Menzel, Ladislav

Co je Kantův normativní humanismus?

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. 1970, vol. 19, iss. B17, pp. [47]-76

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/106919
Access Date: 28. 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.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

LADISLAV MENZEL

CO JE KANTŮV NORMATIVNÍ HUMANISMUS?*

„Machiavellisté jako obránci svobody" (James Burnham) ctí na rozdíl od všech ostatních machiavellistů svého mistra Niccolo Machiavelliho jako velkého demystifikátora.[1] Na Machiavellim je bezesporu přitažlivá zvláště jeho metoda racionální demystifikace, která tím, že umožňuje odhalovat reálné kořeny velkých ideologií, prokazuje kritičnost a jako taková je stále aktuální na obranu nebo prosazování alespoň budoucí svobody. Hlubokou víru v humanistický princip svobody, která se pomocí této metody racionální demystifikace realizuje, lze zformulovat v duchu antropologického jezuitismu asi takto: vše pro svobodu člověka.[2] V této víře se nám představuje autentický Machiavelli jako jeden z vrcholných představitelů renesance a zároveň — jak postřehl Emanuel Rádl — i jako zakladatel novověké filosofie.[3]

V tomto příspěvku bude naším úkolem zkoumat — nikoli ovšem systematicky, ale historicky — povahu té racionality, která se uplatňuje v metodě demystifikace. Nejdříve základní tezi: Když se zeptáme, jakou povahu má tato racionalita, zjistíme, že jde o kognitivní rozum v nejrozmanitějších způsobech jeho užití.[4] Tak se Machiavelli zařazuje do filosofie, která usiluje vůbec o nějaké racionální založení, ale která pracuje s nereflektovaným předpokladem, že jedině kognitivní rozum je s to postihnout realitu jako realitu[5] v celé její dynamičnosti. Reflektujeme-li tento předpoklad, ukáže se, že je to racionalita, která v rozporu se svou intencí je v jistém zcela přesném smyslu mystifikující. Její mystifikace je založena na tom, že spolu s ní se pomocí jisté implicitní operace zapracuje a za-

---

* Tento článek je přepracovanou přednáškou „K otázce normativního humanismu", kterou pronesl autor dne 26. května 1969 v brněnské Jednotě filosofické. Autor si v něm dovoluje předložit některé výsledky svého zkoumání veřejnosti s vědomím, že jeho forma je spíše programatická, tj. ukazuje, kterým směrem by se autor chtěl ubírat ve svém zkoumání.

[1] Jde převážně o příspěvky a diskuse z kulturně politických časopisů, viz třeba v čas. Plamen *Machiavelli a machiavellismus*, č. 2/3, 1969.

[2] Tento obrat jsem utvořil analogicky k obratu katolického jezuitismu „vše pro slávu Boží", jeho historické užívání, ačkoli přesně postihuje daný kontext, nemám doložené.

[3] E. Rádl, *Dějiny filosofie* II, Praha 1933, str. 58 a n.

[4] Pojem kognitivního rozumu, jak vyplyne z dalšího textu, chápu v nejširším slova smyslu tak, že se uplatňuje ve výpovědích, jejich tvorbě a vnitřní konzistenci mezi nimi.

[5] Taktéž pojem reality, jak vyplyne z dalšího textu, chápu v nejširším smyslu jako pojem pro vše, co vůbec nějak existuje nebo může existovat, a o čem lze vypovídat.

kamufluje do reality zcela určitá ideologie. Přímo pravzorem oběti této mystifikace se stal samotný Machiavelli.

Je pravda, že úkolem této racionality čili kognitivního rozumu je podat pokud možno precizní — neideologickou — diagnózu reality, která má ukázat, za jakých reálných podmínek lze realizovat humanistický princip svobody. Ale právě v této souvislosti vzniká jeden teoreticky i prakticky velice zajímavý a pro celou soudobou filosofii charakteristický paradox. Protože s touto racionalitou funguje zmíněná implicitní operace, jejíž povaha není kognitivní, nýbrž normativní, nelze tu ideologii, která je zapracovaná a zakamuflovaná do reality, odhalit pomocí té racionality. Aby ji bylo vůbec možné alespoň poodhalit, je třeba užít jiné racionality, která je té implicitní operaci přiměřená. Bude to normativní rozum, jehož užití ukáže, že to, co nazýváme realitou, je ideologií, a to antihumanistickou ideologií. Potud teze.

Příkladů na tento způsob zkoumání reálných podmínek pro realizaci humanistického principu svobody je nesčetné množství, z filosofických sem patří Platón, samotný Machiavelli, Hegel, ale také Marx a Engels, Nietzsche, Merleau-Ponty aj. Snad právě na Marxovi a celém osudu marxismu lze to nejlépe doložit, neboť je to jeho program, s nímž je tak zvláštním způsobem spojena nebožská tragikomedie současného lidstva. Totálně odlidštěný reálný svět, jehož citlivou diagnózu podali Marx s Engelsem, ale s nímž zároveň podepsali pakt ve jménu všeobecné emancipace lidstva, ponechává jakoby nedotčený ten program, resp. cíl o všeobecné emancipaci lidstva. Tak výslovně vyznívá i jedna z nejotřesnějších monografií stalinismu z pera Isaaca Deutschera.[6] Chladný a ostrý skalpel Machiavelliho, jímž se na základě neúprosné diagnózy vyřezává vřed nelidskosti, předpokládá nejen program všeobecné emancipace lidstva, ale i tekoucí krev.

Tadeusz Kroński, který se pokusil tváří v tvář brutálnímu a bestiálnímu fašismu o hlubší pochopení problematiky humanismu v jeho celoevropských souvislostech, zařazuje Machiavelliho do tradice evropského humanismu[7] a v jeho duchu považuje v souladu s touto tradicí za nutné zdůraznit, že „pokud existuje ‚morální klam', pokud existuje pokrytectví a prudérie, držící na uzdě pravou tvář zločince, pokud existuje možnost zachovat morální status quo".[8] Kroński je přesvědčen, že „klam, i když to zní paradoxně, sloužil jaksi věci pravdy... Dokud... existuje ‚morální klam', dotud lze ještě mluvit o skutečném pokroku a s jistým oprávněním snít o příštím zlatém věku lidstva".[9] Proto si Kroński nedělá

---

[6] I. Deutscher, *Stalin. A Political Biography*, něm. překlad, Stuttgart 1962, str. 596 a n.: „Auch wird man die Tatsache nicht übersehen dürfen, dass im Stalinismus ein — allerdings durch Stalin seltsam verzerrtes — Ideal steckt, das nicht den Menschen durch andere Menschen, Völker durch andere Völker, Rassen durch andere Rassen beherrschen lassen will, sondern ihre fundamentale Gleichheit anerkennt. Sogar die Diktatur des Proletariats erscheint nur als blosses Übergangsstadium zu einer klassenlosen Gesellschaft. Ziel und Hoffnung ist immer noch eine Gemeinschaft freier und gleicher Menschen und nicht die Diktatur."

[7] T. Kroński, *Faszyzm i tradycja europejska*, český překlad, Praha 1967, str. 68 a n.

[8] T. Kroński, tamtéž, str. 67.

[9] T. Kroński, tamtéž, str. 67.

žádné iluze o evropské tradici, ví, že je spojena s krutostí, že „dokonce v nejtemnějších chvílích dějin, kdy se zdálo, že myšlenka humanismu v lidských srdcích navždy zhasla, dopadla katova sekyra na šíje lidí ve jménu určitých hodnot".[10] Naproti tomu fašismus „neslouží člověku, ale sama sobě. Německé a italské vězeňské kobky se proto nebudou naplňovat ve jménu svobody, nějaké lidské pravdy nebo péče o člověka, . . .".[11]

Tak se Kroński pohybuje tím rozlišováním opravdu na velice tenkém ledě, neváhá — ovšem ve srovnání s fašismem — uznat ani moře krve, jestliže je to ve jménu člověka. Věří totiž, že „idea svobodného člověka může sice ve svých důsledcích vést k mnohým dočasným neštěstím a ke strašlivým krveprolitím a ukrutnostem, avšak má v sobě sílu, aby usměrnila revoluční dynamiku do patřičných kolejí, jež jsou v nejširším významu toho slova humanistické".[12] Není to slepá víra, má idea svobodného člověka skutečně tu usměrňující sílu, anebo má realita krve svou vlastní logiku, vůči níž se idea svobodného člověka mění na pouhou ideologii? A není v té logice tekoucí krve zakamuflována taktéž určitá ideologie? To vše jsou otázky, které si Kroński neklade a snad vzhledem ke svému způsobu myšlení ani klást nemůže.[13] Zároveň ale vzniká další otázka, totiž ta, jestli si Kroński poněkud nezjednodušuje problém fašismu tím, že si všímá takřka výlučně jen jeho propagandistické ideologie a zcela odhlíží od jeho historických předpokladů sociálních i ideových, ba dokonce odhlíží i od výkonů jeho intelektuální elity,[14] která se mnohdy dostávala do opozice s propagandistickou ideologií, aniž revidovala svou víru.[15] Sociálně motivovaný humanistický patos je patrný z románové trilogie Hanse Fallady „Železný Gustav" (1938), přeloženého do češtiny, v němž Fallada apeluje na nutnost pomoci člověku i proti jeho vůli.[16] Řadu humanistických rysů — nikoli ovšem ve smyslu osvícenského humanismu, ale spíše

---

[10] T. Kroński, tamtéž, str. 60; zde se Kroński zmiňuje i o revolučních tribunálech: „Revoluční tribunál odsuzuje reakcionáře, aby tím opět zachránil lidi."

[11] T. Kroński, tamtéž, str. 64.

[12] T. Kroński, tamtéž, str. 54.

[13] Kroński zdůrazňuje, že tzv. „‚reálné' problémy, hranice, hospodářské otázky atd. lze připustit k diskusi jen tam, kde se neutlačuje základní lidské právo, že všechny ‚úzce politické' a ‚úzce hospodářské' otázky odtržené od člověka jako rozhodčího, a tím také vytržené z tradice, začínají sloužit zlu, . . ." (tamtéž, str. 75). S tím lze naprosto souhlasit, jak uvidíme i později, jenže Kroński staví problematiku humanismu tak, že nenabízí analýzu prostředků, které by mohly zamezit, aby se humanismus neutopil v krvi, mluví sice o jeho vnitřní usměrňující síle, ale spíše ho představuje jako bezmocný humanismus.

[14] Srov. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, v: Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt am Main 1965 (Edition Suhrkamp 101), str. 17—55.

[15] Tato opozice ze strany inteligence, pokud vím, nebyla dosud analyzována. V našem případě jde ovšem o inteligenci, která vytvářela ideové předpoklady fašismu (L. Klages, O. Spengler, H. St. Chamberlain, Al. Bäumler, ale i M. Heidegger aj.) a která byla víceméně v nelibosti právě jako inteligence. Ideovými předpoklady fašismu se u nás zabývá B. Löwenstein, srov. *Zur Problematik des deutschen Antidemokratismus*, v: Historica XI, Praha 1965, str. 121—176, ale ani u něho jsem se s touto problematikou nesetkal.

[16] Hans Fallada je jeden z nejpozoruhodnějších zjevů německé literatury z období fašismu. Teprve ve svém posledním a po válce napsaném románu *I ve smrti sami* se zpovídá ze svého antifašismu.

romantického humanismu — najdeme i u předních filosofů fašismu, v jejích antropologickém protestu proti scientismu, v němž kladou důraz na návrat k přirozenému světu.[17]

Z těchto souvislostí lze pak i pochopit, proč řada soudobých západních humanistů vidí zdroj i fašistické krize člověka v absolutním humanismu, který je bytostně spjat s novověkou filosofií a který chápe člověka jako bytost založenou v sobě samotné či bytost bez transcendence. Zároveň lze ale v těchto souvislostech spatřovat pokus odpovědět na otázku, jestli idea svobodného člověka má v sobě skutečně tu usměrňující sílu, o níž hovoří Kroński. Z kritického postoje těchto humanistů k absolutnímu humanismu vyplývá, že odpověď je zcela záporná. Najdeme ji v nedávno přeložené knížce známého fenomenologa Ludwiga Landgrebeho „Filosofie přítomnosti. Německá filosofie 20. století", podle kterého je třeba překonat „humanismus jako pojetí, v němž naše myšlení vychází od člověka a od jeho možnosti získat sama sebe".[18] Mnohem ostřejší zamítavou odpověď najdeme v interesantní knížce Gerharda Krügera „Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum". „Dnešní suverénní člověk — píše Krüger — se necítí ohrožen jen zvenčí technickým, ekonomickým a politickým aparátem, ale i zevnitř svou samotnou bezednou ‚propastnou' svobodou."[19]

Snad nejostřejší zamítavá odpověď na otázku po usměrňující síle ideje svobodného člověka je obsažena v knize Heinricha Weinstocka „Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild", jak naznačuje již její titul. Analogicky k alternativě Machiavelli nebo Kant, kterou zformuloval Max Weber,[20] vyslovuje Weinstock alternativu Hegel nebo Kant[21] a s ní heslo „pryč od Hegela ke Kantovi",[22] k němuž připojuje ještě tuto korekturu: „Naše heslo — píše melancholicky Weinstock —: pryč od Hegelovy a Marxovy absolutní svobody, která vykonává jen to, co se musí, a zpět ke Kantovi, zvěstovateli povinnostního mětí! — si klade tyto meze: nikoli k tomu Kantovi, který spatřuje přicházet království boží na zem, ale k tomu, který neohroženě uznal nepřekonatelnou moc zla, existující ve světě z viny člověka... Nikoli tedy

[17] Sem patří celá plejáda filosofických antropologů jako E. Rothacker, A. Gehlen aj.; srov. G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943. Zcela zvláštním případem je H. Plessner, který emigroval a který konstatoval rozkladný proces vedoucí k fašismu ve známem spisu *Die verspätete Nation* (Stuttgart 1959; 1. vydání toho spisu vyšlo v Zürichu pod názvem: Das Schicksal deutschen Geistes in Ausgang seiner bürgerlichen Epoche, v roce 1935). Šlo však spíše jen o rezignující konstatování, při kterém protikladná stanoviska byla v principu uznána jako rovnoprávná (srov. B. Löwenstein v pozn. 15, str. 128).

