, determinované pouze pudy a city a naplňující jenom jejich vlastní zájem, jsou ve vztahu k Tvůrcem předurčenému cíli dějin toliko „slepými“ kauzálními ději, hrajícími roli procesuálního prostředku, jenž je podřízen svým vlastním imanentním zákonům.[10]

Aby zdůraznil kauzální charakter procesuálního zprostředkování předurčeného cíle dějin, vyhýbá se Kant ve své verzi výše načrtnutého newtonovsko-smithovského schématu důsledně termínu „prozřetelnost“ (který podle něj patří do oblasti náboženství) a mluví místo toho o přírodě, resp. o jejích úmyslech; pokládá tento postup za přiměřený omezenosti lidského rozumu, který se vzhledem ke vztahu účinků k jejich příčinám musí držet uvnitř hranic možné zkušenosti, a také za skromnější, než je „ikarovská“ snaha poznávat přímo tajemství prozřetelnosti.

Když Kant říká, že příroda chce, aby se to nebo ono stalo, nemíní tím, že nám příroda ukládá povinnost učinit tak (povinnost může stanovovat pouze autonomní praktický rozum), nýbrž že to příroda dělá sama, ať již to my chceme či nikoliv; ilustruje tuto myšlenku stoickým výrokem *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Kauzální působení přírody tudíž zaručuje, aby to, co by člověk na základě apriorního rozumového zákonu svobody jakožto autonomie (kategorického imperativu) měl činit, ale nečiní, bylo zabezpečeno i heteronomním nucením, aniž by tím jeho svoboda utrpěla újmu; příroda tedy zajišťuje, aby člověk reálně učinil to, co činit má. Přesněji řečeno, přírodní nucení zajistí, aby to, na co nestačí

Kritika praktického rozumu. Bratislava, Spektrum, 1990, str. 140.) Přitom u Kanta neplatí, že by zlo kořenilo v živočišných instinktech (ve svém „Domnělém počátku lidských dějin“ označuje instinkt dokonce za „hlas boží“, jehož pomocí si lidé zajišťovali potravu a zachovávali svůj život a udržovali svůj rod, když ještě neměli k tomu rozumové schopnosti. Neřesti, které při uplatňování této ne-rozumové „mechanické sebelásky“ vznikají (podle Kanta jde o neřesti přirozené hrubosti), ještě nestačí k tomu, aby se ukázala příčina morálního zla v člověku. Prvotní zlo se v člověku vyjevuje až tehdy, když dospívá do stavu, kdy je na základě svého rozumu s to se svobodně rozhodnout – jde přitom takové rozhodnutí, kdy se zřekne kategorického imperativu a na úroveň všeobecné maximy libovůle povýší motivy sebelásky.

9 Kant, Immanuel: *K večnému mieru*. Bratislava, Archa, 1996, str. 57–58.

10 Analogické postavení mají v Newtonově systému zákonům mechanického pohybu podřízené kauzální průběhy, jež (zcela) nevědomě realizují Boží plán kosmické harmonie.

morálně dobrý úmysl člověka (v našem případě realizovat věčný mír), bylo realizováno tím, že se člověk z egoistických a utilitárních důvodů podrobí vynucovaným právním normám v oblasti státního, mezinárodního a světoobčanského práva;[11] hlavní funkcí těchto norem je zajišťovat jak vnitřní, tak vnější mír.

Nelze se domnívat, že kauzální determinace ze strany přírody, teleonomně řízená jejím moudrým úmyslem, vede podle Kanta k tomu, aby lidé ve svém jednání respektovali kategorický imperativ a s ním související morální normy. Morální normy totiž odpovídají svému pojmu jen tam, kde je realizuje jedinec bez jakéhokoliv vnějšího donucování a vměšování. Ona determinace nachází svůj výraz v tom, že lidé, sledujíce svůj vlastní zájem (a v tomto smyslu spontánně) podrobí výše zmíněným právním normám (k jejichž dodržování jsou jedinci donucováni vnějškově) a chovají se v tomto právním rámci ve stále rostoucí míře tak, jakoby bylo jejich jednání určováno morálními zákony. Pro Kantovo pojetí vztahu morálky a práva je tudíž charakteristické oddělení a pak následná progresivně se rozvíjející korelace morálních a právních norem spějící k jejich adekvaci.[12]

Přistupme nyní ke konkrétnímu způsobu kauzálně-přírodního zprostředkování realizace ideje věčného míru (resp. realizace svobody jakožto autonomie) v dějinách lidstva tak, jak jej chápe Kant. Východiskem je pro něj původem aristotelské tvrzení, že všechny přírodní vlohy nějakého tvora jsou určeny k tomu, aby se jednou úplně a účelně rozvinuly; další Kantovo tvrzení je rovněž aristotelské – stanovuje, že u člověka by se ty přírodní vlohy, které se zaměřují na používání rozumu, měly úplně rozvíjet jen v druhu, a nikoliv v indi-

11 Soukromé právo má u Kanta charakter přirozeného práva, jež člověk nalézá již tehdy, když se stane svobodnou rozumnou bytostí žijící v předstátním stavu války všech proti všem.

12 Srv. Ojzerman, T. I. : *ibid*., str. 227. Ve své „Ideji ke všeobecným dějinám ve světo-občanském smyslu" Kant hned na začátku zdůrazňuje, že úmysly přírody neruší svobodu lidské vůle (a nečiní tudíž z jednajících individuí pouhé automaty řízené náklonnostmi a pudy). Bezrozporné sloučení svobody a teleologické předurčenosti řeší na bázi známého dualismu mezi jevem a věcí o sobě: zatímco svoboda vůle jakožto nezjevná věc o sobě nepodléhá kauzálnímu determinismu přírodních zákonů, které se uplatňují pouze na úrovni jevů, lidské činy jakožto jevy svobody vůle těmito zákony determinovány jsou, podobně jako každá přírodní událost. K demonstraci této zásadní jednoty svobody a determinismu v lidských dějinách používá Kant odkaz ke statistickým zákonitostem: ačkoli je jednání jednotlivců spletité a neuspořádané, zkoumání „hry lidské svobody ve velkém" (tj. velkých statistických souborů) nám ukazuje sice pomalý, leč přece neustále postupující rozvoj schopnosti člověka řídit se rozumem. Tak například u uzavírání sňatků a porodnosti, na něž má „svobodná vůle tak velký vliv", že nepodléhají žádným deterministickým zákonům, podle nichž by se dal jejich počet předem vypočíst, ukazují statistické tabulky, že probíhají přece jen podle stálých přírodních zákonů – podobně jako je tomu u velmi nestálých změn počasí, které sice nelze v jednotlivých případech předem určit, avšak ve svém celku nepřestávají udržovat v rovnoměrném chodu růst rostlin, tok řek atp. Zde se ovšem Kant dopouští matoucí terminologické dvojznačnosti. V rámci jeho morální filosofie je totiž svobodná vůle ničím jiným nezapříčiněnou příčinou dění ve fenomenálním světě (tuto transpozici Aristotelova prvotního nehybného hybatele – jejíž součástí je i pluralizace nedeterminované příčiny do mnohosti individuální vůlí – označuje Kant termínem „Kausalität durch Freiheit"); svobodu vůle v tomto smyslu chápe Kant zároveň jako autonomii, což znamená, že vůle je svobodná pouze tehdy, když respektuje zákon, který si sama uložila – kategorický imperativ, a jedná výlučně na základě úcty k němu jako samoúčelu. Když Kant tematizuje svobodnou vůli v souvislosti se statistikou natality, má zde tento termín jiný význam – označuje svobodu k realizaci egoistických, resp. instinktivních motivací za absence vnějšího zákazu nebo příkazu (čili vnitřní přírodní determinaci), což ovšem není totéž jako svoboda v modu morální autonomie; ona vnitřní přírodní determinace je ovšem nahodilá, neboť se liší od jedince k jedinci. Když Kant zjistil, že skrze tuto nahodilost se realizují jisté statistické regularity, jimiž se řídí „průměrný člověk", byl tímto objevem fascinován stejně jako o několik desetiletí později Adolphe Quetelet (srv. Hayek, F. A.: *Kontrarevoluce vědy.* Praha, Liberální institut, 1995, str. 183) a viděl v něm potvrzení, že se ve zdánlivém chaosu přece jen uplatňuje úmysl přírody. Svým odkazem na statistické průměry tedy Kant nevyjadřuje vztah propojení mezi svobodou jakožto autonomií a kauzalitou, nýbrž způsob, jímž se v rámci determinismu realizuje nutný trend prostřednictvím nahodilosti, a sice přes vzájemnou eliminaci pozitivních a negativních odchylek od průměru; tomu dostatečně nasvědčuje Kantovo srovnání regularity natality lidských bytostí s regularitou meteorologických jevů. Stojí za zmínku, že později – patrně pod vlivem Hegelovy dialektiky a hlavně široké aplikace queteletovských přístupů v sociologii – dospěl k podobnému fyzikalisticko-statistickému pojetí dějinné nutnosti, realizující se prostřednictvím nahodilosti, i Friedrich Engels (ovšem na materialistické bázi popírající „úmysl přírody").

viduu (Kant zde kombinuje dvě slavné Aristotelovy definice člověka: člověk jako ZOON LOGON ECHON a člověk jako ZOON POLITIKON). V tomto základním rámci společenskosti se rozum jakožto přírodní vloha člověka rozvíjí prací, resp. invenčně-instrumentální činnosti: podle Kanta totiž příroda chtěla, aby člověk dosahoval veškeré blaženosti nebo dokonalosti pouze rozumem, a nikoliv instinktem; proto mu nedala obvyklé zvířecí orgány (jako např. drápy lva atd.), nýbrž pouze ruce. V důsledku této „orgánové nedostatečnosti" (jak to později nazval Arnold Gehlen) je kromě velmi skoupě přidělené zvířecí výbavy, zajišťující nezbytné potřeby počáteční existence, vlastním výtvorem lidského rozumu vlastně vše, co jej charakterizuje jako člověka – způsob, jímž získává obživu a ošacení, zajišťování vnější bezpečnosti a obrany, všechna obveselení, jež zpříjemňují život, jakož i jeho chápavost a chytrost a dokonce i jeho dobrá vůle. Člověk tedy podle Kanta vytváří sebe sama, avšak nikoli záměrně a plánovitě, neboť byl k tomu veden nikoliv racionální anticipací cíle, k němuž má dospět, nýbrž ne-rozumovou touhou po dosažení blaženosti. Při instinktové či orgánové nedostatečnosti člověka se tato touha nemohla naplnit jinak než rozvojem rozumu, tj. civilizace a kultury.

Sebevytváření člověka má u Kanta povahu spontánní geneze či nevědomé produkce ve smithovském smyslu také z toho důvodu, že lidé vědomě sledují jiné cíle, než jsou ty, jež se jako nezáměrný důsledek jejich činnosti realizují: v duchu svého morálního rigorismu Kant zdůrazňuje, že cíl přírody nespočíval v tom, aby člověk žil v blaženosti (aby tomu tak bylo, nesmělo by vytváření civilizace a kultury přinášet tolik utrpení), nýbrž aby získal rozumnou sebeúctu pramenící z toho, že za vše, čeho dosáhl, může děkovat pouze sám sobě; cílem přírody tedy není, aby člověk byl blažený, nýbrž aby se svým chováním stal hoden života v blaženosti.[13]

Dalším činitelem, který aktualizuje a rozvíjí rozumové vlohy člověka (a tím realizuje úmysl přírody), je boj, přesněji řečeno různé podoby společenského antagonismu, ať již se uplatňují ve vztazích mezi národy nebo uvnitř daného národního společenství a ať již mají přímý (válečný) charakter nebo nabývají podoby mírové konkurence. Z psychologického hlediska patří mezi motivy vnitrospolečenského antagonismu sklon individuí k vydělování se či izolování od ostatních, dále sklon řídit všechno jen dle vlastní úvahy, jakož i ctižádostivost, panovačnost či chamtivost, kterézto vlastnosti umožňují individuu, aby zaujalo prestižní postavení mezi svými druhy. Když individuum jedná v souladu s těmito sklony, očekává všude odpor ze strany ostatních, přičemž zároveň ví, že samo je náchylné vyvíjet odpor proti podobně motivovaným snahám ostatních. Podle Kanta jde tudíž o ne-společenské sklony a vlastnosti, které jsou v rozporu s rovněž přirozeným sklonem lidí ke spolčování; Kant si přitom uvědomuje, že oba protikladné členy onoho rozporného vztahu jsou dialekticky propojeny – člověk nemůže své bližní snést, ale nemůže se jich ani vzdát. Jinak řečeno, člověk nezbytně potřebuje své bližní, aby mohl naplnit svou potřebu prestiže a zvítězit nad nimi resp. opanovat je – nebo jak říká J. Patočka v *Kacířských esejích*, boj lidi nejen rozděluje, ale i spojuje. K vyjádření této dialektiky společenské existence člověka používá Kant spojení „nedružná družnost".[14]

Moudrost úmyslu přírody, jež do nás vložila zmíněné ne-společenské sklony, nachází svůj výraz v tom, že při přemáhání odporu ostatních, na nějž musí člověk při uplatňování

13 Tuto myšlenku lze najít v rozvedené podobě u Kantova následovníka Fichteho (v jeho konceptu *Tun des Tuns*) a také v Goetheho *Faustovi* („nur verweile doch…").

14 U Kantových následovníků, hlavně u Fichteho a Hegela (dialektika pána a raba) jsou práce a boj (resp. boj a práce) traktovány jako fenomenální podoby přechodu od potence aktu sebeuvědomění (tj. aktu sebeutváření absolutního rozumu) k jeho aktualizaci. Karikaturu koncepcí těchto filosofů nacházíme v nechvalně známém Engelsově spisku „Podíl práce na polidštění opice", v němž je z ideologických důvodů role boje (a šlechtické třídy, jež tuto roli naplňuje) při zrození rozumu ignorována.

svých sobeckých nároků nutně narazit, je nucen potlačovat svůj animální sklon k lenosti a mobilizovat veškeré své intelektuální síly a talenty. Jak říká Kant, člověk chce svornost; příroda však ví lépe, co je pro jeho druh dobré; chce nesvornost. Člověk chce žít pohodlně a spokojeně; příroda však chce, aby člověk vykročil z pasivity a nečinné spokojenosti, aby se vrhl do práce a těžkostí, ale aby zároveň proti nim našel prostředky, jak z nich šikovně vyváznout. Naopak, při arkadském pastýřském životě, při naprosté svornosti, spokojenosti a vzájemné lásce by lidské talenty zůstaly pouze ve svých zárodcích; lidé, kteří by byli dobrotiví jako ty ovce, které pasou, by sotva dodali své existenci větší hodnotu, než má tento jejich domácí dobytek. Proto je třeba děkovat přírodě za nesnášenlivost, za neukojitelnou žádostivost mít nebo i vládnout.[15] Z těchto vlastností sice vzniká mnoho zel, ale podněcují vždy k novému vypětí sil a k většímu rozvoji přírodních vloh; prozrazují proto uspořádání, které pochází od moudrého stvořitele, a nikoliv snad od zlomyslného ducha.[16]

Onen dar přírody, jímž je společenský antagonismus (tj. konkurence), dává podle Kanta vzniknout i největšímu problému lidského druhu, do jehož řešení nás nutí příroda – jde o dosažení všeobecné, právem se řídící občanské společnosti. Z výchozích předpokladů plyne, že rozvoje všech lidských vloh, který je nejvyšším úmyslem přírody, lze dosáhnout pouze v takové společnosti, která slučuje největší svobodu svých členů čili jejich úplný antagonismus s co možná nejpřesnějším vymezením a zabezpečením hranic této svobody, aby svoboda každého jedince mohla obstát při svobodě ostatních.[17] Jejím úmyslem je tudíž realizace dokonale spravedlivé ústavy, v níž se v nejvyšším možném stupni spojuje svoboda v rámci vnějších (právních) zákonů na jedné straně a nevyvratitelná donucovací moc na straně druhé. Příroda zároveň chtěla, aby naplnění tohoto jejího úmyslu bylo dílem samotných lidí – proto jim nejprve poskytla možnost, aby uplatňovali své náklonnosti v rámci divoké, ničím nespoutané svobody. Tímto počínáním se však lidé brzy uvedli do stavu nejvyšší nouze, neboť svoboda žádného z nich nemohla obstát proti svobodě ostatních; vzhledem k tomu, že člověk je podle Kanta velice chtivý nespoutané svobody, byl tlak oné nouze jediným činitelem, který jej mohl přinutit, aby se podrobil vnější (právní) donucovací moci. Když se pak zmíněné egoistické sklony realizují v rámci omezení pocházejících z vynucovaných právních norem, dosahují „toho nejlepšího účinku“ – podobně jako stromy v lese, které se tím, že každý se snaží

15 Kant, I. : *K večnému mieru*, str. 62.

16 Lidé, kteří znají Kanta pouze jako hlasatele kategorického imperativu a morálního rigorismu a neznají ani zasazení jeho morální filosofie do jeho antropologie a filosofie dějin a ani vlivy, jimiž na něj působil klasický liberalismus, budou touto jeho chválou zla (která je jistou formou teodiceje) překvapeni právě tak jako ti, kdo v opačném smyslu zjistí, že A. Smith napsal kromě *Bohatství národů* i *Teorii mravních citů*. Kant zde kromě Smithovy „neviditelné ruky“ akceptuje a rozvíjí i myšlenky jiného klasického liberála, Bernarda de Mandeville, jenž mj. pronesl i výrok, že „hlavním principem, který z nás dělá společenské tvory, pevným základem, náplní a oporou všech živností je bez výjimky špatnost“.

