

Střítecký, Jaroslav

Kniha jako korzet? : ke Kantovu pojetí ženy a rodiny

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1986, vol. 35, iss. G30, pp. [7]-21

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111712>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV STRÍTECKÝ

KNIHA JAKO KORZET?

KE KANTOVU POJETÍ ŽENY A RODINY

Následující text je první ukázkou z připravovaného obsáhlejšího celku, věnovaného prozkoumání obrazu ženy a rodiny ve vědecké i krásné literatuře druhé poloviny osmnáctého a první poloviny devatenáctého století. Studie vznikla v souvislosti s výzkumem rodiny jako faktoru reprodukce sociální struktury. Na řešení tohoto úkolu pracuje katedra marxistickoleninské sociologie filozofické fakulty UJEP v Brně již delší dobu. Při hlubším pohledu se stále naléhavěji ukazovala potřeba kritické a vyjasňující reflexe kontextů, jež jsme celé nebo po částech zdědili, v nichž běžně myslíme, vnímáme a — žijeme.

Zabýváme-li se kriticky klasickými buržoazními projekty uvedeného období, musíme si trvale být vědomi jejich dvojakosti. Na jedné straně obsahují odraz dobové skutečnosti a zkušenosti. Na straně druhé s velkou projektivní silou zachycují a zobecňují podstatné rysy společnosti, která se teprve rodila. Posedlost sebereflexí, tak příznačná pro osvícence a jejich následovníky, byla výrazem touhy překonat první stránku stránkou druhou, očistit ji tak, aby z ní zbylo jen to, co je skutečné v tom smyslu, že má být a určitě nastane, jelikož jeho konstrukce přirozeně odpovídá rozumu, vycházejícímu ze zkušenostního obrazu skutečnosti a vracejícímu nám jej přepracovaný v obraz ryzích a stabilních souvislostí. Tato konstrukce se zakládala nejen na myšlení v kruhu, ale též na iluzi. Úkolem vnitřní kritiky je rekonstrukce výstavby a skutečných obsahových relací této iluze.

Na tématu rodiny je zvláště zajímavé, že v něm klasikové buržoazního myšlení zápasili o rozvinutí nových občanskohumanistických idejí, avšak v základních pojmech a představách nedisponovali jiným jazykem než jazykem minulosti. Nejvlastnější půdou tohoto zápasu byla sféra občansko lidské soukromnosti, což navenek sugeruje dojem přirozené harmonie, ohrožené až rozpadem liberálního kapitalismu. V textech však zachytíme něco zcela jiného; drama do krajnosti rozepjatých protikladů nejen mezi vědou a vírou (Hegel), ale i mezi horizontem životním a myšleným.

„Manželství je spojením dvou osob různého pohlaví k doživotní vzájemné držbě pohlavních vlastností.“¹ Aby si útlocitní tento Kantův výrok mylně neufemizovali, řekněme rovnou, že jím vrcholí právní typologie sexuálních spojení, jimiž filozof rozuměl vzájemné použití pohlavních orgánů, a to přirozené (jímž může být zplozen potomek) a nepřirozené (homosexualita, zoofilie). Spojení přirozená mohou býti pouze dle zvířecí přirolosti, anebo zákonná. Druhý případ znamená manželství.

Proč Kantovi nestačí přirozenost sexuálního spojení a degraduje ji na „zvířecost?“ Proč je podle zákonů čistého rozumu bezpodmínečně nutné, aby lidsky důstojné spojení muže a ženy bylo zpečetěno manželskou smlouvou?

Použije-li jeden člověk druhého, činí z něho něco, co se používá — věc (Sache). Dá-li člověk druhému k použití,² činí ze sebe věc sám. Obojí odporuje právu člověka na osobní suverenitu. Občanskoprávní hledisko se tu sráží se snahou o objektivitu, která vylučuje z popisu heterosexuálních vztahů jakékoli kuturní či sentimentální příměsi. O manželství se tu mluví tvrdou řečí politické ekonomie: úvahy o věci, již se používá a je ovladatelná a pro svou užitnou hodnotu je vhodná ke směně (hodnota směnná vzniká až ze skutečnosti trhu), vedly k rozlišení této věci (Sache) od věci, která pouze je (Ding). Jen věc v prvním smyslu (Sache) mohla se stát předmětem občanskoprávních vztahů, v Hegelově filozofii práva se již silně podobá zboží.³

Akt použití a hledisko věcnosti umožnily Kantovi občanskoprávní formulaci manželství. Avšak právě občanskoprávní stanovisko, jak mu rozuměl Kant, vylučuje použití člověka jako věci. Řešení mělo spočívat ve spravedlnosti smlouvy: dá-li jeden své pohlaví k použití druhému, stává se věcí, avšak dostane-li zároveň k použití pohlaví partnerovo, jsou na tom oba stejně. Taková teorie by se nepochybně líbila markýzi de Sade, který žádal, aby svobodný pohlavní styk patřil nejen k právům, ale i povinnostem občanů a občanek.⁴ U Kanta to však není teorie celá.

S představou spravedlnosti manželské smlouvy úzce souvisí požadavek, aby to byla smlouva doživotní. Královecký filozof miloval přírodovědu, nikdy se jí nezpronevěřil a v tísni se stále znovu vracel k jejím jistotám, jež tehdy spočívaly v důsledné kvantifikaci jevů. Kvantitativní argumenty mu vystačily proti polygamii otevřené i skryté a proti prostituci. V případě prostitute narušuje rovnost mezilidské směny peněžní částka, již je vyjádřeno, že jedna strana si koupila pohlaví strany druhé za momentální tržní cenu, protistrana za zmíněných podmínek postupuje své pohlaví k použití, aniž má na obdobné protislužbě přirozený zájem. Za polygamie ničí

¹ Immanuel Kants Werke VII, Bruno Cassirer Berlin 1922, str. 81. Nemí-li uvedeno jinak, čerpám v dalším výkladu z §§ 24—30 Kantova spisu *Die Metaphysik der Sitten* (1797), str. 81—88 uvedeného svazku.

² Ke Kantově termínu der Genuß zvolil jsem český ekvivalent významově chudší (německé slovo znamená kromě použití, užívání též požitek), abych vyloučil možná nedorozumění.

³ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1956, Akademie-Verlag, §§ 42, 44, 48, 80.

⁴ Marquis de Sade: Justine, Paris, Presses de la Renaissance 1972, str. 368—407, *zvl.* str. 383 nn.

rovnost smlouvy skutečnost, že strana, která se oddala cele, obdrží pouze část potenciálních možností protistrany, neboť ta se oddává zde, ale i jinde. Jak by tomu však bylo u svobodně uzavřených smluv jednorázových nebo smluv na dobu určitou, jak je doporučuje ústy jedné z postav Goethe v desáté kapitole prvního dílu *Spríznění volbou*?!

