

munikativním společenstvím, na něž se obracíme prostřednictvím své filozofie a svých argumentů v případě, že si se svými komunikativními partnery nerozumíme. Pravda je možným souhlasem všech zúčastněných, je konsenzem, ke kterému by mohlo dospět neohraničené ideální komunikativní společenství. Uvedené společenství je reálně přítomno v tom, že se na ně obracíme a počítáme s ním. Počítáme s tím, že toto ideální komunikativní společenství bez ohledu na prostor a čas vyslechne a spravedlivě posoudí naše teze a argumenty.²³

Apel není zastáncem masivního pokroku v dějinách, ale domnívá se, že můžeme očekávat pokrok v sebeporozumění člověka a v mezilidském dorozumívání. Tento pokrok můžeme očekávat, když jsme schopni odstraňovat překážky, které se nám kladou do cesty. Apel předchůdce obou komunikativních společenství, mezi nimiž se prostřednictvím své kritické komunikativní filozofie nacházíme, vidí v Sókratově dialogické existenci, v Augustinově obci pozemské a obci Boží a v Peircově a Roycově interpretačním a komunikativním společenství badatelů. Odtud Apel vyhlíží i do budoucnosti a smysl dějin vidí v budoucím možném dorozumění lidí žijících na této planetě. Cestu k tomuto dorozumění spatřuje v konferencích, které jistě nejsou ideálními komunikativními diskurzemi, ale orientacemi na konsenzus zprostředkovávající problémy člověka jako lidského druhu a hledají a nabízejí možnost, jak tyto problémy řešit. Orientace na konsenzus a dorozumění je vždy lepší a nadějnější než orientace na nesouhlas, disenzus, který by vedl ke zhroucení současných křehkých a provázaných komplexů smyslu, které by mohly ve svých důsledcích vést ke zhroucení lidských společenství.²⁴

Domnívám se, že filozoficky nejsou udržitelné masivní metafyzické filozofie dějin à la Hegel a Marx, ale že cesta dál vede přes opatrné, zkusmé, sebereflexivní a sebekritické filozofie dějin orientované na mezilidské, mezikulturní a mezcivilizační dorozumívání orientující se na možnost vzájemné komunikace a koexistence na interpersonální i interkulturní a intercivilizační úrovni. Takovou filozofickou cestu s praktickým komunikativním dopadem nám naznačil Kant, její různé modifikace spatřuji v interpretacích T. G. Masaryka, E. Rádlu, K. Poppera a B. Komárkové. Kantovými nástupci v současné filozofii jsou podle mého názoru Habermas a Apel. Nyní jde o to, zda se podaří tuto sekularizovanou a demokratizovanou západní křesťanskou cestu přeložit do současného filozofického i běžného jazyka, filozofické i běžné existence. Prostřednictvím této kritické filozofie dějin se pokoušíme zpracovávat v přítomnosti minulost pro budoucnost.

Lubomír Belás Kantova filozofie dějin

Základný problém, ktorý sa týka každého autora usilujúceho sa o analýzu Kantovej koncepcie filozofie dejín, je potrebné vymedziť tak, že nie je *podaná* v takej rozsiahlej a koncentrovanej podobe, ako tomu bolo u Hegela. Ale je *rozptýlená*¹ v *malých spisoch* a *troch kritikách*, pričom jej *základy* sú Kantom vytvorené už v *predkritickom* období. Najmä v rámci tzv. *novej orientácie*, kedy je pod vplyvom Rousseaua tematizovaný problém človeka, je evidentný jeho záujem, nie však už o *dejiny prírody*, ale o *dejiny človeka*. Za preukázateľný doklad uvedenej zmeny záujmu možno v tomto smere pokladať jeho spis *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765–66*. Tu zvýraznil, že to bol práve nedostatok *historických vedomostí* študujúcej mládeže, ktorý ho priviedol k rozhodnutiu *predniesť históriu*² ako súčasť *fyzickej geografie*. V rámci *fyzicko-morálno-politickej* geografie predstavil najskôr osobitosti *prírody*, ktorá mu predstavovala „vlastný základ dejín“.³ Potom pristúpil ku skúmaniu *človeka* a *nakoniec* – napísal Kant – „posúdime to, čo možno označiť ako dôsledok vzájomného pôsobenia oboch spomenutých síl, t. j. stav *štátov* a *národností* na Zemi; nebudeme však vychádzať z náhodných príčin aktivity a osudu jednotlivých ľudí (napr. striedanie vlád, dobývanie území alebo štátne prevraty či intrigy), ale z čohosi trvácejšieho, čo obsahuje vzdialenejšie príčiny týchto javov: poloha krajín, výrobky, zvyky, remeslá, obchod a obyvateľstvo“.⁴ Aj takéto *omladenie vedy* môže podľa názoru Kanta prispieť k *jednote poznania*. Dôsledné posúdenie *fyzickej geografie* ukazuje aj Kantovo *zakotvenie* na pôde osvieteniského imperatívu *prírodného vysvetlenia všetkých vecí* – Zeme, človeka, kultúry, mravnosti, štátov a podobne.

