

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Bakalářská práce

Matyáš Křížkovský

Pojetí zákonné svobody v Kantově politické filosofii

The Concept of the Lawful Freedom in Kant's Political Philosophy

Praha: 2013

Vedoucí práce: Doc. Milan Znoj, Csc.

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu mé bakalářské práce Doc. Milanu Znojovi, Csc. za odborné rady a připomínky. Dále bych rád poděkoval rodině a přítelkyni za trpělivost a gramatickou korekturu.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a s použitím uvedené literatury.

V Praze, dne 13. května 2013

ABSTRAKT

Isaiah Berlin přiřadil Immanuela Kanta k tradici teoretiků pozitivního konceptu svobody. Tento koncept je podle něj paradoxní, neboť začíná u přání individua být svým vlastním pánem a končí u disciplinace a donucování. Cílem bakalářské práce „Pojetí zákonné svobody u Immanuela Kanta“ je prozkoumat, nakolik Kant zapadá do takto definované tradice pozitivního konceptu svobod a zda se jí svým způsobem nevymyká. Práce bude pojem svobody u Kanta vykládat v širším kontextu jeho praktické filosofie se zaměřením na vztah morálky a práva.

KLÍČOVÁ SLOVA

Svoboda, zákon, morálka, právo, liberalismus

ABSTRACT

Isaiah Berlin assigned Immanuel Kant to the theorists of positive concept of freedom tradition. This concept is according to him paradoxical, because it starts with the individual's desire to be his own master and ends at disciplination and coercion. The aim of the bachelor thesis „The Concept of the Lawful Freedom in Kant's Political Philosophy“ is to explore the extent to which Kant fits to thus defined tradition of positive freedom and whether he isn't exceptional in some way. This thesis will interpret Kant's concept of freedom in broader context of his practical philosophy, focusing on the relationship between morality and law.

KEY WORDS

liberty, law, ethic, right, liberalism

Obsah

| | |
|---|----|
| 1 Úvod..... | 7 |
| 2 Isaiah Berlin a jeho dva pojmy svobody..... | 9 |
| 2.1 Negativní svoboda..... | 10 |
| 2.2 Pozitivní svoboda..... | 12 |
| 2.3 Závěrem k Berlinovi – kritiky negativního konceptu svobody..... | 14 |
| 3 Kantova kritická filosofie..... | 19 |
| 3.1 Meze čistého rozumu..... | 19 |
| 3.2 Etika..... | 23 |
| 4. Kantova politická filosofie..... | 28 |
| 4.1 Svoboda v kontextu práva..... | 28 |
| 4.2 Dějinnost | 32 |
| 4.3. Soudnost..... | 35 |
| 4.4 Zákonná svoboda a liberalismus..... | 41 |
| 5. Závěr..... | 45 |
| Použitá literatura..... | 47 |

1 Úvod

Svoboda je velmi široký a těžko uchopitelný pojem, který bývá naplňován rozličnými obsahy, jež jsou mnohdy diametrálně odlišné. Přesto je obecně považována za jednu z nejdůležitějších výsad, jež musí být v lidské společnosti zachována a za níž člověk byl, a dodnes je, schopen položit vlastní život, aniž by přesně věděl, co znamená. To vede k domněnce, že svoboda nemusí být teoreticky objasněna, aby mohla být určujícím motivem jednání. Nicméně její teoretické vymezení je často zásadní při posuzování správnosti či nesprávnosti nějakého politického uspořádání, a proto jsou polemiky ohledně pojmu svobody velmi zajímavé a důležité.

Prostřednictvím této práce se pokusím prozkoumat pojetí svobody v pracích Immanuela Kanta a to v návaznosti na distinkci pozitivní a negativní svobody, kterou zásadním způsobem rozpracoval Isaiah Berlin. Berlin přiřadil Kanta k teoretikům pozitivního konceptu svobody. Tento koncept je podle něj paradoxní, neboť začíná u přání individua být svým vlastním pánem, ale může končit u disciplinace a donucování. Cílem bakalářské práce bude zjistit, nakolik Kant zapadá do takto definované tradice pozitivního konceptu svobody a zda se jí svým způsobem nevymyká. A pokud se jí vymyká, bude otázkou, co nám to může říct o pojmu svobody a jeho případném vztahu k politickému uspořádání. Je totiž zajímavé, že Berlin staví svoji kritiku pozitivní svobody na obhajobě liberalismu, pro který spatřuje jako jediný možný koncept negativní svobody, zatímco Kant vidí v liberalismu uspořádání, které jediné může prospět jeho pojetí svobody (jež Berlin považuje za pozitivní).

Nejprve tedy bude vyložena Berlinova distinkce na pozitivní a negativní svobodu a paradox pozitivní svobody v jeho podání. Následovat bude rozbor Kantovy filosofie, kde by se Berlinova kritika, vycházející z přiřazení Kanta k tradici pozitivní svobody, zdála být oprávněnou. Nicméně, s přihlédnutím k pozdějším doktrinálním spisům se ukáže, že Kant užívá pojmu svobody také v negativním užití - jako absenci zásahů ze strany druhých lidí. Bude proto důležité prozkoumat formální povahu zákona a práva, v jehož mezích se svoboda uskutečňuje.

Hlavní rozpor mezi Kantovou morální filosofií a politickými úvahami shledávám v tom, že v morální filosofii může být svobodný a dobrý jen člověk jednající dle přísných zásad kategorického imperativu, zatímco v politických úvahách Kant explicitně říká, že dobrým

občanem participujícím na chodu svobodné společnosti může být i „d'ábel“. Kant je však velkým systematikem, což nutně implikuje přesvědčení, že tato rozpornost musí být jen zdánlivá a při správné optice můžeme teoretickou morální filosofii a doktrinální politické úvahy sjednotit a nalézt tak základ pro Kantovu politickou filosofii. Proto se pokusím vztah morálky a práva vyložit v kontextu Kantovy filosofie dějin a posléze jeho pojetí soudnosti, kde bude mimo jiné důležité odlišení tří různých hledisek, z nichž Kant uvažuje o člověku. V tomto se budu opírat především o interpretaci Hannah Arendtové.

Moji hypotézou je, že Kanta nelze úplně přiřadit ani k jednomu z konceptů svobody definovaných Berlinem. Naopak si myslím, že Kantovo pojetí zákonné svobody oba koncepty svým způsobem propojuje a uvádí v soulad. Toto pojetí svobody, které považuji za jádro Kantovy politické filosofie, se nakonec pokusím zasadit do kontextu liberalismu tak, abych navázal na jeden z hlavních důvodů, pro který Berlin pozitivní a negativní svobodu vůbec rozlišil.

2 Isaiah Berlin a jeho dva pojmy svobody

Isaiah Berlin ve své práci *Čtyři eseje o svobodě* navazuje mimo jiné na oxfordskou přednášku „Dva pojmy svobody“, kterou pronesl roku 1958 a kde zásadně odlišil dva pojmy svobody – pozitivní a negativní. Než se blíže zaměřím na to, jak jsou jednotlivá pojetí Berlinem definována, bude potřeba shrnout některá jeho teoretická východiska týkající se svobody.

První východisko lze ukázat na jeho nesouhlasu s Erichem Frommem, který mluví o svobodě jako o spontánní, racionální aktivitě celistvé, integrované osobnosti. Problematický bod spatřuje Berlin právě ve spojení svobody s aktivitou. Činnost totiž pokládá až za důsledek svobody.¹ Svoboda je tak potenci a nečinnost ji nijak neztenčuje. To, že je člověk apatický a aktivně neusiluje o naplnění svého života, není z tohoto hlediska nijak spojeno s jeho svobodou či nesevobodou.

To souvisí s druhým východiskem, které vychází z odmítnutí etického monismu. Etický monismus, jednoduše řečeno, předpokládá, že dobro je jen jedno, anebo, pokud jich je více, jsou převoditelná na jeden společný jmenovatel, v jehož rámci jsou hierarchizována a tudíž nejsou v rozporu. Podle Berlina však není možné nalézt definitivní odpovědi na normativní otázky, které by spočívaly v nějaké dokazatelné či bezprostředně nahlédnutelné harmonické struktuře, v níž všechny hodnoty docházejí smíru. Tato představa odhalitelného ústředního principu či jedinečného cíle, který by měl převzít vládu nad našimi životy, navíc podle něj vede k „absurditám v teorii a barbarským důsledkům v praxi.“² Berlina tak můžeme označit za agnostického hodnotového pluralistu, který tvrdí, že lidská dobra jsou mnohá, neredukovatelná na společný jmenovatel, a proto mohou být v rozporu. Lidské rozhodování tak má charakter určité tragičnosti – zvolením jednoho principu (nějakého námi vybraného dobra) potlačujeme princip jiný.

Z výše zmíněných teoretických východisek lze vyvodit, že svoboda není pro Berlina absolutní hodnotou. Svoboda jako taková nemůže být ztotožněna s ostatními hodnotami jako je spravedlnost, láska nebo štěstí. Naopak, v rámci svobodného rozhodování se tyto neredukovatelné hodnoty dostávají v praxi často do rozporu. Ona tragičnost lidského

1 Berlin, I.: *Čtyři eseje o svobodě*. 1999, s. 49.

2 Tamtéž, s. 65.

rozhodování je právě důsledkem svobody. Podle Berlina nelze normativně rozlišit mezi svobodou mučitele způsobovat bolest svým obětem a svobodou těchto obětí žít plnohodnotný život bez mučení. Obě jsou svobody v plném slova smyslu. Proto nelze o svobodě říci, že je cosi, co je vždy bezvýhradně dobré, co vždy vede k nejlepším možným důsledkům.³

Pro Berlina tak není cílem zjistit, jaké pojetí svobody je jako jediné platné a absolutně dobré. Jeho záměrem je prozkoumat, jaké pojetí je nejvhodnější pro moderní liberálně demokratickou společnost. Což znamená, že hledá takové pojetí, které by neinklinovalo k zneužití a ospravedlnění totalitárního společenského uspořádání. Ve spojení se společenskými systémy a jejich ideovým formováním spatřuje dva významy pojmu svobody jako ústřední. První hraje roli v odpovědi na otázku: „Kde leží oblast, v níž subjekt (osoba nebo skupina osob) má nebo měl by mít možnost činit, co umí, nebo být, čím umí, bez zasahování ze strany ostatních?“ Druhý pak spočívá v odpovědi na otázku: „Co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může stanovit, aby někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním?“⁴ První otázka, zjednodušeně „V jaké oblasti jsem pánem?“, vede k liberálnímu pojetí svobody jako volného prostoru, ve kterém je individuální aktér prost vměšování ze strany druhých lidí. Tuto otázku spojuje Berlin s negativní svobodou. Druhá otázka, „Kdo je pánem?“, pak spěje k hledání nějaké nadindividuální autority, jež by byla garantem svobody, což Berlin spojuje s konceptem pozitivní svobody. Nyní se zaměřím na detailnější rozvedení těchto dvou konceptů.

2.1 Negativní svoboda

Negativní svoboda nebo svoboda „od“, jak bývá také označována, spočívá ve vymezení prostoru zbaveného zásahů z vnějšku (od druhých lidí). Je důležité upozornit, že Berlin není tvůrcem těchto pojmů, ale je teoretikem, který je zásadním způsobem rozpracovává. Negativní svobodu definuje následovně: „Politickou svobodou v tomto smyslu je jednoduše oblast, v níž může člověk jednat bez zábran vytyčovaných druhými. Pokud mi druzí brání činit něco, co bych jinak činit mohl, pak právě v této míře svobodný nejsem.“⁵ Politickou svobodu tak člověk postrádá pouze tehdy, když mu jiné lidské bytosti brání v dosažení cíle.

3 Tamtéž.

4 Tamtéž, s. 218.

5 Tamtéž, s. 219.

Čím je prostor nevměšování větší, tím více je podle tohoto pojetí člověk svobodný. Vzhledem k již uvedeným teoretickým východiskům Isaiaha Berlina může být zřejmé, proč přitakává právě takto vymezenému pojetí svobody. Protože jsou lidská dobra mnohá a nelze je kvalitativně odlišit podle nějakého objektivního měřítka, musíme mít co nejvíce alternativ, ze kterých si můžeme zvolit. Čím více alternativ máme, tím jsme svobodnější. V takto definovaném negativním konceptu svobody není místo pro otázky týkající se povahy zvoleného cíle – a tak ani sama nemohoucnost dosáhnout cíle neznamena absence politické svobody.⁶

Berlin svůj koncept negativní svobody spojuje s tradicí anglických klasických politických filosofů (Hobbes, Bentham, Mill) a francouzských republikánských myslitelů (Montesquieu, Constant, Tocquevill), kteří se shodnou na tom, že svoboda je prostorem, v němž se jednatel může rozhodovat podle svého. Odlišnosti mezi jednotlivými teoretiky pak spatřuje v tom, jak široký tento prostor má být. Jelikož však podle Berlina svými názory odpovídají východiskům hodnotového pluralismu, předpokládají, že sledování jednotlivců jejich individuálních cílů nemůže vést k harmonické společnosti, nýbrž ke společenskému chaosu. Z toho je patrné, že onen autonomní prostor každého jednotlivce musí mít své hranice. Tito političtí teoretikové tak „byli připraveni svobodu omezit v zájmu jiných hodnot i v zájmu svobody samotné. (...) Proto se tyto myslitelé domnívají, že oblast lidského svobodného jednání musí být omezena zákonem.“⁷

Jak již bylo uvedeno, dle Berlinových teoretických předpokladů, není svoboda absolutní hodnotou, která by byla něčím bezvýhradně dobrým. Volba jedné hodnoty totiž znamená, že zároveň musíme potlačit hodnotu jinou, neboť všechny nelze převést na společný jmenovatel, podle nějž by mohl člověk volit. Svoboda tak vyjadřuje tragičnost lidského jednání a nelze kvalitativně rozlišit mezi svobodou mučitele a oběti. Můžeme kvantitativně rozlišit menší nebo větší svobodu v závislosti na tom, jak se do jednání člověka vměšují ostatní, ale stále se jedná o jednu svobodu – autonomní prostor nevměšování. Pokud je však tento prostor druhými omezen za určité minimum, lze říci, že je člověk donucován (či dokonce zotročen) a o svou svobodu přichází.⁸

Můžeme tedy shrnout, že tradice konceptu negativní svobody se soustřeďuje okolo otázky hranic oblasti nezasahování, ale „vždy platí, že svoboda v tomto smyslu [negativním – M.K.]