17 Přímé Kantovo ztotožnění svobody s uplatňováním antagonismu (resp. konkurence) nasvědčuje tomu, že také zde se termín „svoboda“ svým významem liší od pojetí v jeho *Kritice praktického rozumu*, kde svoboda spočívá v autonomním jednání, jež odpovídá kategorickému imperativu čili kritériu univerzalizace; svobodě ve smyslu univerzalizovatelnosti maximy, jíž se řídí jednání, nelze klást totiž hranice, neboť maxima nemůže být univerzalizovatelná více nebo méně – buďtaková je, nebo není. Egoistické motivy, které vedou jedince k tomu, aby vstupovali do prestižních či konkurenčních bojů, patří navíc do sféry vnitřní determinace lidského jednání, která působí, aniž by vyžadovala explicitní formulaci v podobě maxim. Pokud by tak někdo přece jen učinil a stanovil si např. maximu „snaž se získat větší bohatství, než mají ostatní“, pak by tato maxima nebyla univerzalizovatelná sama o sobě, nýbrž jen tehdy, kdyby daný jedinec zároveň s ní dodržoval jiné univerzalizovatelné maximy, jako třeba „při svém obohacování respektuj soukromé vlastnictví“, „vždy plať své dluhy“ atd. Rozdíl mezi svobodou jakožto autonomií a „nespoutanou svobodou“, kterou je nutné omezit zákonem, se nám ozřejmí, uvědomíme-li si, že u Kanta je svoboda jakožto autonomie ryze negativní **svobodou od** determinace vnitřní přírodou (tj. od tlaku pudů, instinktů a egoistických zájmů) i od determinace ze strany vnější přírody a společnosti, zatímco „nespoutaná svoboda“ je pozitivní **svobodou k** praktické realizaci egoistických zájmů, instinktivních iracionálních puzení, libovůle atd. Je samozřejmé, že i poté, co se původně „nespoutaná“ svoboda omezí právním zákonem (třeba i v rámci dokonalé ústavy), zůstává stále pozitivní svobodou.

odejmout druhým vzduch a slunce, nutí navzájem hledat obojí nad sebou, což má za následek jejich pěkný rovný vzrůst (zatímco ty, které vyhánějí své větve svobodně a odděleně od ostatních, rostou zmrzačeně, křivě a pokrouceně).

Jak patrno, Kant zde akceptoval jak hobbesovskou představu války všech proti všem (jež má za následek zmiňovanou nejvyšší nouzi), tak hobbesovský utilitarismus pravidel *ex ante*, v souladu s nímž je utilitární rozum, hledající prostředky k maximalizaci užitku, schopen zkonstruovat právní normy a posoudit užitečnost jejich vynucování ještě dřív, než existuje jakákoliv zkušenost jejich normativního působení na lidské jednání.[18] Přibližuje se i Hobbesovu pojetí nezbytnosti absolutního monarchy, tj. nikým již nedonucovaného nositele donucovací moci, který donucuje všechny ostatní k respektování právních norem. „Člověk je zvíře, které když žije mezi jinými zvířaty svého druhu, potřebuje pána", říká Kant lapidárně a poněkud méně stroze dodává, že ačkoliv si člověk jako rozumný tvor přeje zákon, přece ho jeho sobecká zvířecí náklonnost svádí k tomu, aby tam. kde může, sebe ze zákona vyjímal.

Přesnější zdůvodnění podává tím, že rozlišuje mezi chtěním všech jednotlivých lidí žít v zákonném zřízení podle principů svobody (což je distributivní jednota vůle všech), které je pro ustavení občanské společnosti nedostačující, a kolektivní jednotou sjednocené vůle, jež se vyznačuje tím, že právní stav chtějí všichni společně; k vytvoření takové společné vůle je však zapotřebí sjednocující příčiny, kterou nemůže představovat vůle nikoho, kdo by byl v rovném vztahu ze všemi ostatními, nýbrž jen vůle mocensky superiorního zákonodárce, který sotva bude mít takové morální smýšlení, aby po sjednocení divoké masy do národa ponechal na ni, aby svou společnou vůli vytvořila právní zřízení.

Avšak ať již je oním nadřazeným donucovatelem jednotlivec, nebo skupina vybraných osob, bude vždy svou svobodu zneužívat, protože nemá nad sebou nikoho, kdo by nad ním měl moc podle zákona. Aby tak nejvyšší vládce nečinil, musel by být spravedlivý sám o sobě, což je v rozporu s tím, že přesto to musí být člověk. Řešení tohoto „úkolu nejtěžšího ze všech" vidí Kant osvícensky ve správném pochopení dokonalého zřízení, ve zkušenostech a hlavně dobrém smýšlení vládce, ale také (na jiném místě) v zavedení republikánského zřízení, jež zahrnuje oddělení a vzájemné omezování moci zákonodárné a výkonné. V rámci dobře organizovaného státu jsou síly egoistických náklonností usměrňované navzájem proti sobě, že jedna druhou v jejím ničivém působení zadržuje nebo se vzájemně ruší. Výsledek je pak takový, jakoby žádná z nich neexistovala, takže člověk je nucen být i když ne dobrým člověkem, tak alespoň dobrým občanem. Příroda tedy pomáhá vážené, avšak v praxi bezmocné všeobecné vůli založené na rozumu (tj. kategorickému imperativu) tím, že lidské egoistické náklonnosti uvádí do antagonismu; uvědomělé utváření dobře organizovaného státu pouze rozvíjí tento záměr přírody.

Podle Kanta však žádný rozvinutý stát nemůže fungovat pouze na bázi rovnováhy či vzájemné eliminace individuálních egoismů. Důležitou podmínkou rozvoje dobrého státního zřízení je také zvnitřnění původně vnějších norem, tj. transformace pouhé legality[19] v mora-

18 Jak byl Kant inspirován Hobbesem, se nám ozřejmí, připomeneme-li si, že podle autora Leviathana se v situaci „války všech proti všem" uplatňuje jako přirozený zákon (*lex naturalis*) pravidlo rozumu, že si má každý přát mír, dokud je naděje, že je možné mír zachovat; Hobbes dále dodává: „To je zákon evangelia: *Co nechceš, aby ti činili jiní, nečiň ani ty jim*, a to je zákon všech lidí: *Cokoli žádáš od jiných, aby tobě činili, to čiň i ty jim*!" (Hobbes, Thomas: *Leviathan.* Praha, 1941, str. 166, 167.) Tzv. zlaté pravidlo, které používá Hobbes (nečiň druhém, co nechceš, aby druhý činil tobě) uvedl později Kant jako populární verzi svého kategorického imperativu.

19 Pod legalitou Kant rozumí poslušnost zákona při vnitřním neúčastenství, tj. při absenci vědomí povinnosti. Jinak řečeno, legalita znamená, že zákony se dodržují pouze z utilitárních pohnutek (hlavně z obavy před sankcí).

litu (dobré smýšlení); ta vzniká v důsledku toho, že jedinci, kteří po způsobu nespolečenské společenskosti soutěží s ostatními, si uvědomí, že své konkurenty také nezbytně potřebují; tím se utváří vědomí společenské hodnoty člověka, které je základem kultury. Toto vědomí je posléze s to proměnit „drsnou přírodní vlohu k mravnímu rozlišování" (zde se Kant poněkud přibližuje ke Smithově teorii mravních citů) v určité praktické principy a proměnit tak „patologicko-vynucený souhlas s vytvořením společnosti v morální celek".[20]

Vyvrcholením tohoto kulturního vývoje by bylo jednání v souladu s předpisy čistého praktického rozumu, který klade dodržování pravidel už nikoliv jako prostředek k realizaci utilitárních účelů, nýbrž jako nejvyšší účel; tím by se naplnil přechod od právní autonomie založené na utilitární bázi (jež jako taková je vlastně heteronomií) k ryzí mravní autonomii lidského jednání. K možnosti dosažení takového vrcholného stavu je však Kant vrcholně skeptický.

Kant dodává, že idea morality je nutnou součástí kultury; pokud tato idea není vpravdě zvnitřněna, ale používá se pouze jako nástroj pro uplatňování ctižádosti nebo se redukuje na vnější slušnost bez dobrého smýšlení, jde o jakousi kvázimravnost, která sice tvoří civilizovanost, ne však kulturu; je podle něj dokonce úkolem státu, aby prostřednictvím výchovy napomáhal zvnitřňování norem, tj. k formování dobrého smýšlení.[21]

Nezbytnou podmínkou realizace vnitřně (a za tím účelem i vnějšně) dokonalé ústavy, která se jako skrytý plán přírody realizuje v podobě dějin lidského druhu, neboť jedině v jejím rámci může příroda rozvinout všechny vlohy, jimiž obdařila člověka, je podle Kanta vytvoření zákonných vnějších mezistátních vztahů, tj. norem mezinárodního a světoobčanského práva. Jde vlastně o to, aby se hobbesovské schéma zákonného omezení nespoutané svobody, k němuž lidé dospějí na základě egoistických pohnutek v důsledku zkušenosti „nouze nejvyšší", do níž upadnou při absenci onoho omezení, uplatnilo nejen ve vnitřních vztazích mezi příslušníky národních společenství, nýbrž i ve vztazích mezi národy či státy. Antagonistická nedružnost jednotlivců totiž způsobuje, že i každá věc veřejná je původně ve vztahu k jiným státům nespoutaně svobodná, a že tedy každý stát musí od ostatních očekávat právě taková zla, která nutí lidi, aby se podrobili občansko-právním normám. Antagonismus na mezinárodní úrovni, projevující se válkami, je tudíž prostředkem přírody, jak přimět lidi, aby žádali a zajišťovali mír a bezpečnost ze zcela sobeckých a utilitárně-

20 Také podle J. Patočky se právní autonomie založená na racionální úvaze rodí v „nouzi nejvyšší", tj. v situaci občanské války, která navíc zbavuje platnosti tradiční (heteronomní) normativní řád zakotvený v mýtu, což vede k duchovnímu otřesu u příslušníků obou bojujících stran. Každý z bojovníků učiní dialektickou zkušenost, že jeho protivník je pro něj nezbytný k tomu, aby sám byl tím, čím je, a zároveň pochopí, že tento protivník je v právě tak velké nouzi jako on sám. To vede k „solidaritě otřesených", jež je živnou půdou pro utváření společnosti založené již ne na zděděných tradičních normách, nýbrž na zákonech, které si solidární individua ukládají sama, vedena přitom rozumem, jenž se v duchovním otřesu způsobeném válkou emancipoval od mýtu. Vědomí odpovědnosti za uvědoměle vytvářené společenské jsoucno pak zakládá i niterný mravní vztah jedinců k obci (péče o obec). Patočkova koncepce se samozřejmě v jistých momentech od Kantovy liší; Patočka totiž ví, že před vznikem autonomie v antickém Řecku i paralelně s ní existovaly ne-historické společnosti řídící se heteronomními, tj. spontánně vzniklými pravidly zaštiťovanými mýtem. Kant však věří, že před válkou všech proti všem žili lidé v rajském, tj. přírodním stavu, v němž neznali svár, ale ani žádná pravidla, příkazy a zákazy; vytržení člověka z tohoto stavu bylo podle něj hříšným pádem: dějiny lidské svobody začínají zlem. Přes tento rozdíl se Patočka s Kantem shoduje v tom, že lidství jako takové je totožné s autonomií. (Patočka se domnívá, že jen v rámci autonomie se může realizovat historická podstata lidské existence.) Despekt vůči spontánně (heteronomně) vzniklým pravidlům se tak u Patočky spojuje s vyobcováním tradičních (bezdějinných) společností z pravého lidství. Kant, na druhé straně, se přes svůj racionalismus a přes svou ovlivněnost Hobbesem shoduje s koncepcí spontánní geneze pravidel v jednom důležitém bodě, a sice v tom, že jeho kategorický imperativ není výtvorem utilitárního rozumu (a ani jej nelze redukovat na pouhou zvnitřnělou podobu vnějšího donucování).

21 Stojí za to uvést jeho myšlenku doslovně: „Neboť každý věří o sobě, že pojem práva by mu byl svatý a že by je věrně poslouchal, jen kdyby to mohl stejně očekávat od každého jiného, což mu částečně zabezpečuje vláda; čímž se pak činí velký krok k moralitě (třebaže ještě ne morální krok)…" Kant, I. : *K večnému mieru*, str. 44.

-racionálních důvodů. Lidé jsou totiž ve svém jednání tak nerozumní, že teprve zkušenost válečného pustošení, utrpení a naprostého vyčerpání sil, jakož i v míru pociťovaný materiální nedostatek a nouze v důsledku „přehnaného a nikdy nepolevujícího zbrojení" a příprav na další válku je přivedou k tomu, co by jim mohl apriorní rozum poradit bez těchto smutných zkušeností: vystoupit i na mezinárodní úrovni z bezzákonného stavu divošství a vstoupit do svazu národů, kde by každý, i ten nejmenší stát mohl očekávat svou bezpečnost a práva, a to nikoliv spolehnutím se na vlastní moc nebo na vlastní právní posouzení, nýbrž od velkého svazu národů (*foedus amphictyonum*), tj. od sjednocené moci a podle zákonů sjednocené vůle.[22]

Vlastní zájem každého státu vede k tomu, že podobně jako ve vnitrostátní sféře se i v mezinárodních vztazích snaží uplatňovat a udržovat zákon rovnováhy tj. vzájemného omezování a vyvažování protichůdně orientovaných mocenských politik států; Kant v této souvislosti mluví o principu rovnosti účinku a protiúčinku a v duchu této mechanistické analogie (která není vzdálená newtonovsko-smithovskému tržnímu mechanismu) se domnívá že v důsledku zájmu každého státu udržovat ve vzájemné mocenské rovnováze všechny ostatní státy se bude stav rovnováhy (a tedy i míru) udržovat samočinně, v podobě jakéhosi automatu. (Zde Kant zobecňuje hlavní princip britské zahraniční politiky, který se během 19. století uplatňoval ve stále explicitnější formě.)