Při prvním čtení Kantova textu zaznamenáváme starý právní argument, že živou část lidského těla nelze oddělit od celku osoby. Manželé nemohou tedy jinak, než s vzájemně a smluvně zaručeným poskytnutím pohlaví navzájem přijmout celé osoby. Uteče-li jeden z manželů druhému, má opuštěná strana právo požadovat, aby jí byl návratem jako věc, kterou vlastní. Než se otřesete odporem, všimněte si, jak významnou úlohu vyhradil Kant pojmu osoba: překračuje volnotržní i juristický rámeček, což bezděky prozrazuje zdánlivě nedůsledná argumentace proti prostituci. Je třeba mít na mysli, že Kantova pozdní právní filozofie představuje pokus o rozpracování zásad zformulovaných v *Kritice praktického rozumu*. Rámeček veškerých úvah, tedy i úvah o manželství a rodině, tvoří pojetí člověka jako svobodné bytosti, přičemž svoboda je ryze rozumovým pojmem, neodvoditelným ze zkušenosti. V praktickém životě se však uplatňuje. Jde o to, najít zásady, jež by byly zcela nezávislé na jakýchkoli empirických podmínkách a právě proto univerzálně použitelné.⁵ Problematiku *Metafyziky mravů* vytváří napětí mezi lidstvím člověka (autonomií vůle, jež z něho činí *homo noumenon*) a jeho empirickou existencí (*homo phaenomenon*).⁶

Striktní požadavek doživotnosti manželské smlouvy vymezuje povinnost spojit s pohlavním stykem plné přijetí partnerovy osoby a totéž mu poskytnout. Naplnění takového závazku nesmí zůstat závislé na subjektivní pravdě chvíle: vyžaduje převzetí všeho, co ze soužití osob plyne, tedy i stránek, jež s původními přirozenými účely spojení souvisí nepřímou nebo nesusouvisí vůbec. Proti konkubinátu Kant namítá, že postrádá právě těchto záruk. Celá konstelace není nepodobná modelu pána a raba z Hegelovy *Fenomenologie ducha*, nasazení života tu však nevede k získání panství, nýbrž k vytvoření domácnosti. Tu Kant definuje mnohem přijatelněji než manželství, jako společenství svobodných bytostí, které se vzájemným ovlivňováním podle principu vnější svobody stávají částmi jediného celku. Právo vzájemné držby osob má v takovém celku vysloveně osobní povahu držené nesmí být zcizováno (například prodáváno, půjčováno, zastavováno apod.). Vzniká manželskou smlouvou, zplazením dětí a přijetím čeledi.⁷

Uprchlého čeledína má pán domu právo dostat zpět podobně jako nevěrnou manželku. S oběma uzavřel smlouvy. Opravňují ho však pouze k držbě, nikoli vlastnictví osob. Na rozdíl od manželky má čeledín možnost od smlouvy odstoupit, čímž se liší též od otroka nebo feudálního poddaného.⁸ Lidskou rovnost členů domácnosti nikterak nepoškozuje, že jí vládne zpravidla muž. Jeho pravomoc rozhodovat a přikazovat plyne ze zájmu celku. Kant se při této příležitosti neopomene zmínit o tom, že

⁵ Immanuel Kants Werke VII, str. 21.

⁶ Tamtéž, str. 41.

⁷ Tamtéž, §§ 22–23, str. 88 n.

⁸ Tamtéž, § 30, zvl. str. 88.

muž má přirozenou převahu ve vlohách k tomuto úkolu.⁹ Je to jediný bod, v němž pozitivně argumentuje přirozeností.

Tím se Kantova teorie rodiny nápadně liší od obvyklých teorií osvícenských, jež vesměs oceňovaly rodinu jako zařízení k socializaci puđu pohlavního a ke zvládnutí jeho následků, tj. zplození, výživy a výchovy dětí. Před demystifikačním nápoem osvícenství neobstálo nic, co se nemohlo vykásat jasnou účelností. Bylo snadné rozmetat celé hory předsudků a úzkostných smýšleek kolem věci tak přirozené jako je láska mezi mužem a ženou. Voltairův Prostáček věru právem nemůže pochopit, proč se nesmí oženit s ženou, kterou podle všech křesťanských pravidel miluje, a to jen proto, že byla jeho kmotrou.¹⁰ Diderot uchvácen líčí nezkažené mravy Tahitanů, nabízejících hostům své ženy a dcery a oceňujících děti, z takových spojení zplozené, jako nejkrásnější dar. Nebe, jehož jménem se v Evropě po staletí razily omezující zásady, kompromitoval již první větou svého „dialogu (...) o nevhodnosti spojování morálních pojmů s určitými tělesnými úkony, jež něco takového nepřipouštějí“: nedodrželo své sliby, tvářilo se hvězdnatě, ale nazítří seslalo mlhu.¹¹ Pragmatická kritika znejistila kdysi zposvátnělé tradiční normy lidského a společenského soužití, zejména monogamní rodinu. Ani v nejmenším se však nedotkla objektivních účelů, jejichž naplnění rodina v té či jiné formě zajišťovala.

Voltaire uvažuje výlučně o potřebách a vášních, jež jsou člověku přirodně dány, a sociální organizaci posuzuje podle toho, jak účelně umožňuje jejich bezpečnou realizaci. Kulturně-historická srovnání jej — podobně jako kdysi sofisty — přesvědčují o relativitě právních, mravních a zvykových ustanovení. Monogamie, bigamie, polygamie, incest, homosexualita, věrnost, cizoložství — nic z toho nemá hodnotu samo v sobě, není dobré nebo špatné, lepší či horší než cokoli druhého. Důležité je jen to, zda společnost svá pravidla zachovává. A spolehlivě je může zachovávat jen tehdy, když jsou jí užitečná. Kromě užitků dílčích, spočívajících v uspokojování jednotlivých potřeb, jde Voltairovi o souhrnnou užitečnost a účelnost dodržovaných pravidel, o zajištění sociálního bezpečí regulativy všeobecně srozumitelnými, umožňujícími za daných podmínek optimální uspokojování potřeb, nefrustrujícími. Proto se tak soustavně zabýval dějinami mravů, a nikoli snad z historické záliby.¹²

Rousseau, jemuž Kant věnoval nejhlubší a nejporozumivější pozornost, pokládal rodinu za nejstarší a jediné přirozenou společnost, za vzor státu. Vláda je obrazem otce, lid dětí. Všichni se rodí svobodni a zřikají se části této svobody pro užitek, jenž jim přináší soužití v celku. Rousseau sice tvrdí, že právo nemůže a nesmí být dokazováno skutečností, počítá však bezděky s rodinou monogamní, a to dokonce u prvních společností.¹³

⁹ Tamtéž, § 26, str. 83.

¹⁰ Voltaire: Romány a povídky, Praha 1960, SNKLHU, str. 308 n.

