IMMANUEL KANT

K věčnému míru + Co je osvícenství

AUDIOKNIHY CZ · AUDIOKNIHYCZ.CZ

Immanuel Kant, 1795

Úvod

Zdali ten satyrický nápis na štítu jistého holandského hostinského, kde byl vymalován hřbitov, platí lidem vůbec, zvláště hlavám států, kteří se války nikdy nenasytí, anebo snad pouze filozofům, kteří si o oněch sladkých snech sní, nechť zůstane ponecháno stranou. Autor přítomného spisu si však vymiňuje toto: jelikož praktický politik si vůči teoretickému počíná tak, že s velikým sebeuspokojením pohlíží na něho jako na školského mudrce, který státu – jenž musí vycházet ze zkušenostních zásad – svými věcně prázdnými idejemi žádné nebezpečí nepůsobí, a kterého nechť vždy po libosti hází svými jedenácti kuželkami naráz, aniž by se k tomu světa znalý státník sklonil, musí tedy i on, dojde-li k sporu s oním prvním, v tomto smyslu postupovat důsledně a za jeho na zdařbůh odvážnými a veřejně vyslovenými míněními netušit nebezpečí pro stát; – a touto *Clausula salvatoria* (zachraňovací doložkou) si autor tohoto spisu výslovně vymiňuje, aby byl v nejlepší formě ochráněn před každým zlovolným výkladem.

První oddíl: Preliminární artikuly věčného míru mezi státy

1. „Žádná mírová smlouva nemá platit za takovou, byla-li uzavřena s tajnou výhradou látky k budoucí válce."

Vždyť pak by to bylo pouhé příměří, odklad nepřátelských činů, nikoli **mír**, který znamená konec všech nepřátelství, a připojit k němu přídomek **věčný** je už podezřelý pleonasmus. Dané příčiny k budoucí válce, byť by snad v tuto chvíli ani stranám uzavírajícím smlouvu nebyly známy, jsou mírovou smlouvou vesměs zrušeny, nechť už jsou z archivních dokumentů vyhrabány s jakoukoli bystrou slíditelskou dovedností. – Výhrada (*reservatio mentalis*, tajné předsevzetí) všech nejdříve budoucně vymyšlených nároků, o kterých se ani jedna ze stran nyní nechce zmínit, poněvadž obě jsou pokračováním války příliš vyčerpány, se zlou vůlí využít k tomuto cíli první vhodné příležitosti, náleží k jezuitské kasuistice a je pod důstojnost vladařů, stejně jako povolnost k takovýmto odvozeninám je pod důstojnost jejich ministra, posuzujeme-li věc tak, jak sama o sobě jest. –

Jestliže však se podle osvícených pojmů státnické prozíravosti pokládá za pravou čest státu jeho ustavičné zvětšování moci, ať již jakýmikoli prostředky, pak ovšem onen úsudek padne do očí jako školský a pedantský.

2. „Žádný samostatně trvající stát (ať malý nebo velký, na tom zde nezáleží) nemá moci být nabýván jiným státem děděním, výměnou, koupí nebo darem."

Stát totiž není (jako třeba půda, na níž má své sídlo) movitost (*patrimonium*). Je to společenství lidí, nad nímž nikdo jiný než on sám nemá právo rozkazovat a disponovat. Avšak vtělit stát, který sám jako kmen má vlastní kořeny, jako naroubovaný výhonek do jiného státu, znamená zrušit jeho existenci jakožto morální osoby a z této osoby učinit věc, a odporuje tedy ideji původní smlouvy, bez níž si nelze myslet žádné právo nad lidem.[1] V jaké nebezpečí předsudek tohoto druhu nabývání – ostatní světadíly jej nikdy neznaly – uvrhl v naší Evropě až do nejnovějších dob představu, že se mohou státy navzájem i ženit, je každému známo, zčásti jako nový druh průmyslu, jak si bez vynakládání sil pomocí rodinných svazků zajistit převahu, zčásti také jak takto rozšířit územní panství. – Sem patří i pronájem vojsk jednoho státu jinému proti nespolečnému nepříteli; vždyť s poddanými se při tom zachází a plýtvá jako s věcmi, s kterými se nakládá podle libosti.