6 Tamtéž, s. 219.

7 Tamtéž, s. 221.

8 Tamtéž, s. 219.

znamená svobodu „od“ něčeho, absenci zásahů za touto pohyblivou, ale vždy rozpoznatelnou hranicí.“⁹ Pojem negativní svobody tedy tkví v otázce „Nakolik mi vláda zasahuje do života?“, ale už se netáže, komu je tato vláda svěřena. Z toho vyplývá, že svoboda v tomto smyslu není neslučitelná s vládou despoty, který svým poddaným ponechává velkou autonomní oblast.

Spojitosť demokracie s negativně vymezenou individuální svobodou není tak přímočará, jak by se mohlo zdát, přesto je však podle Berlina touha po alespoň částečném autonomním prostoru pro demokracii mnohem bezpečnější, než touha být svým vlastním pánem, jež je spojena s pozitivním konceptem svobody.¹⁰ Tento názor se může jevit kontra-intuitivně, protože pozitivní svoboda se pojí s otázkou „Kdo mi vládne?“ a vyvstává z touhy být svým vlastním pánem, což je teoretickým základem demokracie jakožto vlády lidu. Berlin přesto spatřuje v konceptu pozitivní svobody zásadní hrozbu.

2.2 Pozitivní svoboda

Pozitivní svoboda bývá také označována jako „svoboda k“, z čehož vyplývá, že oproti negativní svobodě nejde o co největší počet alternativ, ze kterých si člověk může zvolit - nejde o potenci, ale o to, jak a co volím. Tento přístup ke svobodě spojuje Berlin s tradicí tzv. kontinentálního romantismu (kam podle Berlina patří např. Hegel, Herder, Marx a právě i Kant). Touhu člověka po pozitivní svobodě definuje následovně: „Chci, aby můj život a má rozhodnutí závisela na mně, ne na vnějších silách jakéhokoli druhu. Chci být nástrojem vlastních volných aktů, nikoli vůle druhých lidí. Chci být subjektem, ne objektem; chci být veden důvody, svými vlastními vědomými cíli, nikoli příčinami, které mne postihují jakoby zvnějšku. Chci být někým, ne nikým; chci být činitel, tvor, za kterého se nerozhoduje, nýbrž který rozhoduje sám, bytost, která sama řídí a není vedena vnější přírodou nebo druhými lidmi, nechci být věc, zvíře nebo otrok, kteří nejsou s to hrát lidskou roli, tj. vymýšlet vlastní cíle a postupy a uskutečňovat je.“¹¹

9 Tamtéž, s. 225.

10 Tamtéž, s. 230.

11 Tamtéž, s. 230.

Souhrnně řečeno, pozitivní svoboda spočívá v přání individua být suverénem vlastního chování, nezávislým na vnějších silách jakéhokoli druhu. Zdálo by se, že svoboda být svým vlastním pánem a svoboda rozhodovat se bez zábran druhých lidí je tatáž svoboda, která je jen definována z odlišných perspektiv – pozitivní a negativní. Avšak Berlin tvrdí, že se tato pojetí vyvíjela v dějinách způsobem, který je nakonec uvedl do přímého konfliktu. Pozitivní určení - být suverénem vlastního chování - totiž zahrnuje i jiné zábrany svobody, než zasahování ze strany jiných lidí. Přestože se cítím být svým vlastním pánem (protože mě druzí lidé neomezují), nemusí tomu tak být. Mohu být totiž zároveň otrokem přírody či vlastních nezkrocených vášní. Je proto nutné rozlišit já, které vládne a já, kterému je vládnuto. Vládnoucí vyšší (skutečné, transcendentální) já je ztotožněno s rozumem. Nižší (empirické) já je spojeno s iracionální pudovou přirozeností člověka. Tak může vzniknout rozpor mezi tím, co člověk jakožto empirická bytost chce a tím, co chce ve své podstatě (nebo by měl chtít), přičemž ono nižší žádostivé já se musí v principu podřídit vyššímu morálnímu já. Vyšší já navíc nemusí být chápáno pouze jako jedinec, ale lze ho chápat jako společenský celek, kterého je tento jedinec dílčí součástí.¹²

Berlin tak ukazuje, že zatímco negativní pojetí svobody je pojmově jasné a jediná proměnná spočívá v určení velikosti prostoru nevměšování, pozitivní koncept svobody je konfušní, a proto může vést k paradoxům. Člověk si totiž často není vědom své role jakožto vyššího já, ale přesto je její naplnění jeho vnitřním přáním a proto k ní musí být doveden. Tím pádem se podle Berlina začíná u svobody, ale může se lehce skončit u donucování. Někdo (kmen, rasa, církev, stát apod.) může tvrdit, že je reprezentantem onoho vyššího já, jedině skrze nějž může člověk dojít sebeuskutečnění a vyžadovat po něm z toho titulu poslušnost. V tom spočívá základní konfuze pozitivní svobody, která vede k ospravedlňování donucování, neboť není donucováno jen na základě přesvědčení, že někdo ví, co je pro druhého dobré, ale na základě přesvědčení, že to ten druhý opravdu chce, ač si to pod vlivem svého nižšího já nemusí uvědomovat.¹³

Pozitivní svoboda je tedy z Berlinovy perspektivy výhradně spojena s etickým monismem. To, co je dobré a racionální není takové jen pro jednotlivce, ale pro všechny osoby. Vyšší morální já musí být všem společné, protože dobro má jen jeden jmenovatel. Podle tohoto pojetí neexistují v opravdu svobodné společnosti žádné konflikty, neboť se všichni řídí dle jim společného vyššího já, a společnost je tak dokonale harmonická. Všichni volí jen tu jedinou

12 Tamtéž, s. 232.

13 Tamtéž, s. 232-233.

správnou alternativu a ti, co ji nezvolí nejsou svobodní a mohou být ke svobodě donuceni. Je jasné, že takové pojetí je neslučitelné s dnešní představou liberální demokracie a spíše je příznakem totalitarismu. Ani negativní svoboda ve své podstatě sice nezajišťuje demokracii, ale přesto jedině ona může být podle Berlina uplatňována, protože neskýtá možnost ospravedlnění totální vlády nad člověkem, jež by byla navíc legitimizována jeho vlastním dobrem a svobodou.¹⁴

2.3 Závěrem k Berlinovi – kritiky negativního konceptu svobody

Berlin tedy rozlišil negativní a pozitivní svobodu jakožto dva zásadně odlišné koncepty. Jde o analýzu pojmů, které jsou však podle Berlina spojeny s určitými typy společenské organizace. Pojem negativní svobody spojuje s liberálními demokraciemi, zatímco pojem pozitivní svobody s totalitárními společnostmi. V historickém kontextu jeho díla jde především o studenoválečné rozdělení světa na dva bloky. V Berlinových intencích tak lze vykládat distinkci mezi negativní a pozitivní svobodou jako spor mezi liberálními obhájci svobody a jejími nepřáteli.

Ač je Berlinova analýza zásadní a svým způsobem určující pro současnou politickou filosofii, neznamená to, že je také všeobecně přijímána. Pominu-li obskurní kritiky ze strany ekonomického neoliberalismu¹⁵, tak s velmi zásadní kritikou negativní svobody přichází z komunitaristické pozice Charles Taylor, který poukazuje na to, že negativní svoboda v praxi rozkládá sociální pouta a mravní vazby ve společnosti. Tuto kritiku rozpracovává především ve svém polemickém textu „*Omyl negativní svobody*“.

Negativní a pozitivní svobodu podle Taylora nelze vnímat přísně dichotomicky. Na obou stranách je možné nalézt širokou paletu názorů. A stejně tak, jako jsou některé totalitní levicové teorie extrémním pólem pozitivního pojetí svobody, jsou teorie vracející se k Hobbesovi či Benthamovi (kteří chápou svobodu jednoduše jako nepřítomnost vnějších

14 Berlin však přiznává, že ono rozdělení na vyšší a nižší já lze provést i v rámci negativního pojetí svobody, kdy oním já, do jehož jednání se nemá zasahovat, již není empirické nižší já, ale transcendentální já usilující o nějaký ideální cíl. A stejně jako v rámci pozitivní svobody, může být toto já ztotožněno s nadosobním společenským celkem – státem, třídou, národem apod. Ale dodává, že fakticky, historicky, doktrinálně a prakticky se snadněji propůjčil tomuto rozpolcení osobnosti pojem pozitivní svobody. Tamtéž, s. 234.

15 Za příklad takové kritiky může sloužit kapitola o Berlinovi v práci Murraye N. Rothbarda „*Etika svobody*“. Viz Murray, N. R.: *Etika svobody*, 2009, s. 263-267.

fyzických nebo zákonných překážek) extrémním pólem negativního konceptu svobody. U prvního extrému tak dochází k definitivnímu spojení svobody s kolektivním řízením (mimo nějž není možná) a u druhého k ignoraci vnitřních překážek jako faktoru omezujícího svobodu.¹⁶ Problémem je, že i Berlin přitakává Hobbesovi a Benthamovi a jeho vymezení negativní svobody se nezabývá jinými, méně zřejmými překážkami svobody než vměšování ze strany druhých lidí.

Těmito méně zřejmými (vnitřními) překážkami mohou být například nedostatek pozornosti, falešné vědomí, podvědomé pocity apod., které podle Taylora také souvisí se svobodou, jelikož mohou potenciálně bránit našemu sebeuskutečnění, jehož předmětem je rozlišování motivací - čili nějaké kvalitativní rozlišování. Negativní svoboda však umožňuje jen kvantitativní rozlišování z hlediska míry vnějších překážek ze strany druhých lidí, čímž se stává významně redukující. Opravdová svoboda podle Taylora znamená adekvátní rozpoznání svých nejdůležitějších cílů a překonání motivačních pout. Pokud je mi dovoleno jednat tak, že se podřídím svému strachu, nelze to považovat za výraz svobody, protože opravdu svobodný bych se cítil, kdybych mohl jednat beze strachu. K tomuto je potřeba jistého sebepoznání, a proto svobodu nelze chápat pouze jako pojetí příležitostí. Negativní svoboda se tím podle Taylora vzdává jednoho z nejvýznamnějších předpokladů liberalismu – individuálního uskutečnění.¹⁷

Taylor tak neukazuje pouze na nedostatky negativní svobody jako takové, ale na Berlinův omyl spočívající v tom, že výlučně s ní spojuje s liberalismus. Podle Taylora mohou být liberálně založená individuální práva a svobody hájena i z jiné pozice než z „ontologicky nezainteresovaného“ atomismu spojeného s etickým pluralismem. Snaží se zproblematizovat dichotomii, podle níž je liberalismus individualistický a komunitarismus kolektivistický. Tvrdí, že představa takového dichotomického rozlišení vychází ze směšování dvou zcela odlišných okruhů otázek – otázek ontologických a otázek obhajoby.¹⁸ Zaujetí určité ontologické pozice ještě neznamená, že je něco obhajováno. Ontologická pozice pouze pomáhá vyjasnit stanoviska, na kterých je smysluplné obhajobu založit.¹⁹ Taylor tak ukazuje, že ze své komunitaristické pozice, která je ontologicky holistická (a směřuje ho k pozitivnímu pojetí svobody), může – v otázce obhajoby – stát za individuálními právy a svobodami.

16 Taylor, Ch.: *Omyl negativí svobody*. 1995, s. 796.

17 Tamtéž, s. 800.

18 Taylor, Ch.: *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. 1997, s. 465

19 Tamtéž, s. 467 - 468

Považuje se tedy za holistického individualistu, jenž svým komunitarismem nestojí proti liberalismu, ale naopak jej prohlubuje o společné morální zakotvení jedinců.

Jako doplnění této Taylorovy kritiky negativního konceptu svobody (a výlučnosti jeho spojení s moderní liberálně demokratickou společností) uvedu ještě psychologa a sociologa Ericha Fromma, neboť ve své práci „*Strach ze svobody*“ ukazuje, jak negativní svoboda „od“ může spět k totalitarismu. To je velmi podstatné, protože Berlin omezil své pojetí svobody na vnější překážky právě kvůli hrozbě totalitarismu, kterou viděl ve vnitřním rozlišování na vyšší a nižší já. Ale Fromm podotýká, že negativní svoboda v sobě také nese tuto hrozbu, avšak z jiného důvodu. Negativní svoboda totiž podle něj trpí v moderní společnosti jistou dvojnázností. Na jedné straně vzrůstá nezávislost na autoritách, ale na druhé straně je jedinec vystaven izolovanosti a pocitu individuální bezvýznamnosti. Svoboda se tak stává neúnosným břemenem, které není trvale snesitelné. Podle Fromma je právě toto důvod, proč jsou lidé ochotni podřídit se pevné autoritářské ruce. Dává jim totiž pocit sounáležitosti s celkem. Přijetí totalitarismu je tak únikem z prázdnoty, kterou s sebou nese negativní svoboda.²⁰

Pojem svobody se proto zdá inherentně paradoxní. To by nás však nemělo odvádět od jeho analýzy. Mým názorem je, že nelze považovat pozitivní a negativní koncepty za zcela odlišné, ale za různá vyjádření téhož. V tomto směru je velmi přínosná práce Geralda MacCaluma, Jr., který poukázal na to, že svoboda má triádickou strukturu a nedá se náležitě zkoumat, pokud nevezmeme v úvahu všechny tři její strukturní prvky, vyjádřené v následující formuli: aktér X je (není) svobodný od překážek Y, aby činil (nečinil) účely a cíle Z.²¹ MacCallum dokazuje, že je pouze jeden pojem svobody, který jen může mít mnoho různých interpretací v rámci těchto tří strukturních prvků.

Berlinovo pojetí je také interpretace těchto prvků, i když významně redukující. Aktérem jednání je pro něj empirická osoba, jež má své dané cíle a záměry, které chce v jednání realizovat. Tím však opomíjí morální zakotvení jednotlivce, který o svých cílech a záměrech uvažuje a kvalitativně mezi nimi rozlišuje. Překážky pak omezuje pouze na vnější, protože vnitřní nepovažuje z hlediska míry svobody za podstatné. A nakonec třetí moment tohoto schématu – tedy otázku volby cílů a účelů jednání – úplně vylučuje. Tato redukce vychází z toho, že se Berlin chce omezit pouze na politické pojetí svobody, které staví na ontologické představě etického pluralismu, pročež nahlíží na člověka atomisticky. Oproti němu Taylor staví svou obranu pozitivní svobody na ontologicky holistické představě, a tak předpokládá,

20 Fromm, E.: *Strach ze svobody*. 1993, s. 58 - 72

21 MacCallum, G., Jr.: *Negative and Positive Freedom*, 1967, s. 314

že jednání jednotlivce musí být vysvětlováno z hlediska nějakého sociálního celku, v jehož rámci jsou dobra intersubjektivně sdílena. Obě pojetí tak vycházejí z určité ontologické pozice, ze které pak interpretují ony tři strukturní prvky svobody.