Kant vidí také ještě jiné aspekty pozitivní role válek jakožto zvláštního prostředku přírody, jímž se mír zajišťuje skrze svůj protiklad. V první řadě zdůrazňuje, že v důsledku válek člověk osídlil a zalidnil i ta nejnepohostinnější místa země.[23] Stimulující vliv válčení na rozvoj technologie mu sice uniká (zmiňuje pouze domestikaci koně jakožto prvního válečného nástroje), dospívá však k formulování velice zajímavé souvislosti mezi nadějí státu na úspěch ve válce a udržováním liberálního hospodářského řádu – je natolik přesvědčen o blahodárnosti svobodného podnikání, že tvrdí, že pokud daný stát nechce připustit, aby došlo k úbytku jeho sil ve vnějších vztazích, nesmí omezit občanskou svobodu, protože by okamžitě pocítil nevýhodnost takové politiky ve všech řemeslech a především ve sféře obchodu. Kant doslova říká, že „brání-li se občanovi, aby hledal své blaho jakýmkoliv pro něj libovolným způsobem, který se může snášet se svobodou ostatních, brzdí se čilost nepřetržitého vzájemného styku, a tím i síla celku."[24] Snaha udržovat rovnováhu či dosahovat převahy sil v potenciálním válečném konfliktu je podle Kanta úspěšná v téže míře, v jaké se ruší osobní omezování člověka, v tom, co dělá i co nedělá; to platí i pro všeobecnou náboženskou svobodu.[25] V důsledku uplatňování všech těchto svobod vzniká (při nutné dávce bláznovství a vrtochů) osvěta, která zase vede k tomu, že k rozumovému poznání dobra se přidružuje „účast srdce" na něm (tj. dochází k procesu zvnitřňování norem). Osvěta pak nutně vzestupuje k trůnům a ovlivňuje zásady jejich vlády. Kant zde v ryze osvícenském duchu prezentuje přírodní nucení k míru ve formě cyklického procesu s negativní zpětnou

22 Kant, I.: *K večnému mieru*, str. 65.

23 Kant dost obsáhle zdůvodňuje, že se příroda účelně postarala, aby lidé mohli žít všude. Zároveň, jak říká, despoticky chtěla, aby lidé také měli žít všude, a to i navzdory svým náklonnostem a aniž by ono „měli" předpokládalo vědomí povinnosti na jejich straně; aby dosáhla tohoto účelu, volila válku. Když odhlédneme od teleologického pojetí přírody, připomíná uvedená Kantova myšlenka známou tezi evoluční biologie, podle níž boj o přežití vede k obsazení všech ekologických nik.

24 Kant, I.: *K večnému mieru*, str. 69.

25 Nelze se nezmínit o tom, že vítězství západních demokracií nad nacismem i jejich vítězství ve studené válce nad sovětským komunismem se jeví jako historické potvrzení této Kantovy myšlenky.

vazbou – vnější mocenská rozpínavost vládců, která jako prostředku k růstu sil státu používá rozvoj občanských svobod, je v důsledku jimi vyvolané osvěty negována.[26]

Kromě války, která se svým uskutečněním „zvrací ve svůj protiklad", nalézá Kant ještě jiné prostředky, jimiž příroda napomáhá realizovat věčný mír, resp. omezovat mocenskou rozpínavost vládců. Z historického hlediska zde na první místo patří rozdílnost jazyků a náboženství, kterou příroda použila k tomu, aby odloučila národy a znemožnila jejich smísení. Tato rozdílnost sice zpočátku budí sklon k vzájemné nenávisti a poskytuje záminky pro válku, avšak představuje účinnou překážku proti mocenské rozpínavosti, jež se projevuje tím, že každý stát nebo jeho vládce touží vytvořit mírový stav tím, že ovládne celý svět. Univerzální celosvětová monarchie (a platí to i pro republiku) je podle Kanta nevhodná pro realizaci dokonalé ústavy, neboť se zvětšujícím se objemem vlády zákony stále více ztrácejí svou důraznost, takže je nutné přejít k despotismu, který poté, co v lidech vykoření zárodky dobra, upadává nakonec do anarchie.

Naproti tomu vzrůst kultury a osvěty vede národy lišící se jazykem a náboženstvím k pochopení shody základních principů[27] a vzájemnému porozumění; mír, který se takto ustavuje, má vnější institucionální formu svazu národů, a na rozdíl od míru nastoleného univerzálním celosvětovým státem (jenž je mírem na hřbitově svobody), se nevytváří na základě oslabení všech sil, nýbrž jejich rovnováhou dosahovanou v nejživějším soutěžení. Namísto pozitivní ideje světové republiky nebo univerzálního státu národů (*civitas gentium*) může být proud vzájemného nepřátelství zadržen pouze negativním surogátem válku odvracejícího, existujícího a stále se rozrůstajícího svazu, třebaže za stálého nebezpečí, že válečný furor propukne. (Avšak i v tomto neúplném zažehnání válečného nebezpečí vidí Kant pozitivní rys – stálé, i když postupně se snižující mezinárodní napětí nedovolí, aby lidské schopnosti nadobro usnuly.)

Kromě toho, že příroda národy moudře odděluje, působí zároveň podle Kanta i v protichůdném směru – sjednocuje je vzájemnou zištností, a to daleko účinněji, než by mohl zabezpečit pojem mezinárodního práva. Tato zištnost nachází svůj výraz v obchodním duchu, který se s válkou nesnáší a který se dříve či později zmocní každého národa. Vzájemná ekonomická propojenost všech států, která z rozvoje obchodního ducha vzchází, má za následek, že pokud se některý stát kvůli válce zadluží, pocítí také všechny ostatní státy citelný hospodářský otřes; aby se tyto státy tomuto ohrožení vyhnuly, nabízejí se dobrovolně jako rozhodčí v hrozících nebo již probíhajících konfliktech. Pokud má tedy být mezi všemi mocenskými prostředky podřízenými státu nejspolehlivější peněžní moc, státy jsou vlastním zájmem (nikoli morálními pohnutkami) nuceny podporovat ušlechtilý mír a odvracet svým zprostředkováním hrozící válku (ať by již měla vypuknout kdekoli na světě) právě tak, jakoby tvořily za tímto účelem stálý svazek. To připravuje půdu pro vznik skutečného mírového svazu.

Mechanismus lidských náklonnosti, jímž příroda garantuje věčný mír a zároveň svobodu jakožto „velká negativa" (Hayek) prostřednictvím mezinárodního práva, vede i k pozitivnímu rezultátu, který podle Kanta nachází výraz v pojmu světoobčanského práva: v důsledku vzájemného propojení národů celého světa (dané především obchodními vzta-

26 Jak Kant formuluje v jiné souvislosti, „morální zlo má vlastnost, neodlučnou od své přirozenosti, že totiž svými úmysly (především vzhledem k jiným stejně smýšlejícím) je proti sobě a ničí samo sebe, čímž uvolňuje místo (morálnímu) principu dobra, i když jen pomalými kroky". (*K večnému mieru*, str. 48.) Zde je již *in nuce* obsažena Hegelova teorie lsti rozumu (*List der Vernunft*), podle níž původně slabý absolutní rozum lstivě využívá antagonismus mocných iracionálních sil k tomu, aby ovládl realitu a stal se tak absolutním duchem.

27 Kant se v osvícenském duchu domnívá, že existuje pouze jedno, pro všechny lidi všech dob platné univerzální náboženství. Odlišnosti existují pouze u různých druhů víry, které jsou nahodilými, historicky a jinak podmíněnými podobami zprostředkování náboženství.

hy) i překonávání odlišností daných růzností jazyků a náboženských věr, si na půdě již konstituovaných mírových vztahů mezi národy může každý lidský jedinec nárokovat, aby mu jiné státy poskytly právo být návštěvníkem (nikoliv však hostem); toto právo opravňuje všechny lidi nabídnout se do určité společnosti na základě práva na společné vlastnictví zemského povrchu, na němž se jako na kulové ploše nemohou lidé rozptýlit do nekonečna, nýbrž musí trpět vedle sebe, neboť původně nemá nikdo větší právo být na nějakém místě Země než druhý. Jde tudíž o právo každého jedince využívat pro možný styk zemský povrch, který náleží společně lidskému rodu. Společnost, jíž se cizinec nabízí k možnému styku, ovšem může jeho nabídku cizince odmítnout; nesmí s ním však zacházet nepřátelsky, pokud se on sám nechová nepřátelsky. Světoobčanské právo se má tedy omezit, jak to stručně vyjadřuje Kant, pouze na podmínky všeobecné hospitality. Z tohoto omezení ovšem plyne, že světoobčanské právo jakožto právo každého jedince na užívání celého zemského povrchu je ve skutečnosti také pouhým negativem – tím jediným, co zaručuje, je absence nevyprovokovaného nepřátelství. Předpokladem realizovatelnosti světoobčanského práva je podle Kanta výše zmíněné propojení národů, jež umožňuje, aby porušení práva na jednom místě bylo pociťováno na všech místech.

V tajném dodatku k věčnému míru Kant normativně stanovuje, že státy vyzbrojené do války se mají radit s maximami filosofů o podmínkách věčného míru. Tato porada se má realizovat tím způsobem, že stát mlčky (aby nevešlo ve známost, že se nechá poučovat od svých poddaných) vyzve filosofy k tomu, aby o všeobecných maximách vedení války a uzavírání míru svobodně a veřejně mluvili. Stát zároveň podle Kanta musí dát přednost zásadám filosofa před výroky právníka (zástupce státní moci), ale jen v tom smyslu, aby se filosofovi naslouchalo. (Právník má totiž z moci svého úřadu pouze aplikovat dané zákony, a nikoliv zkoumat, zdali není zapotřebí je zlepšit.) Kant zároveň odmítá, aby se filosofové stávali králi nebo aby králové filosofovali, což zdůvodňuje tím, že moc nevyhnutelně kazí svobodný úsudek rozumu. Vládcové mají, jak již řečeno, nechat filosofy veřejně mluvit a nemusejí mít z toho obavu, „protože tato třída je svojí povahou neschopna se grupovat nebo spojovat do klubů a z propagandistického pomlouvání není podezřelá“.

Tento Kantův důraz na roli filosofů při napomáhání realizace věčného míru jakožto plánu přírody má ovšem i hlubší založení, jež je odvozeno ze způsobu, jakým Kant akceptoval a rozvinul Smithovu teoreticko-historickou metodu.[28] Kant se domnívá, že je s to evidentně nahlédnout jak fungování čistého praktického rozumu, jež stanovuje apriorní (tj. mimočasový) mravní zákon (kategorický imperativ, z nějž rezultuje i idea věčného míru), tak rovněž apriorní zákonitost přírodně-teleonomní strukturace kauzálního mechanismu lidských náklonností, skrze niž se svět ve svém vývoji stává stále přiměřenějším požadavkům čistého praktického rozumu. Odhalení tohoto plánu přírody mu pak umožňuje určit účel lidských dějin v podobě platónské ideje, jejíž plné uskutečnění je sice možné pouze v nekonečné budoucnosti, avšak jejíž dokonalé poznání je dostupné filosofovi již v jeho době. Poznání ideálního konce či účelu dějin se mu pak stává v první řadě vodítkem pochopení minulosti, jež dovoluje, aby byl zdánlivě bezplánovitý agregát historických činů lidí představen, alespoň ve velkém, jako systém (tj. jako stupňovité přibližování se empirické reality mimočasové ideji-normě); jednodušeji řečeno, při aplikaci onoho vodítka jde

28 U Smitha teoreticko-historická metoda (neboli „histoire raisonnée“ či „conjectural history“, historie pracující s domněnkami) v prvním přiblížení stanovuje, že pokud nám při zkoumání geneze nějakého druhu spontánního řádu (nebo dějinného vývoje obecně) chybějí potřebné historické údaje, můžeme je nahradit konkretizací příslušného apriorního principu nebo rovněž apriorně poznaného univerzálního rysu lidské přirozenosti vzhledem ke známým (empirickým) podmínkám či okolnostem. Kant se k této verzi teoreticko-historické metody explicitně hlásí (jako k jediné možné) ve svém „Domnělém začátku lidských dějin“, nepracuje však přitom se smithovským metafyzickým apriori lidské přirozenosti, nýbrž s předpokladem, že „zkušenost nebyla na prvopočátku dějin ani lepší ani horší, než je dnes“, který kombinuje s biblickým výkladem počátečních dějin člověka (1. kniha Mojžíšova).

o filosofickou historii (která ovšem podle Kanta nemá vytěsnit historii empirickou), jež hodnotí národy a vlády podle toho, jak přispěly k realizaci věčného míru či světoobčanského práva, nebo naopak, jak této realizaci škodily. Zároveň, což je mnohem povážlivější, je apriorně-racionalistické poznání ideálního konce dějin vodítkem pro umění předvídání budoucích politických změn států. Rady filosofa, který zná cíl dějin či plán přírody (třebaže jenom „ve velkém", a nikoli v detailech), mohou tudíž urychlit praktické přibližování se k němu a ušetřit lidstvu řadu omylů a slepých uliček ve vývoji; plán přírody, který se do Kantových filosofických objevů realizoval slepě a nevědomě, se bude po Kantovi – pokud mu budou vládci naslouchat – realizovat uvědoměle, avšak přesto nikoli v podobě lidského plánování.[29]

Ve svých radách a doporučeních, jejichž tématem je vztah morálky a politiky (jakožto výkonné právní nauky) při realizaci věčného míru totiž filosof Kant rozlišuje morálního politika, který chápe principy státní chytrosti tak, že mohou obstát spolu s morálkou, a politického moralistu, který si morálku ztvárňuje tak, jak je to výhodné pro státníka; politický moralista se při řešení úkolů praktického rozumu řídí jeho materiálním principem, tj. účelem (obsahově určený účel je ovšem podle Kanta jen předmětem libovůle, resp. utilitárního rozumu), zatímco morální politik se řídí formálním principem praktického rozumu, jímž je kategorický imperativ. Ve vztahu k věčnému míru to znamená, že politický moralista chce tento stav dosáhnout jen z utilitárních důvodů, aniž by si to stanovil jako povinnost; problém státního, mezinárodního i občanského práva je pro něj jen technickým problémem; podřizuje přitom zásady účelu, což podle Kanta znamená, že zapřahá koně za vůz. Na druhé straně je pro morálního politika věčný mír morálním úkolem a jeho cílem je navodit věčný mír, který je chtěný nejen jako fyzické dobro, nýbrž i jako stav vycházející z uznávání povinnosti.

Technické řešení problému věčného míru, jak je účelově vytváří politický moralista, je podle Kanta vždy nejisté – mezinárodní právo, údajně vytvořené podle statutů na ministerských úrovních, je fakticky jen bezobsažným slovem a zakládá se na smlouvách obsahujících v témž aktu jejich uzavření zároveň tajnou výhradu jejich přestoupení. (Hlavním zdrojem oné nejistoty je však to, že se zásady obětují účelu.)