¹¹ Denis Diderot: Vybrané spisy, Praha 1953, SNPL, str. 171—204. (Dovětek k Bougainvillovu cestopisu čili dialog mezi A. a B. o nevhodnosti spojování morálních pojmů s určitými tělesnými úkony, jež něco takového nepřipouštějí.)

¹² Voltaire myslitel a bojovník, Praha 1957, SNPL, I, str. 272—280, II, str. 381, 399, 402 n. aj. Text ve II, str. 404 n. je přísnější k homosexualitě, Voltaire jej psal pro Gazette de Berne.

¹³ Jean -Jacques Rousseau: O společenské smlouvě, Praha 1949, Svoboda, str. 11 n.

V afektivním výpadu proti panství kněžstva prosvítá utilitární hledisko: sňatek je občanskou smlouvou a má občanské účinky, kdo tedy získá monopól na pravidla jeho uzavírání (a neuzavírání), rozhoduje o tom, kolik, jakých a jak smýšlejících bude mít stát poddaných.¹⁴

Zcela jinak je tomu u Kanta: na přirozených potřebách nebo přírodních účelech manželství založit nelze. Ani tak nápadný výsledek heterosexuálního spojení jako zplodění a zrození dítěte, výsledek, tak relevantní sociálně, nemůže být brán jako účel, legitimující akt. Doživotně bezdětný a neženatý filozof nás přesvědčuje, že přírodní cíl plození nemá s právností manželství co činit. Je věrný své definici. I bezdětné manželství zůstává manželstvím, stejně jako manželství, jež z jakýchkoli důvodů přestalo plnit sexuální funkci, nebo manželství, z něhož děti již odrostly a žijí samostatně.¹⁵ Příroda proniká do Kantovy argumentace pouze prostřednictvím výchozího výkladového modelu, který vyžaduje, aby držba byla naplněna použitím. Nebylo-li manželství naplněno sexuálně, je smlouva o něm pouze předstíranou, a tedy nezávaznou. Kant tu má na mysli především ochranu manželství proti možnému zneužití za účelem majetko-

¹⁴ Tamtéž, str. 156. (Tato pasáž předposlední kapitoly byla v prvním vydání Rousseauova spisu potlačena.)

¹⁵ Srovnání Kantovy teorie rodiny s Hegelovou podám při jiné příležitosti. Nelze se však alespoň letmo nezmnít o zásadním rozdílu ve vztahu k dítěti. Hegelovi šlo o rozpoznání jednoty momentů lásky a rodiny, a to včetně sociálních. Dítě je mu objektivizací lásky, muž a žena v něm svou lásku nazírají, je sebe-vědomou jednotou jejich lásky. Výchovou se dítě propracovává od závislosti na „bezprostřední duchovní substanci“ (= rodině svých rodičů) k bytí pro sebe. Jako objektivace lásky bere touto proměnou postupně lásce rodičů objektivní opodstatnění a moc. Zmocní se oné substance samo, tj. založí vlastní rodinu. Srovn. Hegel: *Jeaner Realphilosophie*, Berlin 1966, Akademie-Verlag, str. 204. Podobně uvažuje Hegel v *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1966, Akademie-Verlag, §§ 521–522. Objektivní smysl manželství se realizuje zplazením, zrozením a výchováním dětí. Samozřejmě to neznamená, že by se manželé po splnění tohoto úkolu měli nebo museli rozejít. Jejich svazek se navrácí k tomu, čím byl na začátku: spojením jednotlivců, odkázaným na nahodilosti niterně subjektivních vztahů. Nejpřirozeněji zaniká manželství smrtí. Ale Hegel věděl i o jiných jeho formách zániku: lidsky odcizené vztahy řídí právní určení, protože se živoucí celek rozpadl na jednotlivé osoby. Dokud rodina skutečně a plně žije, jsou pro ni právní ustanovení něčím vnějším, formálním a nemohou tedy nikterak vystihnout její podstatu. Hegelovy úvahy o rodině vždy předcházejí úvahám o občanské společnosti. Srovn. zvl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 175–179. Kromě již zmíněných názorů nacházíme tu preciznější rozbor zániku rodiny. Mravně zaniká rodina dospělostí dětí (§ 177), fakticky smrtí, někdy i rozvodem (§ 176). Na rozdíl od Kanta má Hegel smysl pro životní kvalitu svěbytného společenství rodiny. Ví, že ji nelze vynutit právně pozitivním svazkem. Nezávislé právní jednotlivců, Hegelova z jednotlivců a z rodin. Proto Hegel důrazně argumentuje a mravní autority je však zapotřebí, aby bylo možno rozlišit skutečné totální odcizení partnerů od nahodilých a dočasných mínění či nálad a teprve pak manželství rozvést. — Rozpadem rodiny, lhostejno v jaké formě, proměňují se její členové v samostatné právní osoby a ocitají se v socializačním procesu jako jednotlivci. To ovšem neznamená, že by se jich občanská společnost netýkala jako členů rodin, srovn. § 181. Kantova vize občanské společnosti je složena ze svobodných výlučně ve prospěch malé rodiny jako společenství otce, matky a dětí. Kritizuje například, že v římském právu zůstávala žena vždy víc součástí rodiny, z níž přišla, než rodiny, kterou založila s mužem. Odmítá jako svévoli jakékoli nároky tzv. velké rodiny, domu, kmene apod. Právní i mravní realitu má jediné to, co dnes označujeme jako malou rodinu; srovn. § 180, str. 163.

vých, dědických nebo jiných spekulací. Souvislostmi však proráží, co bylo racionalizační redukcí vytěsněno: přírodní démonie v podobě pohlavního aktu (jeden jediný stačí, aby se manželská smlouva stala nezrušitelnou!) a v podobě ženy.

Proti síle přírodních determinant postavil Kant smlouvu jako projev autonomní vůle. V *kritice praktického rozumu* podal Kant vrcholnou filozofickou formulaci pojmu vůle, včetně kritiky těch osvícenských teorií, jež tento pojem uváděly do závislosti na přírodních zákonech, stavených mnohdy v zápalu boje proti tradičnímu idealismu do krátkého spojení se zákony společenskými.¹⁶ Předjav ve vymezení autonomity vůle Hegelovu kritiku novověkého eudaimonismu, zbavil Kant vůli předmětnosti, aby v ní důsledně zakotvil princip občansko-lidské suverenity.¹⁷ Zásadní podřízení vůle racionalitě vyjádřilo obecný občansko demokratický smysl Kantovy filozofie, vyvozený nikoli z úvah o povaze a potřebách člověka, nýbrž ze schopnosti samostatně používat vlastního rozumu, o níž se Kant domníval, že je všeobecná, není-li ničena předsudky a dehumanizačními účinky panství a poddanství.¹⁸ Kantovská autonomia vůle měla emancipační ráz v nejširším smyslu: znamená osvobození od výlučnosti přírodní determinace člověka, ale též od demagogického argumentování přírodou či jinou podobou transcendentna při zdůvodňování panství všech zastřešených typů.