Máme tak před sebou spor pozitivní a negativní svobody jako spor dvou odlišných ontologických pozic. Problém pozitivní svobody spatřuje Berlin v tom, že v její politické aplikaci může vést k totalitarismu. Zastánci pozitivní svobody v současné politické filosofii nejsou schopni tuto námitku úplně vyloučit, a jejich argumentace ve prospěch pozitivní svobody tak spočívá pouze v jejím morálním a společenském zakotvení, bez kterého je hrozba totalitarismu také značná (jak jsme si ukázali na příkladu Fromma).

Berlin přiřazuje Kanta k tradici pozitivního konceptu svobody, neboť tvrdí, že ač se Kant ve svých politických úvahách velice přiblížil negativnímu pojetí svobody, tak určuje hranice svobody aplikací pravidel rozumu, čímž zachovává nutnost rozlišení dvou já a tedy paradox svobody: „Ve jménu rozumu lze odsoudit vše nerozumné, takže rozmanité osobní cíle, k jejichž sledování jsou lidé přivedeni svými individuálními představivostmi a idiosnkraziemi (například estetické sebeuspokojení a jiné, ne-rationální druhy naplnění), lze přinejmenším teoreticky bezohledně potlačit, aby ustoupily požadavkům rozumu. Autorita rozumu a povinností, jež lidem ukládá, je ztotožněna se svobodou jednotlivce na základě předpokladu, že jen racionální cíle mohou být ‚pravými‘ objekty ‚skutečné‘ přirozenosti ‚svobodného‘ člověka.“²²

Berlin se tedy domnívá, že Kantova filosofie je postavena na etickém monismu, kde všechna dobra jsou převoditelná na společný jmenovatel, jenž představuje rozum. Některé cíle jsou tak pro Kanta hodnotnější než jiné a toto přesvědčení se podle Berlina promítá i do jeho politických úvah, protože nutně obsahují paradox pozitivní svobody. Berlin však také přiznává, že nikdy nepochopil, co rozum v tomto kontextu znamená, ale považuje ho za příznak racionalismu, který staví proti empirismu, který - jakožto poznání odvozené ze zkušenosti - považuje za jedinou možnou cestu k zjištění, jací lidé jsou a o co usilují.²³

Toto Berlinovo „přiznání“ považuji za velmi podstatné. V následující části práce se pokusím nastínit některé závěry Kantovy kritické filosofie, které by ukázaly, jak rozum v kontextu jeho myšlení chápat. Bude potřeba samozřejmě rozlišit mezi čistým spekulativním a praktickým rozumem, ale také mezi konstitutivními a regulativními funkcemi rozumu. Také bude důležité

22 Berlin, I. Op. cit., s. 257-258 (poznámka pod čarou).

23 Tamtéž, s. 258 (poznámka pod čarou).

prozkoumat, do jaké míry Kant opravdu neguje empirismus, neboť se domnívám, že spíše odmítá jeho krajní pojetí (např. Lockovo pojetí člověka jako „tabula rasa“ či Humovo „zrušení“ objektivního poznání) stejně tak, jako odmítá krajní pojetí racionalismu (zbožštění rozumu v karteziánské tradici). Tím se pokusím vytvořit teoretický podklad pro Kantovy politické úvahy, kde se dle mého názoru zbavíme paradoxu svobody v té podobě, v jaké jej podává Isaiah Berlin.

3 Kantova kritická filosofie

Kant je obecně považován za jednoho z přelomových myslitelů osvícenství. Provedl zásadní obrat v myšlení, který lze (jak tomu činí i sám Kant) přirovnat k tzv. Kopernikánskému obratu. Astronomové před Koperníkem v rámci geocentrického pojetí předpokládali, že obloha a hvězdy na ní jsou bezprostředně dané skutečnosti. Koperník tuto představu vyvrátil tím, že zdánlivá danost je determinována pozicí subjektu v univerzu – proto se nám zdá, že Slunce a další hvězdy obíhají okolo Země, ačkoli tomu tak není. Obdobně klasická metafyzická filosofie před Kantem předpokládala, že máme co činit se světem a jsoucny v něm jako s bezprostředně danými skutečnostmi, a tak je poznáváme. Kant však reflektoval, že pozice subjektu determinuje způsob danosti těchto předmětů.²⁴ K tomuto poznání („probuzení z dogmatického spánku“) ho nasměroval Hume. Kant však již zpočátku odmítl Humovo zrušení objektivního poznání jako takového a v *Kritice čistého rozumu* se jal prozkoumat možnosti lidského způsobu poznání vůbec. Hlavní otázkou pro něj je, zda může býti metafyzika vědou.

3.1 Meze čistého rozumu

Jedním z ústředních motivů *Kritiky čistého rozumu* je prozkoumání možnosti teoretického rozumu poznat nějaký předmět a priori – tedy před veškerou zkušeností. Základní chybou klasické metafyziky bylo, že nekontrolovatelně překračovala hranice možné zkušenosti a vyvozovala takto apriorní zákony, které pokládala za konstitutivní pro veškerou zkušenost. Musela se proto častokrát vypořádávat s tím, že nastoupená cesta nevedla k takovému zkušenostnímu potvrzení, jaké bylo očekáváno. Metafyzika tak tápala mezi pouhými pojmy stojícími mimo zkušenost a čistý rozum se dostával do antinomií – mohly proti sobě stát dva protikladné soudy, které měly stejnou argumentační hodnotu, a tak nešlo rozhodnout, který je pravdivý. Kantova cesta z této svízelné situace rozumu vede (jak již bylo naznačeno) přes tvrzení, že poznání se neřídí předměty, ale předměty se řídí poznáním. Musí být proto nejprve prozkoumány způsoby (formy) našeho poznání, protože jedině tak lze dosáhnout teorie, které řekne něco a priori o předmětech.²⁵

24 Schaffler, R.: *Filosofie náboženství*. 2003, s. 52.

25 Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. 2001, B XVII, s. 19-20.

Hlavní Kantovou otázkou po úloze čistého rozumu je: „Jak jsou možné syntetické soudy a priori?“²⁶ Syntetické soudy jsou v tomto směru důležité, neboť predikát nenáleží subjektu, a proto ho rozšiřuje. Oproti tomu analytické soudy jen vysvětlují subjekt (predikát je obsažen v pojmu) a nic mu nepřidávají.²⁷ Důraz na apriornost je také podstatný, protože oproti zkušenosti splňuje kritérium nutnosti a přísné obecnosti²⁸, které je příznačné pro vědu. Možnost syntetických soudů a priori může zkoumat jedině transcendentální filosofie, protože se nezabývá předměty samými, ale tím, jak subjekt poznává.

Kant oproti Lockovi tvrdí, že rozum není „nepopsaný list papíru“, který se plní zkušeností. Podle Kanta musí existovat něco, co empirické poznání umožňuje (předchází mu). V transcendentální estetice tak určuje apriorní formy názoru - prostor a čas -, z nichž mohou být apriorně čerpány syntetické poznatky.²⁹ Aby však názor mohl být představou, musí být vztahen k předmětu, čímž onen předmět zároveň určujeme. Toto určování, jak říká Kant v transcendentální analytice, probíhá prostřednictvím pojmů, jejichž apriorní podoba je stanovena kategoriemi – relace, kvalita, kvantita, modalita.³⁰ Tyto pojmy tak přistupují k smyslovým počítkům a umožňují syntetické soudy a priori – a tedy poznání přírody.

Avšak tato aplikace je nutně spojena s kognitivními prostředky subjektu, a proto nemůžeme poznat věci o sobě. Apriorní názor můžeme mít jen na předměty, které se nám smyslově jeví, a proto poznáváme předměty jen jako jevy.³¹ Kant rozlišuje dva typy racionality, přičemž smyslové poznání předmětů jako jevů vztahuje k racionalitě rozvažování (Verstand). Dosud jsem shrnul to, co Kant říká právě o tomto typu racionality. Tedy, že není možné, „aby si rozvažování vytvářelo nové pole předmětů vedle těch, které se mu mohou naskýtat jako jevy...“.³² To jsou meze čistého rozvažování, které je schopné vyjadřovat syntetické soudy a priori pouze o jevech, jenž podléhají přírodnímu zákonu. Díky pojmům čistého rozvažování jsme schopni nahlédnout zákonitost přírody, ale metafyzické předměty stojící za hranicí naší zkušenosti už nikoli.

Pro účely této práce je však mnohem zajímavější, kde jsou hranice racionality, která se vztahuje právě k těmto metafyzickým předmětům, jenž nemají empirický charakter. Kant je nazývá inteligibilními, protože jsou pouze myšlené a nikoli ověřitelné. A jsou myšlené právě

26 Tamtéž, B 19, s. 44.

27 Tamtéž, B 11, s. 39.

28 Tamtéž, B 4, s. 35.

29 Tamtéž, B 55, s. 67.

30 Tamtéž, B 106, s. 94.

31 Tamtéž, B 151, s. 118.

32 Tamtéž, B 345, s. 225.

druhým typem racionality, kterou je rozum (Vernunft), jenž „se v usuzování snaží převést velkou rozmanitost rozvažovacího poznání na co nejmenší počet principů (obecných podmínek), a dosáhnout tak jejich nejvyšší jednoty.“³³ Tak, jako má rozvažování čisté pojmy (kategorie), má i rozum své čisté pojmy – transcendentální ideje.³⁴ Tyto transcendentální ideje reprezentují nepodmíněnou jednotu všech podmínek vůbec.³⁵ Na rozdíl od kategorií však nevedou k nějakému vykazatelnému poznatku (shodě našich pojmů s poznatky), ale k nevykazatelnému zdání.³⁶

Rozvažování má konstitutivní princip, neboť ze smyslových počitků konstituuje předměty naší zkušenosti. Tyto předměty jsou však pouze jevy. Z toho by se mohlo zdát, že Kant je absolutním idealistou, který vyznává nepoznatelnost pravé povahy věcí. Kant je však spíše transcendentálním idealistou, který věří, že pravá podstata věcí (věci o sobě) se v jevech přeci jen odráží. *Kritika čistého rozumu* sice ukazuje, že metafyzika je tím předmětem lidského poznání, který překračuje hranice jeho zkušenosti (kde si poznání nemůže nárokovat konstitutivní funkci) a proto nemůže být vědou, neznamená to však, že bychom se těchto nepodmíněných předmětů (a tedy i metafyziky) měli vzdát. To by ani nebylo možné, protože rozšiřování souvislosti až k tomu, co je nepodmíněné, patří k tendenci lidského rozumu.³⁷ Kant jen varuje před omylem klasické metafyziky, která se snaží ideje dokázat jako skutečné předměty či konstitutivní principy. Proto je legitimní pouze jejich užití jako regulativních principů, které nám umožňují postupovat dál přes rozmanitost jevů k systematické jednotě a poslední podmínce.³⁸ Jinými slovy, Kant říká, že transcendentální idea je vize (nikoli realita), která nám umožňuje nahlížet vazby nepřehledného množství smyslových jevů a tím prohlubovat poznání směrem k věcem o sobě (ovšem jen jako potenci).

Na začátku tohoto oddílu jsem zmínil, že problém klasické metafyziky spočíval v tom, že čistý rozum se dostával do antinomií, tedy že proti sobě mohly stát dva protikladné soudy, pro které se dalo věrohodně argumentovat a tak nešlo rozhodnout, který je pravdivý. Pro naše účely je nejzajímavější Kantova třetí antinomie, jejíž teze předpokládá, že mimo kauzalitu přírody existuje také kauzalita skrze svobodu.³⁹ Kauzalitu svobody je nutné předpokládat, protože bez ní by řada příčin, které pocházejí samy od sebe, nebyla úplná. Chyběla by první

33 Tamtéž, B 361, s. 234.

34 Tamtéž, B 368, s. 237-238.

35 Tamtéž, B 391, s. 248.

36 Tamtéž, B 670, s. 394.

37 Sobotka, M.: *Studie k německé klasické filozofii*. 2001, str. 34.

38 Kant, I. Op. cit. 2001 B 699, s. 409.

39 Tamtéž, B 472, s. 292.

nepodmíněná (apriorní) příčina, bez které by se dle přírodního zákona nemohlo nic dít.⁴⁰ Antiteze třetí antinomie proti tomu říká, že vše v přírodě musí probíhat pouze podle přírodních zákonů.⁴¹ Jinak by totiž zmizela souvislost jevů a s ní by zmizel i znak empirické pravdy, která odlišuje zkušenost od snu.⁴² Pokud by Kant prostřednictvím *Kritiky* nerozlišil jevy a věci o sobě, musel by princip přírodní kauzality platit o všech věcech vůbec, což by bylo neslučitelné se svobodnou vůlí (neboť by nutně byla podřízena přírodnímu principu a tedy nesvobodná)⁴³ a navíc by - bez této prvotní podmínky - nemohla existovat ani sama přírodní zákonitost. Proto je podle Kanta nutné uznat, že princip přírodní nutnosti platí jen pro jevy a nikoli pro věci o sobě: „pak je tatáž vůle v jevu (ve viditelných jednáních) myšlena jako nutně *nesvobodná*, a přece na druhé straně jako náležející věci samé o sobě a onomu zákonu nepodrobená, a potud *svobodná*, aniž by v tom byl rozpor.“⁴⁴

Nyní mohu učinit alespoň dílčí závěr. Oproti empirismu Kant předpokládá apriorní výbavu rozumu, která ovlivňuje, jak se nám smyslová zkušenost jeví, pročez zkušenost sama o sobě nemůže být veškerým zdrojem našeho poznání. Ovšem není tomu ani tak, jak předpokládá racionalismus – tedy že rozum může dosáhnout pravého poznání sám o sobě (bez pomoci zkušenosti), neboť naše myšlení zrcadlí povahu světa. Kant tyto dva směry určitým způsobem syntetizuje a předpokládá, že zkušenostní poznání je složeninou přijímaných vjemů a toho, co naše poznávací mohutnost přidává sama o sobě. Pravdu tak mají podle Kanta oba tyto směry myšlení, ale každý jen v omezeném smyslu.

Základním přínosem *Kritiky čistého rozumu* pro naše zkoumání je rozlišení zkušenostního světa jevů od inteligibilní skutečnosti věcí o sobě. Kant tím ukázal meze čistého rozumu, které otevírají prostor pro morální určení vůle, neboť „příroda přinejmenším *neodporuje* kauzalitě svobody.“⁴⁵ Proto se nyní změřím na Kantovu etiku, která je rozpracována v *Kritice praktického rozumu* a již spojuje s praktickou realitou transcendentální ideje svobody. Lze totiž předpokládat, že onou autoritou rozumu, kterou Berlin spojuje u Kanta s paradoxem svobody, je právě autorita praktického rozumu.