[18] L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, český překlad, Praha 1968, str. 126; viz autorovo recenzi toho spisu: Jaká je vlastně filosofie přítomnosti, v: Listy 7, 1969, str. 10.

[19] G. Krüger, *Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum*, Stuttgart 1953, str. 63 n.

[20] M. Weber, *Politik als Beruf*, český překlad Praha 1929, str. 78 a n.; srov. W. Theimer, *Geschichte der politischen Ideen*, 3. vyd., Bern—München 1955 (Sammlung Dalp 56), str. 448.

[21] H. Weinstock, *Die Tragödie des Humanismus*, 4. vyd., Heidelberg 1960, str. 320.

[22] H. Weinstock, tamtéž, str. 322.

k pelagiánskému Kantovi, nýbrž k tomu, který příkazu ‚ty máš!' (‚Du sollst!') připisuje jen podmíněnou moc a jehož humanismus je zlomen (gebrochen)[23] věděním o radikálním zlu. Proto ... k tragickému humanistu Kantovi!"[24] K tomuto velice interesantnímu místu se ještě vrátíme, nyní pouze zaznamenejme, že překonání absolutního humanismu se taktéž machiavellisticky, ale konzervativně spojuje realitu s radikálním zlem. Radikální zlo se zde stává natolik součástí reality, že je samo realitou, pomocí níž lze založit humanismus jen jako „zlomený humanismus".[25]

Uznat nepřekonatelnou moc radikálního zla, to přece předpokládá užití Machiavelliho metody racionální demystifikace, implicitní nebo explicitní konfrontaci humanistické ideologie s realitou, v níž radikální zlo je natolik součástí reality, že je samo realitou. Takto demystifikovaná realita nabývá pak jednu zcela zvláštní vlastnost, která se zdá být paradoxní právě tehdy, když realita je představena jako nekonečný proces nebo herakleitovský tok. Je to vlastnost danosti nebo dokonce i neměnnosti, kterou lze popsat jako triviální totožnost reality se sebou samou, čili že realita nemůže být ničím jiným než realitou. Tato danost, neměnnost a totožnost reality jako reality však nijak neruší její procesuální charakter, zmíněný paradox je jen zdánlivý, protože její danost, neměnnost a totožnost tvoří vlastnost jen vzhledem k humanistické ideologii. Jinak řečeno, ať se realita mění jakkoli, zůstává při všech změnách nelidská, nelze ji změnit na lidskou ve smyslu humanistické ideologie — lze ji nanejvýš změnit jen tak, že dosah její nelidskosti bude co nejvíce omezován.

Již zde bychom mohli začít s analýzou mystifikace reality určitou ideologií, jak je takřka klasicky předznamenána u samotného Machiavelliho, neboť ta charakteristika reality předpokládá, aby při veškerém rozhodování a jednání byl s ní podepsán pakt, jestliže rozhodování a jednání nemá viset ve vzduchu. Podepsání tohoto paktu s realitou znamená podepsání paktu s nelidským světem, souhlas a ztotožnění se s ním, ať už za účelem rozhodování a jednání anebo odchodu do ústraní. Tak vzniká neobyčejně zajímavá, avšak ve své podstatě hluboce nesprávná alternativa: buď podepsat pakt s nelidským světem, anebo se odebrat do ústraní. První části této alternativy holdují všichni machiavellisté jako obránci či bojovníci za svobodu, na druhou část, která se s ní nevylučuje, ale naopak ji doplňuje a kterou taktéž velice precizně vyjádřil Machiavelli, zcela zapomínají. Dokazuje to jedno z nejkrásnějších a velice málo analyzovaných míst jeho „Discorsi". Nejdříve Machiavelli líčí některé politické vraždy a ospravedlňuje je tím, že přinesly něco dobrého, že pomocí nich bylo dosaženo více svobody. K tomu však podotýká, že „takové prostředky jsou ukrutné a zajisté likvidují morálku, neříkám jen křesťanskou, ale lidskou: každý člověk se jich má vyvarovat a dát přednost soukromému postavení před stavem královským, dosaženém záhubou tolika lidí".[26]

---

[23] Termín „gebrochener Humanismus" je dost často užíván; srov. G. Krüger v pozn. 19, str. 80.

[24] H. Weinstock, tamtéž, str. 323.

[25] H. Weinstock, tamtéž, str. 293; viz název celé kapitoly: Die Heilung des Sozialismus durch den gebrochenen Humanismus.

[26] N. Machiavelli, *Gesammelte Schriften I, Vom Staate*, München 1925, str. 88; nyní ve slov. překladu *Vladár. Úvahy o vláde*, Bratislava 1968, str. 111.

Ano, již v této alternativě začíná mystifikace reality určitou ideologií, která obsahuje — zde ještě bez ohledu k naší tezi o použití implicitní normativní operace v kognitivní diagnóze reality — dva problémy. Za prvé: běžné pojetí Machiavelliho, jak se projevilo i v nedávné diskusi u nás,[27] klade Machiavellimu za zásluhu, že rozdělil politiku a etiku nebo — abych použil Marxova a Engelsova slova z „Německé ideologie" — že „se teoretické nazírání politiky vymanilo ze zajetí morálky a tím byl vytyčen jen postulát samostatného přístupu k politice",[28] je třeba s ohledem na uvedené místo z „Discorsi" precizovat. S ohledem na to místo jde o takové rozdělení politiky a morálky, v němž politice náleží řešit věci veřejné za předpokladu podepsání paktu s nelidským světem, kdežto křesťanské a zároveň i lidské etice věci soukromé. Chce-li si člověk zachovat lidskou tvář, musí odejít do ústraní, zvolit soukromí, izolovat se. To rozdělení však nemusí znamenat jen skupinovou diferenciaci, ale může zasáhnout i samotného jednotlivce. Za druhé: odchod do ústraní, volba soukromí, izolace vůbec neznamená, že tím se mění politika, naopak, ta zůstává přesně taková, jaká byla před tím, a zároveň to vůbec neznamená, že to rozhodnutí a čin je možný bez podepsání paktu s nelidským světem. Je naprostou iluzí, že si lze zachovat lidskou tvář odchodem do ústraní, volbou soukromí, izolací, neboť ani to není možné bez podepsání toho paktu. Je to sebemystifikace jak v případě skupinové diferenciace, tak i samotného jednotlivce, která — jak se pokusím prokázat — je zároveň mystifikací politiky či reality.

Alternativa: buď podepsat pakt s nelidským světem, nebo odejít do ústraní, je falešná a mystifikující, protože v obojím případě se ten pakt podepisuje. Hlubší filosofický důvod tohoto podpisu spočívá v tom, že v něm člověk vidí nutnost vůči realitě, že si to realita vynucuje, tzn. že člověk ať chce nebo nechce, musí se jí podřídit a v tomto smyslu být vůči ní pasivní. Takové je sebechápání člověka, které je základem toho, že se klade jako pasivní bytost v domnění, že realita nepřipouští jiný postoj, chce-li se člověk reálně rozhodovat a jednat. Toto sebechápání prokazuje člověk jak v tradiční metafyzice mimolidského (přírody nebo boha), tak i v pokantovské metafyzice člověka či antropologické metafyzice. Se sebechápáním člověka v tradiční metafyzice se vyrovnal Immanuel Kant ve své kritické filosofii a v rozporu s touto svou filosofií položil základy k pokantovské metafyzice člověka. Podstatu této metafyziky člověka lze charakterizovat tak, že člověk je tvůrce sebe sama,[29] své reality, na kterou je podstatně odkázán, je vůči ní pasivní čili je sám sobě transcendentní, tzn. že se realizuje nelidsky. Člověk v této metafyzice nemá sice založení v mimolidské transcendenci, v tomto smyslu je opravdu založen v sobě samotném, ale ve své vlastní nelidské transcendenci. Proto její charakteristika jako absolutního humanismu[30] je přinejmenším pro-

[27] Snad nejradikálněji se v diskusi o Machiavellim zasazoval o rozdělení politiky a etiky Fr. Šamalík, viz v pozn. 1 cit. *Plamen*.

[28] Marx—Engels, *Spisy 3*, Praha 1958, str. 325.

[29] Toto určení razí již v renesanci Pico della Mirandola ve slavném traktátu *Oratio de hominis dignitate* z roku 1486, cit. apud H. Barth, *Fluten und Dämme. Der philosophischen Gedanke in der Politik*, Zürich 1946, str. 300 a n.

[30] H. Weinstock, tamtéž, str. 291; viz název název celé kapitoly: Der Rückfall in den absoluten Humanismus.

blematická, implicitně obsahuje výtku, že z člověka dělá boha.[31] Spíše lze ji charakterizovat jako reálný či ještě lépe zlomený humanismus.

Nyní uvedeme jedno místo z Marxovy a Engelsovy „Svaté rodiny", které se nám zdá být kvintesencí reálného humanismu[32] člověka jako tvůrce sebe sama, na němž je patrná jeho zlomenost, a zároveň i kvintesencí metafyziky člověka. Autoři se nejprve v souvislosti se světodějnou úlohou proletariátu jako osvoboditele celého lidstva ohražují proti kvalifikaci proletariátu jako boha. „Jestliže socialističtí spisovatelé — píší autoři — připisují proletariátu tuto světodějnou úlohu, není to vůbec proto, ..., že považují proletáře za bohy. Spíše naopak."[33] Toto charakteristické „spíše naopak" autoři pak popisují takto: „Protože ve vyvinutém proletariátu je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, i od *zdání* lidskosti, protože v životních podmínkách proletariátu jsou shrnuty všechny životní podmínky dnešní společnosti v nejnelidštějším vyvrcholení, protože v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je také naprosto neodbytnou *nouzí* — praktickým výrazem *nutnosti* —, kterou již nelze odvrátit ani zastřít, přímo donucen *bouřit se* proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí sám sebe osvobodit... Nejde o to, co si zatím ten či onen proletář nebo dokonce celý proletariát *představuje* jako cíl. Jde o to, *co proletariát je* a co ve shodě s tímto *bytím* bude historicky nucen dělat."[34]

Odkázanost člověka (i proletariátu) na jeho bytí jakožto nelidské bytí a nutnost shody s ním, resp. nutnost podepsat s ním pakt, je právě na tomto uvedeném místě více než frapantní. V této souvislosti by bylo správné analyzovat zprostředkující úlohu politické ekonomie ve formulaci metafyziky člověka, která je zdůvodněním, ospravedlněním a posvěcením paktu s nelidským bytím. Rozhodující však je, že na základě té odkázanosti vzniká jakoby metafyzická cezura mezi současným a budoucím člověkem, mezi člověkem, jemuž se odepírá predikát lidskosti a člověkem, jemuž ho lze připsat. Pro tuto metafyzickou cezuru je pak charakteristické, že tzv. všeobecná emancipace člověka je založena na nutnosti obětovat současného člověka. „Vyšší rozvoj individuality — píše starý Marx v souhlasu se svým mládím, počínaje brožurou „K židovské otázce" z roku 1843 — se vykupuje jedině takovým historickým procesem, v němž jsou individua obětována."[35] Navíc je pro tuto cezuru charakteristické, že budoucí všeobecná emancipace člověka neznamená překonání metafyziky člověka a tím ani nutnosti i nadále podepisovat pakt s nelidským světem, nýbrž jako skok z říše nutnosti do říše svobody bude představovat takovou adaptaci člověka vůči jeho transcendenci, že jeho vyšší rozvoj už nebude vyžadovat obětování individuí z toho důvodu, že již byla obětována.[36]

---

[31] G. Krüger, tamtéž, str. 72; srov. T. G. Masaryk, *Sociální otázka II*, Praha 1946, str. 316, např. tato formulace: „Člověk odstranivší Boha zasedá sám na jeho trůn."

[32] Marx—Engels, *Spisy 2*, Praha 1957, str. 19.

[33] Marx—Engels, tamtéž, str. 51.

[34] Marx—Engels, tamtéž, str. 51.

[35] Marx, *Teorie nadhodnoty II*, Praha 1954, str. 120; srov. L. Langrebe, tamtéž, str. 119 a n.