[1] Dědičná říše není stát, jenž by mohl být zděděn jiným státem, nýbrž jen právo vládnout nad ním se dědí na jinou fyzickou osobu. Stát pak nabývá vladaře, nikoli vladař – jenž tak již vlastní jinou říši – stát.

3. „Stálá vojska (*miles perpetuus*, trvalá vojska) mají časem úplně vymizet."

Neboť ustavičně ohrožují jiné státy válkou tím, že jsou vždy připravena a vyzbrojena, a dráždí je, aby se předháněly v množství vyzbrojených, které nezná mezí; a tím, že náklady na ně vložené činí mír nakonec ještě tíživějším než krátká válka, stávají se samy příčinou útočných válek vedených jen k setřesení té tíže. K tomu přistupuje, že být za žold najímán k zabíjení nebo aby byl kdo zabit, obsahuje užívání lidí jen jako pouhých strojů a nástrojů v ruce jiného (státu), což se nedá dobře srovnat s právem lidství v naší vlastní osobě. Zcela jinak je tomu s dobrovolnými pravidelnými cvičeními státních občanů ve zbrani, aby jimi zajistili sebe i svou vlast proti útokům zvenčí. – Stejně by tomu bylo s hromaděním pokladu, jenž by, pokládán jinými státy za

vyhrožování válkou, nutil k předbíhavým útokům (poněvadž ze tří mocí – vojenské, spolkové a peněžní – je poslední patrně nejspolehlivějším válečným nástrojem, nebrání-li tomu obtíž vyzvědět jeho velikost).

4. „Vzhledem k vnějším státním záležitostem nemají být uzavírány žádné státní dluhy."

Hledat pomoc – mimo stát nebo uvnitř něj – pro státní hospodářství (zlepšování cest, nové osídlení, pořízení zásobáren pro případ neúrody atd.) je zdroj pomoci nevzbuzující pochybnosti. Avšak jako proti sobě namířený stroj mocí je úvěrový systém dluhů narůstajících do nedohledna a přesto pro okamžitou pohledávku (poněvadž ji ovšem neuplatní všichni věřitelé najednou) zajištěných – důmyslný vynález jednoho obchodnického národa v tomto století – nebezpečnou peněžní mocí, totiž pokladem pro válčení, který převyšuje poklady všech ostatních států dohromady a který jedině jednou nadcházejícím výpadkem daní (jenž se oživováním obchodu, zpětně působícím na průmysl a výdělek, ještě dlouho oddaluje) může být vyčerpán. Tato lehkost vedení války spojená s náklonností mocných k ní, která patrně vrostla do lidské povahy, je tedy velkou překážkou věčného míru, jejíž zákaz by měl o to spíše tvořit preliminární artikul, že nakonec nevyhnutelný státní bankrot musí nutně zatáhnout mnoho jiných států bez vlastní viny do škody, což by byla veřejná křivda na nich. Ostatní státy jsou tudíž oprávněny spojit se proti takovému státu a proti jeho přisvojovacím nárokům.

5. „Žádný stát se nemá násilím vměšovat do ústavy a vlády jiného státu."

Co by jej k tomu totiž mohlo oprávnit? Snad pohoršení, které dává poddaným jiného státu? Takový stát spíše může sloužit jako výstraha příkladem velikých zel, která si lid uvalil svou bezzákonností; a vůbec zlý příklad, který jedna svobodná osoba dává druhé, není (coby *scandalum acceptum*, přijaté pohoršení) její škodou. – To by ovšem neplati-

lo, jestliže by se stát svou vnitřní rozkolem rozdělil ve dvě části, z nichž každá si činí nárok na celek jakožto zvláštní stát; v tom případě by přispění jedné z nich nebylo možné cizímu státu přičítat jako vměšování do ústavy druhého (neboť pak je zde anarchie). Dokud však tento vnitřní spor rozhodnut není, zůstalo by takové vměšování cizích mocí porušením práva lidu zápasícího jen se svou vnitřní nemocí a na nikom jiném nezávislého – a samo tedy pohoršením – a činilo by autonomii všech států nejistou.