40 Tamtéž, B 474, s. 292.

41 Tamtéž, B 473, s. 293.

42 Tamtéž, B 479, s. 295.

43 Tamtéž, B XXVII, s. 24.

44 Tamtéž, B XXVIII, s. 24, kurziva v originále.

45 Tamtéž, B 586, s. 350, kurziva v originále.

3.2 Etika

V předcházejícím oddílu jsem mimo jiné ukázal, že Kant určitým způsobem syntetizuje racionalismus a empirismus, tedy myšlenkové směry, které se do té doby zdály neslučitelné. Uvědomuji si, že toto zjištění není samo o sobě nijak převratné. Naopak je to věc, která je vzhledem ke Kantovi a jeho přínosu obecně uznávána.⁴⁶ Nicméně problém vztahu racionalismu a empirismu bude pro naše zkoumání přínosný v ohledu propojení Kantovy etiky s politickými úvahami, neboť samotná Kantova etika je racionalistického původu⁴⁷, což by bez tohoto propojení opravňovalo Berlinovu obavu z paradoxu svobody.

Kritika čistého rozumu dokázala objektivitu přírodních věd, avšak jen za cenu nemožnosti poznání pravé skutečnosti – věci o sobě. Pro nás zásadním závěrem bylo, že tak stanovila meze čistému rozumu a uvolnila tím cestu svobodě (aby se rozum vyhnul antinomii, při použití pojmu kauzality⁴⁸). Díky předpokladu svobody může Kant rozpracovat svojí etiku, neboť jedině svoboda (z hlediska kauzality vůle) může přinést nezávislost na určitých příčinách smyslového světa.⁴⁹ Teprve předpoklad nezávislosti na smyslovém světě, a tedy na přírodní zákonitosti, umožňuje člověku ovlivňovat své jednání.

Kantovy *Základy Metafyziky mravů* a především *Kritika praktického rozumu* tak navazují na první kritiku a rozšiřují ji o praktický rozum, který člověk nutně užívá při svém jednání (stejně jako teoretický rozum při poznávání). Nenavazují však jen tématicky, nýbrž i metodologicky. Proto má být nyní objasněna možnost založení obecné a nutné morálky a priori. Se vztahem morálky a svobody se tomu má totiž tak, že není-li svoboda vyloučena, může být morálka předpokládána, avšak jedině pravdivost morálky může dokázat realitu svobody.⁵⁰ Svoboda je totiž: „ratio essendi (důvodem jsoucnosti) morálního zákona, avšak morální zákon je ratio cognoscendi (důvodem poznání) svobody. Neboť kdyby nebyl morální zákon v našem rozumu nejdříve zřetelně myšlen, nikdy bychom se nepovažovali za oprávněné předpokládat něco takového jako svobodu (jestliže si ihned neprotiřečí).“⁵¹ Pro Kanta je proto

46 Srv. Sobotka, M.: Kantova kritika čistého rozumu. 1993, s. 113 -137.

47 Kant připisuje výlučné postavení rozumu ve vykazatelnosti a zdůvodnitelnosti mravních pravidel již ve svém předkritickém spise „*Zkoumání zřetelnosti zásad přirozené teologie a morálky*“. Srov. Znoj, M.: *Základy metafyziky mravů a Kantova etika*. 1993, s. 140 -141.

48 Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. 1996, s. 5.

49 Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. 1990, s. 114.

50 Kant, I. Op. cit. 2001, s. 350, poznámka pod čarou. Srv. Kant, I. Op. cit. 1996, s. 227 -228.

51 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 7 (poznámka pod čarou).

důležité nejprve prozkoumat, jak se morální zákon apriorně zakládá v naší mysli, a poté vyloučit jeho možné antinomie. Jedině tak bude moci říci něco platného o svobodě.

Filosofie, předcházející Kantovi, hledala původ mravnosti vně člověka – „v řádu přírody, v touze po štěstí nebo ve vůli Boha.“⁵² Kant toto vnější určování naší vůle nazývá heteronomií a nepovažuje jej za pravý princip mravnosti, neboť „ať už tento vztah spočívá na náklonnostech nebo představách rozumu, umožňuje jenom hypotetické imperativy: mám vykonat něco pro to, že *chci něco jiného*.“⁵³ Heteromonní určení vůle je tak podmíněné, jelikož princip jednání (praktický princip) vyžaduje skutečnost nějakého předmětu, který mu předchází. Takové určení je nutně empirické⁵⁴ a nemůže být všeobecně platným zákonem praktického jednání, ale jen subjektivně platnou maximou.

Kant tak spatřuje nejvyšší původ mravnosti v autonomii vůle. Principem autonomie je: „nevolit jinak než tak, aby maximy její volby byly zahrnuty zároveň v témž chtění jako obecný zákon.“⁵⁵ Vůle je tak určována zákony, jež jsou v nás samých – v našem rozumu. Měli pro rozumovou bytost existovat obecný zákon, kterému by odpovídala její maxima, musí být takovým principem, který obsahuje určující důvod vůle nikoli v objektu (látce), ale ve formě.⁵⁶ Jen takový princip může být nepodmíněný. Kant jej nazývá kategorickým imperativem, který zní: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“⁵⁷ Chtění jednotlivé vůle jsou podřazena pod apriorní formu čisté vůle (podobně jako byly v transcendentální estetice podřazeny empirické vjemy pod čisté formy názoru) a kategorický imperativ je tak syntetickým soudem a priori, neboť je spojuje se zákonem nutně a obecně, aniž by šel jejich obsah z obecného zákona dedukovat.⁵⁸ Důležité je, že Kant nepovažuje požadavek kategorického imperativu jako základu mravnosti za něco, co by vznášel on sám, ale pouze za princip, který objevil při zkoumání praktického rozumu.⁵⁹

Mravní zákon se tedy zakládá apriorně v rozumu a je nezávislý na empirii. Jednotlivá zkušenostní chtění jsou mu podřazována. Nicméně toto podřazení nemá charakter nutnosti přírodní kauzality, ale vychází z kauzality svobodné vůle. Člověk se tak ve své svobodné vůli musí k mravnosti nutit sám, což mu umožňuje apriorní poznání mravního zákona jako

52 Hoffe, O.: *Kant*. 2004, s. 120 cit. podle Trezijski, Z.: *Kantův traktát K věčnému míru a soudobá politická filozofie*. 2010, s. 16 .

53 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 103, kurziva v originále.

54 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 33.

55 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 102.

56 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 44.

57 Tamtéž, s. 50.

58 Znoj, M.: *Základy metafyziky mravů a Kantova etika*. 1993, s. 160.

59 Störig, H.J.: *Malé dějiny filozofie*. 1991, s. 296.

nejvyššího dobra. Problém však je, že pokud je ctnost (jednání v rámci morálního zákona) považována za nejvyšší dobro, čistý praktický rozum ji nutně předpokládá jako spojenou s blažeností.⁶⁰ Kdyby ctnost a blaženost nebyly rozumem nahlíženy jako nutně spojené, nedávalo by svobodné nucení sebe sama k morálnímu zákonu jako nejvyššímu dobru smysl. Aby však blaženost byla spojena s ctností tak, že by byla jejím určujícím motivem, je vyloučené, neboť pak by ctnostné jednání bylo podmíněné a nemohlo by být skutečně mravní (jednalo by se o heteromonní určení vůle). Ale opačné spojení je taky nemožné, protože jednání jako vnější projev vůle se řídí přírodním zákonem, a tak od dodržování morálního zákona nelze očekávat nutné spojení s blažeností. Protože však „podporování nejvyššího dobra, které toto spojení [blaženosti s ctností – M.K.] ve svém pojmu obsahuje, je a priori nutným objektem naší vůle a souvisí nerozlučně s morálním zákonem, musí nemožnost toho prvního dokazovat také nesprávnost toho druhého.“⁶¹

To je antinomie praktického rozumu, která je velmi podobná výše uvedené třetí antinomii teoretického rozumu. Opět je to rozpor mezi inteligibilním světem a smyslovým světem přírodních zákonitostí. Řešení spočívá v tom, že rozumná bytost se nemusí myslet pouze jako jev, ale také jako věc o sobě (noumenon), která může blaženost jako následek mravnosti alespoň považovat za možnou a nepotřebuje k tomu zkušenostní potvrzení. Antinomie tak vychází z „pouhého nedorozumění, poněvadž jsme poměr mezi jevy považovali za poměr věcí samých o sobě k těmto jevům.“⁶² Pro celistvost Kantovy etiky je proto zásadní rozdíl mezi bytím, které má být (Sollen), a bytím, které empiricky je (Sein). Na tomto základě pak lze odlišit to, co se bytostně týká rozumem obdařeného člověka, od toho, co se týká empirické přírody.⁶³ Z toho pak lze pochopit i Kantovo úvodní prohlášení v *Základech k metafyzice mravů*: „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo dobrou vůli“⁶⁴

Do inteligibilního světa, který má být (Sollen), spadá i pojem svobody, který je tak nezávislý na empirickém světě přírodní nutnosti. Transcendentální svoboda jakožto absolutní spontánnost rozumu nemohla být empiricky dokázána, ale ani vyvrácena, čímž poskytla důvod jsoucnosti morálnímu zákonu. Po objevení morálního zákona má být prokázána platnost svobody v jejím praktickém smyslu. Praktickou svobodu můžeme prokázat

60 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 194.

61 Tamtéž, s. 195.

62 Tamtéž, s. 197-198.

63 Kant, I. Op. cit. 2001, B 831, s. 477. Srv. Znoj, M. Op. cit., 1993, s. 157.

64 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 57.

ve zkušenosti jako kauzalitu rozumu při určování vůle.⁶⁵ Její naplnění spočívá v určení vůle něčím jiným než smyslovými podněty (jako zvířecí vůle). Podněty žádostivosti vycházející ze smyslového světa musí být překonány rozumem, který vydává kategorický imperativ, jenž může být také nazván *zákonem svobody*.⁶⁶ Kantovo etické pojetí praktické svobody tak není jen negativní svobodou vyjadřující nezávislost na cizích příčinách určujících kauzalitu vůle. Takové negativní vymezení podle Kanta není dostačující, proto je potřeba pozitivního naplnění, které pojí svobodu s pojmem zákona. Podle Kanta „svobodná vůle a vůle podřízená mravním zákonům znamená totéž.“⁶⁷

Potud se zdá Berlinovo přiřazení Kanta k tradici myslitelů pozitivní svobody správné. Opravdu musí být rozlišeno mezi nižším empirickým já náležícím do světa jevů a vyšším transcendentálním já náležícím do inteligibilního světa. A opravdu zde můžeme nalézt paradox svobody, jelikož nepodřízení se morálnímu zákonu vycházejícího z rozumu lze označit za nesvobodné. Odmítnutí morálního zákona není projevem svobody, ale pouze sebeláskou – tedy „sklon učinit sebe sama podle subjektivních důvodů své libovůle objektivním určujícím důvodem vůle vůbec...“⁶⁸ Protože jen jednání dle rozumu daného morálního zákona může být označeno podle Kanta za svobodné, považuje jej Berlin za racionalistu vyznávajícího autoritu rozumu ve všech sférách lidského konání.

Berlin však ignoruje důležitý rys, který – jak jsem se pokusil ukázat – je zásadní pro pojetí Kantovy kritické filosofie. Tímto rysem je pojetí empirismu jako korektivy racionalismu, které bylo určující pro zjištění, jakým způsobem člověk poznává (tedy teorii spekulativního rozumu), ale není vynecháno ani v teorii praktického rozumu. V antinomii praktického rozumu se jednoznačně ukazuje, že Kant promýšlí vliv empirického světa na inteligibilní svět morálky. Řešení spočívá v tom, že musíme rozlišit dvojí založení člověka – jako jevu a jako věci o sobě. Spojení ctností a blaženosti bezprostředně platí jen pro svět inteligibilní, kde kategorický imperativ získává určitý obsah v ohledu účelovosti: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁶⁹ V inteligibilním světě se tak objevuje rozumná přirozenost, charakterizující lidství, která má být účelem. Ideál tohoto spojení nazývá Kant říší účelů⁷⁰, jejíž myslitelnost jakožto mravního bytí umožňují postuláty praktického rozumu – svobody,

65 Kant, I. Op. cit. 2001, B 831, s. 478.

66 Tamtéž, B 831, s. 477.

67 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 109.

68 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 57.

69 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 91.

70 Tamtéž, s. 96.

boha a nesmrtelnosti duše.⁷¹ Jde však o to, že říše účelů je jen potenci, účelem, ke kterému by se mělo spět. Reálně je ale člověk zároveň obyvatelem empirického světa. Kant si uvědomuje, že lidé nemohou být dokonale ctnostní a mravní, neboť neobývají pouze inteligibilní svět, a namlouvat si to, by bylo velice nebezpečné.⁷² Kdyby takoví byli, nebylo by potřeba politického uspořádání, neboť by nastala říše účelů, tedy dokonale mravné společnosti.

To je důležitý moment Kantova myšlení, který jej směřuje od kritické filosofie k politickým úvahám.⁷³ Paradox nespočívá v morálce, ale ve svobodě, která má značně ambivalentní povahu. Idea transcendentální svobody umožňuje člověka chápat jako autonomního objevitele morálního zákona, ale její platnost jako praktické svobody se projeví až pokud podle takto objeveného zákona opravdu jedná. V reálném světě charakterizovaném sepětím jak inteligibilního světa morálky, tak empirického světa smyslovosti, však tohoto naplnění člověk nedochází, proto musí vzniknout politické instituce. K transcendentálnímu imperativu morálky musí přistoupit světský imperativ práva. Zde začíná Kantovo politicko-filosofické myšlení, které bude předmětem další části práce.

71 Kant, I. Op. cit. 1996, s. 226.

72 Tamtéž, s. 55.

73 K úplnosti Kantovy kritické filosofie by bylo potřeba ještě zmínit *Kritiku soudnosti*, jejíž některé závěry však uvedu až v souvislosti s politickými úvahami, neboť jim zpětně dají patřičný význam.