Arzenál ďalších pramenných materiálov spojených s otázkou človeka a dejín predstavujú jeho *univerzitné* antropologické prednášky i rukou písané vlastné poznámky k danej téme. M. Thomová⁵ pripomína, že Kantov záujem o dejiny bol v tomto období podnietený jednak premýšľaním o prácach Rousseaua a takisto starostlivým pozorovaním vtedy aktuálnych dejinných udalostí a politických pomerov.

Novú kvalitu Kantovho koncentrovaného, ale už *kriticko-filozofického* záujmu o dejinnú problematiku predstavuje *malý spis* z roku 1784 *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Táto dokladá *nový smer* zameraný na *metafyziku dejín*.⁶ Spolu s *Odpoveďou na otázku: Čo je osvietenstvo?* a *Recenziou* na Herderove *Idey* označuje

¹ Lyotard, J.-F.: *Der Enthusiasmus: Kants Kritik der Geschichte*, Wien 1988, s. 31.

² Kant, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765–1766*, in *Filozofia* 1999, 54, č. 1, s. 52.

³ Tamže, s. 53.

⁴ Tamže, s. 53.

⁵ Thomová, M.: *Ideologie a teorie poznání. Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu Immanuela Kanta*, Praha 1986, s. 62.

⁶ Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1994, s. 237.

²³ Srov. Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt a. M. 1976. Česky: Apel, K.-O.: *Komunikativní společenství jako transcendentální předpoklad sociálních věd*, in: *Filozofický časopis* 2003, č. 2.

²⁴ Srov. Apel, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1988. Jednu kapitolu z tohoto souboru studií je možné najít in: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991.

celkový základ pre nové ponímanie fundamentov štátu a dejín. Uvedené práce, ako to zdôraznil Cassirer, boli „určite aspoň tak dôležité pre vnútorný vývoj nemeckého idealizmu ako *Kritika čistého rozumu* vo svojej oblasti“.⁷ Podľa neho mala *Idea všeobecných dejín* aj kultúrno-vzdelávací význam, lebo to bola vlastne prvá Kantova práca, ktorú čítal F. Schiller a ktorá ho podnietila nielen k hlbšiemu štúdiu Kantovej filozofie, ale takýmto spôsobom bol postupne revitalizovaný záujem o Kanta v nemeckom filozofickom prostredí, spočiatku odmietavo reagujúcom na jeho prvú kritiku.

Idea súčasne predstavuje zásadný prelom v intelektuálnom rozvoji. Na jednej strane sa ešte nachádza vo vnútri politicko-dejinných ideí zrodených oseemnástym storočím, no zároveň jasne ohlasuje fundamentálne myšlienky storočia devätnásteho. V uvedenom smere je dôležitá práve Cassirerova poznámka hovoriaca o tom, že v *Ideí* Kant síce používa rousseauovský jazyk, avšak ide ďalej za Rousseaua systematickým a metodickým založením svojich ideí.⁸ Vo vzťahu k základnému obsahu *Idey* chcem zdôrazniť, že sa ďalej nebudem venovať postupnému rozboru tých myšlienok, ktoré sú v nej obsiahnuté. K dispozícii sú znamenité štúdie E. Városovej⁹ a J. Peška.¹⁰ Mojim zámerom je sledovať skôr kritický, systematický a metodický rozmer spisu, ktorým by bolo možné zachytiť a rozpracovať vedecko-teoretický záujem¹¹ v ňom evidentne obsiahnutý. Východisko v naznačenom smere postupu predstavuje 9. téza *Idey*, ktorá prehlasuje: „Filozofický pokus spracovať svetové dejiny podľa plánu prírody, ktorého cieľom je úplné občianske zjednotenie ľudského druhu, musí sa pokladať za možný a tomuto prírodnému úmyslu aj nápomocný“.¹² Kant uvažoval ďalej tak, že sa na prvý pohľad môže zdať podivné písať dejiny podľa idey, ako by musel svet ísť, aby bol primeraný istým rozumovým účelom. Predpokladajúc hru slobody ľudskej vôle, plán prírody a jej konečný úmysel, táto idea by sa však mohla stať použiteľnou, to znamená, že by slúžila „ako vodidlo k tomu, aby sme inak bezplánovitý agregát ľudských činov predstavili aspoň vo veľkom, ako systém“.¹³ Čo to znamená? Nuž to, že pojmy, akými sú agregát, systém či prípadne vodidlo signifikujú Kantov teoreticko-poznávací postup realizovaný v prvej kritike. *Idea všeobecných dejín*, ako uvažoval Kant ďalej, má do istej miery apriórne vodidlo. Pozoruhodná je v tejto súvislosti aj jeho diferenciacia empiricky písanej histórie a filozofických dejín alebo aj požiadavka sledovať, čo národy a vlády vo svetoobčianskom zmysle dokázali či nedokázali. Sumarizujúc uvedené Kantove kriticky modifikované uvažovania o plynutí empirickej historickej skúsenosti možno pripomenúť názor M. Riedela, podľa ktorého *Idea* sama osebe preukazuje pokus o odpoveď na otázku, či sú dejiny a filozofia dejín možné ako veda.¹⁴ Z hľadiska naznačených možných konzekvencií Kantovho spracovania filozofie dejín je povšimnutiahodný samotný pojem *Idea* v názve analyzovaného diela. Čo signifikuje pozornému, s Kantovou kritickou