[36] Souhlasím v této souvislosti s Landgrebem, který říká, že „dokonalé osvo-

Když Leo Trocký na vrcholu své revolucionářské kariéry jako lidový komisař pro Rudou armádu píše v roce 1920 svůj polemický pamflet proti Karl Kautskému pod stejnojmenným titulem „Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky", zdá se, že vyjadřuje přímo kvintesenci Marxovy metafyziky člověka. „Abychom mohli učinit individuum svaté — píše Trocký — musí být odstraněn společenský režim, který to individuum ukřižovává. Tu úlohu však lze splnit jen železem a krví... Rudý teror je nástroj, který se používá proti třídě, jež je zasvěcena zániku a staví se proti němu."[37] Na tomto místě je nejzajímavější souvislost, proč vůbec Trocký hovoří o svatosti individua. Podnět k tomu mu dal právě Kautský. Kautský totiž zdůrazňuje, že „nikoli každý prostředek světí účel, nýbrž jen takový, který je s ním v souladu. Prostředky, které jsou v rozporu s účelem, nejsou jím posvěceny. Právě tak jako nelze bránit život obětováním toho, co mu dává obsah a účel, nelze ani zastávat zásady tím, že se jich vzdáváme".[38] Je to Kautského polemika a protest proti revolučním tribunálům a mimořádným komisím, jehož jádro je v tom, že Kautský vytýká bolševikům, že „přestávají být věrní zásadě o svatosti lidského života, kterou sami hlásali, na jejímž základě se organizovali a ospravedlnili".[39]

Trocký dobře ví, že zásada o svatosti lidského života je kantovské provenience, ačkoli se o tom Kautský nezmiňuje. Ponechme nyní stranou Trockého výrazivo jako „kantovské kněžourství a vegetariánské žvanění", „mrzská lež, jejímž účelem je udržet otroky v područí"[40] apod. a všimněme si rovnou podstaty jeho argumentace. Nechci na tomto místě nijak apelovat na emoce, ale v této souvislosti doslova zamrazí v zádech, neboť nám i leccos připomene. Trocký výslovně a bez nejmenších rozpaků píše: „Jestliže lidský život by byl vůbec svatý a nedotknutelný, musíme odmítnout nejen použití teroru, nejen válku, ale i revoluci. Kautský si jednoduše nepřipouští žádnou odpovědnost za kontrarevoluční význam[41] toho ‚principu', který se nám snaží vnutit."[42] Je to opět tentýž pakt s nelidským světem, který se podepisuje ve jménu „svatosti individua" — „abychom mohli učinit individuum svaté", píše přece Trocký — a který jakoby to jméno ponechával nedotčené, ať už jde o revoluční tribunály a mimořádné komise nebo o agrese, anexe a okupace, neboť je to jméno velké a slavné budoucnosti, v jejímž světle může současnost i vykrvácet. Trockého věta „abychom mohli učinit individuum svaté" prozrazuje však

---

bození člověka v marxismu... znamená, že člověk se osvobozuje od své individuality. Člověk vydobyl svou podstatu z odcizení teprve tehdy, když je jako jednotlivec zajedno se svou ‚druhovou podstatou'" (tamtéž, str. 119). K Landgrebemu lze jen dodat, že člověk vydobyl svou podstatu z odcizení teprve tehdy, když se zespolečenštil jako sdružený výrobce — viz Marx, *Kapitál III/2*, Praha 1956, str. 368. Marx je ve svých názorech tak radikální, že relativizuje i pojem lidskosti a nelidskosti, viz Marx—Engels, *Spisy 3*, Praha 1958, str. 441 a n.

[37] L. Trozki, *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky*, Hamburg 1920, str. 48.

[38] K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, Berlin 1919, str. 139.

[39] K. Kautsky, tamtéž, str. 139.

[40] L. Trozki, tamtéž, str. 47 a n.

[41] Prol. autorem.

[42] L. Trozki, tamtéž, str. 47.

ještě něco, co imanentně patří k metafyzice člověka a co dosud zůstává mimo jakoukoli pozornost, totiž důvod, proč současnému člověku je třeba upřít predikát lidskosti. Věta „abychom mohli učinit individuum svaté" má stejný význam jako věta, že individuum dosud není svaté, že lze s ním libovolně disponovat a manipulovat až po jeho přechod v nebytí.[43] Ale tato realita individua, to, že dosud není svaté, není přece jen pouhou realitou v tom okamžiku, když si osobujeme s ním libovolně disponovat a manipulovat až po jeho přechod v nebytí, v tom okamžiku se v ní zakamufluje ideologie homo antihumanus. Pakt s nelidským světem znamená pakt s ideologií homo antihumanus — a to ve jménu ideologie homo humanus.

Tím se dostáváme k dalšímu kroku machiavellistické mystifikace reality ideologií. Jestliže jsme se v prvním kroku pokusili prokázat tuto mystifikaci reality ideologií na základě rozboru alternativy „buď podepsat pakt s nelidským světem, nebo odejít do ústraní" na základě argumentu, že v obojím případě se podepisuje pakt s nelidským světem a že tento podpis znamená, že člověk se sám ve svém sebechápání klade jako pasivní bytost a že přesně v tomto vztahu považuje realitu za nezměnitelnou, v druhém kroku jdeme ještě hlouběji, v něm se ukazuje, že realita je mystifikována ideologií homo antihumanus. Jen tato ideologie ji vysvětluje, ospravedlňuje a posvěcuje jako princip revoluce v konfrontaci s kontrarevolučním významem Kantova principu. Jak to řekl již citovaný Trocký: „Jestliže lidský život by byl vůbec svatý a nedotknutelný, musíme odmítnout nejen použití teroru, nejen válku, ale i revoluci." Jsme si ovšem vědomi, že pojem revoluce může mít několik významů, ale nám jde přesně o ten význam pojmu revoluce, který ve jménu ideologie homo humanus je založen na možnosti disponování a manipulování s člověkem až po jeho přechod v nebytí, podporované i jeho vlastní aktivitou — tedy vlastně na ideologii homo antihumanus. Jsem si vědom obtížnosti této charakteristiky jednoho z významů pojmu revoluce, ale celá problematika je tak složitá, že nedovoluje pouze prostou konfrontaci ideologie s realitou. Tu obtížnost lze překonat tím, že se provede rozlišení ideologie homo humanus jako ideologie cílů a ideologie homo antihumanus jako ideologie prostředků zakamuflované v realitě. To je ovšem jen první krok v jejím překonání.

Znovu si postavme otázku, jestli má vůbec smysl hovořit v této souvislosti o mystifikaci reality ideologií, když přece nelidskost světa je realitou, dalo by se říci tvrdou realitou, kterou je třeba pochopit a poznat, podat její diagnózu bez ohledu na ideologii tak, že se vrátíme k věcem a zůstaneme u nich, že naším východiskem, měřítkem a cílem bude praxe a nic jiného než praxe i třeba jako praxe ontotvorná. Vždyť právě to je smyslem metafyziky člověka, jejíž základy položil Kant — byť třeba v rozporu se svou kritickou filosofií —, která je v nejrozmanitějších formách vševládnoucí, počínaje velkými filosofickými systémy Fichta, Schellinga a Hegela a jejich dědictvím v marxistické filosofii, a po neúspěšném

---

[43] T. G. Masaryk, *Sociální otázka II*, Praha 1946, str. 304: „Marx nehlásá vlastně nic nového. Posud je společnost budována víc na smrti než na životě. Neumíme ještě žít. Žít plně, positivně. Život vlastní udržujeme příliš často smrtí cizí, ničíme život vlastní a cizí stále."

intermezzu v novokantovských školách začíná opět u Edmunda Husserla v jeho devize „zpět k věcem".[44] Smyslem tohoto srovnávání není prosté ztotožňování všech možných filosofických proudů a přehlížení jejich hluboké různosti a bohatosti. O co nám jde, je jejich ztotožnění v jednom zcela přesném vztahu, který se může zdát velice triviální, ale který se po jeho vyjasnění ukáže velice významný: žádný z těchto filosofických proudů se nechce vznášet v utopických spekulacích nebo planém kriticismu, a aby se tomu předešlo, zakládá se veškerá filosofie apriori na tom, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat, a v důsledku toho taktéž apriori odmítá, co neexistuje — a právě jen to, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat, chce pochopit a poznat. Má proto vůbec v této souvislosti nějaký smysl hovořit o mystifikaci, když jde o osud filosofie vůbec a metafyziky člověka zvláště?

Zdůrazňování chápání a poznání nám není nijak cizí, vždyť kognitivní rozum, který v něm nachází uplatnění v nejrozmanitějším užití, patří ke konstantám západní filosofie, ale i kultury, vědy a civilizace, zkrátka k západnímu člověku. V této souvislosti vůbec není rozhodující, jakou povahu či v jaké formě je užit kognitivní rozum, jestli jako rozum strikně vědecký ve smyslu analytické filosofie, nebo vědecký v širším smyslu či mimovědecký, tj. jako rozum metafyzický či ontologický, dialektický, fenomenologický nebo hermeneutický. Co je rozhodující, je to, že vůbec jde o kognitivní rozum a jeho vztah k tomu, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat. Právě tento vztah, jeho konstantní význam v nejrozmanitějších modifikacích, který je charakteristický pro západního člověka, postihl snad nejhlouběji Hegel ve formulaci „co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné".[45] Jenže právě s její hloubkou je spojena i hloubka machiavellistické mystifikace reality, její spekulativní podstata, kterou se zde pokoušíme analyzovat.[46] Je totiž v povaze jakéhokoli použití kognitivního rozumu, že tím, že chce pochopit a poznat realitu (to, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat), musí s ní sdílet vše příjemné a nepříjemné, musí s ní kolaborovat, a tam, kde je realita kompromitující a zrazující, musí se s ní i kompromitovat a v jejím smyslu zrazovat.

Tato povaha kognitivního rozumu je zcela zvláštní, možno říci paradoxní, neboť je přece nesporné, že je to rozum, o tom zajisté nikdo nepochybuje a snad ani nemůže pochybovat. Jenže ta jeho povaha, ať se to zdá být sebeparadoxnější, odhaluje právě jeho nerozumnost, totiž to,

---

[44] Husserlův vývoj je ovšem velice složitý, než aby se dal zachytit tímto heslem „zpět k věcem", ale to není předmětem této studie.

[45] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vyd. J. Hoffmeister, Berlin 1956, str. 14.

[46] Úzká souvislost kognitivního rozumu s realitou je ovšem velice dynamická a v žádném případě se nedá redukovat na plochý realismus nebo pozitivismus či pragmatismus, eventuálně vulgární machiavellismus. Jestliže je však v oblasti přírodních věd velice plodná, neboť rozum, který rekonstruuje realitu v podobě zákona (matematické rovnice), chce se při experimentální verifikaci prokázat jako skutečný a opět skutečnost taktéž při provádění verifikace jako rozumná, i když za určitých metodologických předpokladů, v nichž se uplatňuje i normativní rozum, ale na nejnižší úrovni v podobě jistých pravidel (algoritmů), v oblasti společenských či humanitních věd, jak si ukážeme, je ta úzká souvislost velice nebezpečná.

že si klade absolutní nároky jako jedině možný rozum a v této podobě se zcela nekriticky dogmatizuje. Jinak řečeno, je to rozum, který nejen že není s to rozpoznat své vlastní meze, resp. meze svého užití,[47] ale dokonce to rozpoznání odmítá — tomu odmítání se eufemicky říká gnoseologický optimismus. Avšak právě v tom odmítání se ukazuje jeho nerozumnost, jeho příslovečný strach, aby se jen proboha nevzdálil realitě. Tento strach je doslova ženoucím motorem ztotožňování a ztotožnění kognitivního rozumu s realitou. Lze to přímo pozorovat v celých dějinách kognitivního rozumu — Platón obhajuje Sokrata tak, že ho znovu odsoudí, resp. připustí jeho vinu, a po něm si více jak za dva tisíce let tento soud nad Sokratem znovu zopakuje Hegel; Machiavelli ve svém rozdělení etiky a politiky znovu schvaluje veškeré vraždy, které přinesly lidstvu něco dobrého a které tak vlastně i znovu zopakuje; Hegel se pokouší zachovat substanci Francouzské revoluce tím, že znovu soudí tehdy již odsouzené její iniciátory; přesně totéž se týká Merleau-Pontyho analýzy moskevských procesů.[48] V důsledku používání kognitivního rozumu nám filosofie nemůže nabídnout ani takovou maličkost, jako možnost rozlišování mezi řádným soudem a monstrprocesem. Někdy si problematiku monstrprocesů zjednodušujeme na justiční vraždy nevinných, ale filosofie od Platóna po Merleau-Pontyho dokáže vždy nějakou vinu odhalit a tak prakticky zopakovat monstrproces.[49]

Dosud ale byla řeč jen o filosofické reflexi reality, je však třeba se podívat alespoň v náznaku na celou její problematiku. Jde totiž o realitu, která nás provází prakticky od toho okamžiku, co se člověk ustavil jako homo sapiens, a která je plně přítomná i u západního člověka. Co je to vlastně za realitu? Jakou je např. realitou biblické vyhnání z ráje, resp.

[47] Jde o meze ve zdánlivě zcela triviálním smyslu, totiž — jak bude ještě naznačeno — o meze toho rozumu právě jako rozumu kognitivního. Tato otázka mezí kognitivního rozumu právě jako kognitivního hluboce souvisí s postulováním Kantovy nepoznatelné „věci o sobě", proti kterému se vzbouřila takřka celá pokantovská filosofie nebo aspoň v tom postulátu spatřovala další vítězství kognitivního rozumu. Problém je však v tom, že postulát nepoznatelné „věci o sobě" souvisí jen odvozeně s tím, co vůbec nějak existuje nebo může existovat (s realitou). O co jde primárně, je otázka konstituce v podmínkách či předpokladech toho, co je realitou, a to nikoli ve smyslu quaestio facti, ale quaestio juris. To znamená, že postulát nepoznatelné „věci o sobě", který je spojen s mezemi kognitivního rozumu, se primárně týká quaestio juris, tedy oblasti, kde nemá smysl hovořit o existenci nebo neexistenci, ale o otázce platnosti nebo neplatnosti v normativním smyslu.

[48] Nechci zjednodušovat, všichni jmenovaní autoři — včetně Merleau-Pontyho — chápou a snaží se poznat tragiku těch událostí, slova Merleau-Pontyho o tajemství moskevských procesů jsou fascinující; viz: *Humanisme et terreur I*, něm. překlad, Frankfurt am Main 1966 (Edition Suhrkamp 147), str. 110. Ale právě proto, že ji jen chápou a poznávají, dopouštějí se toho, co se pokouším prokázat. Merleau-Ponty říká zcela obecně: „List, Lüge, vergossenes Blut und Diktatur sind gerechtfertigt, insofern sie die Herrschaft des Proletariats ermöglichen, und nur dann. Die marxistische Politik ist ihrer Form nach diktatorisch und totalitär. Doch diese Diktatur ist die Diktatur der Menschen, die am reinsten Menschen sind;..." (tamtéž, str. 12).