Smlouva vyjadřuje v Kantově právní teorii ryze intelektuální stanovení vztahů na základě transcendentálně dedukovaných pojmů.¹⁹ Ryzí intelektualita znamená v této terminologii nezávislost na empirických nahodilostech. Smlouva tedy není libovolnou dohodou nějakých lidí o něčem, shodou okolností sepsanou podle zásad, jež náhodou tu či onde platí. Aby byla zaručena její trvalost, musí být nezávislá na časových okolnostech, na měnících se vnějších podmínkách i na možných změnách v potřebách a zájmech kontrahentů. Tak například manželská smlouva trvá i za stavu, kdy manželé zastárli, ztratili pro sebe původní přitažlivost, pozbyli zájmu nebo schopnosti pokračovat v sexuálním soužití. Nejde však o záruky, spojené s dohodnutou mírou represí. Ve smlouvě se projevuje vzájemnost vůlí, rovnost a svoboda smluvních stran. Jen proto mohl Rousseau vmést pojem společenské smlouvy do tváře despotismu jako socializační model vylučující nesvobodu a nerovnost.²⁰ Jen proto trvá Kant na ryzí intelektualitě smluvního principu: v jeho světle se stává historickoprávní argumentace stejně pošetilou, jako kdybychom chtěli situace v pozdních manželstvích vydávat za následky, jejichž příčiny vězí v původní zamilovanosti.

Při tomto pojetí smlouvy musíme Kantově brutálně věcné definici man-

¹⁶ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig Reclam 1978, str. 80 n.

¹⁷ Tamtéž, 259 nn. Hegel: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, Akademie-Verlag, str. 133. Hegelova kritika zahrnuje pod eudaimonismus i filozofii Kantovu, Jacobiho a Fichtovu, protože ponechávají nekonečné a konečné v absolutním protikladu, což vede k iluzím z nereflektovaného ztotožnění svobodné subjektivity s empirickým provozem buržoazní společnosti.

¹⁸ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 43, 109, 226 aj.

¹⁹ *Kants Werke VII*, § 19, zvl. str. 76 n.

²⁰ Rousseau, cit. dílo, str. 22.

želství přiznat významné emancipativní rysy. Obě smluvní strany jsou rovnoprávné a vzájemně ustavují svazek povahy nejen legální, ale i morální, jak vidět například z charakteru i míry přijatých závazků. V tom se Kantova definice zásadně liší od smluv svatebních, týkajících se věna, majetku, případně stanovujících rozmanité podmínky jejich užívání — ať již nahodile nebo podle zvyklostí. Myslím, že se v tomto bodě dopustil Hegel záměny, když Kantovu definici kritizoval jako ostudnou subsumaci manželství pod ustanovení majetkoprávní.²¹

Jen za cenu radikální redukce mohl Kant vymezit manželství na úrovni autonomní vůle, vymanit je z přežitků a předsudků, z výkladů přírodními determinacemi, z nahodilosti lidských choutek a zájmů. Závada nespočívá v nemorálnosti Kantovy formulace, nýbrž v její bezobsažnosti. O skutečnosti rodiny nám neříká víc než za jakých nejelementárnějších podmínek je možná. Z hlediska systému víc ani říci nemůže. Vzpomeňme na Kantovo řešení antinomie praktického rozumu: suverénní vůle jakožto noumeon může překonat zásadní protiklad k sobě samé jakožto jevu a ke své vázanosti na jednotlivé účely jakožto jevy výlučně svou nezávislostí nejevch, kterou si Kant představuje nikoli jako poslušné plnění jednotlivých povinností (jednání jen legální), nýbrž jako jednání, jehož vlastním motivem je obecné vědomí povinnosti, kategorický imperativ. V tom spatřuje působení rozumu na vůli. Výsledkem není uspokojení jednotlivých potřeb (včetně subjektivní potřeby respektovat dané zákony a zvyklosti), ale svobodné sebevědomí, prožívané jako intelektuální, tj. na danostech a nahodilostech nezávislá spokojenost.²² Jde tedy na úrovni praktického rozumu o totéž jako v *Kritice čistého rozumu*: o zpracování jevové látky racionalitou, racionalitou formální, protože na jevech nezávislou.

Nastíněné souvislosti s Kantovým stanoviskem filozofickým umožňují mnohé pochopit, nemohou však zastříit, že Kantova teorie rodiny je nápadně chudá i z jiných než systematických důvodů. Viděli jsme, že dítě je v ní do rodiny začleněno úzce pragmaticky: vyskytuje se tu jako člověk, a proto se mu má dostat svobody a rovnosti jako každé lidské bytosti. Má nárok na rodinnou výživu a výchovu a není za ni nic dlužno. Nic méně, nic více. Kant a později Hegel, jehož teorie rodiny je mnohem hlubší a obsahově bohatší, neuvažovali o rodinném zajištění stáří, a tím se lišili od všech tradičních konzervativních ideologů, ale i od pradávne životní praxe. Lépe než z čehokoli jiného tu vidíme sílu jejich občanského optimismu: takové záležitosti, ba vůbec převážnou většinu dílčích lidských problémů, bude univerzálně řešit občanská společnost. U Kanta je tato víra hlubší, neotřesená zkušenostmi buržoazní revoluce a porevolučních konfliktů: za situace, kdy všichni občané jsou dospělí a schopni samostatně používat vlastního rozumu, není už třeba lstivé politiky a vztahů panství a poddanství, politiku bude možno zrušit v morálce a ve svobodné diskusi najdou občané, co je rozumné, spravedlivé a přirozené. K tomu není třeba obsahově plné teorie rodiny, ba spíše naopak — proto je Kantova teorie rodiny tak abstraktní, abstraktnější než Hegelova. Přes mravní patos manželské smlouvy je v ní rodina oceněna níže, téměř jako jen z nezbytí přežívající

²¹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 75, str. 80.

²² Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 141—143.

elementární podoba lidského soužití.²³ Argumenty, ukazující monogamii jako jediné lidsky důstojné řešení, to jen chabě zastírají. V Diderotových protimonogamních úvahách nacházíme mnohem více smyslu pro rodinu jako sociálně významnou sféru soukromosti.