filozofickou terminológiou oboznámenému čitateľovi? Vychádzajúc z výsledkov prvej kritiky, je to niečo, čo prekračuje sféru empirického – umu, v našom prípade filozofického – dejinných úvah empirické dejiny a signifikuje prechod k rozumu – k filozofickému skúmaniu dejín podľa princípov rozumu (v svetoobčianskom zmysle). Samozrejme, že Kant neodmietol empirickú históriu, narábajúcu s faktami, danosťami, jedinečnými udalosťami. Išlo mu však o niečo úplne iné. Ľudské skutky chcel predstaviť predovšetkým v jednotnej, systematickej, pravidelnej podobe, usporiadanej podľa plánu prírody. Takýmto spôsobom postupne prekonával antikvárne chápanie dejín, tradičný prístup, ktorý bol spojený s protikladom vedy a histórie.¹⁵ Kantov vlastný zámer možno hodnotiť skôr ako pragmatický, orientovaný na isté dimenzie určenia človeka.

Skúmajúc dejiny ľudského rodu ako postupné uskutočňovanie skrytého plánu prírody, majúc na zreteli pritom aj nádej, Kant sformuloval záver 8. tézy tak, že bude nakoniec dosiahnutý všeobecný svetoobčiansky stav ako lono, „v ktorom sa rozvinú všetky pôvodné vlohy ľudského rodu“.¹⁶ Samotný svetoobčiansky stav na tomto mieste bližšie nešpecifikoval, neurčil, ale sa k nemu po istej dobe vrátil vo svojej *Antropológii*, keď posudzoval z pragmatického hľadiska charakter ľudského druhu. Riešiac uvedený problém, svetoobčiansku spoločnosť (cosmopolitismus) označil iba za regulatívny princíp,¹⁷ ktorý podľa jeho určenia v prvej kritike usmerňuje myslenie na určitý cieľ a jeho snahou je dosiahnuť v poznaní systematickú jednotu, ktorá sa nepoznáva empiricky, ale sa a priori predpokladá.

Vo svojej polemike s Herderom Kant precizoval vlastný prístup k poňatiu filozofie dejín. Už v úvode prvej z *Recenzií* Herderovi vytkol, že pod uvedeným názvom rozumel úplne niečo iné, ako sa zvyklo myslieť a rozumieť. K základným určeniam filozofie dejín filozofický kritik a analytik zaradil „logickú presnosť v určení pojmov“; a takisto „starostlivé rozlíšenie a dôkaz princípov“.¹⁸ V Herderovom postupe nedokázal, a to mu aj jeho kritici pripomenuli, vidieť nič iba „vynaliezavosť v analógiách, v zaobchádzaní, s ktorými prejavuje odvážnu predstavivosť“. Tá sa spája so šikovnosťou pri získavaní pochopenia pre svoju tému – udržiavanú v stále viac zahmlenej dialave – a to prostredníctvom emócií a pocitov. Ďalšie podozrenie sa týka toho, či tieto emócie sú výsledkom ohromného systému myslenia alebo iba nejasných narážok, ktoré by objektívne a kritické skúmanie ľahko odhalilo.¹⁹ Kantove základné vedecko-teoretické požiadavky na filozofiu dejín sa takýmto spôsobom dostávali do rozporu s Herderovým dejinným úsilím, ktorý sa dotýkal ich rozdielneho poňatia človeka a jeho dejín. Kant požadoval, aby sa dejiny ľudstva nevyhľadávali ani v metafyzike, ani v kabinete naturálií porovnávaním ľudského skeletu so skeletmi iných živočíchov. Dejiny môžu byť podľa Kantovho vyjadrenia objavené iba v „ľudských činoch“.²⁰ Pokiaľ je však potrebné sledovať Kantov vedecko-teoretický postup fundujúci jeho koncepciu filozofie dejín, potom

⁷ Tamže, s. 237.

⁸ Tamže, s. 238.

⁹ Városová, E.: *Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín*, in *Filozofia* 1974, XXIX, s. 624, 637.

¹⁰ Pešek, J.: *K otázke filozofických predpokladů Kantovy ideje obecných dějin*, in *Filozofický časopis* 1974, XXII, č. 4, s. 484, 501.

¹¹ Kaulbach, F.: Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?, in *Kant – Studien*, 66. Jahrgang, Heft 1–4, 1975, s. 65.

¹² Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 70.

¹³ Tamže, s. 71.

¹⁴ Riedel, M.: *Geschichte als Aufklärung. Kants Geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie*, in *Neue Rundschau* 1973, Heft 2, s. 289.

¹⁵ Geldsetzer, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim am Glan 1968, s. 126.

¹⁶ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 70.

¹⁷ Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ten istý: *Werkausgabe: in zwölf Bänden*, (Weischedel von, W., (ed.)), Band XII, Frankfurt am Main 1991, s. 688.

¹⁸ Kant, I.: Zu Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ten istý: *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*, Leipzig – Weimar 1979, s. 237.

¹⁹ Tamže, s. 237.