[49] Z humanistického a jemu odpovídajícího právního hlediska lze provést monstrproces i v případě vyslovených zločinců, jak dokazuje i norimberský proces s nacistickými zločinci proti lidskosti, neboť se nestal základem mezinárodního trestního práva, aby bylo možno soudit jakýkoli zločin proti lidskosti, spáchaný kterýmkoli státem, takže v tomto smyslu byl jen prostým dokončovacím aktem vítězů nad poraženým.

odsouzení člověka, aby vzdělával v potu tváře své chléb svůj, jakou realitou jsou biblické i mimobiblické rituální vraždy, jakou realitou jsou krevní a pěstní právo, božích nebo světských mlýnů, které melou pomalu, ale prý spravedlivě semelou každého, jakou realitou jsou veškeré procesy mimosoudní, ať už fémové vraždy nebo vraždy revolučních tribunálů a zvláštních komisí, jakou realitou jsou i procesy soudní, provádějící i justiční vraždy nejrozmanitějšího druhu až po norimberský proces, jakou realitou jsou veškeré brutální a bestiální války a teror, inkvizice nebo kádrování, koncentrační tábory a vyhlazovací tábory, jakou realitou je přebírání moci, která se imperialisticky konstituuje nejdříve úplnou likvidací občanské společnosti uvnitř své mocenské rezóny a tím vytváří precedens pro její celosvětovou likvidaci organizováním pátých kolon, podmaňováním, agresemi, anexemi, okupacemi a třeba i válkami? Co jsou to všechno vlastně za reality?

Odpověď na tuto otázku, která je již posledním krokem v našem pokusu analyzovat machiavellistickou mystifikaci reality ideologií, lze získat jedině a pouze prostředky Kantovy kritické filosofie, a to především pomocí rozlišování mezi quaestio facti a quaestio juris, resp. — abych použil obligátní terminologie — bytím (Sein) a mětím (Sollen), a samozřejmě všeho, co s tím rozlišováním souvisí. Nuže, co v tomto případě nazýváme realitou, není prostou realitou ve smyslu quaestio facti, ale realitou souzení, resp. v realitu převedené souzení. Toto souzení není však pouhé vypovídání o tom, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat, ale používání norem, které tak či onak považujeme za platné a které jsou buď splňovány, nebo porušovány — souzení nastává v případě jejich porušování a je tak či onak spojeno se sankcemi. Co tedy v tomto případě nazýváme realitou, je v realitu převedené souzení a tím eo ipso mětí (Sollen), je to realita, která je již konstituována v mětí, a to v mětí, které je tak či onak považované za platné. Tato konstituce reality v platném mětí není však nějaký dodatečný akt, ale akt, který je v podstatě volním aktem s uplatněným „zákonodárným" (Kant) či normativním rozumem a který je vlastním předpokladem či podmínkou té reality, bez něj by vůbec nebyla možná, tj. ani realitou, vůbec by totiž nemohla vzniknout právě jako realita. Jestliže jsme se pokusili určit nerozumnost kognitivního rozumu jeho zdánlivě paradoxní vlastností, že tím, že chce pochopit a poznat realitu (vypovídat o ní), musí s ní sdílet vše příjemné a nepříjemné, musí s ní kolaborovat, a tam kde je realita kompromitující a zrazující, musí se s ní i kompromitovat a v jejím smyslu zrazovat, měli jsme na mysli právě tuto realitu konstituovanou v mětí. Nerozumnost kognitivního rozumu je tedy v tom, že ačkoli je s to pouze vypovídat a nic jiného — v tom jsou i jeho meze, sice triviální, ale v porovnání s normativním rozumem velice významné —, přesto buď předpokládá nebo alespoň implicitně souhlasí s určitým mětím, totiž s realitou konstituovanou v tomto mětí, a to v jakožto platném mětí.

Tak se dostáváme k jednomu z nejzávažnějších problémů celé pokantovské filosofie, ke Kantově problému platnosti ve smyslu quaestio juris, který se celá pokantovská filosofie snažila zdiskreditovat[50] nejrozmanitěj-

[50] Určité výjimky zde tvoří novokantovská škola bádenská, z ní vyrostlý právní

šími poukazy na realitu (ideu, hmotu, život, historii, existenci, fenomeny, podstaty, bytí, praxi aj.) a který se jí i přes to, že se snaží dovolávat se všech možných vědeckých disciplín (sociologie, biologie, psychologie až po psychoanalýzu, historiografie, politologie, antropologie aj.), strašně vymstil a dosud neustále mstí. Pokantovská filosofie se v této souvislosti dostává v nejlepším případě k otázce lsti rozumu nebo i lsti reality (jak to zformuloval Hegel: „Co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné."), kterou nemůže reflektovat vlastními prostředky či pojmově ji vyjádřit a která v podstatě není ničím jiným než námi popsanou nerozumností kognitivního rozumu. Je sice pravda, že při odmítání platnosti určitého mětí poukazuje na realitu, v jejímž světle se dokonce to mětí mění na utopii,[51] ale tato realita, jak jsme se již pokusili ukázat, není a nemůže ani být prostou realitou ve smyslu quaestio facti, ale je to již realita konstituovaná taktéž v platném mětí, jenže toto mětí je jiné než to, kterému se upírá platnost. Platnost určitého mětí lze smysluplně odmítat jen a jen tehdy, když považujeme za platné jiné mětí, resp. právě to, že považujeme za platné určité mětí — i když ho kamuflujeme v realitě její konstitucí v něm —, je důvodem, že odmítáme platnost jiného mětí; to odmítání může však mít zcela kuriózní povahu, neboť může být i určitým uznáním, neboť co je odmítnuto, není samotné mětí jako mětí, ale jen jeho platnost nebo realizovatelnost jeho platnosti — z mětí se pak stává buď pouhá deklarace, nebo budoucí cíl a jako takové je uznáno.

Tato otázka konstituce reality v mětí, které je produktem lidské aktivity či svobodné vůle za pomoci normativního rozumu, bez ohledu na to, o které jde mětí (rozlišení různých mětí provedeme později), je jedna z nejpodstatnějších v Kantově kritické filosofii. Bylo by proto správné, abychom se pokusili alespoň o její stručnou charakteristiku.[52] S použitím běžné terminologie lze říci, že jde o transcendentální rekurs na předpoklady či podmínky člověka v mětí, pomocí nichž realizuje člověk jako podstatně aktivní a ve své vůli svobodná bytost své lidské bytí. To je ovšem charakteristika, kterou se snažíme zachytit to, co je společné pro všechny tři stěžejní díla kritické filosofie, pro „Kritiku čistého rozumu",

---

normativismus a také etický socialismus a austromarxismus. Zde ovšem není místo, abychom se s nimi vyrovnali, zásadně lze říci, že jejich rozlišení mezi bytím (Sein) a mětím (Sollen) bylo sice Kantovy provenience, ale jejich důraz na nerealizovatelnosti mětí v bytí odpovídal jen částečně Kantově filosofii. Zkoumání, které se zde pokusím provést v souvislosti s Kantovou filosofií, jsou nepřímým vyrovnáním se s touto problematikou.

[51] Jakmile se konfrontuje mětí s bytím, vzniká dojem utopie, protože se mětí chápe jako nerealizovatelné mětí, ale přitom se zapomíná, že v bytí je již realizované mětí v zakamuflované podobě, takže dojem utopie vzniká jen z konfrontace nerealizovatelného a realizovaného mětí. To je problematika, která — pokud vím — nebyla v literatuře o utopii analyzována, tak jako nebyla analyzována problematika kamufláže reality ideologií, zvláště ideologií mětí.

[52] Řadu shodných rysů s tímto naším výkladem Kantovy filosofie lze najít v posledních dvou monografiích o Kantově filosofii, viz H. Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden I: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, München 1967; J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1968. Bohužel musím na ně čtenáře jen odkázat, neboť v jejich pojetí Kantovy filosofie jsou tak originální, že se zde jimi nemohu zabývat.

„Kritiku praktického rozumu" a „Kritiku soudnosti", a nikoli, co je specifické pro každou zvlášť. Specifikum „Kritiky čistého rozumu", o němž se zde můžeme jen zmínit, spočívá v transcendentálním rekurzu na předpoklady či podmínky člověka v mětí, pomocí nichž realizuje člověk jako podstatně aktivní a ve své vůli svobodná bytost své lidské poznání. Význam toho jejího specifika je zhruba dvojí, jednak negativní či kritický jak vůči tradiční metafyzice, tak i novověkého transcendentalismu,[53] pro které je společný primát kognitivního rozumu, takže jde o kritiku primátu kognitivního rozumu — ovšem v oblasti poznání —, jednak pozitivní, který spočívá v tom, ukázat konstituci poznání či zkušenosti v mětí. Tento úkol má splnit transcendentální logika či metoda ve vybudovaném systému zásad[54] — zásady nejsou výpovědí, ale normy, i když velice specifické normy, jsou to spíše jakési technologické předpisy či algoritmy[55] na to „jak" poznávat, resp. jak postupovat, aby poznání či zkušenost byla možná.

Zcela obecně lze říci, že podstata kritiky primátu kognitivního rozumu spočívá v pokusu odhalit tuto iluzi, nerozumnost toho rozumu v oblasti poznání, který ani v poznání není s to zpozorovat svůj původ, platnost a meze, ačkoli právě o to se pokoušel noetický transcendentalismus,[56] a ztroskotal. Proč však jde o iluzi a nerozumnost kognitivního rozumu, jestliže se klade jako rozum primární či dokonce jedině možný v oblasti poznání, to je dáno tím, že kognitivní rozum se i jako kognitivní může realizovat jen za pomoci normativního rozumu, že je konstituován v normativním rozumu, resp. v jeho použití je zakamuflován normativní rozum.[57] Kritika této kamufláže dovoluje ale zároveň odhalit i kamufláž předmětu poznání, neboť protože podmínky poznání jsou zároveň i podmínkami předmětu poznání, zdá se, že předmět poznání není konstituován v mětí a že toho ani není třeba, vždyť je to čisté bytí, o němž lze prostě

---

[53] Noetickým transcendentalismem čili noetismem rozumím novověkou filosofii až do Kanta, včetně jeho tzv. předkritické filosofie. Je to takové zkoumání podmínek poznání (a ničeho jiného než poznání), které je klade buď do zkušenosti, to je empirický transcendentalismus charakteristický pro Locka a celý anglický empirismus, anebo je klade do rozumu (kognitivního rozumu), to je racionalistický transcendentalismus charakteristický pro Leibnize a celý jeden proud německé osvícenské filosofie.

[54] V této souvislosti souhlasím s novokantovskou školou marburskou, která po vzoru svého zakladatele H. Cohena spatřuje základ transcendentální logiky či metody v systému zásad, viz H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. vyd., Berlin 1918, str. 518—637. Od novokantovské školy marburské se liším tím, že systém zásad nechápu kognitivně, ale normativně.

[55] I. Kant, *Gesammelte Schriften XVIII*, vyd. Pruské akademie věd, Berlin—Leipzig 1928, reflexe 4937, str. 34: „Es ist von grossten Wichtigkeit, eine Wissenschaft der Vernunft technisch zu machen. Die Logici haben es mit ihrer Syllogistik als einer Fabrik umsonst versucht. Nur in Ansehung der Grössen ist es denen Erfindern des Algorithmus gelungen. Sollte es nicht in der Kritik der reinen Vernunft auch so sein,...?"

[56] Srov. s pozn. 47.

[57] V této souvislosti by se dalo hovořit o gnoseologickém machiavellismu, neboť nejde jen o prosté zakamuflování normativního rozumu v poznání a tím eo ipso i v předmětu poznání, nýbrž o určitý mocenský vztah k poznání a jeho předmětu, který předpokládá výkon násilí a který souvisí s problematikou tzv. technické civilizace.

vypovídat ve smyslu toho, co vůbec nějak existuje nebo alespoň může existovat. Jenže právě pro tu přímo definiční absenci mětí je to předmět nepoznatelný či věc o sobě. Jen z tohoto důvodu může být kritika primátu kognitivního rozumu v oblasti poznání i kritikou jak tradiční metafyziky, tak i noetického transcendentalismu, protože předmět tohoto rozumu je pro definiční absenci mětí pouze myslitelný, lze o něm vypovídat cokoli, jen když nevznikne logický spor, ale je nepoznatelný. V tom okamžiku, když se jej přesto snažíme poznat, tj. konstituovat ho v mětí, neboli vytvořit pro něj algoritmus, vzniká zcela nutně dialektika v Kantově smyslu. Právě primát kognitivního rozumu, tato s ním nutně spojená iluze a nerozumnost způsobuje, že tradiční metafyzika i noetický transcendentalismus jsou definičně spojeny s dialektikou v Kantově smyslu, tj. s takovým mětím, které je zakamuflováno v jeho užití, konstituuje ho, ale iluzívně a nerozumně, resp. tak, že úmysl poznat se realizuje v nepoznání, je nerealizovatelný neboli bez algoritmu a tím eo ipso zůstává pouhým úmyslem.