Postup morálního politika charakterizuje Kant výstižně parafrází známého biblického výroku: „Usilujte především o království čistého praktického rozumu a o jeho spravedlnost a váš účel (dobrodiní věčného míru) vám bude přidán." Podle Kanta je zvláštností morálky, a sice vzhledem k jejím zásadám veřejného práva (tedy ve vztahu k a priori pozna-

29 Podobnou koncepci předvídání zákonitého průběhu dějin lidské společnosti a z něj rezultujícího urychlení vývoje podal Condorcet ve svém *Náčrtu historického obrazu pokroku lidského ducha*; byla podrobena drtivou kritikou ze strany F. A. Hayeka v jeho *Kontrarevoluci vědy*. Pro samotného Kanta by ostří této Hayekovy kritiky bylo poněkud oslabeno, neboť Kantem uchopený a předvídaný cíl dějin nezahrnuje nic kromě dokonalého prosazování a vynucování abstraktně-formálních pravidel (netýká se tudíž konkrétního, materiálního obsahu budoucnosti). Kantem byl v tomto ohledu ovlivněn také J. G. Fichte, u nějž je ideálním cílem dějin podobně jako u Kanta svoboda jakožto mravní autonomie (spočívající v mravním jednání, jež je samoúčelem); Fichte ovšem ve své koncepci „určení člověka" chce z poznaného cíle dějin odvodit pro každého jednotlivce konkrétní úkol, jehož splnění má nezastupitelnou roli pro to, aby byl onen cíl uskutečněn. Oproti Kantovi a Fichtemu stojí v tomto ohledu A. Smith a Hegel (nejnověji i Fukuyama), kteří tvrdí, že teoretická reflexe dějinných útvarů i teoreticko-historické poznání jejich spontánní geneze, jež probíhá cestou antagonismu „náklonností", je možné až poté, co se tyto útvary ustavily (explicite to vyjádřil Hegel ve své metafoře Minerviny sovy, která vzlétá až za soumraku); předvídání budoucího vývoje tudíž možné není. U Marxe pak nacházíme vlivy jak kantovsko-fichteovského, tak hegelovského pojetí: mladý Marx se domnívá, že lidskou podstatu (kterou ztotožňuje s prací jakožto samoúčelem) lze apriorně poznat i ve stavu její odcizenosti, jímž je kapitalismus; toto poznání je teoretickým východiskem praktického zrušení odcizení v revoluční akci, která nastolí komunismus jako „říši svobody"; starší Marx akcentuje více zákonitost historického procesu (místo kantovského plánu přírody u figuruje zákon souladu základny a nadstavby), kterou lze poznat v dosavadních dějinách a extrapolovat do budoucna.

telné politice) to, že čím méně činí chování závislým od účelu, který si předsevzala, od zamýšleného, ať již fyzického či mravního prospěchu, tím víc se s ním přece jen ve všeobecnosti shoduje. (Je pozoruhodné, že toto tvrzení, které traktuje prospěch jako nezáměrný důsledek morálního jednání, platí nejen v Kantově systému, v němž je idea věčného míru odvozena z kategorického imperativu, ale také v rámci moderního evolučního výkladu vzniku a funkce morálky.) Nelze se ovšem domnívat, že Kant zde razí heslo „poctivost je nejlepší politika" – ví totiž, že praxe (zejména z krátkodobého hlediska) jí často protiřečí. Správnou, nad každou námitku nekonečně povznesenou je oproti tomu věta „poctivost je lepší než veškerá politika", která je podle něj dokonce takovou podmínkou politiky, kterou nelze obejít. Kantovo tvrzení o možné a žádoucí jednotě morálky a politiky je rozhodnou negací jak koncepce Machiavelliho, který na počátku novověku provedl jejich odloučení, tak i pojetí těch jeho následovníků, jako byl Hegel a hlavně Marx, u nichž je politika morálce nadřazena. Je ovšem nutno dodat, že jednota morálky a politiky, jak ji chápe Kant, se může uplatnit jen u takové politiky, která napomáhá utváření nebo reprodukci liberálního řádu založeného na abstraktně-formálních pravidlech (který je v jeho koncepci i ideálním koncem dějin, platónskou ideou, jíž jsme povinni stále dokonaleji realizovat).

Je ještě zapotřebí, abychom se zmínili o tom, co v předvedené Kantově koncepci (z níž mimochodem pochází i pojem „přírodně-historický proces" uplatňovaný v marxismu) dnešního čtenáře nejméně uspokojuje. Jsou to jeho tvrzení o úmyslu přírody, o tom, že příroda garantuje věčný mír, o prozřetelnosti atd. K tomu nutno uvést, že na rozdíl od A. Smitha Kant v rámci svého kriticismu popírá, že by bylo možné teoretickým rozumem prokázat metafyzickou jsoucnost Tvůrce přírody, a tudíž i cíle dějin jím stanoveného; popírá také, že by se v přírodě uplatňovala objektivní, teoretickým rozumem poznatelná a prokazatelná teleonomie či teleologie. Účel jako základní kategorie mravního světa je u něj pouze apriorně nutným způsobem traktování dějin, uplatňujícím se nikoliv v teoretickém rozumu, nýbrž v rámci fungování estetické soudnosti (jež je jako jediná mohutností naší mysli oprávněná zjišťovat účelnost jakožto přiměřenost věci vůči našim poznávacím schopnostem,[30] resp. obecněji její přiměřenost vůči člověku jako takovému). Proto když Kant mluví o přírodní garanci věčného míru, používá termín „velká umělkyně příroda" (natura daedala rerum); kauzální mechanismus náklonností, který spontánně zajišťuje, že svět se přibližuje požadavkům rozumu, označuje jako umělecké dílo přírody. Účelnost přírody v tomto smyslu je u Kanta pouze nutným, obecným, v organizaci našeho intelektu založeným, a proto pro každou individuální mysl nezbytným způsobem traktování přírody. Nelze ji proto teoreticky poznat z výtvorů přírody, ani ji z nich dedukovat; musíme si ji pouze přimyslet, abychom si o přírodě vytvořili pojem analogický lidským uměleckým činům. (Zjednodušeně řečeno, příroda vzhledem k nám a našim dějinám účelně působící pouze v modu „jakoby".)

Onu účelnost lze v Kantově systému vysvětlit z pozic jeho morální filosofie i jako postulát čistého praktického rozumu, což je sice teoretická, avšak nedokazatelná teze, jež neoddělitelně patří apriorně nepodmíněnému mravnímu zákonu.[31] V platnost postulátů lze pouze věřit, avšak i zde jde o víru obecnou a nutnou, u všech rozumných individuí stejnou. Kant říká, že idea účelnosti přírody je z praktického hlediska dogmatická a její reálnost (vzhledem k pojmu povinnosti věčného míru) je dobře odůvodněná.

30 Kant, Immanuel: *Kritika soudnosti.* Praha, Odeon, 1975, str. 43.

31 Kant, I.: *Kritika praktického rozumu.* str. 141. Příslušný postulát lze formulovat následovně: Nejvyšší dobro (ve smyslu shody morálního jednání a blaženosti, resp. v probíraném politickém kontextu shody povinnosti a prospěchu) je na světě možné, jen když se uzná nejvyšší příčina přírody, která obsahuje kauzalitu přiměřenou morálnímu smýšlení. (*Ibid*., str. 143.)

Kantův přesun účelného uspořádání přírody vůči člověku jakožto morální bytosti do modu „jakoby“, resp. do podoby nutného (dogmatického) modu víry, představuje důležitý mezistupeň mezi metafyzickým chápáním teleologie (teleonomie), které v ní vidělo reálný charakter přírody (Leibniz, A. Smith, později Schelling, Hegel) a evolucionismem, který z přírody veškerou účelnost vymítá.[32]

* * *

Neuplynulo ani sto let od vydání Kantova spisku, a vládcové Německa začali naslouchat jiným „filosofům“, kteří již vůbec nemluvili o tom, že by „umělkyně příroda“ předurčila vývoj lidských dějin k věčnému míru. Reprezentativní postavou mezi nimi byl Kantův pruský krajan, historik Heinrich von Treitschke (1834–1896), který hlásal následující doktrínu: „Národ, který propadne chimérické naději na věčný mír, nevyhnutelně končí úpadkem. Dějiny postupně tvoří a ničí. Člověku, který věří v toto věčné dění, v toto věčné mládí naší rasy, je zřejmé, že válka je nevyhnutelná nutnost. Že by se vesmír mohl navždy vzdát války, to je naprosto hloupá, ba nemravná myšlenka. Každý národ, a zvláště pak národ kulturně vysoko stojící, musí považovat velkou a spravedlivou válku za dobrodiní Prozřetelnosti, poněvadž probouzí nejvyšší ctnosti.“ Treitschke vidí dokonce krásu války, a sice v tom, že „lidé, kteří si nikdy neublížili, kteří se dokonce navzájem ctí, se náhle zabíjejí. Obětují povinnosti nejen svůj život, ale také přirozený cit lásky k lidem a odpor k prolité krvi. Ale bezvýznamné já a jeho ušlechtilé, stejně jako nízké pudy se roztavují ve vůli celku. V tisících mužích, kráčejících poslušně do boje, každý se cítí částí nadlidských sil, jež mu vládnou. Z toho se rodí při každé válce hluboké city náboženské a jsme svědky vznešeného divadla, jež pouhý rozum nechápe.“[33] Hlavní příčinou tohoto diametrálního obratu smýšlení, jímž se již připravovala půda pro 1. i 2. světovou válku, byl nástup dvou „nejmladších politických sil“[34] či „kulturních idejí“,[35] a to moderního nacionalismu a socialismu. Jak jsme viděli, Kant je ve svých historicko-filosofických dílech nijak nereflektuje, neboť (v jeho případě milosrdná) smrt ho ušetřila od toho, aby se stal svědkem jejich vzniku a rozvoje; ostatně jako osvícenský racionalista by se rozhodně zdráhal začlenit je do svých filosofických dějin, řízených moudrým úmyslem přírody.

Je dobře známo, že extrémní formy moderního nacionalismu (italský fašismus a německý nacismus) se ustavily jako reakce na rovněž extrémní formu socialismu, jíž byl komunismus, aniž se přitom zřekly samotných socialistických principů a nepřátelství vůči liberálnímu řádu, tak typického pro komunismus a jeho důraz na třídní boj ve vnitřní i mezinárodní oblasti. Je rovněž známo, že teprve kataklysma 2. světové války přiměla Němce, aby se vzdali svého imperialismu a militarismu, aby se vrátili k občanské společnosti a aby spolu se svými bývalými nepřáteli začali zakládat „svaz národů“ zajišťující mír a odstraňují-

32 Evoluční hypotézu nastiňuje Kant v souvislosti s válkami mezi státy, které se jeví být pokusy (ne sice podle lidského úmyslu, nýbrž podle úmyslu přírody) vytvořit nové vztahy mezi státy a zničením nebo rozkouskováním všech vytvořit nová státní tělesa. V tomto smyslu by státy v důsledku epikurovského shluku působících příčin zkoušely náhodnou srážkou nové výtvory, které by se dalšími nárazy zase ničily, až by se jim jednou náhodou povedl takový výtvor, který by se ve své formě mohl udržet. Jako argument proti tomuto výkladu staví Kant otázku: zda je rozumné předpokládat účelnost přírodního výtvoru v částech (živý organismus) a neúčelnost v celku? (*K večnému mieru*, str. 66–67.)

33 Cit in Kratochvíl, Miloš V.: *Evropa tančila valčík*. Praha, Československý spisovatel, 1982, str. 133–134. Nutno dodat, že k tomuto velebení války přispěl i sám Kant svým tvrzením, že „je v ní něco vznešeného, je-li vedena podle pravidel a s úctou před posvátností občanských práv“, i některými dalšími výroky (*Kritika soudnosti*, str. 214–215.).

34 Čapek, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem.* (Spisy XX), Praha, Československý spisovatel, 1990, str. 334.

35 Černý, Václav: *O povaze naší kultury.* Brno, Atlantis, 1991, str. 46–52.

cí překážky obchodního styku; a je také známo, že teprve hrozba totálního sebezničení lidského druhu v hrozící jaderné válce přivedla velmoci k tomu, aby udržovaly onu paradoxní formu míru, založeného na rovnováze sil, které se říkalo „studená válka". Naplnilo se tak Kantovo diktum, že lidé i národy začnou ze zcela utilitárně-racionálních důvodů naplňovat ideu věčného míru teprve poté, co v důsledku svých iracionálních sklonů a činností z nich rezultujících upadnou do „nouze nejvyšší".

I když se nyní extrémní formy nacionalismu a socialismu staly pouhou historickou reminiscencí (kterou se snaží oživit pouze jen malé menšiny extrémistů), jejich umírněné podoby stále ještě působí. Je proto důležité nastínit roli, kterou hrají v nynějším procesu evropské integrace, a – vzhledem k hlavnímu tématu našeho zkoumání – posoudit ji z hlediska Kantova klasicko-liberálního pojetí.

Nejdřív se v tomto kontextu zmíníme o socialismu, a sice jen krátce, neboť situace je zde bohužel jasná: v důsledku toho, že Evropská unie vznikala v poválečné době charakterické celosvětovým posunem doleva (tedy v době, kdy v ekonomii převládalo keynesovské myšlení) a že také v současnosti jsou její hlavní členské státy řízené socialistickými vládami, funguje jako superstát blahobytu, jehož hlavní funkcí v oblasti hospodářské politiky je přerozdělování a plánovitá regulace výroby, realizované mohutnou byrokratickou mašinérií, která prosazuje navíc i své vlastní skupinové zájmy.[36] Proces přerozdělování je a navždy zůstane více nebo méně kultivovaným politickým zápasem o to, kdo dostane víc ze společného krajíce. Jde tudíž o hru s nulovým součtem, v níž dochází ke střetu zájmů a kde nelze uplatnit žádné pevné morální pravidlo; jediné, co by pro tuto roli připadalo v úvahu a na co se hráči někdy skutečně odvolávají, je princip distributivní spravedlnosti (proporce mezi nestejnými odměnami přidělovaných různým jedincům se má rovnat proporci mezi jejich nestejnými zásluhami o blaho společenství jako celku), o němž bylo definitivně prokázáno, že je naprosto neadekvátní tržnímu řádu. Místo toho se při prosazování zájmů hráčů uplatňuje jejich politická váha (což je nepříznivé pro malé národy), utilitární kompromisnictví („v něčem ustoupím, abych za to jinde získal výhodu"), sofistická rétorika atd.

Je zřejmé, že praxe přerozdělování je ve flagrantním rozporu s Kantovou ideou práva, která požaduje maximalizaci svobody, aniž by přitom došlo k omezení svobody jiných: jednotlivé státy se v něm snaží maximalizovat sféru své svobody k užívání finančních či jiných prostředků, avšak tato maximalizace se děje vždy na úkor analogické svobody ostatních států.[37] Když si navíc vzpomeneme na Kantův důraz na svobodný obchod a na význam růz-

36 O tomto superstátu platí mutatis mutandis totéž, co říká Ortega y Gasset o státu jako takovém: „nyní Stát přesahuje všechno, čím dosud usiloval být. A dokonce chce být tím, čím nejméně být může: změnil se v Stát-dobročinnost. Je dojemná tato péče, jakou dnes Stát projevuje jakožto Stát-dobročinnost. Od počátku chtěl Stát v podstatě tim nejlepším způsobem hájit individuum proti většímu nebezpečí a chtěl věci dělat dobře. Výsledkem je však to, že hrozí individuum ochromit. Z tohoto důvodu je vhodné vyprávět bajku o oslu, příteli člověka: Člověk ležel a spal; osel, člověkův přítel, bděl nad jeho spánkem. Na čelo člověka se posadila moucha. Osel nemohl strpět, aby moucha rušila spánek člověka, jeho přítele. Hnátou se tedy ohnal po mouše, a rozdrtil člověku hlavu." (Ortega y Gasset, José: *Evropa a idea Národa.* Praha, Mladá fronta, 1993, str. 142.) Lze jen dodat, že individuum bude pod „dobročinným" superstátem trpět ještě víc, neboť suverenita národního státu, k němuž má individuum přece jen blíž a jehož politiku může spíše ovlivnit, bude ve prospěch superstátu omezena.