4. Kantova politická filosofie

V předchozí části práce jsem se pokusil ukázat, jak Kant pojímá rozum v jeho teoretickém a praktickém užití. Odpovídá tím na otázky „Co mohu vědět?“ a „Co mám dělat?“. Ukázal jsem, že k poznání rozum nutně potřebuje také smyslové vjemy. Není to tedy čistý racionalismus, ale spíše syntéza racionalismu s empirismem. V etice se však zdá, že jediným zdrojem mravního jednání, a z něj vyplývající svobody, je rozum. Nicméně v návaznosti na kritiku spekulativního rozumu se ukázalo, že takovouto čistě racionální mravnost je třeba chápat v intencích inteligibilního světa, který je však konfrontován empirickým světem smyslovosti. Z toho důvodu nemohou být lidé dokonale ctnostní a mravní. Ke kategorickému imperativu morálky tak musí přistoupit kategorický imperativ práva. Bude proto potřeba prozkoumat formální povahu tohoto práva v Kantově politické filosofii, abychom mohli v úplnosti ověřit platnost Berlinova poukazu k paradoxu svobody.

4.1 Svoboda v kontextu práva

Kant se nejpodrobněji vyjadřuje k právu ve své *Metafyzice mravů*. Pojem metafyzika zde neodkazuje k idejím spekulativního rozumu tak, jako tomu bylo v *Kritice čistého rozumu*, ale je jím myšlen soubor apriorních zákonů, které rozhodujícím způsobem strukturují oblast morálního jednání.⁷⁴ Kant v rámci této oblasti morálního jednání rozlišuje apriorní systém právního a etického zákona, a dělí tak svou práci na nauku o právu (*Rechtslehre*) a nauku o ctnosti (*Tugendlehre*). Tato struktura implikuje, že Kant považuje právo za komplementární k morálce. Lze jej pochopit jako komplement v tom smyslu, že člověk nedokáže v reálném světě plně dostát požadavkům kategorického imperativu. Právo tak představuje skutečnou formu nátlaku, která zajistí rozumnou organizaci lidské společnosti. Pokud bychom následovali Berlinovu argumentaci, museli bychom předpokládat, že právní předpisy slouží k donucení člověka k dodržování zásad kategorického imperativu – tedy že vyžadují rozlišení dvou já a slouží k potlačení onoho nižšího empirického já. S poukazem na Kantovo formální vymezení práva se pokusím dokázat, že tomu tak není. I když, svým způsobem, je přeci jen nejzazším smyslem práva nakonec moralitu realizovat.

74 Uleman, J. K.: External Freedom in Kant's "Rechtslehre": Political, Metaphysical, 2004, s. 581

Apriornost práva znamená, že se musí vyznačovat přísnou obecností a nutností. Je aplikováno na jednotlivé empirické případy, avšak není z nich vyvozeno. Nicméně oproti morálnímu imperativu je vnější praxe nezbytnou součástí práva. Morální zákon se zaměřuje na vnitřní jednání myslí, které se nemůže řídit vnějším určením⁷⁵ - je na něm nezávislé. Právní zákon doplňuje morální v tom, že se soustřeďuje na vnější jednání. Kant říká, že jednání v rámci práva se nazývá legalitou, zatímco jednání v rámci etiky moralitou.⁷⁶ Kant tedy uvažuje o jednání ve dvou rovinách – legální a morální. Viděli jsme, že morální nelze položit za základ politickému společenství, neboť se zakládá na vnitřním jednání myslí, která si musí dát morální zákon sama od sebe. Pokud bychom ji k tomu nutili, porušili bychom zásady praktické svobody. Pro funkční založení společnosti je tak třeba upustit od absolutních morálních nároků a spokojit se s legalitou, jež se váže na vnější projevy jednání. Jelikož však právo nemůže být úplně odděleno od morálky, protože se ve své apriornosti vztahuje k zásadám praktického rozumu, musí respektovat možnost svobodného určení vůle.

Kant tak v rámci práva vypracovává svobodu vnějšího jednání, která nemá co do činění s vnitřním jednáním myslí - s tím jaké si stanoví účely -, ale spočívá pouze v zachování možností volby těchto účelů.⁷⁷ V tomto smyslu je člověk svobodný, pokud mu ostatní bytosti nenarušují jeho svobodu svým vnějším jednáním.⁷⁸ Nyní vidíme, že Kant v rámci práva určuje svobodu v podstatě shodně s Berlinovým konceptem negativní svobody – svoboda je oblast, v níž mohu jednat bez zábran ze strany druhých lidí.⁷⁹ Lze však namítnout, že Kantovo vymezení práva obsahuje i pozitivní aspekt, neboť mu přisuzuje kompetenci k donucení. Pokud někdo užívá svou vnější svobodu tak, že tím omezuje svobodu ostatních, nabytou dle obecného zákona, je donucení jako omezení tohoto omezení v souladu se svobodou.⁸⁰ Ale stejně tomu tak je v tradici anglických filosofů, které Berlin vyzdvihuje jako stoupence negativní svobody: „Měli za to, že v dané situaci nemůže být [svoboda – M.K.] neomezená, neboť jinak by z ní vyplýval stav, kdy by všichni lidé mohli bez omezení zasahovat do životů všech ostatních lidí, a tento druh ‚přirozené‘ svobody by vedl ke společenskému chaosu (...) [a proto– M.K.] byli připraveni svobodu omezit v zájmu jiných hodnot i v zájmu svobody samotné. Jinak by totiž nebylo možné vytvořit ten typ sloučení, který pokládali za žádoucí. Proto se títo myslitelé domnívají, že oblast lidského jednání musí být omezena zákonem.“⁸¹

75 Kant, I.: *The metaphysics of morals*, 1991, 239, s. 64.

76 Tamtéž, 214, s. 42.

77 Tamtéž, 230, s. 55-56.

78 Tamtéž, 231, s. 56.

79 Berlin, I. Op. cit., s. 219.

80 Kant, I. Op. cit. 1991, 231, s. 57.

81 Berlin, I.: Op. cit., s. 220-221.

Zákon jakožto donucující síla je tak nutnou součástí negativní svobody, neboť vytyčuje hranice k její ochraně. A Berlin dodává, že nehledě na to, kde se ona hranice nachází, jde o negativní svobodu – tedy „absenci zásahů za touto pohyblivou, ale vždy rozpoznatelnou hranicí.“⁸² Kantovo pojetí vnější svobody tak lze považovat minimálně za velice podobné s pojetím, které Berlin přisuzuje myslitelům tradice negativní svobody.

Formální podoba práva se vztahuje na vnější jednání jako na výsledný projev vůle v empirickém světě. Nehledí však na to, zda je vůle určena morálním zákonem nebo ne. Právo nemůže donucovat k dodržování mravního zákona, ale ani jej potlačovat. Musí zachovat politickou svobodu v tom smyslu, že člověku jako individuu nebude upřena možnost praktické svobody skrze mravní zákon. Nebude-li mravní zákon dodržovat, může být stále svobodný ve vnějším jednání, nikoli však ve vnitřním jednání mysli. Kant výslovně říká: „Svoboda, ke které prvně jmenované [právní – M.K.] zákony odkazují, může být pouze svobodou ve vnějším užití volby...“⁸³ Zkoumání pojetí svobody u Kanta je tak značně problematické, protože na různých místech jeho prací lze nalézt její různé definice.⁸⁴ V rámci této práce jsem již zmínil tři taková pojetí – transcendentální svoboda, morální (praktická) svoboda a svoboda vnějšího jednání.

Transcendentální svoboda obecně umožňuje předpoklad svobodného jednání a předchází tak jeho pozitivní a negativní určení. Morální svoboda vůle se zprvu zakládá na negativním vymezení – působení vůle v nezávislosti na přírodní nutnosti –, avšak její podstata se odvíjí od pozitivního určení, kdy je vůle omezena na základě zákona, který si sama dává a bez nějž ji nelze nazvat morálně svobodnou.⁸⁵ Z tohoto hlediska nemůžeme spojit Kantovo pojetí s morálním agnosticizmem, neboť dodržování morálního zákona (který je obecně platný) považuje za nejvyšší dobro a spojuje ho rovněž s morální svobodou. Nicméně toto pojetí platí jen pro inteligibilní svět věcí o sobě a jakmile se Kant přesune k politickým otázkám a právu, musí zahrnout i empirický svět jevů podléhající přírodní zákonitosti. Svoboda vnějšího jednání proto nemůže předpokládat obecné dodržování morálního imperativu a musí se soustředit na vnější projevy jednání. Z politického hlediska tak Kant upouští od morální definice dobra a soustřeďuje se na zajištění svobody nehledě na určující motivy jednotlivých vůlí.

82 Tamtéž, s. 225.

83 Kant, I. Op. cit. 1991, 214, s. 42.

84 Například Lewis White Beck rozlišuje u Kanta dokonce pět konceptů svobody (ať už explicitních či pouze implicitních). Srv. Beck, L.W.: Five Concepts of Freedom in Kant. 1987, s. 35 – 51.

85 Kant, I. Op. cit. 1990, s. 108-109.

Kanta tak, podle mého názoru, nemůžeme ani označit za etického monistu, což je významný argument proti Berlinovi. Kant to dokazuje, když říká: „Problém ustavení státu, ať to zní jakkoli tvrdě, je řešitelný i pro společenství zloduchů [rod ďáblů⁸⁶ – M.K.] (alespoň pokud jsou obdařeni rozumem) a řešení zní takto: ‚Masu bytostí nadaných rozumem, které si vesměs přejí obecné zákony pro své zachování, ale každá z nich tíhne tajně k tomu, aby z nich byla vyňata, je třeba uspořádat a jejich zřízení ustanovit tak, že i když ve svých soukromých záměrech směřuje jejich úsilí proti sobě navzájem, přece se vzájemně zdržují tak, že výsledek jejich veřejného chování je týž, jako by žádné takové zlé záměry neměly.‘“⁸⁷ Kant tak uznává, že i když člověk není dobrou osobou, ale „ďáblem“ (nepodřizujícím se morálnímu zákonu), může být přesto dobrým občanem.⁸⁸

Problematické na tom však je, že i když připouští existenci „ďáblů“ s jejich pluralitními účely, pořád je jejich soukromé konání podřazeno univerzalitě práva, z čehož by se mohlo zdát, že Kant je i v teorii práva etickým monistou. To je námitka, kterou lze obecně asi těžko vyvrátit. Avšak s přihlédnutím k Berlinově kritice ji můžeme minimálně zpochybnit. Berlinova kritika totiž směřuje k monismu, který je obsažen v univerzalitě morálního jednání jakožto nejvyššího dobra. Právo ale přímo nesouvisí s morálním jednáním, a tedy ani s nejvyšším dobrem – je pouze legalitou a nikoli moralitou. Pokusím se dále ukázat, že právo sice může pozitivně přispět k dosažení morality, ale nemůže ji vyžadovat.

Berlinovy námitky proti Kantovu pojetí svobody se mi tak zdají nedostatečné. Berlin totiž Kantovi vytýká, že i když nechce vyhladit tužby, chce je ovládnout skrze osvobození od přírody, a že upřednostňuje motivy jednání před důsledky – tento princip pak podle Berlina hraje ústřední roli nejen v etice, ale i v politice.⁸⁹ Prozkoumáním Kantova pojetí práva jsme však zjistili, že odděluje otázku dobrého politického zřízení od své morální filosofie.⁹⁰

Problémem pak ale zůstává, zdali je na místě oddělit Kantovo pojetí morální svobody od vnější svobody úplně. Pak by totiž mohly i proti němu platit argumenty Ericha Fromma a Charlese Taylora, namířené proti morální vyprázdněnosti negativní svobody ve společnosti, a jeho morální filosofie by v praktickém uplatnění svobody přišla vniveč. Mým názorem je,

86 Překlad „rod ďáblů“ stejně jako „společenství zloduchů“ vychází z Kantova výrazu „Volk von Teufeln“. „Rod ďáblů“ vychází z překladu Víta Pokorného opírající se o výraz Hannah Arendtové „race of devils“ a považuji jej za vhodnější. Srv. Arendtová, H: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. 2002, s. 30-31.

87 Kant, I.: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. 1999, s. 32.

88 Tamtéž.

89 Berlin, I. Op. cit., s. 236-239.

90 Srv. Arendtová, H. Op. cit., s. 30.

že právo a morálku u Kanta úplně oddělit nelze, proto musíme najít vztah mezi morální svobodou a svobodou vnějšího jednání. K jeho nalezení bude potřeba prozkoumat Kantovo chápání dějinnosti a soudnosti.

4.2 Dějinnost

Kantova morální filosofie se vztahuje k inteligibilnímu světu o sobě, kde se člověk podřizuje obecnému morálnímu imperativu (je „andělem“). Tento svět je však ohrožen smyslovým světem jevů, kde člověk jedná v rámci svých egoistických sklonů (je „dělem“). Problém spojení obou světů řeší Kantova idea práva, neboť ve své obecnosti je shodná s požadavkem kategorického imperativu – aby člověk nebyl objektem jednání – a zároveň je přijatelná pro lidi zkompromitované dělem, kteří disponující rozumem tíhnou k odmítnutí Hobbesovského a Lockovského anarchického přirozeného stavu a přijmutí vnějšího zákona.⁹¹ Jak je však možné, aby výsledný stav byl považován za dobrý? Můžeme „anděla“ i „děla“ považovat indiferentně za dobré občany, i když je jasné, že jeden je dobrým člověkem a druhý nikoli?

Podle Kanta je to opravdu možné. Abychom pochopili proč, musíme rozlišit mezi člověkem jako jednotlivcem (přísně vzato nemusí být člověkem, ale může být i mimozemšťanem, pokud disponuje rozumem), kterému se věnuje Kant ve své morální filosofii a jenž je účelem o sobě, a lidským druhem jako takovým, který je součástí přírody a podléhá dějinám, jemuž se věnuje ve druhé části *Kritiky soudnosti* a ve filosofii dějin.⁹² Pokud Kant říká, že i „děla“ může být dobrým občanem, tak o onom dobru nelze uvažovat ve vztahu k člověku, ale k lidskému druhu. Toto zaujmutí hlediska lidství lze vysledovat i v právu a svobodě vnějšího jednání: „Svoboda (nezávislost na donucování cizí libovůle), pokud dokáže koexistovat se svobodou ostatních podle obecného zákona, je jediné, původní právo náležející všem lidem z titulu jejich lidství.“⁹³ Z hlediska lidství nemusí být rozlišováno mezi mravně jednajícím a egoistickým jedincem – z titulu lidství náleží všem stejná míra svobody. Při správném zřízení (přisuzujícím stejnou negativně vymezenou svobodu všem bez rozdílu) mohou být

91 Kant, I: Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu (v tisku), s. 10. Srv. Cummiskey, D.: Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy. 2008, s. 226.