O konstituci v mětí jsme řekli, že je produktem lidské aktivity či svobodné vůle za pomoci normativního rozumu — v oblasti poznání jsou to ovšem — jak řečeno — velice specifické normy, které představují její limit ve smyslu minima, kdežto v oblasti lidského bytí jde o její limit ve smyslu maxima. Bez nadsázky lze říci, že Kant je první a snad dosud i poslední filosof, který se nejdokonaleji vyrovnává s pasivním či statickým obrazem člověka dokonce i v „Kritice čistého rozumu", která je považována přímo za jeho pravzor — je ovšem pravda, jak se pokusíme rozvést, že v metafyzice člověka, jejíž základy položil Kant, je dána nová varianta pasivního a statického člověka pro tu metafyziku příznačná. Na doklad našeho tvrzení uvedu jedno místo z Kantova spisu „Streit der Fakultäten" z roku 1798, kde Kant podává vlastní výklad „Kritiky čistého rozumu". „V ‚Kritice čistého rozumu' — píše Kant — jsem učil, že filosofie není vědou o představách, pojmech a ideách anebo ještě o něčem jiném, nýbrž že je to věda o člověku, o jeho představování, myšlení a jednání, která má zobrazovat člověka ve všech jeho složkách, jak existuje a jak má být, tj. jak v jeho přirozených určeních, tak i v jeho vztahu k moralitě a svobodě. V této souvislosti vykázala stará filosofie člověku zcela nesprávné místo ve světě tím, že z něho udělala stroj, který jako takový musel být zcela závislý na světě či na vnějších věcech a předmětech a tak tedy udělala z člověka téměř pouhou pasivní součást světa. — Pak vyšla ‚Kritika čistého rozumu' a určila člověku zcela aktivní (prol. mnou) existenci ve světě. Člověk sám je původně tvůrce všech svých představ a pojmů a má být jediný strůjce svého jednání."[58]

Tento protiklad pasivního a aktivního člověka s určením podstaty člověka jako aktivní bytosti je vlastní základ kritické filosofie, samozřejmě včetně všech implikací s ním spojených. Kant vypracovává ovšem tento protiklad — jak sám říká — v souvislosti se „starou filosofií", která „udělala z člověka téměř pasivní součást světa". Ve snaze pochopit a poznat realitu jako takovou v její mimolidské dimenzi — čisté transcendenci —

---

[58] *Kants gesammelte Schriften VII*, vydání Pruské akademie věd (nadále budeme používat jen zkratku: *KGSCH*...), Berlin 1917, str. 69.

se zdá, jakoby nepřicházel v úvahu jiný rozum než rozum kognitivní a nanejvýš jen odvozeně i rozum normativní. Vždyť právě pomocí kognitivního rozumu poznává člověk své postavení v realitě, svůj úděl, který je společný s realitou přes všechny rozdíly, i když ze srovnání s ní se jeví jako taková její součást, která není příliš spolehlivá a vděčná, trucuje, hřeší právě proti společnému údělu — je třeba obrazem božím, ale hříšným, který musí být spasen či osvobozen, je třeba i obrazem přírody, ale opět hříšným, který musí být taktéž osvobozen. Člověk se tak pomocí kognitivního rozumu klade jako součást reality nebo i jako celek reality sui generis, dělá ze sebe v této souvislosti pasivní bytost či redukuje se na objekt, s nímž lze jednat jako s každým jiným objektem, tj. jako s pouhým prostředkem realizace jakéhokoli cíle čili — abych použil moderního termínu — jako s pouhým prostředkem manipulace. Ovšem to, že se stává pouhým prostředkem manipulace, se zdůvodňuje jeho osvobozením.

Avšak Kantův pokus vypracovat protiklad pasivního a aktivního člověka v souvislosti se „starou filosofií" poznamenal svým způsobem i jeho kritickou filosofii a zároveň umožnil i vznik pokantovské metafyziky člověka. Protože se totiž zakamuflovaný normativní rozum staré filosofie vyjevuje až v dialektice jako rozum, který není s to konstituovat realitu v (přiměřeném) mětí aktivního člověka, zdá se, že pasivní člověk není konstituován v žádném mětí, ale že je právě jen obrazem reality, i když za cenu vzdání se vlastní aktivity či vzdání se právě té konstituce v mětí. Kritická filosofie sice „určila člověku zcela a k t i v n í existenci ve světě", ale jen tomu, kdo se jí nevzdává, kdo se sám neklade jako pasivní, ale jako aktivní bytost. Je to dosud jeden z nejožehavějších problémů, neboť co s člověkem, který se klade z vlastní iniciativy jako pasivní bytost, má snad být násilně donucen k činnosti? V Kantově filosofii není místo pro násilné donucování k činnosti — to se ukazuje rozhodující při jeho přemýšlení o teroru Francouzské revoluce —, dokonce pasivní člověk je respektován i při konstituci v mětí, ale právě jen jako pasivní, jemuž se sice nezakazuje možnost činnosti, ale váže se na určité předpoklady či zásluhy. Kantův respekt pasivního člověka jako prostého obrazu reality či jako bytosti, která se z vlastní iniciativy vzdala sebe samotné ve jménu reality, a to jako respekt při konstituci v mětí, ukazuje důsledně vzato Achillovu patu kritické filosofie, neboť je to respekt či nekritičnost před posledním zbytkem primátu kognitivního rozumu a s ním spojené dialektiky, tedy respekt před tím, co je předmětem kritiky kritické filosofie právě jako filosofie kritické. Právě z něj vznikne pokantovská metafyzika člověka.

Pro aktivního člověka, jehož realita je konstituována v přiměřeném mětí, platí „základní zákon čistého praktického rozumu" či rozumu normativního, a to: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoli zároveň mohla platiti za princip všeobecného zákonodárství."[59] V tomto základním zákonu nejde o pasivní podřízení se „principu všeobecného zákonodárství", ale o takový aktivní podíl, který by umožnil, aby se v něm uplatnila i „maxima mé vůle". Právě zde je uzlový bod, kde se ukazuje, že aktivní

[59] I. K a n t, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1944, str. 43.

člověk, který jako aktivní má i „maximu své vůle", nesmí být právě pro tu maximu pouhým prostředkem ničeho, ale „účelem o sobě", neboť v „maximě své vůle" se klade člověk jako „účel o sobě", resp. má se tak klást. Sebekladením jako „účelu o sobě" kladu i všechny ostatní jako „účely o sobě", „maxima mé vůle" se tak může stat i maximou všech a v důsledku toho i „platit za princip všeobecného zákonodárství". Proto formulace „základního zákona" čili „kategorického imperativu" je ekvivalentní s jinými formulacemi, třeba s touto: „... člověk (a s ním každá rozumná bytost) jest účelem o sobě, tj. že nikdy ho nemůže nikdo (ani Bůh) používati pouze jako prostředku, aniž jest při tom sám účelem, že tedy lidství v naší osobě nám samým musí býti svaté, ..."[60] Je to bezpochyby jedna z nejkrásnějších formulací normativního humanismu, v níž autonomie člověka platí dokonce i vůči Bohu a jíž se na základě toho nepřímo říká, že veškeré křesťanství musí být reformováno a tím i reformované křesťanství.

Kantův kategorický imperativ je jako „základní zákon" nejvyšším produktem normativního rozumu, kterého používá svobodný člověk ke konstituci své reality. V této podobě je však zároveň i nejčistším a nejhlubším filosofickým výrazem přirozených práv[61] — Kant by řekl spíše „rozumových práv" (Vernunftrecht) —, které jakožto práva autonomního člověka i vůči Bohu vcházejí i do deklarací lidských práv počínaje francouzskou „Deklarací lidských a občanských práv" z roku 1789.[62] Tak je ale kategorický imperativ zároveň i normou prastarého (biblického i antického) problému „společenské smlouvy", která tím, že v každém jednotlivci má být ctěno celé lidstvo, normativně vyjadřuje jednotu vůle jednotlivců s obecnou či společenskou vůlí v normativně předzjednané harmonii. Je to idea „ústavy" jako základního zákona občanské společnosti či státu, pro kterou Kant volí termín „platónský ideál republiky" již v „Kritice čistého rozumu"[63] a která tím, že uvádí v korelaci či lépe inherenci právo a stát, překračuje celou přirozenoprávní tradici, tj. jak tu, která po Grotiově a Lockově vzoru trvá na nepodmíněné závaznosti a nezadatelnosti přirozených práv, aniž ovšem požaduje jejich zakotvení v ústavě,[64] tak i tu, která po Hobbesově a Rousseauově vzoru vidí nutnost vzdání se těchto práv a jejich úplného přenesení na stát. Ve „Sporu fakult" hovoří Kant o „... ústavě, která je v souladu s přirozenými právy člověka: že by totiž ti, kteří jsou poslušni zákonů, měli být sjednoceně i zákonodárci, je zákla-

---

[60] I. Kant, tamtéž, str. 171; viz analogickou formulaci str. 115. M. Sobotka hezky říká, že „... jednám-li tak, aby se můj záměr mohl stát obecnou normou, jednám zároveň se zřetelem k druhým jako ‚účelům o sobě'"; viz *Člověk, práce a sebevědomí. Problém praxe v německé klasické filosofii*, 2. přeprac. vyd., Praha 1969, str. 19.

[61] K. Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig 1928, str. 90, pozn. 3.

[62] K. Borries, tamtéž, str. 93.

[63] *KGSCH III*, Berlin 1911, str. 247: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit den andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigsten eine nothwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, ..."

[64] K. Borries, tamtéž, str. 90.

dem všech forem státu, ...“[65] S pravou občanskou důstojností prohlašuje Kant, že „veškerá politika musí padnout na kolena před lidskými právy“,[66] vždyť „na lidských právech záleží víc než na klidu a pořádku“[67] a „běda tomu, kdo uzná jinou politiku než tu, která považuje právo za svaté“.[68]

Co platí o jednotlivcích, platí i o jednotlivých národech a státech — prostě o každé jednotlivině ve vztahu k celku: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoli zároveň mohla platiti za princip všeobecného zákonodárství.“ Tuto formulaci jsme sice nenašli v Kantově textu výslovně použitou na vztah mezi jednotlivými národy a státy, ale zcela bezpochyby dává smysl Kantově pojetí světoobčanské společnosti či světové federace států, založené na celosvětové ideji ústavy jako základního zákona světa, v němž by každý jednotlivý národ a stát měl zakotvenu „maximu své vůle“ jako „účelu o sobě“ ve smyslu práva na sebeurčení národů a na suverenitu států a v němž by byl normativní výraz jednoty jejich vůle s celosvětovou vůlí v normativně předzjednané harmonii. Charta Spojených národů obsahuje řadu rysů z této Kantovy konstrukce mezinárodně založené občanské společnosti, i Organizace spojených národů je jakýmsi celosvětovým parlamentem v jeho duchu, ale dosud stále jen ve smyslu práva smluvního, které je spíše jen morálně politickou záležitostí než platným právem. Ba co více, platným právem se nestala ani transcendentální formule veřejného práva státního i mezinárodního, tj. formule o svobodě tisku, která zní: „Veškerá jednání týkající se práv jiných lidí, jejichž maxima se nesnáší s publikovatelností, je neprávem.“[69]

Celá tato konstrukce občanské společnosti představuje rozvinutí kategorického imperativu jako základního zákona normativního rozumu. K tomu však dodejme: kategorického imperativu autonomního člověka. Tento dodatek je teoreticky velice důležitý, neboť zatímco právo je u Kanta z něj odvozené, je legalizovaným normativním humanismem, neprávo, o kterém Kant tak často píše, nemá žádné normativní odvození, je spíše výrazem reality. To, že neprávo nemá žádné normativní odvození, podivně kontrastuje se samotným kategorickým imperativem, který dovoluje autonomii, tj. být účelem o sobě na základě nezadatelných práv a který zároveň by měl zakazovat heteronomii, tj. být pouhým prostředkem i samotného Boha. Samotná formulace kategorického imperativu není však zcela jednoznačná. Uveďme ji ještě jednou. „... člověk (a s ním každá rozumná bytost) jest *účelem o sobě*, tj. že nikdy ho *nemůže* (prol. námi)

---

[65] *KGSCH VII*, Berlin 1917, str. 90 a n.; v dopisu H. Jungovi-Stillingovi se Kant vyjadřuje přímo paradigmaticky: „Die bürgerliche Gesetzgebung hat zu ihrem wesentlichen obersten Prinzip das natürliche Recht der Menschen, welches im statu naturali (vor der bürgerlichen Verbindung) eine blosse Idee ist, d. i. unter allgemeine, mit angemessenem Zwange begleitete, öffentliche Vorschriften zu bringen, denen gemäss jedem sein Recht gesichert, oder verschafft werden kann“; viz *KGSCH XI*, Berlin 1900, str. 10.

[66] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, v: *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 380.

[67] *KGSCH XV*, Berlin 1913, reflexe 1404, str. 612; zde také Kant uvažuje: „Es lässt sich grosse Ordnung und Ruhe bei allgemeiner Unterdrückung stiften... und Unruhen im allgemeinen Wesen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, gehen vorüber.“

[68] Cit. apud K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk II*, Leipzig 1924, str. 226.

[69] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 381.

nikdo (ani Bůh) používati pouze jako prostředku, aniž jest při tom sám účelem, že tedy lidství v naší osobě nám samým musí (prol. námi) býti svaté, . . ."[70] Námi proložená slovesa jistě naznačují, o jaký problém jde, v prvním případě je použito modální sloveso, v druhém případě normativní sloveso.[71] Proto vzhledem k normativní povaze kategorického imperativu zní jeho zcela jednoznačná formulace takto: „. . . člověk (a s ním každá rozumná bytost) jest účelem o sobě, tj. že nikdy ho nemá, resp. nesmí nikdo (ani Bůh) používati pouze jako prostředku, aniž jest při tom sám účelem, že tedy lidství v naší osobě nám samým musí býti svaté, . . ."

Použití modálního slovesa místo normativního slovesa by se mohlo zdát zanedbatelnou chybyčkou, vždyť celá formulace je normativní. Přesto však s ní hluboce souvisí otázka, že u Kanta nelze najít normativní odvození nepráva. Celá Kantova kritická filosofie spíše sugeruje dojem, že neprávo nemá žádné mětí, ale že jde spíše jen o prostou realitu ve smyslu quaestio facti — co má mětí je výlučně jen právo. Nejnápadněji je to vidět právě na Kantově konstrukci občanské společnosti jako platónského ideálu republiky fungující v duchu kategorického imperativu, která je „respublica noumenon"[72] a o které K. Borries právem říká, že je to „idea rozumu, která vyzařuje z inteligibilní transcendence do skutečnosti jako norma udávající směr, aniž by se kdy zde mohla vyjevit (erscheinen)".[73] Borries se tak pokouší postihnout rozpor mezi ideou a skutečností, neboť zatímco v ideji představuje „respublica noumenon" právě námi popsanou občanskou společnost, která neexistuje, resp. existuje jen ideálně (noumenálně), ale která se „může namáhavě uskutečnit jen po mnohých sporech (Befehdungen) a válkách"[74] či — jak výstižně zní titul monografie H. Sanera — jako „cesta od války k míru",[75] ve skutečnosti klade Kant jako „respublica phaenomenon" nikoli občanskou společnost, ale její podstatně zúženou karikaturu, která „právo na rozhodujícím místě opět zužuje".[76] Je to poněkud komické, Borries vytýká Kantovi rozpor a dokonce i to, že se stal „nevěrný své metodě",[77] ale přitom je z celé té problematiky tak bezradný, že záhy na to chválí Kanta, že jako „moudrý a opatrný pozorovatel skutečnosti se snažil dát svým myšlenkám takovou podobu, která by mohla být poměřena na faktech".[78] Soudobému myšlení nelze Kanta lépe představit.