6. „Žádný stát si ve válce s jiným nemá dovolit taková nepřátelství, která musí znemožnit vzájemnou důvěru v budoucím míru: jako je najímání nájemných vrahů (*percussores*), travičů (*venefici*), porušení kapitulace, podněcování zrady (*perduellio*) ve válčícím státě atd."

To jsou nečestné válečné lsti. Vždyť nějaká důvěra v způsob myšlení nepřítele musí zůstat zachována i uprostřed války, protože jinak by nebylo možno uzavřít žádný mír a nepřátelství by se zvrhlo ve vyhlazovací válku (*bellum internecinum*); vždyť válka je přece jen smutným nouzovým prostředkem v přirozeném stavu (kde není soudního dvora, jenž by mohl vynést právoplatný rozsudek) hájit své právo mocí; žádnou z obou stran zde nelze prohlásit za nespravedlivého nepřítele (poněvadž to již předpokládá soudcovský výrok), nýbrž její výsledek (jako před takzvaným božím soudem) rozhoduje, na čí straně je právo. Mezi státy si však nelze myslet trestnou válku (*bellum punitivum*), neboť mezi nimi není žádného vztahu nadřízeného k podřízenému. – Z toho tedy plyne: vyhlazovací válka, v níž vyhubení může zastihnout zároveň obě strany a s nimi i všechno právo, by připustila věčný mír jen na velkém hřbitově lidského rodu. Taková válka, a tedy i užívání prostředků, které k ní vedou, musí být tudíž bezpodmínečně nepřípustná. – Že však jmenované prostředky k ní nevyhnutelně vedou, plyne z toho, že ona pekelná umění, poněvadž jsou sama o sobě podlá, jakmile se jednou začnou užívat, nedlouho se udrží v mezích války – jako třeba užívání vyzvědačů (*uti exploratoribus*), při němž je vykořis-

ťována jen nečestnost jiných (která se jednou provždy vymýtit nedá) –, nýbrž přechází i do stavu míru, a tak by zcela zmařila jeho záměr.

* * *

Ačkoli uvedené zákony jsou objektivně, totiž v záměru mocných, všechno zákony zakazující (*leges prohibitivae*), přece jsou některé z nich druhu přísného, bez rozdílu okolností platícího (*leges strictae*), takže nutí k okamžitému zrušení (jako první, pátý a šestý); jiné (jako druhý, třetí a čtvrtý) však, které sice nejsou výjimkami z právního pravidla, přesto ohledně provádění, kvůli okolnostem, subjektivně rozšiřují oprávnění (*leges latae*) a obsahují dovolení odložit vyplnění, aniž by přitom ztratily ze zřetele cíl: aby tento odklad – například vrácení svobody odňaté jistým státům podle druhého artikulu – nebyl odsouván na nikdy nenastávající den (jak Augustus zvykl slibovat *ad calendas graecas*, ke kalendám řeckým), tedy nikoli neprovádění, nýbrž jen prodleva je dovolena, aby se vyplnění nestalo ukvapeným a tím proti samému záměru. Zákaz zde totiž postihuje jen způsob nabývání, který již nemá platit, nikoli však stav vlastnictví, který, ač nemá potřebný právní titul, byl ve své době (předpokládaného nabytí) podle tehdejšího veřejného mínění od všech států pokládán za oprávněný.[2]