37 Pro subjekt, který uskutečňuje vnější donucení, formuluje Kant nepodmíněnou normu neboli nejvyšší maximu arbitrálních rozhodnutí verzi kategorického imperativu. Tato norma stojí vedle morálně praktického kategorického imperativu jako „přísně právní" kategorický imperativ a jejím dodržováním se uskutečňuje spravedlnost. Zní: „Vyluč válku mezi jedinci a dej každému, co jeho jest!" Za to, co je každého jedince jeho, může být podle Kanta uznáno to a jen to, čeho dosáhl „díky svému talentu, píli a štěstí". (Srv. Ojzerman: T. I., *ibid.*, str. 236–237.) Je známo, že podle Hayeka jsou talent, píle a štěstí podmínkami úspěchu podnikání jedince v rámci tržního řádu; i kdybychom naproti tomu připustili, že by na jejich základě získal jedinec také nějakou zásluhu o veřejné blaho, „striktně právní" kategorický imperativ pouze připouští, aby se tato zásluha znala jako zásluha náležející onomu jedinci, avšak nic neříká o tom, že by se mu za ni mělo dostat nějaké od-

ných forem konkurence (antagonismu), na jeho zdůvodněné varování před tendencemi k univerzální republice, jakož i na jeho minimalistický program světoobčanského práva, a srovnáme s tím jak regulační praktiky v EU, tak i proces sjednocování právních norem (zejména těch, jež reglementují různé detailní aspekty výrobních a obchodních aktivit),[38] nalezneme další nepřekonatelné rozpory. Evropská unie se totiž začíná přibližovat k neblahé tvářnosti univerzální republiky, jak ji popsal Kant. Avšak Kantova myšlenka, že univerzální stát přechází nutně k despotické vládě, která se pak rovněž nutně zvrhává v anarchii, je dobrou oporou pro naděje klasických liberálů, kteří doufají, že další rozšiřování EU o nové státy povede zákonitě k její dezintegraci a zániku.

II. Univerzalismus versus nacionalismus

Co se týče problematiky nacionalismu a jeho vztahu k nynějším snahám o evropskou integraci jakož i ke Kantově filosofii, její pochopení nezbytně vyžaduje, aby byl nacionalismus traktován v souvislosti s univerzalismem, což je kulturně-politická idea (a jí odpovídající politická praxe), která má vůči modernímu nacionalismu prioritu jak z historicko-genetického, tak i z logického hlediska.

Univerzalismus se obecně zakládá na více či méně explicitní myšlence, že podstata člověka a smysl jeho existence se adekvátně realizují v politicko-právním uspořádání, na němž principiálně mohou mít účastenství všichni lidé nezávisle na svých partikulárních (jazykově-etnických) odlišnostech. Tyto odlišnosti se v rámci univerzalistického chápání považují za akcidentální, právě tak jako rozdíly kulturní, pokud ovšem nejsou takové, že by danému společenství bránily akceptovat principy sjednocujícího politicko-právního uspořádání, jehož součástí se ono společenství má stát.

V historii se objevují dvě základní modifikace univerzalismu; v rámci první z nich se univerzální lidské společenství vyznačuje tím, že všichni jedinci, kteří na něm participují, sdílejí společný cíl a z něj odvozenou společnou hierarchii hodnot, zatímco druhá se vyznačuje tím, že jedinci i etnické skupiny účastnící se na univerzálním společenství sdílejí pouze soubor abstraktně-formálních (právních, resp. mravních) pravidel, která jim neurčují cíle jejich jednání, nýbrž toliko formu vzájemného styku. Pro rozlišení těchto dvou modifikací (jež transponuje na nadnárodní úroveň Hayekovo rozlišení mezi „velkou společností" a společnostmi založenými na principu distributivní spravedlnosti) budeme používat dvojici termínů integrální univerzalismus, resp. abstraktně-formální univerzalismus.[39]

měny. „Striktně právní" kategorický imperativ nemá tudíž nic společného s principem distributivní spravedlnosti. Dokonce i Fichte, když říká, že jen „zákonité státní zřízení", založené na „rovnováze" majetků, na spravedlivém rozdělení bohatství, na právu a rozumu, může být příkladem a předpokladem vytvoření mezinárodního sjednocení skutečně schopného zavést věčný mír, má na mysli spravedlnost ve výše uvedeném Kantově chápání. (*Ibid*., str. 290.)

38 Unifikace právních norem je problematická nejen z kantovského, nýbrž i z hayekovského kulturně-evolucionistického hlediska. I když totiž připustíme, že hlavní abstraktně formální pravidla jsou produktem konvergentní evoluce, a tudíž mají univerzální charakter, neplatí to o oněch normách, které reglementují zmíněné specifické oblasti lidských aktivit. Tam je nalézání adekvátních norem často záležitostí pokusu a omylu, přičemž jejich různé verze, zkoušené a v praxi ověřované v různých zemích, se mohou ukázat jako oné praxi více nebo méně přiměřené. Výhody tohoto evolučního procesu (v jehož rámci jsou úspěšné a osvědčené verze norem imitovány ostatními zeměmi), jsou unifikační politikou znemožněny.

39 Odpovídá to v zásadě kantovskému rozlišení materiální – formální, které je však dnes již stěží použitelné, neboť jako protiklad termínu „forma" se místo „matérie" vžil termín „obsah" (a navíc „materiální" je zatíženo matoucími konotacemi, jež vznikly v 19. a 20. století). Jelikož tedy při našem (hayekovsky inspirovaném) důrazu na abstraktnost formálních pravidel by protikladem „abstraktně-formálního" bylo „konkrétně-materiální" či „konkrétně-obsahové", volíme místo těchto málo vhodných označení termín „integrální".

Nejrozvinutější podoba abstraktně-formálního univerzalismu (teoreticky reprezentovaná v novověku ideologií přirozených práv a Kantovou morálně-politickou filosofií) vychází z ontologického indvidualismu, tj. z teze, že lidská podstata je historicky invariantní abstraktum, společné všem lidem ve všech historických dobách, které se principiálně může a má realizovat v každém lidském jedinci. Naproti tomu nejrozvinutější podoba integrálního univerzalismu, jíž je středověký křesťanský univerzalismus (politicky institucionalizovaný ve Svaté říši římské národa německého, jejíž původní název ovšem zněl *res publica christiana*), je spjata s ontologickým holismem (kolektivismem), jenž se odvíjí od Platónovy teorie participace jednotlivin na idejích a od Aristotelovy definice člověka (ZOON POLITIKON) a spočívá v tvrzení, že lidská podstat má konkrétní charakter a jako taková se realizuje pouze ve státu jako celku, přičemž jednotlivým individuím připadá pouze určitý podíl na lidské podstatě (daný funkcí, kterou vykonávají v rámci společenství jako celku).

Výše uvedená jednoznačná tvrzení ovšem nelze jednoznačně vztáhnout na historicky nejpůvodnější podobu abstraktně-právního univerzalismu, již reprezentuje právní a státní univerzalismus Římského impéria, tak jak kulminoval ještě před přijetím křesťanství jako státního náboženství. Římské univerzální právo, tento „psaný", tj. fixovaný rozum (na rozdíl od univerzálního logosu Helénů, který takovouto praktickou aplikaci spojenou s fixací postrádal), bylo sice natolik abstraktní a formální (a tedy „liberální"), že umožnilo, aby v rámci impéria koexistovaly různá náboženství, jazyky i kulturní tradice, avšak vědomí vlastní hodnoty Římana vycházelo, jak dosvědčuje známé *civis romanus sum*, přece jen v duchu ontologického holismu z toho, že byl občanem římské obce. Nicméně – a to je již prvek, který se blíží modernímu individualismu – existuje rovnost římských občanů před zákonem a jejich nedotknutelnost, pokud sami nepřestoupí zákon, v kterémžto případě je jejich postih veden přísně právními postupy; tato nedotknutelnost není zrušitelná ani samotným jejich impériem, neboť v případě opaku by impérium zrušilo samo sebe a svůj smysl ručitele a šiřitele *iuris romani*, římského práva.[40]

Rozporné římské spojení přetrvávajícího, i když pozvolna slábnoucího ducha ontologického holismu s abstraktně-formálním právním univerzalismem, liberálně zaručujícím každému jedinci i etnické skupině *suum cuique*, však posléze vyvolalo potřebu doplnit onen právní univerzalismus univerzálně sdílenou morálkou a náboženstvím. Tato potřeba rezultovala ze zkušenosti, že „prázdná jednotka osoby práva je… ve své realitě nahodilým jsoucnem a hýbáním i konáním prostým bytostného obsahu, jež nedochází k žádnému ustálení."[41] Onen abstraktně-právnímu formalismu chybějící bytostný obsah zde poskytlo křesťanství, které „obec rozšířilo na celé lidstvo, společnost pojalo jako společenství všech živých, minulých i budoucích, mravní závaznost působící tlakem a zvykem proměnilo ve výzvu, emotivní vznět a apel, jež k nám vysílá hrdinský příklad lásky…"[42] Akceptací křesťanství jako státního náboženství se římský abstraktně-právní univerzalismus doplnil o univerzalismus etický a náboženský, čímž se ovšem transformoval v univerzalismus integrální.

Není zde dostatek místa rozebírat složitou otázku, proč přechod k integrálnímu univerzalismu, který měl teoreticky poskytnout občanům impéria novou mravní sílu a nezpochybnitelný smysl jejich jednání, se minul očekávaným účinkem a nezachránil impérium před zkázou. Pro nás relevantní je hypotéza, že občané Západořímské říše byli v důsledku dlouhodobého vlivu abstraktně-formálního práva již natolik blízcí modernímu individualismu resp. pluralismu, že přechod k univerzální katolicitě (notabene iniciovaný shora pod tlakem plebejských vrstev) nebyl u velké části z nich niterně akceptován. Integrální

40 Srv. Černý, Václav: *O povaze naší kultury*, str. 21.

41 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologie ducha.* Praha, NČSAV, 1960, str. 312.

42 *Ibid.*, str. 24.

univerazalismus mohla (po nezbytné době zkulturňování) plně akceptovat pouze masa přišedších barbarských kmenů, řídících se principem distributivní spravedlnosti, u nichž žádná předchozí zkušenost abstraktně-formálních právních vztahů a z nich rezultujícího individualismu neexistovala.

Vzhledem k našemu tématu je vhodné, aby ona plně rozvinutá podoba integrálního univerzalismu, kterou představuje křesťanský univerzalismus evropského středověku, byla charakterizována poněkud podrobněji: Evropa tehdy „znamenala určitou jednotu v rozmanitosti, jejímž pojítkem bylo netoliko shodné společenské uspořádání, jediná církevní instituce a společná literární plus jednací řeč, ale především jednotný způsob života, jednotná vzdělanost, shodně platná stupnice vyznávaných hodnot (ovšem i shodné prohřešky proti ní) a shodný pohled na první i poslední věci člověka… zejména kolem přelomu prvého a druhého tisíciletí křesťanského letopočtu byla vskutku světem, jehož kteroukoli část bylo možno s nevelkým úsilím učinit domovem. Emigrace v dnešním smyslu proto neexistovala, zato panovala čilá migrace lidí, podání a idejí, která přispívala k vnitřní soudržnosti. Války byly jen dočasné a lokální. Bývaly, pravda, i kruté, neboť barbarství ani tehdy nepozbylo své moci. Zato však nemohla nabýt moci ona ničivá totální lhostejnost, jak ji známe z válek a příměří současnosti. Závaznost cti, urozenosti a křesťanské lásky, jak jí bylo tehdy rozuměno, byla všeplatná, o čemž věděli i ti, kteří se z těch či oněch důvodu rozhodli, že se jí nebudou řídit. Lidský svět byl srozumitelný, ústrojný a bylo v něm pamatováno na vše, s čím se tehdy mohl člověk setkat.

Živoucí tělo Evropy tehdy bylo strukturou organicky uspořádanou. Byl tušen jakýsi její střed ve smyslu prostorovém, mocenském i duchovním. Periferní končiny byly zvolna vtahovány a přitahovány ke středu, aniž byly pokaždé zbavovány svého svérázu, a tím též jaksi vstupovaly do dějin. Politickým výrazem tohoto uspořádání byla či spíše chtěla být Svatá říše římská, jejíž panovník se těšil respektu i tam, kam dosud nesahala jeho pravomoc, a která byla nadlouho útvarem vskutku nadnárodním…“[43]

Zánik tohoto středověkého křesťanského univerzalismu v důsledku reformace a náboženských válek je dobře známý, proto vytkneme pouze několik momentů důležitých z hlediska našeho tématu.

1. Katolická církev, v období univerzalismu dobře přizpůsobená středověké společnosti chudoby, nebyla s to se vyrovnat s pozdějším růstem společenského bohatství (souvisejícím s rozvojem obchodu a městského živlu) a octla se v hluboké mravní krizi, neboť její politická a hospodářská praxe byla v rozporu s jejím proklamovaným posláním.

2. Prožitek tohoto rozporu slov a činů vyvolal – spolu s dalšími působícími faktory – k životu renesanční obrat k pozemskému životu a kráse hmotného světa, jehož součástí bylo i formování renesančního ideálu silné, svobodné a nespoutané individuální osobnosti, která měla v sobě soustředit souhrn schopností a vlastností, jejichž nositelem byla do té doby pouze obec jako celek (jde o ideál člověka známý jako *uomo universale*); Machiavelli zároveň z hlediska utilitární racionality ospravedlňuje oddělení morálky a náboženství od politiky.

3. Jinou reakcí na krizi katolické církve byl Husův pokus o její reformu filosoficky inspirovaný (prostřednictvím Wyclifa a Bradwardinu) augustinovským novoplatonismem; v rámci husitských válek se objevuje i raný nacionalismus založený na konfesijním základě (Němci jako nepřátelé Božího zákona, husitští Češi, duchovně sdruženi v „neviditelné církvi“, jako národ vyvolený, který Boží zákon obhajuje a nastoluje).

43 Podiven: *Češi v dějinách nové doby.* ROZMLUVY, Praha, 1991, str. 34.

4. Zvnitřněním a zduchovněním vnějškového renesančního individualismu je pak protestantismus, který přichází s myšlenkou bezprostředního (katolickou církevní institucí nezprostředkovaného) niterného spojení individua s bohem; tato myšlenka je inspirována sv. Augustinem, který ve svém díle více či méně explicitně reflektoval postavení individua v rámci abstraktně-formálního právního řádu; to se mj. projevilo i tím, že anticipoval známé Descartovo *Cogito*, jež je filosofickým základem ontologického individualismu (Descartova filosofie patří do toho zvláštního duchovního proudu, který V. Černý charakterizuje jako přežívání renesance uprostřed doby barokní). Vliv rovněž augustinovsky inspirované kalvínské etiky na rozvoj kapitalismu (a hlavně neosobních vztahů mezi individui, zprostředkovaných abstraktním právem a věcným médiem-penězi) je rovněž dobře známý.