Když se podíváme blíže, co je Kantova „respublika phaenomenon", zjistíme, že jde o buržoazní společnost ve smyslu osvícenského absolutismu pruského typu, která vedle řady liberálních momentů obsahuje i silné prvky antiliberální v duchu merkantilismu.[78] Její podstata však spočívá v tom, že obecný statut občana, který zaručuje „respublica noumenon"

---

[70] Viz citát k pozn. 60.

[71] Toto rozlišování gramatika nezná, v ní jde v obou případech o modální sloveso, ale vzhledem k meritu věci je ho třeba použít.

[72] *KGSCH VII*, Berlin 1917, str. 91.

[73] K. Borries, tamtéž, str. 96.

[74] *KGSCH VII*, Berlin 1917, str. 91.

[75] Viz pozn. 52.

[76] K. Borries, tamtéž, str. 95.

[77] K. Borries, tamtéž.

[78] K. Borries, tamtéž, str. 96—114.

každému bez výjimky, je ve vztahu k realitě tak podstatně zúžen, že neplatí pro všechny bez výjimky, ale jen pro některé, tj. pro třetí stav tehdejšího Pruska — do něj patřila byrokracie, armáda a samostatní podnikatelé, ať už obchodníci nebo výrobci, a samozřejmě i šlechta.[79] Kdo je však z občanského statutu vyřazen, je čtvrtý stav, tj. námezdní dělníci průmysloví i zemědělští. Zkrátka, statut občana může mít jen ten, kdo se aktivně podílí svým vlastním dílem na životě společnosti směnou toho díla jako zboží,[80] tedy aktivní člověk. Tím se dostáváme nazpět k otázce rozlišení aktivního a pasivního člověka. Jestliže kritická filosofie „určila člověku zcela aktivní existenci ve světě", určila ji ve vztahu k realitě pouze příslušníku třetího stavu a nikoli čtvrtého stavu. Příslušník čtvrtého stavu je totiž pasivní člověk — podle Kanta do něj patří i ženy![81] —, jehož pasivita spočívá a musí spočívat v tom, že je pouze poddaný a nikoli zákonodárce nebo ještě přesněji, že maxima jeho vůle znamená také být účelem o sobě, ale nikoli ve smyslu ústavních práv, nýbrž jen ve smyslu práv přirozených.[82] Tím je naznačen nejen rozchod přirozených práv a občanských práv, který se realizoval v klasickém občanském zákoníku „Code Napoléon" z roku 1804, ale i rozchod těchto práv s ústavním právem. Cesta k stavovskému či ještě lépe řečeno k třídnímu právu a státu, které je ve výslovném rozporu s lidskými a občanskými právy, jak by měly být zaručeny v „respublica noumenon", je nastoupena.[83] Je to i již zmíněná cesta k metafyzice člověka.

[79] Srov. G. von Glinski, *Die Königsberger Kaufmannschaft des 17. und 18. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas 70, Marburg—Lahn 1964. V této studii je toto zajímavé místo: „Die russische Besetzung Königsbergs in den Jahren 1758 bis 1762 brachte den entscheidenden Umbruch im gesellschaftlichen Leben der Stadt. Adel und Bürgertum, Kaufmannschaft und Gelehrtenstand hoben die sie voneinander trennenden Schranken auf. ... Durch die russische Besetzung wurde die Isolierung der Stadt aufgebrochen und der Anschluss an die übrige Welt gefunden, ..." (str. 216 a n.).

[80] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 295, včetně poznámky. Pozoruhodným způsobem to vykládá J. Habermas: „Kant teilte das Vertrauen der Liberalen, ... Die Fiktion einer dem freien Warenverkehr immanenten Gerechtigkeit macht die Gleichschaltung von bourgeois und homme, der interessierten Privateigentümer mit autonomen Individuen schlechthin, plausibel"; viz *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 2. vyd., Neuwied am Rhein—Berlin 1965, str. 125.

[81] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 295.

[82] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 303; o tomto stavu platí, že má „unverlierbare Rechte gegen das Staatsoberhaupt ..., obgleich diese keine Zwangsrechte sein können"; srov. s citací v pozn. 63!

[83] Smyslem toho tvrzení není, že třídní právo a stát vzniká ve smyslu quaestio facti až v tomto období; ostatně v Kantově pojmu společenského antagonismu jako takového základu celého vývoje a pokroku společnosti, který musí být v jistém stádiu překonán, je anticipováno třídní právo a stát ve smyslu quaestio facti. O co jde, je vznik třídního práva a státu ve smyslu quaestio juris jako legalizované neprávo a stát (uvidíme, že jde o legalizaci normativního antihumanismu), tedy vznik takového třídního práva a státu, který je v rozporu s lidskými a občanskými právy. Velice interesantní je souvislost, proč Kant při pojmu „respublica noumenon" jako pravé občanské společnosti ve smyslu quaestio juris připomíná Platóna. Je to zcela zřejmě proto, že u Platóna není místo pro právo na soukromé vlastnictví, vždyť právě z toho důvodu je Platónova filosofie považována za komunistickou utopii. Avšak ani v Kantově pojmu „respublica noumenon" není místo pro právo na soukromé vlastnictví, v tomto smyslu je Kantova pravá občanská společnost totožná s beztřídní čili komunistickou společností. Zároveň však Kant jako realista

Teprve nyní se můžeme vrátit k Weinstockovi, k jeho heslu „pryč od Hegela ke Kantovi" a to nikoli ke Kantovi, který „spatřuje přicházet království boží na zem, ale k tomu, který neohroženě uznal nepřekonatelnou moc zla, existující ve světě z viny člověka".[84] Weinstock vychází v této souvislosti z Kantovy stati „Über das radikale Böse", která vyšla v roce 1792 a která je začleněna jako první kapitola spisu „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft".[85] Ačkoli byla pro současníky šokující (Herder, Goethe, Schiller), přesto si málokdo všiml a i dosud málokdo všímá nápadné časové shody mezi vypracováním tohoto pojednání a vypracování jiného, totiž pojednání „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"[86] z roku 1793. Tato shoda však není jen časová, ale i hluboce vnitřní,[87] je to kladení téhož problému ve dvou různých rovinách, jednou v rovině křesťanského náboženství, i když samozřejmě v mezích rozumu, a podruhé v rovině eticko-politologického řešení otázek teorie státu a práva. V obou případech jde o problém radikálního zla. Radikální zlo, které se rodí z viny samotného člověka či ještě lépe z jeho svobody, z jeho svobodné vůle, a to následkem dědičného hříchu,[88] je totéž radikální zlo, které prostřednictvím lidu „roztrhalo... dosud platnou ústavu"[89] a které si vynutilo,

---

nemohl nevidět podíl soukromého vlastnictví na všeobecném pokroku, ostatně i to je obsaženo v jeho pojmu společenského antagonismu (k tomuto antagonismu viz: *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 20 a n.), proto musel pojem „respublica noumenon" podstatně zúžit ve vztahu ke skutečnosti právě tohoto soukromého vlastnictví a práva na něj na pojem „respublica phaenomenon". V tomto zúžení je však obsažen již zmíněný rozpor. Nikoli náhodou pranýřuje Marx v brožuře *K židovské otázce* lidská práva jako výraz egoistického člověka čili „právo zištnosti" (*Spisy 1*, Praha 1956, str. 388 a n.) a spolu s Engelsem pak v *Komunistickém manifestu* říká, že toto „právo (je) jenom vůlí vaší třídy povýšenou na zákon,..." (*Spisy 4*, Praha 1958, str. 443); srov. s textem tohoto pojednání k pozn. 35 a 36, včetně pozn. 36. Marx s Engelsem v této souvislosti zcela nekriticky přijímají tezi, že jde o právo, proti kterému, protože je třídní, lze postavit jiné právo, zatímco ve skutečnosti jde o legalizované neprávo, proti kterému lze postavit čili legalizovat jiné neprávo.

[84] Viz citát k pozn. 24.

[85] Úplný titul tohoto Kantova pojednání zní: *Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 19—53.

[86] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 273—313.

[87] Tuto souvislost pouze naznačuje K. Borries, avšak nevypracovává ji. Říká: „Das radikale Böse ist hier, von dem Entweder-Oder der Gesinnungstotalität bis zu dem unaufhörlichen Ringen um die Erlösungsgewissheit, nur ein anderer Name für die lutherische Erbsünde. ... Aber dieses Verhältnis ist von ganz besonderer Bedeutung, weil Kant das radikale Böse systematisch in das Recht verflicht und diese Verflechtung ihren Einfluss über das ganze Gebiet der Soziallehren erstreckt" (tamtéž, str. 143 a n.). Kdyby Borries hlouběji prostudoval dílo Maxe Webera, hlavně *Die protestantische Ethik* (Tübingen 1920), viděl by, že Kant transponuje v tomto pojednání zcela specifickým způsobem obecnou problematiku. Od této souvislosti zcela odhlíží K. Jaspers ve stati *Das radikal Böse bei Kant* z roku 1935 (viz *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, München 1968, str. 183—204) a nepřihlíží k ní ani H. Saner a J. Schwartländer (viz pozn. 52).

[88] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 34 a n.

[89] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 302 v pozn.; i když zde Kant nehovoří přímo o Francouzské revoluci, resp. o jejím průběhu, souvislost s ní je zcela zřejmá. Jakým způsobem se Kant zajímal o Francouzskou revoluci, líčí K. Vorländer v pojed-

aby byla zavedena „respublica phaenomenon" v podobě jakéhosi „nouzového zákonodárství" (ius in casu necessitatis)[90] na ochranu soukromého vlastnictví, pro nějž „respublica noumenon" nemá místo[91] — v právní filosofii „Metaphysik der Sitten" má pak to soukromé vlastnictví i celou řadu feudálních rysů.[92] Velice interesantní je, že panovnický dvůr oceňuje tuto iniciativu svého věrného poddaného kabinetním zákazem z 1. října 1794,[93] kterému se Kant důstojně podřizuje a přestává přednášet o křesťanském náboženství. Jak se Kanta dotklo toto nepochopení a nespravedlivé rozhodnutí, vykládá později ve „Sporu fakult", kde i buržoazní veřejnost omezuje pouze na veřejnost „fakultních učenců".[94]

Nechceme ovšem celou tuto konkrétní problematiku zjednodušovat a ani nám nejde o ty či ony detaily, o nichž může být veden nerozhodnutelný spor, ale o co nám jde, je filosofický problém radikálního zla, který se Kant pokusil řešit ve dvou různých rovinách. Pro Kanta je to v této podobě zcela nový problém, který by bylo možno v prvním přiblížení charakterizovat Weinstockovou zjednodušenou cezurou mezi Kantem, který „spatřuje přicházet království boží na zem" a Kantem, který „neohroženě

---

nání *Kants Stellung zur französischen Revolution*, v: *Philosophische Abhandlungen* zu H. Cohens 70. Geburtstag), Berlin 1912, str. 247—269; viz též: *Kant als Politiker*, v: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk II*, Leipzig 1924, str. 210—238; srov. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München 1957, str. 573 a n., v kapitole Politik und Geschichte, str. 534—584.

[90] *KGSCH VIII*, Berlin 1912, str. 300; výklad této souvislosti je velice složitý, neboť Kant zde nouzové zákonodárství (Nothrecht) odmítá jako právo činit neprávo (Unrecht) a považuje ho za „Unding". Kant dokonce říká, že „was ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen" (tamtéž, str. 304). Jenže když nastane takový případ, že se vládnoucí kruhy rozhodnou postupovat „durchaus gewalttätig (tyrannisch)", pak není dovolen „dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt" (tamtéž, str. 299); k tomu srov. i citát v pozn. 82. Daleko jemnější je však souvislost s otázkou zákonodárství v pojmu „respublica phaenomenon" na rozdíl od zákonodárství v pojmu „respublica noumenon", neboť v kontextu s Kantovou filosofií dějin společnosti lze považovat veškeré zákonodárství v dějinách společnosti za zákonodárství ve smyslu pojmu „respublica phaenomenon", které je svým způsobem nouzové, kdežto pouze zákonodárství ve smyslu pojmu „respublica noumenon" se představuje jako „ius perennis". Problematika zákonodárství v pojmu „respublica phaenomenon" jako nouzové zákonodárství v tomto smyslu je o to složitější, že je v přímém rozporu se zákonodárstvím v pojmu „respublica noumenon (viz text tohoto pojednání k pozn. 83 a celou tuto poznámku), a to jako „ius perennis" a jako takové obsahuje intenci se taktéž stát „ius perennis" i u Kanta.

[91] Srov. s pozn. 83.

[92] Srov. W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917; též K. Borries, tamtéž, str. 105—107; nejlépe však J. Müller, *Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat*, Kitzingen—Main 1954 (Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr. VIII).

[93] Kabinetní zákaz zveřejňuje Kant ve spisu *Streit der Fakultäten*, viz *KGSCH VII*, Berlin 1917, str. 6, kde je také zveřejněna Kantova písemná odpověď na něj.