[2] Zda vedle příkazu (*leges praeceptivae*) a zákazu (*leges prohibitivae*) mohou existovat ještě zákony dovolující (*leges permissivae*) čistého rozumu, bylo dosud ne bez důvodu zpochybňováno. Vždyť zákony vůbec obsahují důvod objektivní praktické nutnosti, dovolení však důvod praktické nahodilosti určitých činů; a tak by dovolovací zákon obsahoval nucení k činu, k němuž nikoho nelze přinutit, což by, pokud by předmět zákona v obou vztazích znamenal totéž, byl rozpor. – Zde však v dovolovacím zákoně předpokládaný zákaz postihuje jen budoucí způsob nabývání práva (např. děděním), zatímco osvobození od tohoto zákazu, totiž dovolení, postihuje současný stav vlastnictví; a ten-

to stav může při přechodu z přirozeného stavu do občanského jakožto, byť neoprávněné, přesto počestné vlastnictví (*possessio putativa*, předpokládané vlastnictví) podle dovolovacího zákona přirozeného práva dále trvat, ačkoli předpokládané vlastnictví, jakmile je jako takové poznáno, je v přirozeném stavu zakázáno – stejně jako obdobný způsob nabývání v občanském stavu po proběhlém přechodu –, kterézto oprávnění trvajícího vlastnictví by nemohlo platit, kdyby takové domnělé nabytí nastalo již v občanském stavu; tam by totiž jakožto porušení práva muselo ihned po odhalení své protiprávnosti přestat.

Chtěl jsem tím jen mimochodem upozornit učitele přirozeného práva na pojem *lex permissiva*, jenž se nabízí sám o sobě systematicky dělícímu rozumu; a to zvláště proto, že v občanském (statutárním) zákoně se jej často používá, jen s tím rozdílem, že zákon zakazující stojí sám o sobě, zatímco dovolení není, jak by mělo být, vepsáno jakožto omezující podmínka do onoho zákona, nýbrž je uvrženo mezi výjimky. – Pak se říká: toto nebo ono se zakazuje, ledaže by zaprvé, zadruhé, zatřetí – a tak dále do nedohledna, kdy se dovolení k zákonu přidávají jen nahodile, ne podle principu, nýbrž tápavým postupem u právě vzniklých případů; neboť jinak by musely být podmínky vepsány do formule zákazu, čímž by se tento stal zároveň zákonem dovolujícím. – Je tedy politování hodné, že důmyslná, ale nerozřešená, cenová úloha stejně moudrého jako bystrého hraběte Windischgrätze, směřující právě k tomu poslednímu, byla tak brzy opuštěna. Vždyť možnost takovéto (matematice podobné) formule je jediným pravým zkušebním kamenem důsledně zůstávajícího zákonodárství, bez něhož takzvané *ius certum* (jisté právo) zůstane vždy jen zbožným přáním. – Jinak budeme mít jen zákony generální (které platí obecně), nikoli však univerzální (které platí všeobecně), jak se zdá, že pojem zákona vyžaduje.

Druhý oddíl: Definitivní artikuly věčného míru mezi státy

Mírový stav mezi lidmi, kteří žijí vedle sebe, není přirozený stav (*status naturalis*); ten je spíše stavem válečným, totiž byť ne vždy vypuknutí nepřátelských činů, přece ustavičným jejich hrozením. Mír tudíž musí být založen; neboť pouhé upuštění od těchto činů ještě není zárukou toho, a není-li tato záruka vzájemně dána mezi sousedy – což se však může stát jen v zákonném stavu –, může jeden z nich s druhým, kterého k tomu vybídl, zacházet jako s nepřítelem.[3]

[3] Obecně se předpokládá, že se nikomu nesmí počínat nepřátelsky, dokud mne už činem nezranil, a to je zcela správné, jsou-li oba v občansko-zákonném stavu. Vždyť tím, že do něho vstoupil, poskytuje tomu druhému (prostřednictvím vrchnosti, která má moc nad oběma) potřebnou záruku. – Člověk však (nebo národ) v pouhém přirozeném stavu mi tuto záruku odnímá a již tímto stavem, poněvadž je vedle mne, mne zraňuje – byť ne činem (*facto*), přece bezzákonností svého stavu (*statu iniusto*), čímž mne ustavičně ohrožuje; a já ho mohu přinutit, aby buď se mnou vstoupil do společného zákonného stavu, nebo z mého sousedství odešel. – Postulát, který leží v základu všech následujících artikulů, tedy zní: Všichni lidé, kteří na sebe mohou vzájemně působit, musí náležet k nějaké občanské ústavě.