5. Konkurence mezi reformovanými církvemi na straně jedné a rovněž restaurovaným katolicismem na straně druhé (přerůstající brzy ve válečný konflikt), poskytovala individuím – i přes rovněž poměrně brzy přijatou zásadu *cuius regio, eius religio* – možnost svobodně si zvolit náboženství; akt svobodné volby vždy zahrnuje distanci mezi subjektem volby a vzájemně se vylučujícími objekty, jichž se volba týká. Skrze tuto distanci se radikálně oslabovala dosavadní bezpodmínečná vázanost individua na církevní i světskou obec a prohluboval se proces jeho emancipace a autonomizace.[44]

Jako kompenzace ztraceného a již neobnovitelného integrálního křesťanského univerzalismu a jako reflexe rozvoje tržního řádu se v dílech teoretiků přirozeného práva prezentuje opět abstraktně-formální univerzalismus, lišící se ovšem od svého římského předchůdce tím, že uvědoměle staví na ontologickém individualismu. Hlavní představitel této iniciativy, John Locke, ponechal v platnosti Aristotelovu koncepci mimočasové lidské podstaty konstituované božím myšlením, avšak zbavil ji jejích původních ontologicko-holistických aspektů, jak je vyjadřuje aristotelský termín ZOON POLITIKON. Podle Locka plynou z podstaty člověka jakožto rozumné bytosti tři základní přirozená (lidským chtěním neovlivnitelná, pozitivním právem nezrušitelná) práva – právo na život, svobodu a soukromý majetek. Tím, že jsou tato práva založena na tom, **že** člověk myslí a **že** účelově jedná (a nikoliv na tom, **co** si myslí a **jaké** účely jednáním realizuje), tedy na formě (a nikoliv na obsahu) jeho racionální činnosti, náleží tato práva všem lidským individuím *ex definitione*, bez ohledu na historické, náboženské, jazykové, etnické a kulturní rozdíly mezi nimi. Výše naznačené od-ontologizování státu či obce spočívá u Locka i u jiných přirozenoprávních myslitelů v tom, že stát není předepsán v lidské podstatě, nýbrž vzniká prostřednictvím společenské smlouvy jako produkt účelové činnosti lidí, přičemž jeho funkcí je efektivně, s co nejmenšími náklady garantovat přirozená práva individuí (přirozená práva tudíž platí i před vznikem státu čili nejsou ontologicky vázána na bytí člověka ve státě).[45] Tato funkce státu rovněž nezávisí na kulturních, etnických i jiných rozdílech, a má jako taková abstraktně-univerzální charakter. Lockovu verzi abstraktně-formálního univerzalismu přirozených práv doplňuje idea tolerance, která má umožnit mírovou koexistencí různých náboženství i různých kultur v rámci jednoho a téhož státního útvaru. Z teoretického hlediska zde tedy nic nebrání zřízení univerzální republiky či konstituční monarchie.

---

44 O vzniku přirozenoprávní ideologie a moderního individualismu pojednává podrobněji Komárková, Božena, *Původ a význam lidských práv*. Praha, SPN, 1990, str. 84–225. Viz také Černý, Václav: *O povaze naší kultury*, str. 27–43 a Ditz, Gerhard W. : Protestantská etika a tržní hospodářství, in: Tomáš Ježek, ed., *Liberální ekonomie.* Praha, Prostor, 1993, str. 9–49.

45 Ontologický individualismus hlásá, zjednodušeně řečeno, že Bůh tvoří lidi jako individua vybavena rozumem a z něho plynoucími přirozenými právy; zbytek (vytvoření státu) je již jejich vlastním dílem. I zde je vidět podobnost s Newtonovým pojetím vztahu boha-tvůrce k jím vytvořenému kosmu, o němž jsme se výše zmínili v souvislosti s A. Smithem a Kantem.

Po Humově kritice kategorie podstaty a kauzality (a po jeho náběžích k evolucionismu), které smrtelně ohrozily přirozenoprávní teorii, vypracovává Kant novou, zdokonalenou verzi abstraktně-formálního univerzalismu. Není již zakotvena v metafyzické lidské podstatě, nýbrž v apriorní, nutné (a tedy všem rozumovým bytostem společné) formální struktuře aktu sebeuvědomění a sebeurčení individuálního Já; jak jsme již viděli, ono svobodné sebeurčení nachází svůj výraz v pravidle všech pravidel – v kategorickém imperativu.

V případě Johna Locka, Kanta i dalších filosofů osvícenství šlo ovšem o teoretickou verzi abstraktně-formálního univerzalismu (je dobré připomenout, že v tradicionalistické Anglii nebyl Lockův racionalismus příliš akceptován, zato tím víc se uplatnil ve Francii). Převést onu teorii do praxe a dát abstraktně-formálnímu univerzalismu „práv člověka a občana“ institucionální zakotvení v podobě univerzálního státu byl úkol,[46] který realizovala nejdřív revoluční vojska Francouzské republiky (výsledkem byla síť formálně samostatných, avšak fakticky Francii podřízených satelitních republik) a poté armády Napoleonova císařství.

Napoleonův pokus o obnovu Římského impéria byl již sám o sobě vnitřně nesourodý, neboť abstraktně-formální *Code Napoléon*, založený na ontologickém individualismu se nesnášel s mixturou feudalistických a imperiálních institucionálních doplňků zavedených v císařství. Právě v důsledku tohoto pokusu, resp. jako reakce na něj vznikl na půdě Německa (ponejvíce Pruska) fenomén moderního romantického nacionalismu.[47]

Romantický nacionalismus se zrodil z resentimentu obyvatel poražených německých států, kterým byly univerzální abstraktně-formální právní principy vnucovány násilím, přičemž ono vnucování, prezentované jako export vyšší formy civilizace, bylo navíc jak v případě republikánských vojsk, tak v případě Napoleonovy Velké armády provázeno bezohledným kořistěním. Odmítnutí imperiálního univerzalismu přirozených práv člověka a občana bylo u představitelů německého nacionalismu zároveň odmítnutím moderního liberálního řádu s jeho ontologickým individualismem, a logicky tedy návratem k hodnotám a tradicím předkapitalistické společnosti, tj. feudalismu nebo dokonce i kmenového zřízení s jeho mytologií. Když se tedy odmítl nivelizující univerzalismus a jeho abstraktní rovnost, muselo, jak říká Patočka, nabývat na významu to, co je zvláštní, co mělo být univerzalismem překlenuto: „…zvláštnosti, především etnické, rozdrobenost jazyka a tradice. A když lidé neznali nic jiného, pokusili se učinit to konkrétním orgánem, ba pramenem lidskosti. Moderní nacionalismus se vůbec zdá přežitkovým pojmem a přežitkovým stavem.“[48]

Na rozdíl od Francouzů i osvícenských Němců, jako byl Kant, pro které byl abstraktně-formální právní univerzalismus jednoznačně pozitivní hodnotou, neboť byl neodlučitelně spjat se svobodou (a hrál roli ideologického nástroje reálné politické emancipace), byli romantičtí němečtí nacionalisté, kteří ho naopak spojovali s nesvobodou, s podrobením svých zemí cizím okupantům, schopni důkladněji nahlédnout i jeho zápory, která se projevují zejména v jeho racionalistické verzi, kdy přirozená práva nejsou bezprostředně cítěna (jako v Británii) ve formě tradice a zvyku, ale nadekretována v duchu konstruktivistického racionalismu.

---

46 Jak říká Patočka v podobném kontextu, „moderní obecno však mělo tu chybu, že samo fakticky nebylo obecnem, protože neexistoval žádný univerzální stát, ale pouze jednotlivé státy“.

47 Je známo, že náznaky nacionalismu se formovaly již dříve, v preromantismu, u Rousseaua a Herdera, šlo ovšem pouze o důsledky teoretické kritiky racionalistického osvícenského univerzalismu.

48 Patočka, Jan: *Co jsou Češi?* Praha, Panorama, 1992, str. 77. Patočka ovšem chybně považuje popsanou orientaci na zvláštní a partikulární za přímý důsledek zániku středověkého křesťanského univerzalismu; to by implikovalo, že moderní nacionalismus vzniká současně s renesancí a reformací, což je stěží udržitelné tvrzení.

Jak ukazuje již zmíněná Hegelova kritika prázdné bezobsažnosti osoby římského práva (tuto kritiku nutno vztáhnout na jakýkoliv řád, založený na abstraktně-formálních pravidlech, tedy i na novověký klasický liberalismus), hlavním z těchto záporů[49] je absence obsahově určené všeobecné sdílené hierarchie hodnot, která je zároveň cítěna jako absence smyslu lidské existence.

Smysl lidského života se totiž naplňuje tím, že člověk svou účelovou činností realizuje hodnoty, jejichž realizovaná podoba (statek nebo čin) jeho konečnou existenci transcenduje (přesahuje), a to jak v ohledu interpersonálním, tak v ohledu časovém, který je ovšem také neoddělitelně svázán s interpersonalitou. (U nábožensky orientovaných lidí existuje kromě interpersonální transcendence, která má horizontální dimenzi, ještě i vertikální transcendence orientovaná k nadlidským smyslodajným entitám, jako je Bůh nebo divinizovaná příroda.) Lidské dílo, které má mít charakter přesahu konečnosti jednotlivcovy existence, musí být ovšem realizací takové hodnoty, která je hodnotou i pro ostatní lidi – například most jako dílo architekta-stavitele přetrvá jeho konečnou existenci (a koneckonců i vznikne) jen proto, že jakožto materiální statek představuje také pro ostatní lidi zkonkrétnění (přibližně) téže užitné a estetické hodnoty, kterou se jeho tvůrce usiloval realizovat.

Jedinec se ovšem cítí plně utvrzen ve smysluplnosti své existence tehdy, když hodnota, kterou realizuje, je hodnotou univerzální, sdílenou v její hodnotovosti všemi lidmi. Toto utvrzení je ještě silnější tehdy, kdy je přesvědčen, že jím realizovaná hodnota je hodnotou o sobě, nezávislou na subjektivních lidských postojích; garantem takové hodnoty může být ovšem jen bůh či jiná transcendentní entita. A i nyní je utvrzení smyslu jedincovy existence nejsilnější tehdy, když jeho bůh je bohem univerzálním, tj. pro všechny lidi. (Původní význam latinského *tollere* je „snášet“, „trpět“, a pro jedince je tolerování jiných náboženství a radikálně jiných hierarchií hodnot u svých spoluobčanů pravým utrpením.)

Univerzalistický abstraktně-formální právní řád, jenž zaručuje pouze již zmíněná tři velká negativa (mír, svobodu a spravedlnost ve smyslu *suum cuique*) je ovšem zcela specifickou, dialekticky rozpornou celospolečenskou hodnotou. Její realizace do podoby statku, tj. zavedení, garantování a uchování onoho řádu vlastně každému jedinci umožňuje, aby v rámci příslušných omezení realizoval svou vlastní, individuální hodnotovou hierarchii a naplňoval svou činností své vlastní účely, odlišné od účelů jiných lidí. Jinými slovy, hlavní společenskou hodnotou, sdílenou všemi, je vytvořit podmínky možnosti toho, aby se každý jedinec mohl lišit od ostatních. (Odpovídá to přesně dialektické struktuře Kantovy „nedružné družnosti“.) Zároveň to znamená, že stát, při jehož obraně před vnějšími nepřáteli má každý jedinec povinnost riskovat oběť vlastního života, není nositelem nadosobních hodnot, nýbrž pouze kolektivním instrumentem zajišťující individuím možnost sledovat jejich diverzifikované vlastní zájmy. Tento dialekticko-paradoxní charakter života v abstraktně-formálním právním řádu (čili liberálním řádu) vede tudíž nutně k tomu, že se u jedinců, kteří jej žijí, objevuje více či méně explicitnímu vědomí absence smyslu (pokud ovšem není kompenzováno zvlášť silnou náboženskou vírou, schopnou odolat rozkladnému působení tolerantního náboženského pluralismu).[50]

49 Kant si byl vědom nebezpečí konstruktivistického racionalismu při prosazování univerzálního abstraktně-formálního právního řádu; proto, jak jsme viděli v jeho koncepci dokonalé ústavy a věčného míru, doplnil svůj apriorně racionalistický mravní zákon teorií spontánní historické geneze právních institucí, jež tomuto zákonu odpovídají. (Termín spontánní se vztahuje na lidské jednání řízení výlučně vlastním zájmem.) U Hegela dokonce jeho aprioristické *Logice* (obsahující nutnou kategoriální strukturu aktu sebeuvědomění absolutního rozumu) předchází aposterioristická *Fenomenologie ducha*, v níž rovněž ukazuje spontánní proces postupné dějinné realizace onoho aktu.

50 Kant si dobře uvědomoval tuto skutečnost, a proto učinil jednání dle kategorického imperativu (jenž vyjadřuje abstraktně-formální transcenzus od jedince k lidstvu jako celku) samoúčelem čili nejvyšším smyslem lidské

Mohlo by se ovšem namítnout, že v rámci abstraktně-formálního řádu má každý jedinec možnost přesvědčit ostatní svým životním příkladem, že hodnotová hierarchie, kterou realizuje či realizoval, je „správnější" než jiné, jí konkurující hodnotové hierarchie. (R. Nozick dokonce navrhuje, aby byla jedincům poskytnuta možnost cestou pokusu a omylu a konkurence ověřovat optimální formy společenské organizace, tj. možnost experimentovat s utopiemi). Problémem je ovšem nalezení kritéria „správnosti", pokud jím nemá být pouhý názor většiny nebo přírodní výběr: takové kritérium, které je pro konstituci smyslu lidského jednání nezbytné, by totiž vyžadovalo existenci všeobecně platné a nezpochybnitelné hodnotové hierarchie vyššího řádu; nejde tedy o nic jiného než o ukázkový příklad logické chyby *petitio principii*, takže tato námitka nepřesvědčuje. Absenci fundamentálního smyslu budou němečtí filosofové a publicisté vyčítat západnímu abstraktně-formálnímu univerzalismu až hluboko do 20. století.[51]

Romantický nacionalismus restituuje ohroženou smysluplnost lidského života tím, že nalézá hodnoty v tom, co je sice jakožto etnicky partikulární v protikladu k racionalistickému abstraktně-právnímu univerzalismu, avšak přece jen je sdíleno všemi příslušníky daného etnika anebo alespoň jejich převážnou většinou. Patří tam především jazyk, kulturní tradice, zvyklosti, mýty a umění (zejména lidové – aristokratická i měšťanská kultura měly původně univerzální charakter), společná historie a společná „osudová vrženost" národního společenství do určité přítomné situace, dále pak (pod vlivem pozdějšího biologismu) také rasa, společenství krve a půdy – čili všechno to, co se utvářelo spontánně, a nikoliv na bázi osvícenského konstruktivistického racionalismu.[52] Příznačným rysem romantického nacionalismu se proto stal historismus a iracionalismus.[53] Nutno dodat, že k analogickému procesu došlo – *mutatis mutandis* – i v případě zrození moderního českého nacionalismu,

existence; nicméně již jeho současníci i následovníci poukázali na prázdnou bezobsažnost takto traktovaného smyslu. (Stejnou motivaci má i Kantův důraz na to, že přes různost náboženských věr je jejich „intencionálním objektem" jen jeden bůh.) Z podobných důvodů jako Kant prosazoval také Robespierre, aby se abstraktně-formální univerzalismus práv člověka a občana doplnil racionalistickým kultem Nejvyšší bytosti (*Ętre supręme*).

51 Za všechny jmenujme pouze E. Husserla, Thomase Manna, Franze Kafku a hlavně Martina Heideggera, jehož hledání „smyslu bytí" spojené s kritikou západní racionality nakonec skončilo paradoxně novou verzí kantovského formalismu, vyjádřeného komentářem jeho studenta „jsem odhodlán, ale nevím k čemu".

52 Na margo nalézání hodnot a smyslu v partikulárním Patočka trefně říká: „To odpovídá skutečnosti v tom smyslu, že jsme doma ve fakticky nahodilém a nemůžeme bez toho žít; ale jak se máme setkat a spojit s ostatními, existuje-li pouze jednotlivé a nahodilé, nebo je-li právě jen ono tím. co je nám společné?" (*Ibid*., str. 77.)