[94] *KGSCH VII*, Berlin 1917, str. 7 a n.; jde o toto místo z Kantovy odpovědi na kabinetní zákaz: „Dass sich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: ‚Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.' mich gegen die allerhöchste, mir bekannte landesväterliche Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches schon daraus erhellt, dass jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverständliches, verschlossenes Buch und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt;..."

uznal nepřekonatelnou moc zla, existující ve světě z viny člověka". Hlouběji ho lze však formulovat asi takto: jestliže se dosud v dějinách zdálo, jak je to i v Kantově filosofii dějin jakožto přicházejícího království božího na zem,[95] a to v podobě cesty od války k míru, že pasivní člověk je pouhým výrazem reality, který z tohoto důvodu nemá konstituci v mětí a je proto jako heteronomní člověk vůči mětí indiferentní — to dokazuje i „Kritika praktického rozumu", v níž je formulace pouze kategorického imperativu autonomního člověka a nikoli heteronomního člověka ani v podobě normativního zákazu, ani v podobě normativního příkazu —, nyní tu konstituci v mětí dostává hned dvojnásobným způsobem, ale nikoli už jen jako pasivní člověk co by obraz reality, ale taktéž jako člověk aktivní. Jaká je však aktivita tohoto jakoby zdánlivě pasivního člověka, jaká je jeho konstituce v mětí? Je to aktivní člověk, jehož aktivita představuje takovou „odchylku od morálního zákona", která má svou vlastní maximu a je to právě tato maxima, která je v rozporu s morálním zákonem a která se chce představit taktéž jako zákon, ale protože je v rozporu s morálním zákonem, nemůže to být jiný zákon než immorální zákon, zákon „zlého člověka".[96]

Teprve radikální zlo nutí Kanta k formulaci immorálního zákona, který je doplňkem morálního zákona. Přesněji řečeno, teprve pod tímto vlivem doplňuje Kant kategorický imperativ o autonomním člověku z „Kritiky praktického rozumu" o kategorický imperativ heteronomního člověka. Je to však zcela zvláštní doplněk, neboť jeho neslučitelnost s morálním zákonem se v naprosté ostrosti ukáže až po zcela jednoznačné formulaci morálního zákona, o kterou jsme se pokusili, a nikoli v Kantově formulaci. V Kantově formulaci je ve formulaci heteronomního člověka použito modální sloveso, právě to vysvětluje celý Kantův realismus, za který ho tak rozpačitě chválí Borries, protože modální sloveso je funkční pouze ve vztahu k tomu, co vůbec nějak existuje nebo může existovat, a navíc ještě za předpokladu primátu kognitivního rozumu. Jinak řečeno, modální sloveso nevyjadřuje žádné mětí.[97] Je-li však heteronomní člověk existující bytostí,

---

[95] *KGSCH XV*, Berlin 1913, reflexe 1396, str. 608: „Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen."

[96] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 24.

[97] V této souvislosti odhlížím od normativního charakteru celého kategorického imperativu, který jej dovoluje zpřesnit tak, jak jsme se o to pokusili, ale všimnu si pouze jeho složek, abych byl pokud možno co nejvíce věrný historickému Kantovi. Je ovšem zásadně možné odhlédnout od jeho normativního charakteru a chápat jej jako výraz sociální události, jak se o to pokusil zcela moderním způsobem J. von Kempski, *Recht und Politik. Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft*, Stuttgart 1965, str. 28—35, 37 a n. a zejména 115, kde podává axiomatiku přirozeného práva na základě přípustného a zakázaného sociálního jednání ve smyslu Kantova kategorického imperativu. Jsou to bezesporu neobyčejně bystré a hluboce založené studie, jako ostatně veškerá jeho filosofická tvorba (viz např. *Kant und der Geist der Europäischen Philosophie*, v: *Archiv für Philosophie*, roč. I, 1947). Jenže jeho meze se ukazují právě tam, kde naopak mětí konstituuje bytí, resp. sociální jednání, neboť zatímco Kantovo úsilí směřuje k mětí ve smyslu veřejného práva, Kempski vidí tuto problematiku pouze v oblasti soukromého práva, pouze v ní jde o „Verträglichkeit von Handlungen", kdežto ve veřejném právu jde o něco zcela jiného, o „Steuerung der Entwicklung der Gesamtsituation insbesonders, d. h. um Gleichgewichtsfragen, Interessenausgleich usf." (tamtéž, str. 47). Jeho meze se však neukazují jen v oblasti veřejného práva, ale i práva soukromého, v němž požaduje naprostou

a tou také pro Kanta v dějinách je nebo alespoň byl — v tom je i antropologické jádro společenského antagonismu u Kanta, cesty od války k míru, od rozptýlenosti k jednotě či ke království božímu na zemi —, stává se zcela nutně z autonomního člověka, který je vyjádřen kategorickým imperativem, neexistující člověk. Tak je pojem mětí principiálně směšován s pojmem existence, tj. je z něj vyloučen jeho specifický znak: normativní platnost — tedy to, o co jde Kantovi především při rozlišení quaestio facti a quaestio juris. Tím, že autonomní člověk je ve srovnání s heteronomním člověkem neexistující bytostí, ztrácí své mětí jakožto platné mětí a stává se z něho nanejvýše jen jakýsi budoucí účel a cíl v dějinách společnosti a Kantovu filosofii lze pak vyložit jako „antropocentrický utilitarismus".[98] Co jsme tedy řekli o pokantovské diskreditaci pojmu platnosti nejrozmanitějšími poukazy na realitu (ideu, život, hmotu, historii, existenci, fenomeny, podstaty, bytí, praxi aj.), platí již o samotném Kantovi. Přes základní smysl Kantovy kritické filosofie, jeho normativního racionalismu, v ní přežívá primát kognitivního rozumu.

Tady je zcela zřejmě i důvod, proč v kategorickém imperativu dosud nikdo nevyčetl uznání heteronomního člověka, je to přece ten pasivní člověk, jehož konkrétní podoba je v tom, že je příslušníkem čtvrtého stavu, a že zároveň autonomní člověk je vlastně jen ten aktivní člověk, jaký by měl být jakožto občan jako příslušník třetího stavu čili buržoa. Zdá se velice pravděpodobné, že základem kategorického imperativu je nesprávně utvořená alternativa mezi existujícím heteronomním člověkem a autonomním člověkem ve smyslu mětí, jejíž nesprávnost spočívá v tom, že každý z obou patří do jiné oblasti, které nelze směšovat, heteronomní člověk do oblasti existence a autonomní člověk do oblasti mětí — znění té alternativy by bylo asi toto: buď heteronomní člověk, nebo autonomní člověk. Protože celý kategorický imperativ má normativní charakter, vyplývá z toho, že Kant měl dobrý úmysl zakázat heteronomního člověka, neboť pak by i alternativa, na níž je založen, byla správně utvořená. Ale jeho silně vyvinutý smysl pro realitu mu to nedovoluje. Co to však znamená v daném kontextu? V daném kontextu se taktéž uplatňuje normativní rozum, a to v problematice tzv. iura merae facultatis, právního vztahu vyjádřeného zásadou, že vše je dovoleno, co není zakázáno. To tedy v daném kontextu znamená, že není-li heteronomní člověk výslovně zakázán, je dovolen. Tím ale zároveň Kantův silný smysl pro realitu

---

závaznost práva vybudovaného na přirozeném právu, k čemuž podotýká, že „das auf dem Naturrecht aufbauende Recht ist hart: es erkennt den Menschen als Menschen an, aber es sagt auch zu ihm: hilf Dir selbst oder geh unter!" (tamtéž, str. 25). Je to takřka parafráze Kantova aktivního člověka, který jako občan, resp. příslušník třetího stavu je poddaný a zároveň zákonodárce, zatímco pasivní člověk je z tohoto stavu potud vyloučen, pokud si nepomůže sám, sám se nestane aktivní, přičemž jeho pasivita může hraničit s jeho přechodem v nebytí (smrt z hladu apod.). Zkrátka *„slabí v lidské společnosti"* — jak případně nazval svou studii Bř. Foustka (Praha 1904) — mohou zahynout! V těchto souvislostech nemůžeme s Kempskim souhlasit, neboť tak se sociální jednání mění na asociální.

[98] H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1960 (Piper Paperback), str. 142: „In der Kantischen Formulierung, dass kein Mensch je Mittel zum Zweck sein darf, dass jeder Mensch vielmehr einen Endzweck, einen Zweck an sich darstelle, hat der anthropozentrische Utilitarismus von Homo faber seinen grössten und grossartigsten Ausdruck gefunden."

splňuje machiavellistickou zásadu, jejíž spekulativní kvintesenci vyjádřil až Hegel, že to, co existuje nebo je nutné ve smyslu existence, to má být.[99] Tato zásada je tou implicitní normativní operací, o níž jsme se zmínili na počátku, která dovoluje zakamuflovat do reality určitou ideologii a tím ji konstituovat. Jaká je to však ideologie? Je to ideologie spjatá s mětím, která je zakamuflovaná v Kantově kategorickém imperativu, a to v modálním slovesu použitého u heteronomního člověka, neboť to modální sloveso přece jen určité mětí vyjadřuje: protože pomocí něj není heteronomní člověk zakázán, je pomocí něj dovolen.

Řekli jsme však, že teprve radikální zlo donutilo Kanta k formulaci immorálního zákona jako doplňku morálního zákona a zároveň jsme konstatovali jeho zvláštnost. Podstatu této zvláštnosti jsme však dosud nevyjasnili. Jejím vyjasněním, které zde budeme moci jen naznačit, se dostáváme k jádru zrodu metafyziky člověka z kritické filosofie, jenž je s ní při její zcela jednoznačné formulaci v naprostém rozporu. Jeho zvláštnost, jak říká již citovaný Weinstock, spočívá v „uznání nepřekonatelné moci zla, existující ve světě z viny člověka".[100] To znamená, že zlo není prostě zjištěné pomocí kognitivního rozumu, ani zakázané pomocí normativního rozumu, ale je to zlo, které je jako takové uznané a dovolené, tj. které má být. Proč ale má být, to je zdůvodněno pomocí již zmíněné machiavellistické zásady, resp. pomocí implicitní normativní operace z reality samotného člověka, ale zároveň je to taktéž zdůvodněno neexistencí či pouhým ideálem autonomního člověka. Tak se znovu vracíme k otázce reality člověka v jeho vlastní transcendenci, zde již nejde o mimolidskou transcendenci, ale o transcendenci, která je proto vlastní člověku, že je jeho produktem, produktem jeho činnosti, ale zároveň produktem stavícím se proti němu samotnému. V otázce reality člověka v jeho vlastní transcendenci je zakamuflované radikální zlo, které je radikální jednak proto, že je spojeno s realitou člověka v jeho zrození, člověk se

---

[99] Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, v: *Politische Schriften*, Frankfurt am Main (Theorie 1), str. 25; celá formulace zní takto: „Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern dass es nicht ist, wie es sein soll; erkennen wir aber, dass es ist, wie es sein muss, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, dass es so sein soll." Toto Hegelovo pojednání bývá někdy nazýváno: *Die Verfassung des deutschen Reiches*, viz Hegel, *Volk-Staat-Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken*, bearbeitet und eingeleitet von Friedrich Bülow, Stuttgart 1939, Kröner Taschenausgabe 39, str. 135. Bülowova studie *Hegels Leben und Lehre* je velice rozsáhlá, má 90 stran a čestně se řadí k těm, o nichž pojednává E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied—Berlin 1967, kde za motto volí tento výrok Fr. Meineckeho: „Der deutsche Machtsgedanke, dessen Geschichte mit Hegel begann, sollte in Hitler eine ärgste und verhängnisvollste Steigerung und Ausbeutung erfahren." To je jistě jednostranné, ale nikoli nepravdivé, pravda však leží mnohem hlouběji. Je totiž naprostou iluzí domnívat se, že podstatu jakéhokoli totalitního režimu postihneme tím, že jej budeme srovnávat s buržoazně demokratickým režimem (rozumí se existujícím). Rozdíl mezi těmito režimy není principiální, ale jen stupňovitý. V základech těchto režimů je uplatněna právě citovaná implicitní normativní operace, jednou více (v totalitních režimech), podruhé méně (v buržoazně demokratických režimech). V obou případech jde o režimy, které splňují Kantův pojem respublica phaenomenon — viz text k poznámce 83 a tuto poznámku. V dané souvislosti by se mělo dodat, že šlo o rasový totalitní režim.

[100] Viz pozn. 24.

již rodí jako zlý.[101] V tomto zrození člověka jako zlé bytosti exponuje Kant veškerou problematiku člověka, tj. problematiku křesťanské antropologie v podobě zatížení dědičným hříchem,[102] problematiku biologické antropologie v podobě zvířecího zatížení[103] a v neposlední řadě i problematiku majetkového práva.[104] Zrození člověka jako zlé bytosti však nezůstává pouhou realitou ve smyslu quaestio facti a její podstata se nevyčerpává tím, že je reprodukována jako pouhá realita v tomto smyslu bez jakékoli odpovědnosti a viny. Člověk není jen produktem a producentem této své zlé transcendence, ale je navíc takovým jejím producentem, že se v ní na základě své svobodné vůle a s ní spojené činnosti neustále konstituuje jako zlý člověk ve smyslu quaestio juris.

Podstatou té zvláštnosti, která vede k metafyzice člověka, je zprostředkování pomocí samotného kategorického imperativu v jeho nikoli jednoznačné formulaci. Je to právě kategorický imperativ, který v této formulaci obsahuje uznání a povolení sebekonstituce člověka jako zlého člověka ve smyslu quaestio juris. To uznání a povolení však znamená, že je uveden v platnost nový kategorický imperativ a zároveň že přestává platit starý kategorický imperativ. Protože však bez toho uznání a povolení není vůbec možné uvést a neustále uvádět v platnost nový kategorický imperativ, je starý kategorický imperativ jeho neustálým ospravedlňováním a posvěcováním. Je to kategorický imperativ autonomního člověka, který přestává platit proto, že v sobě zahrnuje uznání a povolení heteronomního člověka a tím eo ipso uvádí v platnost kategorický imperativ heteronomního člověka, jehož neustálé ospravedlňování a posvěcování představuje. Ačkoli by se jeho prostřednictvím měl legalizovat a institucionalizovat normativní humanismus, jak je to také v intenci projektu, který představuje respublica noumenon, legalizuje a institucionalizuje se jeho opak čili normativní antihumanismus. V legalizovaném normativním antihumanismu je podstata legalizovaného nepráva, s nímž stojí a padá respublica phaenomenon v podobě stavovského či ještě lépe řečeno třídního práva a státu.[105] Humanismus kategorického imperativu autonomního člověka a na něm založená respublica noumenon jsou jako pouze deklarované tím největším nebezpečím, neboť tím, že se nelegalizují, umožňují, aby se s odvoláním na realitu člověka legalizoval normativní antihumanismus, v němž respublica phaenomenon má své základy. V humanismu kategorického imperativu autonomního člověka, který jako pouze deklarovaný umožňuje legalizaci normativního antihumanismu, je i vlastní a nejhlubší podstata Kantova radikálního zla.