92 Na toto rozlišení upozorňuje Arendtová a jako třetí možnost Kantova uvažování o lidských záležitostech dodává hledisko, z něž jsou lidé posuzováni jako společenská stvoření obdařená smyslem pro společenství. Srv. Arendtová, H. Op. cit., s. 44.

93 Kant, I. Op. cit. 1991, 237, s. 63.

egoistické sklony proti sobě tak, že se vzájemně vyruší a celkový efekt bude posuzován jako dobrý.⁹⁴ Takto může Kant uvažovat jen o lidském druhu, protože ten je - na rozdíl od člověka jako jednotlivce - spojen s přírodou a dějinami. Zatímco je totiž člověk jako jednatel a obyvatel inteligibilního světa účelem o sobě, lidský druh jako celek je účelem přírody. A jedině z hlediska přírodní účelnosti lze podle Kanta uvažovat o dějinách.⁹⁵ Filosofie dějin je tak u Kanta vlastně filosofií přírody, v níž hledá účelnost.

Pokud tedy mají být možné dějiny, příroda musí být zákonitá, což vyžaduje teleologický princip: „Všechny přírodní vlohy každého tvora jsou určeny k tomu, aby se jednou úplně a účelně rozvinuly.“⁹⁶ Kant považuje v tomto smyslu lidstvo za jeden z přírodních zvířecích druhů, avšak je tu jeden zásadní rozdíl. Zvířecí druh je vyjádřen pouze znakem, podle něž se všichni jedinci musí shodovat, zatímco lidský druh zahrnuje donekonečna na sebe navazující lidská pokolení, přičemž žádný jednatel, nýbrž jen druh jako celek může dosáhnout svého určení – obecným určením lidského rodu je tak pokrok.⁹⁷ Tento pokrok započal vystoupením člověka „z poručnictví přírody do stavu svobody“.⁹⁸

Podle Kanta se nemůžeme ptát, zda je tento pokrok užitečný pro jednotlivce, protože jde o pokrok celého rodu. Naopak tvrdí, že pro člověka jako jednotlivce toto vystoupení do stavu svobody znamenalo po mravní stránce úpadek.⁹⁹ Člověk se totiž ocitá v nespoutané, divoké svobodě, kde se jeho sklony dostávají do střetu se sklony druhých, a vzniká tak stav plný násilí¹⁰⁰ (stejný jako v Hobbesovském anarchickém přirozeném stavu). To je však záměr přírody, která chce, aby člověk prostřednictvím těchto rozbrojů rozvinul své přirozené vlohy a vstoupil do společnosti všeobecně spravované právem: „Protože jen ve společnosti, a to té, která má největší svobodu, tudíž všeprostopující antagonismus svých členů, a přitom nejpřesnější vymezení a zajištění hranic této svobody, aby mohla existovat se svobodou každého druhého – poněvadž jen v ní může být dosažen nejvyšší záměr přírody v lidstvu, totiž rozvinutí všech jeho vloh...“¹⁰¹ V takovéto společnosti „jsou postupně rozvíjeny všechny talenty, je utvářen vkus a pokračujícím osvícováním je položen i počátek způsobu myšlení, který může časem proměnit hrubou přírodní vloh k mravnímu rozlišování v určité praktické

94 Kant, I. Op. cit. 1999, s. 32.

95 Kant, I.: Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu (v tisku), s. 7.

96 Tamtéž.

97 Kant, I.: Recenze (1785) k J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Zweiter Teil, A 156, Werke IX, s. 805 cit. podle Arendtová, H. Op. cit., s. 89

98 Kant, I.: Domnělý počátek dějin lidstva (v tisku), s. 21.

99 Tamtéž.

100 Srv. Kant, I. : Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu (v tisku), s. 10.

101 Tamtéž, s. 9.

principy, a tak nakonec proměnit souhlas se společností, vynucený patologicky, v jeden morální celek.¹⁰²

Dospěli jsme k podstatnému bodu celé Kantovy politické filosofie. Člověk neschopný následování kategorického imperativu – tedy v Kantově terminologii „d’ábel“ - nejen že může být dobrým občanem, ale zároveň je nezbytným komplementem k dosažení mravnosti jako účelu lidství, neboť vytváří podmínky k přijetí práva na vnější svobodu, které je ve své obecnosti (žádný člověk nemůže být objektem vůle druhého) shodné s kategorickým imperativem (člověk je účelem o sobě, a tudíž s ním nemůže být nakládáno jako nikdy pouze jako s prostředkem). Podstata vnější svobody, stejně jako podstata morální svobody, spočívá v přijetí zákona – je to tedy zákonná svoboda. Prostřednictvím dějin může lidský druh dojít svého účelu, která spočívá v tom, že člověk pochopí vnější zákonnou svobodu jako nutnou a internalizuje ji do podoby morálního zákona, který dává sám sobě. A tak se „umělý stav stane přirozeností, což je posledním cílem mravního určení lidského druhu.“¹⁰³

Dříve jsem uvedl, že přijetí zákona jako „vnějšího ochránce“ svobody je u Kanta v podstatě totožné s tradicí anglických politických filosofů, které Berlin řadí k tradici negativní svobody. Nyní si můžeme povšimnout určitého rozdílu. Hobbes, jako teoretik společenské smlouvy a zároveň obhájce negativní svobody, pokládá společenské instituce za něco, co povyšuje člověka ze stavu přirozeného do stavu společenského, avšak jen v tom smyslu, že člověk se z části vzdá svých přirozených práv ke svobodě, aby se vyhnul zkáze. Rozdíl mezi přirozeným stavem a společenským stavem z hlediska svobody tak lze chápat jako kvantitativní omezení možnosti voleb ve prospěch nenásilného soužití. Avšak u Kanta lze ono zákonné omezení chápat jako kvalitativní. Ve společnosti spravované zákonem dochází k rozvoji přirozených vloh člověka a nikoli k jejich omezení. Hodnota svobody se zjevuje až s přijetím zákonné nutnosti, bez níž je pouze divokou svobodou hodnou opovržení.¹⁰⁴ Opravdová svoboda jakožto zákonná může být dosažena a plně artikulována jen skrze občanskou společnost.¹⁰⁵

Svoboda je tak v Kantově politické filosofii pod pojmem práva určena negativně, neboť vyjadřuje nezasahování do vnějšího jednání ze strany druhých lidí, čímž se vyhýbá Berlinovu paradoxu svobody jako donucování na základě rozlišení toho, co je správné (morální) a co

102 Tamtéž.

103 Kant, I.: Domnělý počátek dějin lidstva (v tisku), s. 23.

104 Srv. Kant, I. Op. cit. 1999, s. 20.

105 Srv. Uleman, J. K. Op. cit., s. 599.

nikoli. Kant z hlediska práva nerozlišuje na základě vnitřních pohnutek k jednání, ale pouze na základě jejich vnějších projevů. K donucení dochází jedině tehdy, omezuje-li vnější projev jednání někoho druhého. Donucení tak je ospravedlněno pouze jako ochrana prostoru nezasahování ze strany druhých lidí, stejně jako tomu je u teoretiků oceňovaných Berlinem jako stoupenců negativního konceptu svobody. Nicméně Kant připojuje k tomuto pojetí svobody ještě pozitivní aspekt spočívající v mravní internalizaci zákona jako sobě vlastního – svoboda se stává poznanou nezbytností morálního zákona. V této potenci je zabráněno paradoxům negativní svobody, jaké jsem uvedl na příkladech Taylora a Fromma. Člověk totiž nakonec rozliší své vyšší a nižší já, pozná svá motivační pouta a navíc toto poznání sdílí s ostatními ve světoobčanském celku. Je však třeba ještě osvětlit, jak k této mravní internalizaci dochází a co Kant myslí světoobčanským celkem, k čemuž nám pomůže prozkoumání jeho pojetí soudnosti s ohledem na interpretaci Hannah Arendtové.

4.3. Soudnost

Klíčem k pochopení přechodu od nemorálního jednání k zákonnému uspořádání a mravní internalizaci byla účelnost přírody. Kde se však jistota této účelnosti přírody v lidské mysli bere? Jejím pojetím – teleologií – přírody se Kant zabývá v druhé části své poslední kritiky, *Kritice soudnosti*. Toto dílo tvoří jakýsi svorník Kantových kritických zkoumání. Ve zkoumání první kritiky jsme došli k tomu, že člověk je obyvatel dvou světů – inteligibilního světa věcí o sobě a empirického světa jevů. V druhé kritice se Kant ve svých morálních nárocích upínal právě k inteligibilnímu světu, jež pak prostřednictvím práva uvedl v soulad s empirickým světem jevů. Opodstatnění tohoto souladu pak bylo obhájeno pomocí dějinnosti. Může se však stále zdát, že oba světy stojí stále poněkud nezprostředkovaně vedle sebe. Kritikou soudnosti Kant zaceluje tuto mezeru, neboť ukazuje, jak člověk zprostředkovává ony dva světy pomocí soudnosti.

Soudnost je apriorní princip, který nám umožňuje „myslet, to co je zvláštní, jako obsažené v obecném.“¹⁰⁶ Kant rozlišuje soudnost určující a reflektující. Určující soudnost je schopnost nalézt k danému obecnému zvláštní případ, který se má pod obecné podřadit. Vyjadřuje funkci kategorií poznání tak, jak byla vyložena v možnostech čistého rozvažování (aplikace a priori dané kategorie na zvláštní obsahy názoru). Na druhé straně, reflektující soudnost podřazuje

106 Kant, I.: *Kritika soudnosti*. 1975. s. 33.

zvláštní obecnému v tom smyslu, že zvláštní je dáno a posléze k němu má být nalezeno obecné. Abychom pochopili empirické zákony přírody, které vykazují určitou nutnost, podřazujeme je pomocí reflektující soudnosti obecnému principu účelnosti: „Účelnost přírody je tedy zvláštní pojem a priori, jenž má svůj původ toliko v reflektující soudnosti.“¹⁰⁷ Reflektující soudnost není konstitutivním principem, pojem účelnosti nemůže připisovat věcem o sobě, ale je regulativním principem v naší mysli, který umožňuje chápat uspořádání jevů.¹⁰⁸ A ať už můžeme metafyzický původ svobody vůle spatřovat v čemkoli, její projevy (tedy lidská jednání) spadají do přírodního světa jevů.¹⁰⁹ Proto projevy svobody z hlediska účelnosti mohou být jedincem nahlédnuty prostřednictvím reflektující soudnosti. Jedinec jako obyvatel inteligibilního světa může soudit projevy svého jednání jako obyvatele empirického světa a připisovat jim něco obecného (v rámci účelnosti).

Zde se dostávám k interpretaci Hannah Arendtové, která tvrdí, že konečné slovo, ohledně toho, zda lidstvo dochází pokroku, má nakonec zase člověk, který je nositelem ideje celku – jedině on je schopen díky reflektující soudnosti posoudit, zda nějaká jednotlivá událost je účelná (spěje k pokroku). Tímto soudícím člověkem je divák (v protikladu k jednajícímu), který je zároveň světoobčanem, a tedy „světovým divákem“.¹¹⁰ Abychom mohli pochopit, co je myšleno divákem a jednající, musíme přistoupit k první části *Kritiky soudnosti*, která se zabývá estetickou soudností.

Estetická a teleologická soudnost mají společné to, že shledávají v jevech účelnost, nikoli však konstitutivně, ale jako něco, co jim připisují navíc k jejich objektivně vykazatelným vlastnostem.¹¹¹ Předmětem estetické soudnosti je takzvané nezainteresované zalíbení (oproti pouhé libosti a nelibosti, která je zainteresovaná, a tudíž nemůže mít ráz apriorní nutnosti), v němž soudícímu nejde o existenci předmětu, který posuzuje, ale jde o reflexi v pouhém posuzování: „Člověk nemůže být ani v nejmenším zaujat pro existenci věci, nýbrž musí být v tomto ohledu zcela lhostejný, aby mohl být soudcem ve věcech vkusu.“¹¹² Musí být tedy divákem, který danou věc posuzuje s odstupem. Protikladem je mu jednající, jehož se existence dané věci přímo dotýká, pročež jej nemůže posoudit v jeho obecnosti.

107 Tamtéž, s. 34.

108 Tamtéž, s. 195.

109 Kant, I.: *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* (v tisku), s. 6.

110 Arendtová, H. *Op. cit.*, s. 89.

111 Sobotka, M.: *Kantova kritika soudnosti*. 1993, s. 175.

112 Kant, I. *Op. cit.* 1975, s. 52.

S vkusem se tomu má tak, že je subjektivním soudem, který však vyžaduje všeobecnou platnost na základě citu a nikoli pojmu (podle něž soudí rozvažování). To je vlastně antinomie vkusu, kterou Kant řeší tím, že soudy vkusu jakožto reflektující soudnosti zakládá „neurčitá idea nadsmyslna v nás“.¹¹³ Je zde obsažen jakýsi „nadsmyslový substrát lidství“, který nám umožňuje shodnout se na tom, co je krásné. Lidé jako obyvatelé inteligibilního světa jsou vybaveni obecným smyslem (*sensus communis*), který jim umožňuje vynášet soudy vkusu jako obecně platné.¹¹⁴ Tento obecný smysl je tak založen na „sdělitelnosti citů, které jsou spojeny s danou představou (bez zprostředkování pojmy)“.¹¹⁵ Kdyby totiž nebyly sdělitelné, ztrácely by soudy vkusu svou obecnou platnost. Řešení antinomie estetické soudnosti tak spočívá, podobně jako řešení antinomie čistého teoretického rozumu a praktického rozumu, v odlišení smyslového světa jevů a inteligibilního (nadsmyslového) světa věcí o sobě¹¹⁶, ale s tím rozdílem, že řešení antinomie vkusu předpokládá zároveň propojení obou světů, neboť předpokladem soudnosti je sdělitelnost, a tedy interakce jednotlivců ve společnosti, která podléhá zákonům empirického světa.