53 Ortega y Gasset v této souvislosti upozorňuje na Edmunda Burka u něhož „se poprvé objevují důrazně stvrzené tradice, zvyky, instinkty a spontánní podněty každého národa, které do té doby byly považovány za *pudenda* historie". Podle Ortegy odporuje Burke francouzským revolucionářům, „těmto výrobcům apriorního přediva ideových pavučin", tím, že akceptuje anglické předsudky právě proto, že jsou to předsudky. Tím prý Burke vyslovuje „nezměrnou pravdu: že člověk neexistuje všeobecně, že existuje pouze člověk vytvořený v dějinách každého národa a že tyto dějiny nemají původ v abstraktních racionálních soudech, ale v náhodách, okolnostech a příležitostných výtvorech; a tudíž v předsudcích". (Ortega y Gasset, José: *Evropa a idea národa.*, Praha, Mladá fronta 1993, str. 85.) Zde se ovšem Ortega zásadně mýlí, neboť ignoruje fakt, že Burkem oslavované anglické tradice a předsudky poskytovaly (a doposud poskytují) právě tak účinnou a mnohdy ještě účinnější ochranu abstraktnímu formalismu individuálních svobod než racionalistické přirozené právo. (Je to dáno tím, že živě cítěná tradice je „železnou košilí" a umožňuje citlivěji reagovat na různé komplikované případy než abstraktní právní formule.) Jak lze nahlédnout, v poměru Burkovy teorie spontánní geneze institucí (a též Smithovy teorie mravních citů) vůči kontinentálnímu (i Lockovu) racionalistickému pojetí přirozených práv zde máme další případ onoho paralelismu mezi aprioristickým racionalismem a procesem spontánní geneze, který prezentoval ve své filosofii dějin Kant. Ortega nedoceňuje, že i v etnicky zabarveném hávu tradic a předsudků se mohou spontánně vyvinout pravidla adekvátní univerzální struktuře tržního řádu a že následná rozumová reflexe je může v procesu abstrakce od partikularity tradic a předsudků. odloučit a prokázat jejich univerzální charakter. Národům, u nichž se ona pravidla v důsledků historických nahodilostí nevyvinula v podobě tradic a předsudků, nezbývá ovšem nic jiného než je nastolit s pomocí rozumové reflexe. To platí také pro postkomunistické země, kde tradice liberálních svobod, pokud vůbec kdy existovala, byl zničena komunismem.

který vznikl jako reakce na mocenské zavádění (značně okleštěného) abstraktně-právního univerzalismu uvnitř multinacionálního rakouského státu Josefem II., přičemž, jak známo, situaci ještě vyostřovalo nezbytné zavádění němčiny jako komunikačního nástroje onoho univerzalismu. Problematiku smyslu lidské existence, rozvíjenou Němci v obecné rovině, řešili Češi ve specifické podobě smyslu své národní existence.

Pokud se tedy do definice moderního národa nezahrne jeho genetická a logická souvislost s abstraktně-formálním univerzalismem, nelze vůbec moderní romantický nacionalismus pochopit. Tento nedostatek můžeme najít například u významného českého filosofa a societálního teoretika Arnošta Gellnera, který definuje nacionalismus velice jednoduše: „Nacionalismus je původně politický princip, který tvrdí, že politická a národní jednotka musí být shodné. Nacionalismus jako pocit nebo jako hnutí může být nejlépe definován v pojmech tohoto principu. Národnostní cítění je pocit hněvu způsobený porušováním tohoto principu, nebo pocit uspokojení způsobený jeho splněním."

Dále Gellner tvrdí, že moderní národy jsou produktem nacionalismu, přičemž proces této produkce vysvětluje následovně: „Nacionalismus je v podstatě obecné prosazování vysoké kultury ve společnosti, kde dříve nízké kultury vyplňovaly životy většiny, a v některých případech všeho obyvatelstva. Nacionalismus znamená zobecněné rozšíření školstvím zprostředkovaného slovního spojení, na něž dohlížejí akademie a jež je kodifikováno pro potřeby poměrně přesné byrokratické, technologické komunikace. Je to vytváření anonymní, neosobní společnosti s navzájem zastupitelnými atomizovanými jednotlivci, soudržnými především prostřednictvím takové společné kultury – místo dřívější složité struktury místních skupin, chráněných lidovými kulturami, které se reprodukovaly místně a podle svých vlastních tradic uvnitř těchto mikroobcí samotných. To je to, co se *skutečně* v nacionalistickém období děje."[54]

Gellner ve své kulturologické definici, která je jistou variantou známého Toynbeeho vymezení ducha národnosti jakožto „trpkého fermentu nového vína demokracie v láhvích tribalismu",[55] nedoceňuje ani skutečnost, že „atomizovaná individua" jsou produktem rozvoje moderního kapitalismu, jehož nezbytnou podmínkou je platnost univerzálních abstraktně-formálních právních pravidel, která v pozdějším průběhu 19. století musel každý z evropských národních států chtě nechtě přijmout (třebaže se jejich přijetí v rámci protinapoleonského boje a politiky Svaté aliance zpočátku sebevíc vzpíral.)

54 Gellner, Arnošt: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hříbal,1993, str. 12, 68. Gellner k tomu dodává následující pronikavý postřeh: „Ale to je pravý opak toho, co nacionalismus tvrdí a čemu nacionalisté i horlivě věří. Nacionalismus obvykle vítězí ve jménu domnělé lidové kultury. Jeho symbolika je odvozena ze zdravého, původního, rázného života venkovanů, *Volku, narodu.* Existuje jistý prvek pravdy v nacionalistickém sebezobrazení, jestliže *narod* nebo *Volk* je ovládán představiteli jiné, cizí vysoké kultury; jejich utiskování je nutno čelit nejprve kulturním oživením a obrozením a konečně národnostní osvobozovací válkou. Jestliže nacionalismus vzkvétá, vyřazuje cizí vysokou kulturu, ale nenahrazuje ji starou místní nízkou kulturou; oživuje, nebo vynalézá vlastní místní »vysokou« kulturu." (*Ibid*.) Když ale vezmeme v potaz třeba výroky Jiřího Koláře týkající se univerzálního charakteru „vysoké" kultury („Copak obyčejnej Španěl zná Velasqueze nebo Cervantesa? A co ví anglickej dělník nebo francouzskej venkovan o Byronovi, Moličrovi? Umělec je od většiny svejch krajanů na hony daleko, ale rozumí si s umělcem třeba od protinožců a nemusí znát ani jeho jazyk." – cit. in: Hiršal, Josef – Grögerová, Bohumila: *Let let* I. ROZMLUVY, Praha, 1993, str. 297–298), pak z toho plyne, že zejména v oblasti literární, na niž se národně-obrozenecká hnutí nejvíc zaměřovala, je společná národní kultura, masově šířená systémem všeobecného vzdělání, nikoli „vysokou" kulturou, nýbrž nesouvislou směsicí matně zapamatovaných útržků literárních a historických vyprávění, jež má spíše charakter národního mýtu.

55 S tímto Toynbeeho vymezením ostře nesouhlasí Ortega y Gasset, přičemž jeho argumentem je, že národy a solidní vědomí národnosti existovaly „dřív než celý demokratismus". (*Ibid*., str. 38.) Tento Ortegův názor nelze akceptovat, neboť je sice pravda, že romantický nacionalismus existoval dřív než demokratismus, avšak proces formování národa zahrnující sbližování dříve oddělených vyšších a nižších vrstev společně sdílenou kulturou se bez souběžného demokratizačního procesu nemůže obejít.

Teoretikové moderního nacionalismu se navíc již od počátku snažili odmítaný univerzalismus nejen překonat, ale na druhé straně v poměru k nacionální ideji také zachovat. Tak první z těchto teoretiků, Fichte, soudí, že německý národ musí být radikálně, freneticky německým národem, ovšem příznačné pro tento národ je to, že je „národem Humanity, Lidstva“.[56] Ortega to komentuje tím způsobem, že pro Fichteho být německý znamená být lidstvem, že německví je nejlepší program, jak se stát člověkem, pročež se tento program shoduje s humanismem, univerzalismem a kosmopolitismem.[57] Povšimněme si důsledků této myšlenky. První je nasnadě: pokud má být německví se vší svojí bohatou konkrétní partikularitou[58] univerzálním lidstvím, pak u Fichteho nejde zcela jistě o abstraktně-formální univerzalismus, nýbrž o konkrétní univerzalismus integrální, o němž již víme, že není přiměřený modernímu tržnímu řádu. Moderní nacionalismus se tedy legitimizuje usouvztažněním s novou, teoretiky vypracovanou verzí integrálního univerzalismu, která ovšem postrádá převážnou část pozitiv křesťanského univerzalismu. Další implikace je rovněž jednoduchá: pokud by nějaký jiný vůdcové jiného národa, např. „slovanského“,[59] prohlásili, že Slované, a ne Němci jsou „národem Humanity“ (tedy vlastně vyvoleným národem), pak při neexistenci univerzálně platných kritérií pro to, co je humánní a co není (ty totiž mohl poskytnout jen křesťanský nebo abstraktně-formální univerzalismus)[60] může mezi konkurujícími si národními verzemi „humanity“ rozhodnout pouze válka. Odtud vede již přímá cesta k Treitschkemu a ke snaze Němců učinit německým celé lidstvo.

Další z mnoha verzí poměru mezi nacionalismem a integrálně-univerzálním lidstvím můžeme najít u Masaryka, který ji prezentuje jako řešení otázky po smyslu české národní existence či otázky smyslu českých dějin.[61] Toto řešení je známé – smyslem a pokračujícím

56 Cit. in: Ortega y Gasset, José: *ibid*., str. 86.

57 *Ibid*.

58 Jak říká Ortega, „být Angličanem, Francouzem nebo Španělem znamená být celistvě člověkem po anglickém, francouzském nebo španělském způsobu. Tento způsob se dotýká všech rozměrů lidství – náboženství, poezie, umění, ekonomie, politiky, lásky, bolesti, slasti – proniká je, prosakuje jimi a uzpůsobuje je.“ (*Ibid*., str. 57.)

59 Stačí připomenout známé Kollárovo heslo „Jestli zaváláš Slovan, ať se ti ozve člověk.“ Nebo též Šafaříkovy výroky, že Slovan je od přírody a celou svou podstatou „pravý světoobčan v nejšlechetnějším slova smyslu“ a že od svobody mírumilovných Slovanů a pokroku jejich literatury se očekává „uskutečnění ideje čistého člověctví“. (Cit. in: Masaryk, Tomáš Garrigue: *Česká otázka.* Praha, Melantrich, 1969, str. 20.)

60 Proto bylo ve středověku možné, aby mezi tehdejšími „národy“ existovalo cosi podobného mírové soutěži o to, který z nich lépe naplňuje křesťanské ideály. Ovšem takové soutěžení bylo podmíněno univerzální jednotou dogmatu; jakmile byla tato jednota porušena (kacířství, husitství), pak došlo k vyhlazovacím válkám.

61 Otázku smyslu či cíle české dějinné existence zajímavě formuloval i Hubert Gordon Schauer: „Ale národ, jakkoli reálně žije jenom *v přítomnosti,* hleděti musí přece neodvratně a stále *do budoucnosti,* každý jeho krok musí býti ve shodě s cílem budoucím. Co jest **úkolem** našeho národa? *Máme-li pak určitý cíl a můžeme-li ho dosíci? Otázka* ta jest ohromného dosahu. Či dostačí, když prozatím dle statistických výkazů tolik a tolik milionů mluví určitým jazykem, má-li tato massa nějakou, jakou takou organizaci a hierarchii, píše-li se jazykem tím – literatura –, pěstuje-li se tu hudba, výtvarné umění, divadlo, pořádají-li se schůze a slavnosti a žije-li se se sousedy rozličně, v přátelství nebo v neshodě, dle zděděných názorů a chvilkových nálad obecných? Nikoli, nestačí; říká-li se tomuto zevnímu, třeba že na pohled sebe správněji fungujícímu mechanismu národ, v očích myslitelových tento sociální úkaz nezasloužil si jméno národa. To třeba říci, byť tím bylo dotknuto i valné částky našich moderních názorů. Jen tam je národ, kde je pevná, nepřetržená a nepřetržitá souvislost mezí minulosti, přítomnosti a budoucností, kde existuje skutečný vnitřní zákon rozvoje, kde je jednotný duch a cíl. Bez ideálu, bez vědomí *mravního povolání* není národa. Nuže tedy, jaký je náš úkol v dějinách člověčenstva? Jako jednotlivec tu není sám pro sebe, nýbrž musí býti obohacením pojmu, specie člověcké, tak ani národ není tu sám pro sebe. Je zde český národ proto, aby jako osamělá pivoňka vypučel, vykvetl, uvadl, či aby prostředkoval mezi svým okolím, např. aby byl přechodiskem mezi romanogermánským Západem a slovanským Východem? Či je povolán, aby sám ze sebe vytvořil vlastní, novou kulturu, zcela nový zdroj tepla a světla? Vystačí-li však k tomu naše prostředky? Je ponětí to ve shodě s celou naší minulostí? Nebyli jsme snad v celém svém průběhu dějin v úzkém, nerozlučitelném styku se Západem, a chceme-li užíti nevážného výrazu, odnoží Ně-

úkolem českých dějin, jehož realizací Češi transcendují partikulární konečnost své národní existence ve směru vertikálním (k jiným národům) i horizontálním (k Bohu), je naplňování ideje humanity, kterou Masaryk chápe jako křesťanskou lásku k bližnímu. Později přiznává, že „ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým: Angličané jej formulovali hlavně ethicky, Francouzové politicky (prohlášení práv člověka a občana), my národnostně a nábožensky. Dnes se humanitní úsilí stává již všeobecným, a nadchází doba, kdy se za základ států a mezinárodnosti uzná od vzdělaných národů všech."[62]

Z důrazu, který Masaryk klade na Kollárovu ideu slovanské vzájemnosti a na myšlenku vzájemného obohacování národních kultur obecně, se dá vyvodit, že jednotlivé paralelně se vyvíjející ideje humanitní se nemají vzájemně potírat v konkurenčním boji, nýbrž mají nakonec splynout v integrální syntéze. Ošidnost takovéhoto pojetí se ukazuje již v tom, že takové verze humanity, jako jsou německý socialismus a údajně francouzská přirozená práva, jsou stěží slučitelná.[63]

Neudržitelnost Masarykovy filosofie českých dějin, která původně chtěla bourat falešné mýty, ale paradoxně nakonec sama přerostla v mýtus, prokázal pozitivisticky orientovaný historik Josef Pekař jednoduše tím, že předvedl, nakolik odporuje historickým faktům.[64] Také z filosofického hlediska je Masarykova (v zásadě platónská) koncepce historie jakožto postupující realizace humanitních ideálů nepřijatelná, neboť jí chybí hlubší ontologické či noetické založení.[65] Legitimizace nacionalismu formou jeho vztažení k integrálnímu univerzalismu spočívající v myšlence, že každý národ rozvíjí jeden z aspektů integrálního lidství, aby pak tyto aspekty mohly splynout v univerzalistické syntéze, tedy definitivně selhala; neexistuje a nemůže existovat člověk, který by byl novým vtělením renesančního *oumo universale*, člověk, prožívající své lidství zároveň po způsobu anglickém, španělském, německém atd. Nelze ani obhájit myšlenku, že moderní evropské národy by z vlastních autochtonních duchovních zdrojů a bez vlivu ostatních národů dovedly objevit nebo dokonce vytvořit zcela své kulturní ideje a hodnoty. (Tyto argumenty samozřejmě vy-

mecka?" (*Čas*, 20. XII. 1886.) Jak vidět, národ je zde mravní kategorií, ne nepodobnou antické POLIS, ovšem s typicky novověkým budoucnostním zaměřením.

62 Masaryk, T. G. : *Světová revoluce.* Praha, Orbis a Čin, 1925, str. 584.

63 Také Václav Černý považuje (v hegelovském duchu) současnou kulturu za syntézu všech těch kulturních idejí, které ve své dějinné existenci rozvíjely různé národy a které se ukázaly jako univerzální, tj. akceptovatelné všemi ostatními národy, ať již s daným národem koexistovaly v prostoru nebo přišly na dějinnou scénu později. (Černý, Václav, *O povaze naší kultury*, str. 10–15.) I tato koncepce je problematická, neboť součástmi kulturní syntézy se podle Černého stávají jak britský liberalismus, tak socialismus či nacionalismus.