Nyní se již konečně můžeme pokusit odpovědět na otázku metafyziky

---

[101] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 32 a n.
[102] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 34 a n.
[103] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 40 a n.
[104] *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 78—84.
[105] Všechny pokantovské modely společnosti, počínaje buržoazně demokratickým a konče totalitním (třídním nebo rasovém), legalizují ve svém právu neprávo jako normativní antihumanismus, buržoazně demokratický podstatným zúžením občanské společnosti v jejím plně demokratickém fungování a totalitní likvidací občanské společnosti v tomto jejím fungování (srov. s textem k pozn. 83 a tuto poznámku a pozn. 99). V tomto smyslu není mezi těmi modely principiální rozdíl, ale jen stupňovitý, všechny splňují Kantův pojem respublica phaenomenon.

člověka po podstatě paktu s nelidským světem, který poprvé podepisuje Kant svou filosofií radikálního zla. Je to vlastně otázka, v jaké ideologii je konstituována realita člověka, resp. jaká ideologie je zakamuflována v jeho takzvané nelidské realitě. Již jsme rozlišili ideologii homo humanus jako ideologii účelů a cílů a ideologii homo antihumanus jako ideologii zakamuflovanou v realitě s tím, že je to jen první krok. Způsob, jak se v realitě člověka zakamuflovaná ideologie homo antihumanus ve jménu ideologie homo humanus je založen na zmíněném normativním souzení, které se realizuje pomocí implicitní normativní operace, že co existuje nebo existuje nutně, to má být. Ta operace je implicitní proto, že je zakamuflovaná v devize primátu kognitivního rozumu — abychom věděli, co má být, musíme nejprve pochopit a poznat, co existuje —, zatímco její explikace ukazuje pravý opak, ukazuje nerozumnost kognitivního rozumu a stanoví jeho meze v primátu normativního rozumu, neboť každá existence je konstituovaná v mětí (Sollen). Normativnost té operace spočívá pak v tom, že mětí, které konstituuje realitu, má být, tzn. že mětí, které nekonstituuje realitu, nemá být, nemá být platným mětím, může však zůstat jen deklarovaným mětím, aby se upevnilo mětí konstituující realitu. Proto primát normativního rozumu neukazuje jen meze kognitivního rozumu, ale i meze samotné reality, které spočívají v tom, že realita, která není konstituována v mětí, nemůže být jako taková nejen poznána, ale ani uznána. Realita člověka jako produktu a zároveň jako producenta, je jím jako svobodnou bytostí realizované souzení v podobě legalizující nebo deklarující aktivity, kterou konstituuje svou realitu v platném nebo pouze deklarovaném mětí. Pouze deklarované čili nelegalizované mětí homo humanus umožňuje a přímo si i vynucuje v kontextu s tzv. realitou člověka legalizaci pravého opaku, tj. mětí ve smyslu homo antihumanus.

Ať se to někomu líbí nebo nelíbí, platí v této souvislosti přímá úměrnost mezi humanistickými cíli a antihumanistickými prostředky, jak ji poznal právě Kant ve své filosofii radikálního zla jako důsledku ze své kritické filosofie, ovšem nikoli jednoznačně formulované. Právě ta přímá úměrnost dokazuje radikální zlo. Jestliže humanismus chápeme jako cíl, nesmíme se vůbec pohoršovat nad tím, že v jeho jménu je vše dovoleno ve smyslu zásady vše pro člověka, vše pro jeho svobodu — čili i antihumanismus v legalizované podobě nepráva a na tomto neprávu založeného státu jak uvnitř, tak i mezinárodně. Proto ani uznání a upevnění radikálního zla není v rozporu s vizí přicházejícího království božího na zem, ale spíše k ní podstatně patří; přicházející království boží na zem rozpoutává peklo na zemi a mír spojený s tím královstvím nenasytně baží po stále větším rozpoutávání teroru, bojů a válek. Humanismus jako cíl je špatným svědomím nelidské reality tohoto světa, jeho konstituce v mětí ve smyslu homo antihumanus. Je třeba říci s naprostou rozhodností, že pokud humanismus nebude legalizován a zůstane jen cílem, potud bude právě jako humanismus nutit k podepisování paktu s nelidským světem, a tím bude eo ipso i vlastním zdrojem zla jakožto radikálního zla, nelidskosti a protilidskosti. Proto je také zcela lhostejné, jestliže je takový humanismus v základech filosofie, která staví člověka na jeho hlavu, anebo filosofie, která jej staví nazpět na nohy, neboť tak jako tak zapadá slunce Francouzské revoluce a jeho paprsky spíše ještě prohlubují tmu, jež je

vytlačuje a v níž lze toliko nazírat hvězdy nade mnou a mravní zákon ve mně jakožto nejhlubší základ mé krize a tragédie, mé odpovědnosti a viny před celým světem, z níž nepomůže ani výzva k revoluční změně způsobu myšlení a smýšlení.[106]

Co je tedy vlastně normativní humanismus? Je to humanismus, v jehož základech je normativní věta či kategorický imperativ autonomního člověka, který platí i pro toho nejposlednějšího z nejposlednějších. Jako takový je sice nejvznešenějším cílem celého lidstva, který hlásá i marxismus, ale zároveň nezůstává a nesmí zůstat pouhým cílem, v jehož jménu je v přímé úměrnosti s ním vše dovoleno, ospravedlněno a posvěceno, nýbrž transformuje se na normu závaznou nejprve eticky a pak i právně v platném zákonodárství jakožto humanistickém právním řádu státním i celosvětovém, aby se touto cestou a s použitím normativního rozumu založila na tomto mětí ontologie lidského bytí jakožto ontologie demokraticky fungující občanské společnosti. V této souvislosti nelze než opakovat již citovaná Kantova slova, že „veškerá politika musí padnout na kolena před lidskými právy".[107] Výzva k tomuto druhu humanismu je výzvou k revolučnímu obratu ve způsobu myšlení a k radikálnímu osvícení tohoto způsobu myšlení, abychom útěk od sebe[108] nemaskovali politikou opírající se o praxi, skutečnost ideje či hmoty, život, dějiny, existenci, fenomeny, podstaty, bytí, společnost ať už v sociálně psychologickém smyslu, nebo ve smyslu ekonomické struktury, anebo dokonce i práva, a to vše za vydatné pomoci kognitivního rozumu, neboť v tomto politikou

---

[106] V této souvislosti nepoužívám osobního zájmena na vyjádření postoje mé vlastní osoby, ale parafrázi Kantova výroku. Pokud jde o výzvu k revolučnímu obratu ve způsobu myšlení, je třeba říci, že je to právě Kantova výzva z pojednání o radikálním zlu — viz *KGSCH VI*, Berlin 1914, str. 47 a n. Je v tom bludný kruh, neboť to, co Kant spojil v pojmu respublica noumenon, tj. etiku a právo, to nyní, jak je to obsaženo i v pojmu respublica phaenomenon, rozděluje a v podmínkách toho rozdělení vyzývá k revolučnímu obratu ve způsobu myšlení. „Dass aber jemand nicht bloss ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und änderung des Herzens werden."

[107] Viz citát k pozn. 66.

[108] E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1966; v tomto spisu, jehož originál jsem neměl v ruce, líčí Fromm dějiny toho problému útěku člověka od sebe jako svobodné bytosti počínaje středověkem. Jeho humanismus je nám velice blízký i zdůrazňováním normativního charakteru humanistické etiky (viz do češtiny přel. spis *Člověk a psychoanalýza*, Praha 1967, str. 9 aj.), avšak nesouhlasíme s jeho metodou psychologizace pomocí psychoanalýzy v tom smyslu, jak se to pokoušíme líčit v celém tomto pojednání. Frommova metoda předpokládá primát kognitivního rozumu. Velice jasně to říká: „Normy se však dají odvodit z teorie jen za předpokladu, že se člověk rozhodl pro určitou činnost a že má být splněn určitý cíl" (v českém překladu str. 19). Už v tom je bludný kruh, neboť rozhodnutí předpokládá užití norem. Fromm však navazuje na „tradice humanistického etického myšlení", které „vycházejí z předpokladu, že je třeba poznat (prol. námi) podstatu člověka, aby se dalo vědět, co je pro něj dobré a co špatné. Tyto systémy byly proto v zásadě výsledky psychologických výzkumů" (tamtéž, str. 9).

zamaskovaném útěku od sebe, jak se to pokouší prokázat právě normativní rozum, je skryt antihumanismus. Je to tedy výzva k pokračování a rozvíjení Kantova programu kritiky rozumu. Není to všelék, o ten ani nejde, o co jde, je „hlubší položení základů" (D. Hilbert).

Tyto názory by se mohly zdát utopické a jen vzácně realizovatelné. Tato tzv. utopie je však základem lékařské etiky,[109] která má přímou návaznost na lékařské právo čili soudní lékařství. Každý lékař je povinen dodržovat normativní humanismus v prevenci i při terapii bez ohledu na přítele nebo nepřítele, právě lékař musí v každém jednotlivci ctít celé lidstvo. Jestliže se dosud lékařská etika realizovala převážně v individuálních vztazích, neznamená to, že ji lze na ně redukovat, jak ostatně prokazují již první pokusy ji aplikovat i na sociální skupiny.[110] Lékařská etika je přímo pravzorem normativního humanismu a jestliže se spojí s obecným zákonodárstvím, bude mít člověk naději na lidské uspořádání svých věcí, a to nejen v otázkách lidskosti, ale i ve všech ostatních.

WAS SOLL DER KANTISCHE NORMATIVE HUMANISMUS?

In dieser Untersuchung wird vom Verfasser der Versuch gemacht, die kantische Philosophie als radikale Sollens- oder Geltungsphilosophie, deren Grundlage im normativen Humanismus besteht, darzustellen. Insbesondere wird eingehend ein scharfer Blick auf den so vielmals als blosse leere Formel missverstandenen kategorischen Imperativ geworfen. Nach der Auslegung des Verfassers ist dieser kategorischer Sollsatz als sollensphilosophischer Ausdruck a priori für Menschenrechte in der Art und Weise, dass ausnahmslos und unveräusserlich jedem Menschen der Status des Gesetzgebers gehört und dass erst dadurch das Sein des Menschen als Menschen in seinem Selbstsein und Mitsein bestimmt werden kann, zu betrachten. In seiner kantischen Fassung besteht jedoch zwiefacher Abgrund zwischen seiner Legitimität und Legalität. Erstens ist dieser Sollsatz von Kant nicht eindeutig formuliert, von Kant wird kein Verbot den Menschen anders zu betrachten und zu behandeln als es sein soll gebracht, womit, wenn der Mensch als blosses Mittel genommen wird, er völlig ohnmächtig ist, ein Gerichtsverfahren auch im Falle des Verbrechens gegen die Menschlichkeit ist ausgeschlossen. Zweitens ist dieser Sollsatz von Kant als solche Norm-Idee oder ewiges zukünftiges und transzendentes Ziel im Sinne des

---

[109] Jednou z nejinteresantnějších osobností v souvislosti s lékařskou etikou je Albert Schweitzer, osobnost, kterou není třeba zvlášť představovat. Nechceme uvádět v pochybnost jeho čest a poctivost v souvislosti s jeho rozhodnutím vystudovat lékařství, aby mohl odejít do Afriky jako lékař, ale teoreticky jistě na tom měl vliv jednak jeho protestantský heteronomismus, jednak — a to se nám zdá rozhodující — jeho zklamání ze selhání filosofie v otázce sporu mravních ideálů rozumu se skutečností, jak to líčí ve spisu *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (München 1923 — základní myšlenky k této studii vypracoval Schweitzer v roce 1900, ještě dlouho před rozhodnutím studovat lékařství). Zdá se velice pravděpodobné, že to bylo rozhodnutí odejít do ústraní, i když za účelem zcela konkrétní a svrchovaně humanistické pomoci, ale přece odchodem do ústraní — v podobné souvislosti, jak jsem se to pokusil analyzovat v souvislosti s Machiavellim, přičemž Schweitzerovi nešlo ani tak o problém politické moci, jako spíše moci filosofie. Jenže Schweitzer tomu neunikl ani ve své filosofii, ta je jeho odchodem do ústraní či bezmocností důkladně poznamenána. Proto lze lékařskou etiku považovat pouze za pravzor normativního humanismu, ale nikoli za jeho obecnou podobu.

[110] Je to zatím problematika tzv. sociální psychoanalýzy, viz třeba Al. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1967 (kde je i další literatura), a *Die Unfähigkeit zu trauen. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1968.

Natur-, bzw. Vernunftrechtes, das zwar als deklariertes legitim, aber nicht realisierbar, d. h. legalisierbar sei, formuliert — somit werden mit diesem deklarierten Humanismus unter der Hilfe des schroffen machiavellistischen Dualismus zwischen dem Sollen und der Realität notwendig die Tür geöfnet zur Legalisierung seines realen Gegensatzes: des Antihumanismus der Klassengesetze oder der Rassengesetze. Im Namen des Menschen denken und handeln kann das höchste Gut, aber auch die grösste Gefahr und das schlimmste Übel in Gang bringen. Auch diese Konsequenz hat Kant in seiner Lehre über das radikale Böse, über den aus der menschlichen Freiheit legalisierten Antihumanismus, gezogen, und für seine Anerkennung plädiert. Dadurch hat Kant einerseits die Philosophie auf ihrer Höhepunkt gebracht, andererseits hat er begonnen ihr ihren Grab zu schaufeln. Die Philosophie kann wieder zu Ehre kommen, wenn sie diesen zwiefachen Abgrund zwischen der Legitimität (dem Sollen) und Legalität (Realität) als echte Sollensphilosophie überwindet und dem Menschen im kategorischen Imperativ die Grundlagen für Legalität seines menschlichen Seins liefern wird.