Uvedl jsem, že v Kantově uvažování o lidských záležitostech musíme rozlišit mezi člověkem jako účelem o sobě a lidským druhem jako takovým, který je součástí přírody a má o něm být uvažováno jako o účelu přírody, jenž podléhá dějinám. Z výše uvedeného vyplývá, že musíme připojit ještě třetí hledisko, z kterého je člověk pojímán jako se Zemí spjaté stvoření, žijící ve společnosti a obdařené obecným smyslem, které potřebuje společnost vůbec kvůli možnosti myslet (soudit).¹¹⁷ Kant totiž o myšlení tvrdí, že má smysl jediné ve společenství s druhými, s nimiž mohou být myšlenky sdíleny.¹¹⁸ Proto člověk jako inteligibilní bytost potřebuje společnost. Bez ní by totiž jeho myšlení nemělo smysl. A proto také potřebuje právo, jež by tuto společnost spravovalo, neboť: „...vnější moc, která lidem odnímá svobodu *sdělovat* veřejně své myšlenky, jim rovněž bere svobodu *myslet*.“¹¹⁹

Tato formulace vyjadřuje hlavní rys Kantovy politické filosofie. Je potřeba prostřednictvím práva negativně vymezené svobody, která umožní člověku nezávislost na vnější moci a jejímž prostřednictvím dochází k pozitivnímu naplnění skrze interakci s ostatními. Nejdůležitějším rysem politické svobody, který umožňuje pokrok (osvícení), je možnost: „užívat ve všem

113 Tamtéž, s. 149.

114 Tamtéž, s. 76.

115 Tamtéž, s. 117.

116 Tamtéž, s. 150 Srv. Sobotka, M. Op. cit. 1993, s. 176.

117 Arendtová, H. Op. cit. 2002, s. 44.

118 Kant, I.: Co znamená orientovat se v myšlení? 2002, s. 166.

119 Tamtéž, kurziva v originále.

veřejně svého rozumu.¹²⁰ Podstatným rysem tohoto pojetí je důraz na *veřejnost*, v jejímž rámci je rozum užíván. Soukromě totiž podle Kanta lze používat rozumu v nějaké svěřené funkci – je to instrumentální užití rozumu¹²¹ -, zatímco veřejným užitím myslí užívání rozumu učence před celou veřejností čtenářského světa.¹²² Takto člověk vystupuje jako člen inteligibilního světa ve světě empirickém. Učenec není občanem v běžném smyslu, ale divákem, který sdílí „nadsmyslový substrát lidství“ neboli obecný smysl, a patří tak do „společnosti světoobčanů“, a z toho titulu oslovuje veřejnost.¹²³ Důstojník ve službě (jako občan) musí následovat svůj soukromý rozum a poslechnout rozkaz, aniž by uvažoval nad jeho účelností a užitečností. Jako učenec a divák, který je členem světoobčanské celku, však musí mít právo předkládat veřejnosti své poznámky ohledně správnosti či nesprávnosti válečné služby k posouzení.¹²⁴

Pojem *veřejnosti* je pro Kanta důležitý ještě v jednom ohledu. Veřejné užívání rozumu totiž implikuje skládání účtů – ověřitelnost správnosti z hlediska ostatních podle všem společného obecného smyslu. Vrátime-li se k již několikrát zmiňovanému „rodu d'áblů“, tak je důležité vzít na vědomí, že d'áblem není ten, kdo chce explicitně zlo, ale ten, kdo podléhá svým sklonům a jedná tak v rámci sebelásky (čili proti zásadám kategorického imperativu). D'ábel tedy tíhne k tomu udělit si výjimku – vyjmout se z područí všeobecně platného zákona.¹²⁵ Musí proto svůj záměr provést tajně, aby se mohl zdařit. Nemůže se k němu veřejně přiznat, neboť by tím vzbudil všeobecný odpor proti svému úmyslu – a to nejen odpor morálních bytostí (andělů), ale i ostatních d'áblů, které by takové jednání poškozovalo. Kant z toho vyvozuje transcendentální formuli veřejného práva: „Veškerá jednání, jež se dotýkají práva jiných lidí a jejichž maxima se neslučuje se zveřejněním, jsou bezprávím.“¹²⁶

Vymezením bezpráví jako chtění, které se neslučuje se zveřejněním, se dostáváme k problému, který je Kantovi často předhazován a jenž nám poslouží k vyjasnění vztahu jednajícího a diváka. Kant je totiž znám svým velice kladným postojem k Velké francouzské revoluci. Přesto však jednání účastníků této revoluce zavrhuje jako bezpráví. Vzpouza lidu totiž není slučitelná s jeho vymezením veřejného práva, neboť „její maxima tím, že se stane *veřejně vyznávanou*, znemožní svůj vlastní záměr.“¹²⁷ Jakákoli revoluce tak nutně vyžaduje

120 Kant, I.: Opověď na otázku: Co je osvícenství? 1993, s. 382.

121 Srv. Znoj, M.: Komentář je Kantovu veřejnému užívání rozumu. 1993, s. 387.

122 Kant, I. Op. cit. 1993, s. 383.

123 Arendtová, H. Op. cit. s. 2002, s. 62.

124 Kant, I. Op. cit. 1993, s. 383.

125 Arendtová, H. Op. cit. 2002, s. 31.

126 Kant, I. Op. cit. 1999, s. 46.

127 Tamtéž, s. 47, kurziva v originále.

uchovat svou maximu v tajnosti, pročež je bezprávím. Kant tak zavrhuje to jednání, jehož důsledku následně sám s nadšením přitakává v rámci Francouzské revoluce. Nicméně, ač se zdá, že tento postoj usvědčuje Kanta z nedůslednosti, není tomu tak. Ztělesňuje zde totiž pozici diváka, který má možnost nahlédnout účelnost daného jednání a ocenit jej z hlediska dějinného pokroku lidského rodu.

Proto musí být v Kantově filosofii odlišeno hledisko člověka jako takového od hlediska lidí v množném čísle. Člověk jako jednotlivec totiž může prodělavat po mravní stránce úpadek, zatímco lidský druh jako celek neustále pokračuje v pokroku za mravní dokonalostí. To jsme si ukázali již v rámci Kantovy filosofie dějin a prostřednictvím soudnosti můžeme toto stanovisko ještě prohloubit. Kant ve svém spise *Spor fakult* o Francouzské revoluci píše: „Revoluce duchovně vyspělého národa, kterou můžeme za našich dnů sledovat, se může podařit nebo ztroskotat; může být naplněna bídou a děsivými činy natolik, že dobře smýšlející člověk by se nikdy nerozhodl podniknout tento experiment za takovou cenu, i kdyby mohl doufat, že by se revoluce podruhé zdařila. Ale revoluce, pravím, přece nalézá v myslích všech diváků (kteří sami nejsou do této hry zapleteni) účast co do přání, účast, která se blíží entuziasmu; projev této účasti sám byl spojen s nebezpečím, a její příčinou tedy nemůže být nic jiného než morální vloha lidského pokolení.“¹²⁸ Ukazuje se, že člověk je podle Kanta opravdu posledním zkušebním kamenem toho, zda lidstvo dochází pokroku. Není to však člověk jako člen inteligibilního světa (účel o sobě) ani člověk jako člen lidského druhu jenž je subjektem empirického světa (účel přírody), ale člověk jako divák, který spojuje oba světy prostřednictvím soudnosti. Tento výkon však nemůže provádět sám v izolaci, nýbrž jen prostřednictvím rozmlouvání s druhými lidmi ve společnosti (jako učenec rozmlouvá se čtenářským světem), a je proto světovým divákem a tedy světoobčanem.

Podle Kanta je záměrem přírody, aby člověk z pudu sebezáchovy vstoupil do společnosti a stal se občanem pod negativně vymezeným zákonem. Tento stav však ještě není dobrý sám o sobě, jeho kvalita pochází z potence, ze které může vzejít světoobčanská společnost jako jeden morální celek. Negativně vymezená svoboda totiž člověku mimo jiné umožní svobodné užívání rozumu, jenž má spět k posouzení zásad, podle kterých jednáme: „Používat svého vlastního rozumu neznamena nic více než se u všeho, co máme přijmout, ptát sebe sama, zda shledáváme vhodným učinit si obecnou zásadou používání svého rozumu důvod, proč něco přijímáme, nebo také pravidlo, které plyne z toho, co přijímáme.“¹²⁹

128 Kant, I.: *Der Streit der Fakultäten*. Werke VII, 398 cit. podle Störig, H.J. Op. cit. 1991, s. 305.

129 Kant, I. Op. cit. 2002, s. 168 (poznámka pod čarou).

Užívání vlastního rozumu znamená ověřování platnosti zákonů, jimž se podrobujeme. Ověřování probíhá pomocí soudnosti, která předpokládá sdělitelnost. Proto musí probíhat veřejně. Tímto způsobem dochází k mravnímu vývoji lidstva, neboť pokud se vnější zákony ověří jako správné, dochází k jejich mravní internalizaci – člověk se stává opravdu svobodným, protože poznává zákon jako nutnou součást své existence a může ho prohlásit za zákon svého rozumu. Jinými slovy, podřizování se zákonům na politické úrovni je v neustálé interakci s mravním rozlišováním rozumného jedince, které je bytostně individuální, ale zároveň společenské (potřebuje ostatní k ověření platnosti). Člověk tak nadále nepotřebuje vnější donucení, aby dokázal žít v souladu s ostatními a nenarušoval jejich svobodu, soulad vychází z vlastního morálního sebe-omezení, ke kterému docházejí všichni v rámci jednoho morálního celku a naplňují tak ideu světoobčanství.

Morální celek bez potřeby vnějšího zákona je však dle Kantových intencí potřeba chápat jen jako potenci. Podobně jako říší účelů, o níž pojednává ve své etice. V reálné společnosti je vždy potřeba vnějšího zákona aby mohlo být dosaženo vzájemné svobody všech jedinců – tedy vymezení negativního prostoru, do něž nemá být zasahováno. Avšak s ohledem na etiku je potřeba chápat, že toto není konečné vymezení svobody. Opravdu morální svoboda spočívá v přijetí zákona tak, jako kdyby si ho dával rozum sám. Zákonná svoboda tak vyjadřuje sepětí negativního a pozitivního konceptu. Začíná sice negativním vymezením, ale předpokládá vývoj jedince v mravní individuum, které nejedná podle zákona jen ze strachu z trestu, ale z úcty k tomuto zákonu.

Dobrý stát může donutit jednotlivce, aby byl dobrým občanem, i když není dobrým člověkem. Zároveň je však předpokládáno, že nedobrý člověk, který má pocit, že dobré občanství (tedy jednání v rámci zákona) mu omezuje svobodu, jednou pochopí, že zákon mu svobodu nezkracuje, ale naopak jí prospívá. Tehdy se stane morálním člověkem, jenž pochopí, že svoboda je poznána nutností zákona. K tomuto poznání ho již nemohou dovést dějiny. Ty ho jen nasměrovaly k přijetí zákona jako důsledku pudu sebezáchovy. Musí k němu tudíž dojít sám od sebe, prostřednictvím soudnosti aplikované ve společnosti (izolovaně tohoto poznání dojít nemůže).

Ideálem lidstva je pokrok, který již nevyžaduje antagonismy přírody, ale probíhá prostřednictvím reformy smýšlení.¹³⁰ Každý člověk je schopen soudnosti vkusu, neboť mu je přístupna idea lidstva (nadsmyslový substrát lidství poznatelný všemi lidmi díky obecnému

130 To je možnost trvalého míru jako ideál, jenž Kant naznačuje ve spise *K věčnému míru*.

smyslu), a proto stane-li se tato idea principem nejen jeho souzení, ale i jednání, dostanou se divák i jednající do souladu. Veřejná a soukromá sféra se stane jedním a bude naplněna potence lidstva v podobě morálního světoobčanského celku. Splynutí veřejné a soukromé sféry je výsledek mravní internalizace původně vynucených zákonů společnosti.

4.4 Zákonná svoboda a liberalismus

Berlin odlišil tradici pozitivní od negativní svobody, protože v pozitivním konceptu spatřoval nebezpečství pro moderní liberálně demokratickou společnost. Liberalismus podle něj může pevně stát jen na základech negativní svobody. Berlinovo pojetí však představuje jen výsek liberální tradice, která vychází z představy morálního agnosticizmu – lze jej označit za negativní či agonistický liberalismus.¹³¹ Taylor se ze své liberálně komunitaristické (holistického individualismu) pozice snaží ukázat, že svoboda okleštěná o morální rozlišování je neudržitelná a pro moderní společnost taktéž nebezpečná. To z psychologicky sociologického hlediska potvrzuje i Fromm, neboť ukazuje, jak negativní svoboda může vyvolat pocit izolovanosti a individuální bezvýznamnosti. I přesto však nemůžeme Berlinovu analýzu jen tak smést ze stolu, přinejmenším z toho důvodu, že pozitivní svoboda opravdu vyžaduje rozlišení vyššího a nižšího já, jelikož nižší já představuje ona motivační pouta, která musí být podle Taylora překonána. A toto rozlišení může vést k donucování (potlačení nižšího já) ospravedlňovanému svobodou. Zdá se proto, že pojem svobody se dostává mezi Berlinovým agonistickým liberalismem a Taylorovým liberálním komunitarismem do pasti, jelikož v obou případech se může stát zhoubným pro moderní liberálně demokratickou společnost, přestože je svoboda jednou z jejich nejdůležitějších podmínek.

Řešení tohoto problému (spojení liberalismu a svobody bez dospění k paradoxu) lze podle mého názoru nalézt u Kanta. V Kantových pracích jsem rozlišil vícero pojetí svobody, která v sobě zahrnují jak negativní, tak pozitivní prvky. Otázkou je, zdali lze nalézt nějaký jednotný základ pro definici toho, co opravdu svoboda je. Podle mého názoru ano, ale musíme ještě odlišit svobodu politickou a existenciální.

131 Srv. Znoj, M. Op. cit. 2011, s. 53.

To, co myslím pod pojmem existenciální svobody, reflektuje v německé tradici například Martin Heidegger, který tvrdí, že svoboda není ani pozitivní ani negativní, ale je něco, co těmto vymezením předchází: „Člověk ‚nemá‘ svobodu jako vlastnost, nanejvýš platí opak: svoboda ek-sistentní, odkrývající pobyt-zde, má člověka. A to s takovou původností, že jedine svoboda poskytuje lidem návaznost na jsoouco v celku jako takové, návaznost zakládající a vyznačující veškeré dějiny. Pouze ek-sistentní člověk je dějinný. ‚Příroda‘ nemá dějiny.“¹³² Svoboda je nutně spjata s bytím člověka, neboť ho zakládá jako ek-sistentního¹³³ dějinného tvora. V existenciálním pojetí tak lze tvrdit, že svoboda ve své podstatě umožňuje bytí. Ne však ve smyslu pouhého přetrvávání v prostoru, ale v Heideggerovském smysl pobytu (Dasein), kdy člověku v jeho bytí jde o toto bytí.