²⁰ Tamže, s. 251.

je nevyhnutné porovnať už uvedené *recenzné* myšlienky s názormi, ktoré sformuloval v *Predslove* k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*. Tu naznačené určenia, akými sú „zákonité stanovenie princípov“, „zreteľné určovanie pojmov“ a „úsilie o presnosť dôkazov“, nám umožňujú – ako napísal Kant – „nastúpiť spolaľhlivú cestu vedy.“²¹ Ak sledujeme „hľadisko transcendentálneho bádania“, potom sa u Kanta v názore na dejiny stáva primárnou *metodická a formatívna* stránka spracovania projektu filozofie dejín, zatiaľ nie ich *obsah*. Svoje zdôvodnenie, založenie a konštitúciu našla teda Kantova filozofickodejinná reflexia v jeho *vedecko-teoretickom* postupe obsiahnutom v *prvej kritike*. Po *formálnej stránke* bol stanovený základný projekt filozofickodejinných úvah. Týmto *aktom* spojeným s diferenciaciou pojmov *história* (*empirické dejiny*) a *dejiny* bolo u Kanta vytvorené „nové pole dejinného poznania“, ktorému už nemožno uprieť *status vedy* a ktoré je tesne spojené s problémom zdôvodnenia a založenia filozofie dejín.

Zároveň je potrebné uviesť, že už na úrovni *Idey* je možné zachytiť *rozhodný obrat*. Počínajúc prvými vetami tejto *doktríny zreteľným* sa stáva Kantov prechod z *riše bytia do riše povinnosti*. Cassirer v tejto súvislosti napísal: „Podľa Kanta existuje pre nás pojem *dejín* v presnom slova zmysle iba vtedy, keď uvažujeme nad určitým radom udalostí takým spôsobom, že sa nepozeralme na časový sled jednotlivých momentov alebo jeho kauzálnu spolupatričnosť, ale vzťahujeme tento rad s ideálnou jednotou immanentného *cieľa*.“²⁴ Len prostredníctvom tohto *nového* spôsobu hodnotenia ľudských činov ako *javov slobodnej vôle*²⁵ bude možné, napriek im patriacej jedinečnosti, samostatnosti, neopakovateľnosti, vyzdvihnúť celé *historické dianie* z jednotvárnosti *prúdu* diania a z komplexu jednoducho *prírodných udalostí a prírodných príčin*. V nadväznosti na to je jasné, že otázka *účelu dejín* má úplne *iný význam* pre Kanta s jeho *transcendentálnym* stanoviskom než pre tých, ktorí uvažujú nad svetom *tradičným* spôsobom ako aj pre *tradičných metafyzikov*. Ako sú potom *možné dejiny*?

Nastolená otázka sa dá zodpovedať takto: „*Dejiny* existujú naozaj až tam, kde my ako hlbaví pozorovatelia už nestojíme iba v rade udalostí, ale v rade konaní; myšlienka ľudského konania však v sebe zahŕňa myšlienku slobody. Znamená to, že princíp Kantovej filozofie dejín predznamenáva princíp kantovskej etiky, v ktorej nájde svoje završenie a úplné zdôvodnenie.“²⁶ Uvedené stanovisko Cassirera má podľa môjho názoru *fundamentálny význam* pre zatiaľ len predbežné postihnutie *immanentnej schémy* celého komplexu Kantových úvah o človeku a jeho sociálno-dejinnom konaní. Túto možno v zmysle už uvedeného naznačiť približne takto: východisko a zároveň prvý krok predstavuje *model filozofie dejín*, ďalej nasleduje kritérium a súčasne ideál a cieľ, tým je *morálnopraktická filozofia* prostredníctvom svojej *normatívnosti*; vyústením je *právo-praktická filozofia* tematizujúca spôsobom požadovania *štát a právo*, prezentujúca aktualizáciu, realizáciu a najmä aplikáciu nosných princípov takto orientovaného Kantovho filozofovania smerom k *praxi*.

²¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, Bratislava 1979, s. 52.

²² Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1994, s. 141.

²³ Heimsoeth, H.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, in: *Kant – Studien*, Ergänzungsheft, Bd. 100, Bonn 1970, s. 76.

²⁴ Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1994, s. 241.

²⁵ Kant, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765–1766*, in: *Filozofia* 1999, 54, č. 1, s. 57.

²⁶ Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1994, s. 242.

Nuž, po tomto odbočení je potrebné sa opäť vrátiť k *Ideí všeobecných dejín*, a to hlavne k *obsahovej* stránke dejinného procesu. *Obsah* je v rovine Kantových filozofickodejinných úvah jednoznačne podmienený *účelom dejín* (určuje ho *príroda*), a aspoň predbežne ho možno pomenovať ako *určenie človeka*, alebo inými slovami ako pýtanie sa na to, v čom spočíva *naša úloha*.²⁷ V uvedenom smere skúmania, majúci na zreteľ jej *obsahovú* stránku, charakterizuje *Idea kontinuitu* sociálno-dejinnéj aktivity človeka, potvrdzujúcej skutočnosť, že *zmyslom dejín* je *utváranie človeka a ľudskosti*.²⁸ Základné poslanie Kantovej filozofie dejín spočíva v tom, že usiluje o vyjadrenie *genézy* špecifickosti *ľudskosti* ako toho, čo tvorí dôstojnosť a vlastnú hodnotu človeka. Táto hodnota *ľudskosti* nie je raz a navždy daná, ale sa *nadobúda*, získava postupne v priebehu dejín. *Ľudskosť* je jeho vlastným dielom. Potom aj človek sám je výtvarom seba samého (*conditio humana*). To je ten základný predpoklad nastolený Rousseauom pre postupné vytváranie moderných koncepcií filozofie dejín. Vo vzťahu ku Kantovej filozofii dejín možno s istotou konštatovať, že princíp *aktivity a seba vytvárania človeka* predstavuje jej *podstatný moment*.