Vnucuje se otázka, zdali to vše není nedorozumění plynoucí ze záměny pouze právních či filozofickoprávních formulací za teorii rodiny. Nečetli jsme zatím o lásce, přátelství, partnerství, sebevýchově a výchově dětí. O tom všem v Kantových spisech číst můžeme, ale až na výjimky zcela bez souvislosti s rodinou. Napřed výjimky. V *Antropologii z pragmatického hlediska* (1798) se dozvídáme, že mladá vnímavá žena udělá spíše štěstí se zdravým starším mužem než s mužským mladším nebo stejně starým. Muž, který před manželstvím žil pohlavně nevázaně a pokoutně, zůstane i v manželství hejskem. Staré panny pálí víc vdavky než pohlaví. Která by si myslela, že toho svého napraví v manželství, i když je zkažený, dojde hořkého zklamání. Žena má panovat, muž vládnout. Hrajme rokokové hry! Muž má dát najevo, že mu leží na srdci jen blaho jeho ženy, musí však sám vědět, jak na tom je a kam až může jít, nepochybí, nebude-li se chovat jako ministr monarchie, jemuž záleží jen na zábavách — ke všemu svolný poukáže jen tu a tam, že momentálně není v kase dost peněz nebo že všechno bude, jen co se vyřídí ta či jiná maličkost. Monarcha může dělat, co se mu zachce — s tím ovšem, že mu žádoucí vůli nenápadně dodává jeho ministr. Hrajme si na žárlivost! Ženy si na ni tak často naříkají, ale jen žertem: pokud by strpěly cizí zásah do svých práv, musely by opovrhovat vlastním manželem a nakonec jej nenávidět.²⁴ Pro uklidnění současníků dodejme, že následují výklady o charakteru ras a národů, sepsané prvním evropským profesorem fyzikálního zeměpisu. Dopracoval se k takovému místu, aniž viděl pořádné hory; zda viděl černocha nelze s jistotou říci, věděl však, že černoši jsou líní.

Taková sdělení, ostatně spíše výjimečná, můžeme pokládat za nereflektované doklady dobového koloritu. Očekáváme něco o lásce, věrnosti, přátelství, dobré a nezastrašující výchově... U Kanta zklamání nebude. V jeho pedagogice zastarala pouze hrůza z následků onanie mladistvých, vše ostatní lze dodnes číst jako program: mládeži má být poskytnuta včasná a věcná sexuální výchova, která nic přirozeného nezakrývá a nedeformuje. Je to i výchova k zodpovědnému rodičovství a má důrazně upozorňovat, že děti je třeba nejen plodit, ale i vychovávat na úrovni doby. Kantovi neunikla diskrepance mezi biologickou a sociální dospělostí, která tolik zaměstnává dnešní psychology a sociology. Na rozdíl od nich věřil, že namísto manipulace s lidskými potřebami nebo jejich následky postačí plná a otevřená informace. Na pováženou je pouze to, že úvahy dodnes moderní týkají se pouze výchovy mladíků.²⁵

Také o lásce u Kanta čteme. Nezakládá manželství a nepřebývá v rodině. Žije mezi lidmi připoutána k jednotlivcům: je láskou k bližnímu. V aplikacích má ostře protifeudální charakter. Nelze například hovořit

²³ Také u Rousseaua je rodina vysoce hodnocena jen jako předobraz společenské organizace. Srovn. cit. dílo, str. 11 n.

²⁴ Kants Werke VIII, str. 202—204.

²⁵ Tamtéž, str. 505 nn.

o dobročinnosti vůči lidem, kteří byli napřed zbaveni svobody, jak bývalo běžnou praxí privilegovaných. Buržoazní střízlivost vysvítá již z problémového úvodu: kam až jít v dobročinnosti z lásky k bližnímu?! Jistě ne až k tomu, aby se sám dobroděj stal odkázaným na dobročinnost druhých!²⁶ Lásku k bližnímu nepojímá tedy Kant křesťansky.²⁷

Jak tato láska kontrastuje se suchostí definice manželství! Nemá co činit s tělesností, kterou ženský stud milosrdně zahaluje, aby mohla být realizována bez pocitu hnusu.²⁸ Vrcholí v přátelství, které je-li dokonalé, spojuje osoby vzájemnou a stejnou úctou a láskou. Pouze kvantifikací do rovnováhy připomíná definici manželství, a také tím, že nesmí být postaveno jen na citech, které — jak známo — jsou slepé a nejisté.²⁹

Konfrontace usvědčuje Kanta z nepřízně k rodině. Ve vztahu k ní uvažuje výlučně v duchu pragmatické strategie a taktiky. Přinejlepším je možno připustit, že i zde je přátelství založené na lásce možné.³⁰ Nesmíme však zapomínat, že na argumentaci rodinnou intimitou byla založena opozice protiobčanská, zdůrazňující historičnost a přirozenost neobčanských mezilidských vazeb. Osvícený filozof 18. století měl tedy důvody k obavám z nerovnosti, legitimované zavedenými rodinnými vztahy, zposvátněnými z titulu lidské přirozenosti. Opírá proto své filantropické vize o atomizovaného jedince, nadaného přirozenými právy, druhotně o malou rodinu jako kompromis, vyhovující občanské samostatnosti a vzpírající se zdůvodnění panství a poddanství patriarchálními rodinnými vztahy.

Nezapomeňme, že taková rodina tvořila zkušenostní horizont pozitivních i negativních osvícenských úvah. V souvislosti s východisky buržoazně liberálních projektů označil jej Lothar Gall za „Gemeinschaft der Hausväter“.³¹ Můžeme jej doložit textem Kanta čtyřicetiletého. Nemá samostatného významu filozofického, proto se jím filozofové málo zabývali. Vyvrací však všeobecné mínění, že Immanuel Kant byl v erotickém ohledu člověkem slepým a hluchým, ač dvakrát uvažoval o sňatku a svým žákům doporučoval, aby se sňatky s východopruskými šlechtickými dcerkami materiálně zajistili.³²

Třetí oddíl Kantova spisu *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) představuje krásno jako ženský a vznešeno jako mužský princip. Muž i žena jsou lidé, avšak ne stejného druhu.³³ Výčet

²⁶ Kants Werke VII, str. 261 nn., 267.

²⁷ Musel by kromě Mt 22, 39 a Mk 12, 31—34 přijmout i Mk 10, 23—31 a L 22—34.

²⁸ Kants Werke II, str. 275 n.

²⁹ Kants Werke VII, str. 284, 286.

³⁰ Srov. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1967, Akademie-Verlag, str. 324 až 327, kde je akt čistého uznání mezi mužem a ženou vykládán na vztahu mezi bratrem a sestrou, podle Hegelova mylného mínění prostým žádostivostí, a přece uplatňujícím nenalomeně maskulinitu i ženskost.

³¹ Lothar Gall: *Liberalismus und „bürgerliche Gessellschaft“*. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In: L. Gall (hrsg.), *Liberalismus*, Köln 1976, str. 162—186.

³² Kuno Fischer: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Mannheim 1860, str. 75 n. Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1920, str. 45, 324—330.

³³ Kants Werke II, str. 243—300 (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*). Pokud není uvedeno jinak, vycházím v dalším výkladu ze třetího oddílu tohoto textu (str. 269—285).

ženských vlastností vydává klasické klišé mužských očekávání: žena má smysl pro všechno hezké, jemné a zdobné, je čistotná, křehká, něžná, citlivá, ráda se nechává zabavit maličkostmi, má veselou a dobrosrdečnou povahu, dává přednost krásnému před užitečným, je schopna šetrnosti, aby mohla uspořené vynakládat na zvýšení lesku a úpravnosti. Těmito prostředky zjemňuje pokolení mužské.