Při zkoumání pojmu svobody je tak nutné mít na paměti, že jeho pozitivní a negativní pojetí jsou jen interpretačními vyjádřeními, které jsou aplikovány na politicko-společenské uspořádání (lze je proto označit jako politická pojetí svobody). Předchází je svoboda ve svém plném existenciálním smyslu, která umožňuje bytí člověka jako dějinného tvora. Tyto dva aspekty svobody (politický a existenciální) je potřeba teoreticky odlišit, avšak v praxi je nelze oddělovat. Kant je podle mého názoru myslitelem, který si toho je plně vědom. Jeho pojetí politické svobody, a z ní vycházející obhajoba určitého politického uspořádání, je totiž vystavěno na širokém filosofickém podkladu zahrnujícím etiku i dějinnost, kde hledá význam plně existenciální povahy svobody.

Heidegger říká, že příroda sama o sobě nemá dějiny. Dějinnost tvoří až svoboda prostřednictvím člověka, který je ek-sistentní. To je v podstatě shodné s Kantovým pojetím transcendentální svobody tak, jak jej předkládá ve třetí antinomii spekulativního rozumu. Pokud by nebyla určena apriorní příčina (vycházející ze svobodné kauzality vůle), nemohlo by se dle přírodního zákona nic dít, protože by řada příčin a následků nebyla úplná – neměla by svůj počátek. Dějiny, a s nimi pokrok lidského rodu, jsou umožněny díky svobodě v existenciálním smyslu, která není pozitivní ani negativní. Nicméně k potvrzení své platnosti potřebuje morální zákon, který je *ratio cognoscendi* (důvodem poznání) svobody v pozitivním smyslu.

132 Heidegger, Martin: *O pravdě a bytí*. 1995, s. 41.

133 Heidegger používá slova ek-sistentní (ek-sistente), aby ukázal obsahový rozdíl s latinským *existentia*, které vyjadřuje pouhou „jsoucnost“ (výskyt) nějakého jsoouca. Když používám v této práci termínu „existenciální pojetí svobody“ myslím tím Heideggerovské pojetí existence.

Kant tak ve své kritické filosofii stanovuje jakýsi základ k pojetí svobody, která náleží inteligibilnímu světu věcí o sobě, ale zároveň umožňuje existenci empirického světa jevů, kam spadají i projevy lidské vůle. To je rozlišení, které mu je podkladem pro přechod k doktrinálním dílům, kde můžeme vymezit právní pojetí svobody jakožto svobody vnějšího jednání. V tomto právním pojetí se Kant v podstatě shoduje s Berlinem. Jejich shodu lze nejlépe vyjádřit s přihlédnutím k třem strukturním prvkům svobody, které jsem již dříve uvedl prostřednictvím Geralada MacCaluma. Ten je zahrnuje do následující formule: aktér X je (není) svobodný od překážek Y, aby činil (nečinil) účely a cíle Z.¹³⁴

Kant, podobně jako Berlin, ve svém pojetí vnější svobody nerozlišuje, zda je aktérem jednání morální či empirická osoba (anděl nebo ďábel). Překážky také omezuje pouze na vnější, neboť jde pouze o projevy vůle ve vnějším jednání. A ze stejného důvodu nezahrnuje do tohoto pojetí svobody ani otázku voleb cílů a účelů. Avšak Kant si, na rozdíl od Berlina, uvědomuje, že takové pojetí je jen určité právní vymezení svobody, které nevypovídá nic o její povaze. Proto v propojení s dějinným pokrokem uvažuje o politické svobodě jako o svobodě zákonné, která vyjadřuje pochopení zákona jako nutného prvku svobody, který může být morálně internalizován. Zde dochází k akceptaci aktéra jako morální osoby schopné uvažovat o svých cílech a pomocí soudnosti mezi nimi kvalitativně rozlišovat. Zákonné pojetí svobody v plném smyslu se tak neomezuje pouze na vnější překážky jednání, ale zabývá se i vnitřními, a otázka volby účelů a cílů v něm hraje podstatnou roli.

Této mravní internalizace je však dosahováno na půdě zákonného práva, které slučuje svobodu jednoho se svobodou ostatních pomocí negativního vymezení. Proto Kant může být považován za liberálního myslitele, jenž ve svém přístupu zahrnuje jak prvky negativní svobody (z hlediska práva), tak prvky pozitivní svobody (z hlediska morálky). Z hlediska práva zachovává negativní vymezení svobody, které dává všem stejný prostor, avšak tato právní svoboda vnějšího jednání je jen partikulární podmnožinou opravdové svobody, ke které lze dojít jen na individuální úrovni, kde se člověk omezí sám na základě morálního imperativu. Tím je odstraněna hrozba, kterou Berlin spatřuje u pozitivního pojetí svobody, neboť každý se musí omezit sám ze své vůle a individuálně. A navíc je zde stále pojistka v podobě právního vymezení svobod, neboť tam, kde se jedná o oblast morálky, vylučuje pojem práva „jakékoli čmuchalství ve smýšlení lidí“.¹³⁵ Na druhé straně pak, v návaznosti na plné poznání svobody (prostřednictvím morálky), odstraňuje možný nedostatek klasického

134 MacCalum, G. Op. cit. s. 314.

135 Höffe, O. Op. cit. s. 152 cit. podle Trezijski, Z. Op. cit. s. 38.

negativního konceptu svobody, který lze spatřovat v jeho morální neukotvenosti (vzhledem k předpokladu morálního agnosticizmu) a ignoranci mravního rozlišovacího výkonu. Kant totiž považuje rozvinutí mravního rozlišování za účel, jenž může být naplněn jen v opravdu svobodné společnosti.

Navíc jsme prostřednictvím Kantova pojetí soudnosti zjistili, že onoho mravního sebeomezení (zvnitřnění vnějšího zákona) nemůže člověk dosáhnout v izolaci, ale vždy jen ve společenství s druhými, se kterými sdílí obecný smysl pro dobro. Takové společenství musí být v Kantových intencích liberální – musí připisovat stejná práva a svobody všem -, aby mohlo dojít prostřednictvím komunikace (proto Kant často zmiňuje důležitost práva na svobodné vyjadřování a návštěvního práva) k celkovému mravnímu rozvoji lidstva.

5. Závěr

Primární otázkou této práce bylo, zda je Berlinovo přiřazení Kanta k tradici teoretiků pozitivní svobody oprávněné. Lze říci, že částečně oprávněné je. Kant totiž v etice tvrdí, že člověk je svobodný, jen pokud jedná určitým způsobem – podle zásad kategorického imperativu. V tomto pojetí je vyžadováno rozlišení vyššího a nižšího já, přičemž ono nižší já musí být potlačeno, neboť morální (svobodné) jednání spočívá v následování rozumu a potlačení smyslových pohnutek. Ukázalo se však, že Kantova teorie svobody je mnohem složitější. V právní teorii totiž definuje svobodu vnějšího jednání, jež se svým obsahem od morální svobody odlišuje, a odpovídá spíše tradici negativního konceptu svobody.

Za jeden z nejdůležitějších momentů pro pochopení Kantova pojetí svobody považují teorii dvou světů, tedy rozlišení na svět inteligibilní a empirický. Člověk je podle Kanta obyvatelem obou světů, a proto je konfrontován smyslovými sklony libosti a nelibosti. Není tak schopen reálného dodržování imperativu morálky, k němuž proto musí přistoupit světský imperativ práva, jenž se soustřeďuje na vnější projevy jednání. Právo však z úcty k morálnímu zákonu (který musí vycházet z individuálního poznání) nemůže jednotlivce nutit, aby jednal mravně. Svoboda vnějšího jednání a morální svoboda se tedy co do obsahu liší. Ve svém formálním projevu jsou však shodné. Kategorický imperativ vyžaduje, aby s člověkem nebylo nakládáno pouze jako s prostředkem, ale vždy jako s účelem o sobě. Imperativ práva zajišťuje, aby vnější jednání jednoho nezasahovalo do možnosti volby účelů druhého. Jednou je svoboda dosahována na základně vnitřního, podruhé na základě vnějšího omezení. Formální zákonná podoba však zůstává, a proto lze sepětí morálky a práva shledávat v pojetí zákonné svobody.

Zákonná svoboda vyjadřuje možnost dospět od přijetí vnějšího omezení, které je vynuceno patologicky, k vnitřnímu omezení, kdy je zákon pochopen jako nutná součást svobody jednotlivce ve společnosti. K přijetí vnějšího zákona je člověk nucen přírodou prostřednictvím dějin, avšak k jeho zvnitřnění musí dojít sám od sebe, pomocí soudnosti aplikované ve společnosti. Je proto potřeba negativně vymezené vnější svobody, která připisuje stejná práva všem, aby mohl člověk skrze interakci s ostatními dosáhnout morální svobody.

K pochopení Kantova uvažování o svobodě jsem se rozhodl odlišit existenciální a politickou svobodu. Existenciální svobodou je svoboda transcendentální, která spočívá ve svobodné kauzalitě vůle a je předpokladem dějin, a tedy pokroku lidského rodu. Předchází tak negativní a pozitivní určení. Nicméně k jejímu potvrzení je potřeba morálního zákona, v jehož rámci

dochází k poznání svobody v pozitivním smyslu. Politickou svobodou je pak svoboda vnějšího jednání, která je definována negativně. Tato politická svoboda však není novým konceptem, který by Kant užíval nezávisle na své filosofii, a tedy i existenciální svobodě. Politickou svobodu lze spíše vnímat jako prostředek, skrze nějž lze dosáhnout poznání morální svobody. Možnost tohoto poznání spočívá ve shodné formě, která vychází ze spojení svobody se zákonem. Přejít k morální svobodě nemůže být vynucen, ale přesto ho v reálném světě nelze dosáhnout jinak než na půdě právního státu. Bez negativní svobody uskutečněné na půdě právního státu by nemohla být pozitivní svoboda nikdy dosažena. Pro Kanta je tak liberalismus vskutku zásadní. Jedině liberální právní stát může v rámci empirického světa nasměrovat jednotlivce k pravým hodnotám světa inteligibilního. Právní stát je prostředkem k lidskému rozvoji ve světě humanistických hodnot.

Kantovo pojetí zákonné svobody dle mého názoru ukazuje, že dichotomické dělení na pozitivní a negativní svobodu či na morální a politickou svobodu je chybné. Politika sice musí být částečně oddělena od morálky, neboť jejím nástrojem je donucování, které morálku vylučuje. Nicméně nemůže být oddělena úplně, protože lidské bytí je existenciální a spěje k naplnění určitého účelu, jemuž má politika sloužit jako prostředek. Měla by tedy pomoci správných zákonů přispívat k mravnímu rozvoji lidstva. Posledním zkušebním kamenem správnosti těchto zákonů však musí být člověk sám. Jinými slovy, podřizování se zákonům na politické úrovni je v neustálé interakci s mravním rozlišováním rozumného jedince, které vykonává ve společenství s druhými. Tímto postupným procesem může teoreticky dojít k souladu veřejné a soukromé sféry lidského jednání, a tedy k úplnému souladu morálky a politiky. To je podstata Kantovy politické filosofie.

Použitá literatura

- ARENDOVÁ, Hannah: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2002 (Vít Pokorný).
- BECK, Lewis W.: Five Concepts of Freedom in Kant. In Körner, Stephan: *Philosophical Analysis and Reconstructions*. Dordrecht: Martinus Nihoff Publishers, 1987, s. 35-51
- BERLIN, Isaiah: *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: PROSTOR, 1999 (Martin Pokorný). ISBN 80-7260-004-4.
- CUMMISKEY, David: Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy. In Muchnik Pablo (ed.): *Rethinking Kant – Current trends in American Kantian Scholarship*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers, 2008, s. 219-242
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše Vojsko, 1993 (Vlastislava Žihlová). ISBN 80-206-0290-9.
- HEIDEGGER, Martin: *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3
- KANT, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001 (Jaromír Loužil). ISBN 80-7298-035-1
- KANT, Immanuel: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996 (Jaromír Loužil).
- KANT, Immanuel: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975 (Vladimír Špalek, Walter Hansel)
- KANT, Immanuel: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: OIKOYMENH, 1999 (Karel Novotný a Petra Stehlíková)
- KANT, Immanuel: *The metaphysic of morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (Mary Gregor).
- KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990 (Ladislav Menzel).
- KANT, Immanuel: Co znamená orientovat se v myšlení. *Filosofický časopis*, roč. 50 (2002), č. 1 (Jindřich Karásek), str.168–173.

- KANT, Immanuel: Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*, roč. 41 (1993), č. 3 (Jaromír Loužil), str. 381-387
- KANT, Immanuel: Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In Kant, Immanuel: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH (v tisku) s. 6-16 (Jaromír Loužil)
- KANT, Immanuel: Domnělý počátek dějin lidstva. In Kant, Immanuel: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH (v tisku), s. 17-27 (Jaromír Loužil)
- MACCALLUM, Gerald, Jr.: Negative and Positive Freedom, *The Philosophical Review*, Vol. 76 (1967), No. 3, s. 312-334 .
- MURRAY, N. Rothbard: *Etika svobody*. Praha: Liberální institut, 2009 (Martin Froněk, Petr Fiala, Josef Šíma). ISBN: 978-80-8638-955-4
- SCHAFFLER, Richard: *Filosofie náboženství*. Praha: Academia, 2003
- SOBOTKA, Milan: *Studie k německé klasické filozofii*. Praha: Karolinum, 2001
- SOBOTKA, Milan: Kantova kritika čistého rozumu. In Sobotka, M; Znoj, M; Moural J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 113-137
- SOBOTKA, Milan: Kantova kritika soudnosti. In Sobotka, M; Znoj, M; Moural J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 169 - 183
- STÖRIG, Hans Joachim: *Malé dějiny filozofie*. Praha: České katolické nakladatelství, 1991 (Petr Rezek)
- TAYLOR, Charles: Omyl negativní svobody. *Filosofický časopis*, roč. XLIII (1995), č. 5 (Alena Bakešová), s. 795–814.
- TAYLOR, Charles: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In Kis, János. *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha: Oikoymenh, 1997, (O. Vochoč), s. 47–99.
- TREZIJSKI, Zdeněk: *Kantův traktát K věčnému míru a soudobá politická filozofie*. Magisterská diplomová práce. Brno: Filozofická fakulta, Masarykova Univerzita v Brně, 2010.
- ULEMAN, Jennifer K.: External Freedom in Kant's "Rechtslehre": Political, Metaphysical. *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 68 (2004), č. 3, s. 578-601. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/40040746>

ZNOJ, Milan: Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem. In Znoj, Milan; Bíba, Jan a kol.: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofia, 2011, str. 41-76.

ZNOJ, Milan: Základy metafyziky mravů a Kantova etika. In Sobotka, M; Znoj, M; Moural J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 139-168

ZNOJ, Milan: Komentář ke Kantovu veřejnému užívání rozumu. *Filosofický časopis*, roč. 41 (1993), č. 3, str. 387-390