Filozofickodejinná koncepcia zakladateľa nemeckého transcendentálneho idealizmu sa začína faktom *existencie človeka*, ktorý od prírody dostal istú *výbavu*, jej postupným a uvedomelejším využívaním sa zdokonaľuje a v horizonte dejinného procesu sa vypracúva od *najväčšej surovosti* k vnútornej *dokonalosti* myslenia, a tým aj k *blazečnosti* takým spôsobom, že je to *len jeho zásluha*.²⁹ Fundamentálny prostriedok na rozvoj *pôvodných vlôh* je antagonizmus alebo tiež *nedružná družnosť*. Práve na jej základe sa uskutočňujú prvé, aj keď ešte nesmelé kroky od zvieracej surovosti a neotesanosti ku kultúre, postupom času sa objavujú talenty, vytvára sa vkus a s neustálym sa presadzujúcou osvetou sa začína „zakladať“ spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vložu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak *patologicky* vynútený súhlas s vytvorením spoločnosti na *morálny* (zd. L. B.) *celok*.³⁰ Bez týchto nie práve chvályhodných vlastností *nedružnosti* by všetky talenty ostali naveky *skryté* a ľudia, „ktorí by boli dobrotviví ako ovce, čo pasú, dodali by svojej existencii sotva väčšiu hodnotu než má tento ich domáci statok; prázdnotu stvorenia by vzhľadom na svoj účel, ktorým je rozumná príroda, nezaplňili.“³¹ Skúmajúc antagonizmus medzi ľuďmi, Kant prehlasuje: „Vďaka buď teda prírode za neznášanlivosť, za neukojiteľnú žiadostivosť mať, alebo vládnuť!“ *Prírodné pohnutky* ako zdroje *nedružnosti* spôsobujú v živote človeka aj spoločnosti mnohé *zlá*, ktoré však zasa podnecujú *nové napätie sil* a týmto tiež väčší rozvoj *prírodných vlôh*. Plodmi *nedružnej družnosti* sú podľa Kanta: všetka kultúra, umenia ako aj *najkrajší* spoločenský poriadok. Dôležité fázy dejinného sebaotvárania človeka vymedzil *rousseauovsky* ako *kultiváciu*, *civilizáciu* a *moralizáciu*.³² No so stavom tej poslednej, ako sa zdá, nebol Kant ani zďaleka spokojný, a skôr ju možno v duchu jeho úvah na túto tému i *skúsenosti* pokladať za permanentnú úlohu ľudstva. Na tomto mieste však treba uviesť, že výraznejší vstup *morálno-praktického* princípu do filozofickodejinnéj koncepcie Kanta je zreteľný až po vydaní práce *Základy metafyziky*

²⁷ Funke, G.: *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979, s. 120.

²⁸ Kosik, K.: *Dialektika konkrétného*, Praha 1963, s. 164.

²⁹ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 60.

³⁰ Tamže, s. 61, 62.

³¹ Tamže, s. 62.

³² Tamže, s. 67.

mravov (1785). Prejavom uvedenej tendencie v prostredí kantovských úvah o dejinách je *malý spis* z roku 1786 *Domnelý začiatok ľudských dejín*. Kant, ovplyvnený Rousseauom, v ňom realizoval hypotetické skúmanie *prvých ľudských dejín* a zároveň, sledujúc človeka v horizonte dejinného pohybu, ukázal svoj pohľad na jeho prechod od *poručníctva prírody do stavu slobody*. Dôležité postavenie, počínajúc uvedeným spisom, začínajú v jeho filozofii dejín nadobúdať **praktické kategórie dobro a zlo**, a tak Kant píše: „Dejiny prírody sa teda začínajú dobrom, lebo sú dielom božím; dejiny slobody sa však začínajú zlom, lebo sú ľudským dielom“.³³ Uzatvárajúc **obsahovú** stránku Kantovej *Idey* je potrebné uviesť, že naznačuje *cestu človeka k sebe samému*. Neustály, len pozvoľna postupujúci proces sebavytvárania a zdokonaľovania sa človeka, je *dejinne* charakterizovaný tým, že ideálom, utvárajúcim sa dejinami, je *mravná dokonalosť človeka* a ňou podmienené nastolenie *pravého ľudstva* ako jednoznačne **morálnej spoločnosti**.