Mužové jako ztělesnitelé vznešenosti disponují hlubokým uvažováním (ein tiefer Verstand), jejich hluboká rozmyslená a soustavná zkoumání jsou ušlechtilá, leč obtížná a krásy nepřidají. Uvažování žen naproti tomu je krásné (ein schöner Verstand) a hlubší přemýšlení nebo bádání mu škodí. Ničí ženské přednosti a oslabuje půvaby, jimiž ženy nabývají takové moci nad muži. „Ženám, které mají plnou hlavu řečtiny jako paní Dacieřová nebo vedou vážné rozpravy o mechanice jako markýza du Châtelet, chybí už jen plnovous.“³⁴ Těžko říci, jak si Kant markýzu du Châtelet představoval, jisto však je, že slučovala skutečně vědecké zájmy s volnými mravy, po léta byla Voltairovou milenkou a nakonec jej podvedla s bezvýznamným krasavcem jen proto, že byl o dvacet let mladší; u jejího úmrtího lože — zemřela při porodu — plakali oba milenci spolu s manželem.

Také ctnosti jsou dvojího druhu: krásné neboli ženské, šlechetné neboli mužské. Krásné ctnosti plynou z laskavé ženské duše, schopné dobrotivých citových hnutí. Rádi jí odpouštíme její krásné chyby: ženám přece sluší pláč, ješitnost, marnivost, zdobivost a sklon ke ztřeštěnosti. Něco takového by muže, od něhož očekáváme ctnosti šlechetné, zcela znemožnilo: plakat smí leda z velkodušnosti, ostatní krásné chyby jsou zcela nepřipustné. Muž musí dbát zásad, držet se povinností, být čestný a obětavý. Kant upozorňuje, že nemůžeme od žen očekávat pochopení, když například kvůli příteli riskujeme majetek, a proto je lépe jim o takových věcech neříkat.

Protikladem krásného je ošklivé, vznešeného směšné. Nejhorší urážkou muže je usvědčení ze lži, ženy z necudnosti. Německý filozof k necudnosti přidává ještě nečistotnost. Udržet čistotu není tak obtížné, horší je to s cudností. Co tu vlastně moralista chce a nechce? Říká tomu stud a prý je to veliké tajemství. Ovládají je pouze ženy. Dovedou tajuplným závojem zakrýt nejnmutnější a o sobě řádné přírodní účely tak, aby intimní setkání s nimi nezpůsobilo ošklivost. Ani budoucí virtuóz v řešení antinomií neumí o záležitosti tak paradoxní a choulostivé říci nic určitějšího, než že je tajemná. Galantní formulace chabě zakrývá, že se po ženě chce, aby byla dáblem i andělem současně, a že rozhodčím v té věci je mužova spokojenost. Muž jako bytost vznešená potřebuje, aby se mu příroda předkládala v úpravě vylučující směšnost. I na loži se rád cítí šlechetně a je na ženě, aby intimní setkání s nejnmutnějšími a o sobě řádnými přírodními účely prožil bez ošklivosti jako čestné plnění povinnosti.

Potřeba takto se uklidňovat prozrazuje hlubinné zneklidnění. Také frekvence výrazů tajuplnost, tajemnost, kouzlo a moc je u myslitele tak racionálního víc než podezřelá. Vztahují se k ženě, vystihují, že je nositelkou kouzelné moci, čarodějkou ne nepodobnou svým nešťastným sestrám, jež

³⁴ Tamtéž, str. 271.

právě osvícený věk zachránil od smrti ohněm.³⁵ Přírodovědec Kant si s ní neví rady, protože vpadá do světa mužů jako příroda, která není dost spolehlivě vystižena a spoutána formulemi přírodních zákonů. Humanista Kant se jí ujímá a pokouší se uchránit její přirozený charakter před destrukcí.

Varuje ženy, aby se nedaly svést lstivými muži ke vzdělání. Muži totiž dobře vědí o své slabosti vůči ženám, o tom, do jakého zmatku uvede i nejchytřejšího z nich jediný šelmovský pohled krasavice. Bojí se ženského kouzla (!), a proto hledí ženy zavléci na půdu vědy a vzdělanosti, kde půvaby neplatí a kouzla nepůsobí. Muž je vede tam, kde jsou cizí a slabší, aby jim vládl. Nevím, zda Ladislav Klíma znal tuto Kantovu obranu, ale nemohu si nevpomenout na jeho Helgu-Démonu, zrozenou i k smrti zprzněnou z mužské úzkosti.³⁶

Fakt, že si Kant představoval lidskou emancipaci ženy rozvinutím a nikoli potlačením feminity, jak ji ve svém obzoru vnímal, mohli bychom přejít jako pouhou kulturněhistorickou kuriozitu. Daleko závažnější však je, že se v Kantově úvaze přes všechnu bizarnost hlásí životní obsahy osvícenstvím vytěsněné. Zatím prolamují racionalitu humánně utilitárních soustav jen příležitostně, zakrátko však plně zasáhnou svět Goethův a rozbují se v romantice. Co Kant ještě slepil paradoxii studu, v Goethových velkých prózách se rozestupuje. Nacházíme v nich sice ženy skvostné živočišnosti, například Filinu ve Vilému *Meisterovi*, proti nim však stojí jako tajemná antiteze Mignon nebo Otylie a přitahují rozcitlivělé muže naprosto neodolatelně, až ke sebezničení. Od tristanovského modelu se zhouba Eduarda a Otylie ze *Spříznění volbou* liší tím, že ve faktické rovině je ne sexuální, neerotická. Láska se tu zmocňuje lidí jako démon, na nějž zapomněli. Když kladou základy domu, říkají, že jde o slavnost, která se slaví v hlubinách. A hlubiny pozřou Otylii, která svádí ženatého Eduarda, ale zůstává přitom svatá, ba skoro hloupá, jenže hodná, citlivá, zručná, hluboká jinak než duchem, jako by vypadla z Kantova pera. Pozřou i rozvráceného Eduarda, provinivšího se láskou realizovanou výlučně niterně. Pozřou i dítě, jež manželé zplodili imaginárním cizoložstvím, když spolu spali, ač v myslí milovali jiné partnery. Démonie přírody, tak tomu Goethe říkal, zasahuje tu nečekaně do života lidí.³⁷ Nikoli však oblažujícím osvozením k bezpředsudečné realizaci pudů, jak by bylo blízké libertinsky naladěným osvícencům a později některým psychoanalytikům, ale tajemně, hlubinně, děsivě, pravdivě, lidsky však nesrozumitelně.³⁸ V životním příběhu Schellingově byl obrácený jen postup — napřed bezpředsudečná realizace milostného vztahu, poté zahlcení tajemnem. Abychom přešli nedorozuměním, upozorníme čtenáře, že tajemno nevytvářejí duchové. Tajemně se projevuje příroda, jíž lidé vzali tvář.³⁹

³⁵ Claudia Honegger (hrsg.): Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Socialgeschichte eines kulturellen Deutungsmuster, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1978.