Veškerá právní ústava však je, co se týče osob, které v ní stojí,

1. ústava podle **státního občanského práva** lidí v jednom národě (*ius civitatis*);

2. ústava podle **práva národů**, totiž práva států v jejich vzájemném vztahu (*ius gentium*);
3. ústava podle **světoobčanského práva** (kosmopolitního práva), nakolik lidé a státy stojící ve vnějším, vzájemně působícím vztahu mají být považováni za občany obecného lidského státu (*ius cosmopoliticum*). Toto rozdělení není libovolné, nýbrž nutné vzhledem k ideji věčného míru. Vždyť kdyby jen jeden z nich byl ve vztahu fyzického působení na druhého, a přece v přirozeném stavu, byl by s tím spojen stav válečný, od něhož nás tu právě osvobodit je úmyslem.

První definitivní artikul věčného míru.

Občanská ústava v každém státě má být republikánská.

Ústava založená za prvé na principech **svobody** členů společnosti (jakožto lidí), za druhé na zásadách **závislosti** všech na jediném společném zákonodárství (jakožto poddaných) a za třetí na zákoně **rovnosti** jich (jakožto státních občanů) – jediná, která vychází z ideje původní smlouvy, na níž musí být založeno veškeré právní zákonodárství lidu – je ústava **republikánská**.[4] Tato ústava je tedy, co se týče práva, sama o sobě tou, která leží původně v základu všech druhů občanské ústavy; a nyní jde jen o otázku: zda je také jedinou, která může vést k věčnému míru.

[4] Právní (a tedy vnější) svobodu nelze, jak se obvykle činí, definovat jako oprávnění „činit vše, co kdo chce, pokud jen nikomu nekřivdí". Co totiž znamená oprávnění? Možnost činu, nakolik jím nikomu nekřivdíme. Takže by výklad zněl: „Svoboda je možnost činů, jimiž nikomu nekřivdíme (ať činíme co chceme), pokud jen nikomu nekřivdíme" – a tedy je to prázdná tautologie. – Spíše je mou vnější (právní) svobodu vyložit takto: je to oprávnění neposlouchat žádné vnější zákony, než ty, k nimž jsem mohl dát svůj souhlas. – Stejně tak je vnější (právní) rovnost ve státě onen vztah státních občanů, podle něhož nikdo nemůže právně zavazovat druhého k něčemu, aniž by se zároveň sám podřídil zákonu, být takto vzájemně a týmž způsobem zavázán. (Princip právní závislosti, poněvadž leží již v pojmu státní ústavy vůbec, nepotřebuje výklad.) – Platnost těchto vrozených, k lidství nutně náležejících a nezcizitelných práv je potvrzena a povznesena principem právního vztahu člověka samého k vyšším bytostem (myslí-li si takové), poněvadž se podle týchž zásad představuje též

jako státní občan nadsmyslového světa. – Co se totiž mé svobody týče, nemám ani vzhledem k božským zákonům, jež mohu poznat jen rozumem, žádnou závaznost než jen natolik, nakolik jsem k nim mohl dát svůj souhlas (neboť teprve zákonem svobody vlastního rozumu si vytvářím pojem o božské vůli). Co se týče principu rovnosti vzhledem k nejvznešenější bytosti mimo Boha, kterou si snad mohu myslet (velký Aión), není důvod, proč bych, konám-li ve svém postavení svou povinnost tak, jak onen Aión v tom svém, měl mít jen povinnost poslouchat, zatímco onomu by příslušelo právo rozkazovat. – Důvod, proč tento princip rovnosti (jako princip svobody) neplatí také pro vztah k Bohu, je ten, že tato bytost je jediná, u níž pojem povinnosti přestává.