64 Pekařova odpověďha otázku po smyslu českých dějin zaslouží zmínku, neboť udivuje svojí tautologickou banalitou. Po argumentaci, že každá z různých dějinných epoch, které rozlišuje podle kulturních kritérií, má své vlastní, jiným epochám nepodobné programy, smysly a cíle, nalézá v celém průběhu českých dějin pouze jediný invariant – myšlenku národní, která zhrnuje vědomí, že jsme údy téhož kmene, téže rodiny národní, která je spoutána od staletí nejen jazykem a půdou, vlastí fyzickou, ale i vlastí tradice dějinné, poutem společných osudů… Právě tato myšlenka je podle Pekaře smyslem českých dějin, neboť bez ní by to nebyly dějiny české. Pekař tedy vlastně tvrdí, že smysl dějin českého národa spočívá v tom, že jsou to dějiny českého národa; to znamená, že nereflektuje pojmový rozdíl mezi dějinnou existencí národa a smyslem této existence. (Viz Pekař, Josef: *O smyslu českých dějin.* ROZMLUVY, Praha, 1990, str. 402.) Daleko pronikavější je Pekařův napůl ironický „výchovný" postřeh: „smyslem" českých dějin je, že „Čechové, kdykoli se dopracovali vysoké úrovně svobody a samostatnosti, podvrátili sami obojí vzápětí nedostatkem rozumné umírněnosti – a to jak v oboru života politického, tak duchovního". (*Ibid*., str. 121.)

65 Koncepce smyslu českých dějin, ať již ve formulaci Masarykově či Schauerově, implikuje v souladu dle Pekaře, že každý jednotlivý národ je představitelem určitého „smyslu", patrně odchylného. Tento důsledek však ukazuje, že koncepce smyslu národních dějin transponuje Fichteho koncept „určení člověka" z jednotlivců na národy (každému z národů připadá určitý, lidský rozumem poznatelný úkol v postupující realizaci integrálně-univerzální humanity).

vracejí nejen Masarykovu teorii, nýbrž i pro všechny podobné metafyzické a historiosofické koncepce obhajující a zdůvodňující nacionalismus.)

Moderní nacionalismus se nicméně stal „přežitkovým pojmem a přežitkovým stavem" až poté, co definitivně (?) pominuly podmínky a okolnosti, které determinovaly jeho vznik; tedy poté, co státy jako Německo, Španělsko a posléze i státy střední a východní Evropy byly s to akceptovat univerzální abstraktně-formální právní řád, opírající se ještě doposud o vědecky již neudržitelnou ideologii přirozených práv. (Vědecké zdůvodnění nezbytnosti abstraktně-formálních pravidel pro fungování tržního řádu lze najít v Hayekově evolučním apriorismu.) Mezitím však nacionalismus způsobil nezměrné utrpení a škody, zejména ve 2. světové válce. Co se týče Československa, zatvrzelé lpění české politické a kulturní reprezentace[66] na jungmannovské jazykové koncepci národa a odmítnutí bolzanovsko-rádlovského pojetí politického národa, sjednoceného nikoli jazykem, nýbrž společným ideálem, úkolem, programem, přijatelným pro všechny národnosti žijící v ČSR,[67] přispělo lvím podílem k mnichovské krizi a posléze i k násilné etnické homogenizaci Čech a Moravy cestou odsunu sudetských Němců.

Jaká bude tedy role nacionalistických přežitků ve sjednocené Evropě, pokud bychom připustili, že Evropská unie přežije své neblahé socialisticko-přerozdělovací experimentování, poučí se z vlastních chyb a stane se čistým vtělením abstraktně-právního univerzalismu v kantovském duchu? Podobnou otázkou se zabýval již Karel Čapek a jeho odpověď zaslouží být uvedena nezkráceně: „Dary civilizace jsou mezinárodní, kdežto kultura se vrací k zdrojům národním. Fotografie je internacionální; ale tam, kde se stává uměním, stává se i osobitým, v podstatě nenapodobitelným výrazem národa. Ruský film je tak ruský jako ruské divadlo nebo ruská literatura; nestal se ruským proto, že chtěl být folklórem, nýbrž proto, že chtěl být uměním. Móda je mezinárodní; ale vkus, se kterým pařížské děvče spíchne a nosí své šaty, je národní. Dobré dělnické domky jsou dílo civilizační, ale řekněme Oudovy příbytky jsou projev holandské kultury. A tak dále. Všude, kde k věcem přistupují zvláštní hodnoty lásky a dokonalosti, sžitosti a intimity, překračují věci svou obecnou užitečnost a stávají se kusem národní kultury. Řekl bych to prostě tak, že krásu nelze napodobit ani převzít, že je nutno ji zrodit na místě. Právě kultura má na sobě tu zvláštní milost a nese políbení *genia loci*. Pravdy jsou obecné a platí pro celý svět; ale láska je konkrétní, milovat znamená dávat někomu přednost. Takové velké dání přednosti je umění: uděluje svému národu, své zemi krásu nad všechny ostatní. Evropa nepřestane být zemí národů, pokud bude zemí tvůrčích, to jest národních kultur."[68]

Doufejme, že tato idylická vize zůstane v platnosti alespoň co se týče vyšších a náročnějších uměleckých žánrů adresovaných elitnímu publiku. Pokud se ale týče kultury každodenního života, masové kultury a umění pro masy, tam se v dnešním globalizovaném světě rozvíjí trend opačný, spočívající v univerzalizaci kultury cestou konkurenčního boje, v němž vítězí kultura[69] ekonomicky a technologicky nejpokročilejší světové mocnosti. Tento myslitelně nejhorší způsob univerzalizace kultury je determinován univerzálním charakterem technologií, které konzum kultury, resp. umění zprostředkovávají: spolu s těmito explozivně se šířícími technologiemi se totiž se stejnou razancí univerzálně (globálně)

66 Viz např. i Čapek, Karel: Chvála řeči české. In: *Spisy* XIII, Praha, Československý spisovatel, 1984, str. 184–185.

67 Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci.* Praha, Melantrich, 1993, str. 169–170.

68 Čapek, Karel: *Spisy* XVI. Praha, Československý spisovatel, 1991, str. 216–217.

69 Jak říká Ortega, „od časů německé historické školy slovo »kultura« sémanticky degeneruje a znamená způsob bytí nějakého národa, a to jakýkoli způsob. Sluší se připomenout, že dříve »kultura« znamenala pouze jedinečný *a příkladný* způsob humanity." (*Ibid*., str. 51.)

rozšiřují i kulturní produkty, vzniklé v zemi jejich původu.[70] Tomuto trendu k univerzalizaci kultury (jehož výrazem je i to, že se, jak tvrdí britský filosof Barry Smith, tzv. *technically extended English* stává univerzálním světovým jazykem) se nelze nijak ubránit, neboť to odporuje samotným principům abstraktně-formálního univerzalismu. Ostatně i kdyby v roli zdroje univerzální „kulturotechnologie" přestaly vystupovat USA, nastoupila by na jejich místo jiná ekonomicky a technicky vyspělá velmoc.[71] Postupné zanikání národních kultur bude patrně definitivní tečkou za historií moderního nacionalismu.[72] (Tím bude zanikat i ono pozitivní působení odlišnosti jazyků, resp. kultur, o němž mluvil Kant.)

Zmiňme se ještě krátce o univerzalismu racionálního (vědeckého a filosofického) poznání, který je spolu s ideou objektivní pravdy podle mnoha filosofů výsostným znakem evropského ducha. Tak např. podle Léona Brunschvicga je vlastním úkolem Evropy zahrnout „lidství do svého ideálu intelektuální reflexe a morální jednoty".[73] Patočka zase uvádí Husserlovu koncepci z *Krize evropských věd*, v souladu s níž je evropským principem princip rozumové reflexe, tj. reflexe, která veškeré jednání a myšlení zakládá nahlédnutím (= evidentním poznáním vylučujícím jakoukoli pochybnost) a která je neoddělitelná od morálně zodpovědného postoje filosofa, tvořícího jádro filosofického života a usilování o pravdu.[74] K tomuto původně sokratovskému důrazu na jednotu mravnosti a poznání lze dodat tolik, že univerzální platnost vědeckého poznání nezbytně vyžaduje aplikaci principu hodnotové neutrality (ať již ve společenských nebo přírodních vědách), čímž se bezprostřední, kdysi Sokratem požadované propojení Pravdy a Dobra nutně eliminuje. Husserl se sice pokusil vyřešit tento problém snahou ukázat odvozenost hodnotově neutrálních objektivizujících věd z původnější (a dále neredukovatelné) univerzálně-apriorní struktury přirozeného předvědeckého světa, která, zahrnujíc také předvědecké mravní předporozumění, měla umožnit i univerzální platnost hodnotových a morálních soudů. Sám Husserl musel ke konci svého života konstatovat, že jeho pokus se nezdařil („tento sen je dosněn"). V poslední třetině 20. století pak evropské myšlení nastoupilo cestu ke své duchovní sebevraždě, když halasnými ústy postmodernistů prohlásilo, že žádná pravda neexistuje.

Navíc platí, že nesmírně se rozvíjející vědecké poznání je sice zdrojem ohromného technologického rozvoje, avšak ze své podstaty relativizuje vše, co se stává jeho objektem.

---

70 Jako příklad můžeme uvést záplavu filmů v žánru fantasy a pokleslé science-fiction, která se z USA rozšířila po aplikaci vynálezu počítačové animace a nezvyklou měrou přispěla k infantilizaci estetické percepce ve všech zemích, které zasáhla; k oné infantilizaci podstatně přispělo i to, že nedospělci jsou cíleným adresátem takovýchto produktů.

71 Světová prevalence USA (a ve své době i SSSR) spadá podle Patočky v jedno s nástupem tzv. doby poevropské. Jejím atributem je mizení evropského vědomí, které se „ohlašuje úpadkem evropských jazyků – vyjma angličtinu a ruštinu – a definitivní, jak se zdá, zkázou klasického vzdělání a klasických jazyků, které tvořily duchovní tmel veškerého evropanství. Dále se toto mizení projevuje ústupem specificky evropských vědních oblastí, jako je historie a filosofie. Patří sem také pokles významu malých států a národů, jejichž nepohodlné postavení ve světě velkých je stále citelnější…" (Patočka, Jan: *Evropa a doba poevropská.* Praha, Lidové noviny, 1992, str.16.)

72 Nelze se ubránit, abychom v této souvislosti neuvedli pasáž ze Schauerových „Našich dvou otázek", pro kterou byl kdysi doslova vyobcován z českého národa: „Při nejmenším by uchování pouhé, holé národnosti vyžadovalo nesmírně mnoho úsilí a sebeodříkání nejšlechetnější domácí inteligence, obětovnosti, která by časem ochabovala. Nastal by den, kdy by si ten či onen – dejme tomu slaboch – předložil otázku: Jak, stojí tato ve své existenci pochybná národnost skutečně za to, abych veškeré síly ducha svého, které bych jinak zasvětiti mohl práci pozitivní, pokroku vědy atd., abych tyto síly mařil úsilím prozatím zcela záporným? Což, kdyby národ přes tyto námahy přece zanikl? Nemohli bychom – uvažoval by dále – přimknouti se k intenzivnímu a extenzivnímu duševnímu životu velikého národa a pro lidstvo i sebe více učiniti nežli můžeme svými omezenými prostředky? Mohou přijíti zoufalé boje a mohou přijíti generace, které se vážně do takových myšlenek ponoří."

73 Brunschvicg, Léon: *Evropský duch.* Praha, Vyšehrad, 2000, str. 21.

74 Patočka, Jan: *Evropa a doba poevropská,* str. 10–11.

To se stále více týká samotné lidské reality. Výmluvným dokladem vědecké relativizace toho, co se doposud zdálo veškeré relativnosti vymykat, je třeba (kulturně)evolucionistické tvrzení, že např. i kategorie smyslu lidské existence spolu s představou zakotvení tohoto smyslu v nepodmíněnu či absolutnu jsou jen taktikou „sobeckého genu", která mu doposud umožňovala úspěšně se reprodukovat v tělech dalších a dalších jedinců. Proces vědeckého poznání má tudíž z tohoto hlediska povahu, kterou kdysi Flaubert přiřkl poznání jako takovému: je to proces postupující ztráty iluzí týkajících se lidského poměru k absolutnu, iluzí, které kdysi v člověku vytvořila slepá evoluce, aby se pod jejich vlivem úspěšněji osvědčoval v boji o přežití, a kterým lidstvo pevně věřilo v dobách, kdy jeho kultura prožívala období svého dětství a mládí. Tato ztráta iluzí o smyslu lidské existence se u dnešního evropského člověka druží s vědomím absence smyslu, jež rezultuje z absence společně sdílených hodnot v rámci etablovaného abstraktně-formálního univerzalismu.

Vědomí absence smyslu, tj. vědomí nemožnosti transcendence uzavírá pak člověka do imanence jeho animálních funkcí, tj. do světa, v němž usiluje pouze o růst a zdokonalení spotřeby a všemožného pohodlí. Nepřímým potvrzením toho, že iluze smysluplnosti lidské existence byla vhodnou strategií „sobeckého genu" v jeho boji o přežití, je posléze skutečnost, že lidé zbaveni této iluze ztrácejí zájem mít děti – je to jednak nepohodlné a obtížné, jednak zkomplikované rozmáháním mužské i ženské homosexuality z důvodu strachu před partnery opačného pohlaví; děti jsou navíc v důsledku biologické akcelerace i nevhodných výchovných postupů od určitého věku těžko snesitelné.[75] S odumíráním smyslu dochází k posilování trendu, který vypozoroval již Schumpeter: objektem chladné racionální kalkulace zisků a ztrát, která v kapitalismu postupně vytěsňuje bezprostředně-emocionální motivaci lidského jednání, jakož i motivy kořenící ve „slepém" dodržování tradic, se stává i proces reprodukce lidského rodu.[76] Jednodušeji řečeno, lidé si při zvažování, zdali se mají reprodukovat či nikoliv, stále častěji kladou otázku: Má to vůbec nějaký smysl podstoupit tolik obětí a přemáhání na úkor vlastního pohodlí? A odpovídají na ni záporně.

Evropa vymírá; pokud budou nynější trendy snižování natality pokračovat tak, jak se vyvíjely doposud, nezbyde v průběhu několika století ani jeden původní Evropan. A tak dojde na onu Kantovu ironickou poznámku, alternativně vztahující název jeho díla *K věčnému míru* k vývěsnímu štítu holandského hostince, na němž byl namalován hřbitov: Evropanům se dostane věčného míru na hřbitově.

Summary

Ján Pavlík: Kant's Idea of Eternal Peace and the European Union

Kant's concept of human progress towards eternal peace, considerably influenced by A. Smith's theory of „invisible hand" as well as by his method of conjectural history, was intended to compensate the loss of medieval catholic universalism via presenting a philosophical vision of a new universalism, based on universal acceptance of abstract and formal rules. It fully corresponded to the transition of Europe from feudalism to free

75 Velmi dobrou analýzu tohoto fenoménu podává Cyril Northcote Parkinson v knize *Zákon paní Parkinsonové*. Praha, Svoboda, 1996, str. 111–128. Viz také Pavlík, Ján: Střední třída a struktura lidského kapitálu, in: *Střední třída, demokracie, prosperita*, Sborník textů z konference konané 27. listopadu 2000 v Kaiserštejnském paláci v Praze, vyd. Institut pro evropskou politiku a ekonomiku, Praha, 2000, str. 46–62, kde je popsán fenomén „vzpoury mládeže" jakožto diachronické analogon vůči „vzpouře davů" (neboli „vzpouře rozmazleného dítěte") J. Ortegy y Gasseta.

76 Srv. Schumpeter, Joseph A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper & Row, 1950, str. 123-124, 160-161.

market order. In spite of the the fact that the defenders of the EU refer frequently to Kant, the economic policies of the Union (especially as concerns redistribution of resources) are at variance with Kant's classicaly liberal ideas.