Analýza textu *Idey všeobecných dejín* podnecuje súčasne aj pokus o konfrontáciu s už naznačeným hodnotením, ktoré Kantov projekt filozofie dejín spája s *osvietenstvom* a jeho údajným *optimizmom*, no zároveň ukazuje, do akej miery tu Kant dokázal prekonať vplyv Rousseaua, aj keď ešte používal jeho *jazyk*. **Piatá veta** *Idey* znie: „Najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie *všeobecnej, právom sa riadiacej občianskej spoločnosti*“.³⁴ Tu sa to ešte nemusí javiť ako problém. **Šiesta veta**, nadväzujúca na predchádzajúcu, však prináša isté komplikácie, ktoré je potrebné pomenovať a súčasne zhodnotiť. „*Tento problém je zároveň najťažší a taký, ktorý ľudský druh rozrieši najneskôr*“.³⁵ V čom teda spočíva Kantom recipovaná *ťažkosť*? Sám ju vyjadril nasledovne: „Človek je *zvíra*, ktoré keď žije medzi inými zvieratami svojho druhu, *potrebuje pána*, lebo, dozaista, voči iným seberovným svoju slobodu zneužíva; a hoci si ako rozumný tvor želá zákon, čo ukladá medze slobode všetkých, jeho sebecká zvíracia náklonnosť ho predsa len zvädza, aby tam, kde smie, seba vynímal. Potrebuje teda pána, ktorý by zlomil jeho vlastnú vôľu a nútil ho poslúchať všeobecnú vôľu, pri ktorej môže byť slobodný každý. Kde však vezme tohto pána?“³⁶ Základ Kantom recipovanej *ťažkosti* je potrebné v každom prípade vidieť medzi ľudmi. Úlohu *nastolenia verejnej spravodlivosti* nemožno *úplne* rozriešiť, lebo „z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykreslať nič celkom rovné“.³⁷ Nám však príroda uložila, ako to napísal Kant, len priblížiť sa k tejto idei. Uvedené myšlienky môžu predstavovať dôkaz toho, ako ďaleko sa Kant vzdialil od osvietenstva a jeho neobmedzeného optimizmu, čo sa týka nastolenia *panstva rozumu* – vo vtedajšej dobe požadovaného – a ako až veľmi *realisticky*, ale i kriticky posudzoval možnosť vytvorenia dokonalého *spravodlivého občianskeho zriadenia*. Aj *všeobecný svetoobčiansky stav*, ku ktorému smeruje ľudský druh ako k lonu, v ktorom sa *naplno* rozvinú všetky jeho pôvodné vlohy je potom iba *ideou*, za ktorou on vždy zaostáva. Pre človeka sa u Kanta stáva cieľom, od *predstavy* ktorého sa má nechať viesť vo svojom konaní. Jeho rezervovaný postoj k nárokom *doby rozumu* a zjednodušenému *pisaniu dejín* vyjadrujú i tieto jeho slová: „Keďže ľudia vcelku nepostupujú pri svojich snaženiach len inštinktivne, ako zvieratá, a predsa ani podľa dohodnutého plánu, ako rozumní svetoobčania, zdá sa, že

³³ Kant, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 81.

³⁴ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 62.

³⁵ Tamže, s. 63.

³⁶ Tamže, s. 63, 64.

³⁷ Tamže, s. 64.

nie sú možné ani plánovité dejiny o nich (ako azda o včelách alebo o bobroch). Nemožno sa ubrániť istej nevôli, keď to, čo robia i nerobia, vidíme vystavené na veľkom javisku sveta a keď pri tu a tam zdanlivej múdrosti v jednotlivom predsa len napokon zistujeme, že vo veľkom je všetko utkané z pochabosti, detinskej márnivosti, často aj z detinskej zloby a ničivosti; pričom na konci nevieme, aký pojem si máme vytvoriť o našom, na svoje prednosti takom domýšľavom druhu“.³⁸ Kanta zaujala aj otázka, aké poučenie si z tohto môže zobrať *filozof*. Poučením je to, „že ak nemôže u ľudí a v ich hre vo veľkom predpokladať vôbec nijaký rozumný, ich *vlastný úmysel*, nech sa aspoň pozrie, či nemôže v tomto nezmyselnom chode ľudských vecí odhaliť *prírodný úmysel*; v dôsledku neho tvory, ktoré postupujú bez vlastného plánu, predsa len umožňujú dejiny podľa určitého plánu prírody“.³⁹ Je to *námietka* proti *človeku* a jeho v mnohých prípadoch neopodstatneným nárokom byť *rozumovou bytosťou*, ale – ak to možno tak vyjadriť – aj *námietka* voči *poriadku stvorenia*, ktorého je človek predsa len časťou. Keď Kant uvažoval o potešiteľnom výhľade do budúcnosti človeka, týkajúcom sa *naplnenia jeho určenia tu na Zemi*, požadoval, aby sa zvolilo *osobitné hľadisko skúmania sveta*. V tejto súvislosti napísal: „Lebo čo už pomáha oslavovať nádhru a múdrosť stvorenia v nerozumnom kráľovstve prírody a odporúčať jeho skúmanie, keď časť veľkého javiska najvyššej múdrosti obsahujúca jediná zo všetkých tento účel – dejiny ľudského rodu – má oproti tomu zostať stálym náčrtom, pohľad na ktorý nás núti s nevôľou odvracať od neho zrak a ktorý, vrhajúc nás do zúfalstva nad tým, že v ňom niekedy nájdeme uskutočnený rozumový účel, nás vedie k tomu, že môžeme dúfať v neho len v inom svete?“⁴⁰ Práve táto Kantova myšlienka sa stala dôležitou súčasťou *pozoruhodných úvah P. Strassera*, ktoré sú venované rozboru osvietenstva na pozadí *stroskotania jeho ideálu prírody*. Iba na tomto základe sa ľudský rozum stáva *úplne autonómnym*. V tomto spočíva aj východisko Kantovej transcendentálnej filozofie a jej *nového pohľadu na vzťah človek – príroda*, v zmysle ktorého nie príroda obsahuje rozum, ale práve naopak, rozum formuje prírodu. Takéto *vytváranie prírody* je realizované na základe kategórií a zásad, ktoré síce „zaistujú viazanosť všetkých svetových udalostí na zákony, no ktoré už nemajú žiadnu súvislosť so šťastím človeka“.⁴¹ Práve na tomto mieste sa osvietenstvo stáva *najhlbším problémom samo pre seba*. Uvedenú Kantovu myšlienku Strasser interpretuje takto: „Čo tu Kant haní a proti čomu smeruje jeho *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, je nespokojnosť s procesom osvietenstva, ktorému hrozí, že sa stane prirodzeným, t. j. že napriek pokračujúcemu a rastúcemu pochopeniu a ovládaniu prírody zostane pre zdokonalenie človeka arbitrárnym do tej miery, v ktorej sa rozum už nepodieľa na telose prírody obrátenej k človeku“.⁴² Aby sa dalo vyhnúť tomuto *nebezpečenstvu*, je nevyhnutné spojenie *rozumu a pokroku* v samých dejinách. Toto je však možné len za predpokladu, ak sa dá uvažovať o *postupe rozumu a zdokonaľovaní sa človeka* ako o vnútorne súvisiacich rovnocenných momentoch univerzálnych dejín. Kantovo riešenie tohto problému je *smerodajné* vo viacerých ohľadoch. Podľa Strassera autor *Idey všeobecných dejín* videl celkom jasne, že myšlienka filozofie dejín je neuskutočniteľná, pokiaľ sa v rôznorodých a veľmi často až nezlučiteľných skutkoch mnohých jednotlivcov nevyhnutne nezrealizuje *teleonómny princíp*, ktorý by zdôvodnil dejiny a prostred-