Co se však týče práva rovnosti všech státních občanů jako poddaných, při odpovědi na otázku o přípustnosti dědičné šlechty jde jen o toto: „zda hodnost přiznaná státem (jednoho poddaného před druhým) musí předcházet zásluhu, či naopak tato onu." – Nuže zřejmé je, že je-li hodnost spjata s rodem, je naprosto nejisté, zda bude následovat i zásluha (schopnost a věrnost v úřadě); je tedy totéž, jako by byla upřednostněnému bez jakékoli zásluhy přiznána (být velitelem), což obecná vůle lidu v původní smlouvě – jež je přece principem všech práv – nikdy neustanoví. Vždyť šlechtic není proto hned šlechetným mužem. – Co se týče služební šlechty (jak by bylo možno nazvat hodnost vyšší magistratury a jíž je nutno dobýt zásluhami), tam není hodnost přilepena k osobě jako vlastnictví, nýbrž k místu, a rovnost tím není porušena; neboť když onen svůj úřad složí, zároveň odkládá i hodnost a vrací se zpět k lidu. –

Nuže, republikánská ústava má kromě ryzosti svého původu – vyvěrat z čistého zřídla pojmu práva – ještě vyhlídku na žádoucí následek, totiž na věčný mír; a důvod toho je následující. – Je-li (jak jinak v této ústavě ani být nemůže) k rozhodnutí o tom, „zda má být válka, nebo ne", vyžadován souhlas státních občanů, pak nic není přiroze-

nější než to, že – jelikož by museli všechny strasti války uvalit na sebe sama (totiž: sami bojovat; náklady války hradit ze svého vlastního majetku; pracně napravovat zpustošení, které po sobě zanechává; a nakonec nad všechno zlo ještě převzít dluhové břemeno znechucující mír sám, břemeno, které se nikdy nedá splatit, poněvadž vždy brzy nastávají nové války) – se budou velmi rozmýšlet, zda zahájit tak zlou hru. Naproti tomu v ústavě, kde poddaný není státním občanem a která tedy není republikánská, je to ta nejbezstarostnější věc na světě; neboť hlava státu zde není druhem státu, nýbrž majitelem státu, a válkou neutrpí sebemenší újmu na svých hostinách, honech, letohrádcích, dvorních slavnostech apod., může tedy válku rozhodnout jako jakousi společenskou zábavu z bezvýznamných příčin a kvůli slušnosti přenechat její ospravedlnění diplomatickému sboru, který je k tomu vždy pohotový, lhostejně na starost.

* * *

Aby republikánská ústava nebyla (jak se obvykle děje) zaměňována s demokratickou, nutno poznamenat následující. Formy státu (*civitas*) lze rozdělit buď podle rozdílu osob, jež mají nejvyšší státní moc, anebo podle **způsobu vlády** nad lidem jeho hlavou, ať je ona kdokoli. První se nazývá vlastně **forma vrchnosti** (*forma imperii*) a jsou možné jen tři její podoby, totiž když buď jen jediný, nebo několik osob navzájem spojených, nebo všichni společně, kteří tvoří občanskou společnost, drží vládnoucí moc (autokracie, aristokracie a demokracie – vláda knížete, vláda šlechty a vláda lidu). Druhá je **forma vlády** (*forma regiminis*) a týká se způsobu, založeného na ústavě (aktu obecné vůle, jímž se z množiny stává lid), jak stát užívá své mocenské plnosti: a je v tomto ohledu buď republikánská, nebo despotická. **Republikánství** je státní princip oddělení **výkonné moci** (vlády) od zákonodárné; **despotismus** je princip svémocného provádění zákonů státem, které si

sám dal, a tedy je to veřejná vůle, nakolik je vladařem obracena jako jeho vůle soukromá. – Z tří státních forem je forma demokracie, ve vlastním smyslu slova, nutně despotismem, neboť zakládá výkonnou moc, při níž všichni rozhodují o jednom, popřípadě i proti jednomu (který tedy nehlasuje spolu), tedy všichni, kteří přece nejsou všichni – což je rozpor obecné vůle se sebou samou a se svobodou.