³⁶ Ladislav Klíma: Utrpení knížete Sternenhocha, Praha 1928, Plejada.

³⁷ J. W. Goethe: Dichtung und Wahrheit, Insel Verlag 1980.

³⁸ Walter Benjamin: Goethova Spříznění volbou, in: W. B., Dílo a jeho zdroj, Praha 1979, Odeon, str. 131—188.

³⁹ Naum Jakovlevič Berkovskij: Německá romantika, Praha 1976, Odeon, zvl. str. 72 nn.

Smíme v Kantově podivné obraně ženy spatřovat jeden z časných a ne-konzervativních⁴⁰ pokusů o reakci na odcizení buržoazní civilizace přírodě? Ženinou velkou vědou je člověk a mezi lidmi muž, praví galantní filozof dvojznačně. Žena prý má smysl pro celkový morální cit, kdežto muž pro racionalitu jednotlivých pravidel. Nepříznivý výklad spočívá v tradované banalitě, že žena má za všech okolností v rukou mravnost a je za ni zodpovědná, kdežto muž za nic nemůže, jelikož je přirozeností dobyvatel a myslí ve vzorcích, což v životě na rozdíl od vědy může snadno selhávat. Nabízí se však i výklad příznivější: žena je v něm zástupkyní životního celku, totality, v níž si muž razí přehledné cesty k využití jednotlivých stránek a souvislostí za cenu redukce obrazu světa na pravidelnosti, pravidla, paměť. Nešlo by tu již o galantní charakterologii či o zápas za superioritu jednoho z pohlaví. Ženský a mužský princip představovaly by póly obsažné dialektiky skutečnostního středu, nikoli průměru nebo silové výslednice, nýbrž reálného životního obsahu. Filozofovu řeč, v těchto pasážích beztak velmi nefilozofickou, museli bychom chápat jako řeč metaforickou, souznějící s řečí mýtů. Ocitili bychom se nejen v kontinuitě s historickým dětstvím, ale i s ještě přirozeně celistvým světem mladistvé představitivosti Hegelovy. A to nejen kvůli slavné tezi, že pravdou je celek.⁴¹

Kantovy charakteristiky ženství lze shrnout v představu, že žena je ve světě mužské racionality, techniky a vědy přírodou, která nepřestala vysílat vzrušující podněty. Důrazně upozorňuji, že tento výkladový model pokládám za nepřijatelný pro jeho represivní rysy. Nelze však přehlédnout, že při postupném sebeuvědomování buržoazní společnosti účinně fungoval. Vezměme Kantovy úvahy o ženském a mužském principu. Muž jako reprezentant vznešenarazil zásady, kvůli nimž musel být pro čest hotov i zemřít. Ve známém výkladu Hegelově se mu za to dostalo panství.⁴² V Grillparzerově *Libuši* začínají dějiny se všemi klady i zápor (bojovné zápasy o moc, války apod.) přemožením přírodně matriarchálního mýtu mužů.⁴³ Ve *Fenomenologii ducha* najdeme pasáže o ženství jako mimohistorickém, historicky však účinném působení ženy-sestry na utváření základních mezilidských vztahů.⁴⁴

Zbytek Kantových úvah o ženském a mužském charakteru zapadá zpět

⁴⁰ Odlíšením od konzervatismu 18. a 19. století hodlám vyznačit pouze to, že Kantovy úvahy nesměřují k návratu do minulosti a nevycházejí ani z bezvýhradného uznání skutečnosti tehdy soudobé. Neznamená to, že bychom u Kanta nenacházeli obsahové prvky, běžné právě v obzoru tehdejšího konzervatismu. Podobně se přihodilo Adornovi a Horkheimerovi, že poukázali na slabiny osvícenství argumenty, jež byly v pravcově konzervativní linii kritiky civilizace zčásti dávno známy. Teprve dnes, když hrozí, že každý poukaz na ekologickou katastrofu či na nežádoucí následky rozvoje vědy a techniky bude chápán jako nekonformní hlas pokroku, doceníme odvážnou samostatnost jejich levicové míněného pokusu o kritiku osvícenství. Srovn. Max Horkheimer — Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1969, S. Fischer Verlag.

⁴¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, str. 45.

⁴² Tamtéž, str. 146 nn.

⁴³ Jaroslav Strítecký: *Tradice a obrození — Bedřich Smetana*, in: *Opus musicum*, roč. XVI/1984, č. 7, str. V — 194. Z podnětu Jiřího Fukače pokusil jsem se nastínit srovnávací výklad *Libuše Grillparzerovy* a *Smetanovy*, zaměřený ovšem na dílo Smetanova.

⁴⁴ Srov. zde pozn. 30.

osvícensko utilitárního obzoru. Má ráz přímočaré přírodněsociální teorie, ale dojde v něm i na osobní problémy filozofovy, které životopisci kupodivu nechali bez povšimnutí.

Pohlavní pud je tu prohlášen za základní pramen vztahu mezi oběma pohlavími. Hrubá pohlavnost vede přímočare k velkému cíli přírody. Snadno může sklouznout v nemravné výstrelky. Bylo by však nemoudré jí proto opovrhovat: vede k většině manželství. Kromě pohlaví cení si v nich muž podle Kanta právem též spořivosti, ctnosti a věna své ženy. Jemnému vkusu záleží i na postavě, souměrných rysech a dalších vlastnostech partnerky. Čtenář se ztěží ubrání dojmu, že za typologií ženského půvabu z hlediska jemného vkusu vězí filozofův vztah ke skutečné ženě nebo alespoň touha po takovém vztahu.⁴⁵

Tendenci k hledání obecných norem vyhovuje Kantovo přesvědčení, že muži různých kultur oceňují ženské půvaby shodně, totéž najdeme u Voltaira i Diderota. Avšak i zušlechtěný vkus má svá úskalí. I z ženské krásy vytríbeněji pojímané může vzejít nemorálnost. Ani když se vyhne-me vnějškovým svodům, za nimiž může vězet vypočítavost či prázdnota, není nebezpečím konec. Zjemnělý vkus bere sice chtíči jeho divokost a měl by vést k mravnosti a slušnosti, obvykle však mine konečný cíl přírody. A protože jeho nositel zpravidla očekává víc, než mu příroda může dát, bývá často nešťasten, ba odkládá sňatek tak dlouho, až se ho nakonec zřekne.