³⁸ Tamže, s. 58.

³⁹ Tamže, s. 58.

⁴⁰ Tamže, s. 72.

⁴¹ Strasser, P.: *Die verlorne Aufklärung*, Frankfurt am Main 1986, s. 24.

⁴² Tamže, s. 24.

níctvom nich aj ľudskú vôľu po autonómii. V tejto súvislosti Strasser poukazuje na rozpor v podstate človeka, na jeho *nedružnú družnosť*, z ktorej vyrastá *nešťastie jednotlivcov*. Aby sa toto mohlo minimalizovať, musí človek rozvíjať používanie rozumu v dejinách v čoraz väčšej miere. Takýmto spôsobom však *individuum* slúži, voľky či nevoľky, prospechu *celého ľudstva* ako triede všetkých rozumných a vo vlastnej podstate autonómnych bytostí. „Kantova *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* signalizuje“ – ako to zvyrazňuje jeho interpret – „neprekonateľným spôsobom mizériu osvietenstva, ktoré uctieva rozum za účelom dosiahnutia šťastia človeka, no ktoré je schopné preukázať súvislosť medzi rozumom a blaženosťou v stále väčšej miere len cestou metafyzických regresí a kolektivistických únikov“. ⁴³ Vydelenie *umových* funkcií zo *statiky* antropocentrického ideálu prírody „vedie – za účelom odvrátenia hrozacej krízy legitimizácie autonómneho rozumu – k teleologizácii historickej dynamiky“. ⁴⁴ Toto však provokuje súčasne tie otázky, ktoré sa *teleologizáciou nešťastia* spájajú do teodicey. A odpovede na ne sú *takisto zdrvivúce*. Strasser, uvažujúc ďalej nad Kantovým textom konštatuje, že na to, aby rozum mohol nadobudnúť *panstvo nad svetom*, musia ľudia trpieť. Uvádza túto myšlienku z *Idey*: „Lebo v tomto chode ľudských záležitostí je celá armáda trampôt, ktoré človeka očakávajú. Zdá sa však, že prírode vôbec nešlo o to, aby žil v pohode; ale aby sa natoľko vypracoval, že by bol hoden života a pohody svojím správaním. Zostáva pritom vždy podivné, že staršie generácie sa zdanlivo lopotili len kvôli neskorším, aby im totiž pripravili stupeň, odkiaľ by mohli vyššie vytrhnúť stavbu, ktorá je úmyslom prírody; a že predsa len tí najneskorší majú mať to šťastie, že budú bývať v budove, na ktorej pracoval dlhý rad ich predkov (hoci to, prirodzene, nezamýšľali), a to bez toho, že by sa mohli podieľať na šťastí, ktoré pripravovali. Nech je to však akékoľvek záhadné, je predsa len nevyhnutné, ak sa predpokladá, že nejaký zvierací druh má mať rozum a že ako trieda rozumných bytostí, ktoré všetky zomierajú, no ktorých rad je nesmrteľný, má predsa len dospieť k úplnému rozvoju svojich vlôh“. ⁴⁵ Na tomto základe potom Strasser vyvodzuje záver, že „dokonalosť tohto všetkého – to je výsledok Kanta – požaduje nezmyselný a nešťastný život“. ⁴⁶ A to je potom bod, na ktorý sa zameria *opovrhnutie individua v neskorších dejinných metafyzikách*.

Kantova koncepcia filozofie dejín nie je statická, je možné zachytiť v nej istú vnútornú dynamiku spojenú s jeho úvahami o *prítomnom stave ľudstva*. Túto dôležitú tendenciu možno pomenovať ako „prechod od morálno-praktického k právno-praktickému rozumu“. ⁴⁷ Uvedenú skutočnosť treba precizovať tým, že *ťažisko* jeho filozoficko-dejinnej koncepcie sa pozvoľna presúva k *užším* otázkam, ktoré nie vždy korešpondujú s obsahom *programového* spisu *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Táto *zmena* bola podmienená príklonom k oblasti *empirického*, t. j. k praktickým, najmä k *aktuálnym* problémom sociálno-politického života. Treba súčasne pripomenúť, že Kant tu v určitých momentoch rozširuje niektoré tézy z *Idey*, nadväzuje na skúmanie *osvietenstva* a takisto reaguje na konkrétne sociálno-dejinné udalosti. V naznačenom smere formuluje apriórne princípy konštitujúce *politické spoločenstvo*.

⁴³ Tamže, s. 25.

⁴⁴ Tamže, s. 25.

⁴⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, in: ten istý: *K večnému mieru*, Bratislava 1996, s. 60.

⁴⁶ Strasser, P.: *Die verlierte Aufklärung*, Frankfurt am Main 1986, s. 26.

⁴⁷ Riedel, M.: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, s. 212.

Ivana Holzbachová Alexis de Tocqueville

Alexis de Tocqueville pochádzal ze šlechtickej rodiny, ktorá mala neblahé zkušenosti s revolúciou. ¹ Narodil sa 29. července 1805 v Paříži. Studoval najprve súkromne, doma, poté (od 1820) na Collège de ville v Metz a pak v Paříži práva. Jeho názory byly v té době ovlivněny Guizotem. V roce 1827 působil na soudu ve Versailles a v roce 1831 nastoupil spolu s přítelem Gustavem de Beaumont na studijní cestu do Ameriky. Z ní po návratu (1832) vytěžil první díl *Demokracie v Americe* (1835), který měla velký úspěch. V té době už začal navštěvovat Anglii (1833, 1835 atd.), kde se seznámil se svou budoucí ženou. V dubnu 1836 tam také v London and Westminster Review (kterou vydával J. S. Mill) publikoval rozsáhlou statí L'état social et politique de la France avant et depuis 1789, k níž sice nikdy nedopsal slibovanou druhou část, ale která může být přesto považována za jistý předobraz jeho pozdější knihy o Starém režimu. ² Od roku 1837 se pokoušel dostat do politického života. Neúspěch ve volbách ve Valognes (1838) mu vynahradilo zvolení do Akademie morálních a politických věd (1839); ve volbách následujícího roku již uspěl a od té doby byl poslancem až do roku 1848. V lednu 1840 mu vyšla druhá část *Demokracie v Americe*. Setkala se však s menším úspěchem než část první. Jako poslanec cestoval několikrát i do Alžírsko. V roce 1841 byl zvolen do Francouzské akademie. Jeho politická aktivita v letech 1839–1851 byla především aktivitou poslance francouzského parlamentu. Mj. byl členem komise pro vytvoření ústavy z roku 1848. Hluboce nesouhlasil s volbou Louise Napoleona Bonaparta francouzským prezidentem, nicméně přijal v červnu roku 1849 funkci ministra zahraničí ve vládě Odilona Barrota. Ta se však udržela jen do října téhož roku. Tocqueville se stáhl – i ze zdravotních důvodů – z aktivní politiky a začal uvažovat o napsání knihy o Starém režimu. Definitivní konec jeho politické kariéry znamenal Napoleonův převrat v roce 1851. Tocqueville pracoval na knize L'Ancien régime et la Révolution, jejíž první část vyšla v červnu 1856. Tocqueville připravoval i její druhou část, která se měla věnovat především Napoleonovi, ale jeho zdravotní stav se zhoršoval a tak se druhý díl této knihy zachoval pouze ve fragmentech. Zemřel 16. dubna 1859.

Ve své stati o Tocquevillovi se nechci chronologicky zabývat celým jeho dílem, nýbrž rozebrat některé problémy, jimiž se obíral, spíše v logické posloupnosti. Proto mě budou nejprve zajímat jeho názory na francouzskou společnost a kontinuitu jejího vývoje a

¹ Jean-Michel Besnier (*Histoire de la philosophie moderne et contemporaine* II, Paris, Grasset 1992) na s. 852 upozorňuje, že na Tocquevilla měl velký vliv jeho otec Hervé-Bonaventure Tocqueville, a to jak svou angažovaností v politickém životě, tak svým zájmem o pochopení kořenů Francouzské revoluce.

² Většinu údajů o Tocquevillově životě čerpám z předmluvy René Rémonda ke knize *Alexis de Tocqueville: Égalité sociale et la liberté politique* (Une introduction à l'oeuvre de Tocqueville. Textes choisis et présentés par Pierre Gibert. Paris, Aubier-Montaigne 1977).