Vábení přírody nelze odolávat beztrestně. Kdo neodolá, nemá litovat nesplněných přání. Morální utilitarismus velí neočekávat příliš mnoho nad průměr. Sám Kant se ani s tím nehodlá spokojit. Povzbuzuje ke kultivaci vlastních citů a k odvaze přijmout ženy jako vysilačky mocných podniků, jimž je nutno odolat nebo je nespojovat s přepjatými nadějemi. A osobně dodá: „Kéž bych jen nahlédl, jak by něco takového bylo možno dodržet!“⁴⁶

Přírodní pravidla nemůže člověk zpřevracet. Patří k nim stárnutí. Také stárnoucí žena patří ke krásnému pohlaví a s tím by měla své stáří přijmout. Manžel jí v tom může pomoci tím, že ji vede k vhodné četbě, aby byla schopna vhladem a způsobností k zábavné konverzaci nahradit „vyřízené místo“ ve svých půvabech. Zdánlivě humánní rada odhaluje brutální buržoazního kultu užitečnosti a výkonu. Těžko rozhodnout, zda uráží více ženy nebo literaturu proměněnou v duchovně podpurný korzet.

Závěrem bych rád pohoršené čtenářky upozornil, že přes všechny vady na kráse představuje Kantova filozofie dodnes jeden z nehumanističtějších emancipativních projektů, bez něhož bychom neměli nejen filozofii Hegelovu, ale ani Marxovu.⁴⁷ Tím nápadněji však vyniká, jak hluboce je prosáklá všedností dobové životní reality a jak je tato zkušenostní složka navzdory opravdovému rozmachu a skutečně humanistickému patosu Kantových myslitelských projekcí živlem až neuvěřitelně omezujícím. Není na pováženu, že horizont společnosti otců maloburžoazních rodin byl

⁴⁵ Kants Werke II, str. 279.

⁴⁶ Tamtéž, str. 281.

⁴⁷ Jindřich Zelený: Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela, Praha, Academia 1968.

odrazištěm i limitací všeosvobodivých humanistických projektů, likvidujících ve jménu občanské společnosti s takovou snadností nejen předsudky a přežitky, ale i zkušenostní obsahy spjaté s prožitými tradicemi? Vždy je na místě ptát se, co z toho nepozorovaně proniklo do našich dnešních předpokladů, z nichž se samozřejmostí odvozujeme nejdalekosáhlejší závěry pro budoucnost.

L I T E R A T U R A

Benjamin W.: *Dílo a jeho zdroj*, Praha, Odeon 1979.

Berkovskij N. J.: *Německá romantika*, Praha, Odeon 1976.

Diderot D.: *Vybrané spisy*, Praha, SNPL 1953.

Fischer K.: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Mannheim 1860.

Gall Lothar: *Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“*. Zur Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In: Gall L. (vyd.): *Liberalismus*, Köln 1976, str. 162—186.

Goethe J. W.: *Dichtung und Wahrheit*. Leipzig, Insel Verlag 1960

Hegel G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin, Akademie-Verlag 1966.

Hegel G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie-Verlag 1956.

Hegel G. W. F.: *Jeaner Realphilosophie*. Berlin, Akademie-Verlag 1969.

Hegel G. W. F.: *Jeaner Schriften*. Berlin, Akademie-Verlag 1972.

Hegel G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie-Verlag 1967.

Honegger C.: *Die Hexen der Neuzeit*. Studie zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmuster. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1978.

Horkheimer M. — Adorno T. W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M., Fischer Verlag 1969.

Kants Werke II—VIII. Berlin, Bruno Cassirer 1922 nn.

Klíma L.: *Utrpení knížete Sternenhocha*. Praha, Plejada 1928.

Paulsen F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, Frommanns Verlag 1920.

Rousseau J. J.: *O společenské smlouvě*. Praha, Svoboda 1950.

Sade marquis de: *Justine*. Paris, Presses de la Renaissance 1972.

Strítecký J.: *Tradice a obrození — Bedřich Smetana*. Opus musicum, roč. XVI/1984, č. 7, str. V—194.

Voltaire: *Romány a povídky*. Praha, SNKLHU 1960.

Voltaire: *Voltaire myslitel a bojovník*. I—II, Praha, SNPL 1057.

Zelený J.: *Praxe a rozum*. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela. Praha, Academia 1968.

DAS BUCH ALS KORSETT? ZUM KANTSCHEN FRAUEN-UND FAMILIENBILD

Die Abhandlung stellt eine Probe aus einem sich in Vorbereitung befindlichen umfangreicheren Ganzen dar, das der Untersuchung des Frauen- und Familienbildes in der theoretischen und schönen Literatur der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewidmet ist.

Die Ehe hat Kant in Form eines Tauschvertrages definiert, wobei es ihm nicht um ihre Subsumtion unter den Eigentumsbegriff ging (wie Hegel ihn mißverstand), sondern um ihre Ableitung vom autonomen Willen. Alles Zufällige und Naturgebundene der Ehe sollte durch den freien Vertragsakt und durch seine lebenslange Verbindlichkeit aufgehoben werden. Diese Theorie, obwohl von Hegel heftig angefochten, ähnelt der bekannten Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Auch hier bildet das Leben beider Partner den Wetteinsatz, der Gewinn besteht allerdings nicht in der Aussicht auf Herrschaft, sondern im lebenslangen Familienhaushalt.

Schroff lehnt Kant die geläufige Tendenz der Aufklärung ab, die Ehe durch natürliche Bedürfnisse zu begründen. Die Sexualität wird zwar in seiner Vertragsdefinition mit krasser Sachlichkeit hinzugezählt, der Geschlechtsakt als Bedingung der Gültigkeit des Vertrages betrachtet, doch konzentriert sich die ganze Theorie auf die moralisch vollkommene und pragmatisch sinnvolle Bewältigung der Folgen des Geschlechtslebens. Durch die sachliche Kälte der Kantschen Reflexionen sickert die Natur als dämonisch beunruhigende Kraft hindurch.

Am Begriffsgestirne der späteren kritischen Philosophie gemessen, benehmen sich die Frauen als Noumena, und zwar nicht im Sinne der *Kritik der praktischen Vernunft* (d. h. als Menschen), sondern der reinen Vernunft (als Dinge an sich): ihre Existenz ist kaum zu bestreiten, denn sie überfluten Männer ständig mit ihren Reizen. In seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) beschäftigt den sonst so nüchternen Philosophen die Vorstellung, daß das weibliche Geschlecht mit einer geheimnisvollen Zauberkraft disponiere, vor der den Männern angst und bange sei. Die listigen unter ihnen versuchen, die Frauen zu wissenschaftlicher Bildung zu verführen und sie so ihrer Zauberkraft zu berauben. Das Hexenbild steht hier unverseht wieder auf, nur in säkularisierter Form. Und als aufrichtiger Aufklärer und Humanist harret der Philosoph an der Seite der Hexe aus: ihrer dämonischen Macht dürfe sie nicht beraubt werden; erst wo ihre körperlichen Reize vom Alter abgeschwächt werden, solle „die erledigte Stelle“ durch angemessene Lektüre ersetzt werden, damit die geschlechtsspezifisch weibliche Schönheit in Form einer geistvoll unterhaltenden Konversationsfähigkeit weiter gepflegt werden könne. Das Buch als Korsett?