Totiž každá forma vlády, která není reprezentativní, je vlastně neformou, poněvadž zákonodárce nemůže být v jedné a téže osobě zároveň vykonavatelem své vůle (tak jako obecné v hlavní větě rozumového úsudku nemůže zároveň být podřazením zvláštního pod ní ve větě vedlejší); a jestliže dvě ostatní státní ústavy jsou v tomto ohledu vždy vadné v tom, že takovému způsobu vlády dávají místo, přesto u nich zůstává alespoň možné, aby přijaly způsob vlády odpovídající duchu reprezentativního systému – jak se třeba Fridrich II. aspoň vyjádřil, že je pouhým nejvyšším sluhou státu[5] –, kdežto demokratická ústava to činí nemožným, protože zde chce být pánem všechno. – Lze tedy říci: čím menší je personální základ státní moci (čím menší počet vládců), a čím větší je zato jejich reprezentace, tím více se státní ústava blíží možnosti republikánství a může doufat, že se postupnými reformami k němu nakonec povznese. Z téhož důvodu je v aristokracii již obtížnější než v monarchii a v demokracii zcela nemožné dospět k této jediné dokonale právní ústavě jinak než násilnou revolucí. Na způsobu vlády[6] však lidu bez jakéhokoli srovnání záleží mnohem více než na státní formě (byť i na ní její větší či menší přiměřenost onomu cíli velmi záleží). K oné formě vlády, má-li odpovídat pojmu práva, patří reprezentativní systém, v němž jediném je možný republikánský způsob vlády, bez něhož (ať je ústava jakákoli) je despotická a násilná. – Žádná ze starých takzvaných republik to neznala a musely se proto nutně rozplynout v despotismu, který pod nejvyšší mocí jediného je ještě nejsnesitelnější ze všech.

[5] Vznešená pojmenování, jež se vládci často přisuzují (pomazaného od Boha, správce božské vůle na zemi a jeho zástupce), bývají často kárána jako hrubé a závratě budící lichotky; ale mně se zdá, že bez důvodu. – Daleko spíše než aby vládce povyšovala, musí ho v jeho duši pokořovat, má-li rozvažování (což přece musí předpokládat), a uvědomuje-li si, že převzal úřad, který je pro člověka příliš velký, totiž to nejsvětější, co má Bůh na zemi, spravovat právo lidí; a vždy musí mít obavy, aby se k zřítelnici oka Božího v něčem nepřiblížil nepatřičně.

[6] Mallet du Pan ve svém geniálně znějícím, avšak dutém a věcně prázdném jazyce chlubivě tvrdí, že po mnohaleté zkušenosti konečně dospěl k přesvědčení o pravdivosti známého Popeova výroku: „Nechť se blázni přou o nejlepší vládu; nejlepší je ta, která je nejlépe vedena." Má-li to znamenat, že nejlépe vedená vláda je nejlépe vedena, pak podle Swiftova obratu rozlouskl ořech, který mu odměnil červem. Má-li však to znamenat, že je také nejlepším **způsobem** vlády, tj. státní ústavou, pak je to z gruntu nepravda; neboť příklady dobrých vlád o způsobu vlády nic nedokazují. – Kdo vládl lépe než Titus a Marcus Aurelius? A přece jeden po sobě zanechal nástupcem Domitiana, druhý Commoda; což by při dobré státní ústavě nebylo možné, protože jejich nezpůsobilost k tomuto postu byla dost brzo známa a moc vládce by stačila k tomu, aby je vyloučila.

Druhý definitivní artikul věčného míru.

Právo národů má být založeno na federalismu svobodných států.

Národy jakožto státy mohou být posuzovány jako jednotliví lidé, kteří si již svým sousedstvím ve svém přirozeném stavu (tj. v nezávislosti na vnějších zákonech) navzájem křivdí, a každý z nich může a má kvůli své bezpečnosti žádat od druhého, aby s ním vstoupil do ústavy podobné občanské, kde se každému může zajistit jeho právo. To by byl **svaz národů**, který by ovšem nemusel být státem národů. V tom by totiž byl rozpor; neboť každý stát obsahuje vztah **vyššího** (zákonodárce) k **nižšímu** (poslouchajícímu, totiž lidu), avšak mnoho národů v jednom státě by tvořilo již jen jeden národ, což (poněvadž tu máme uvažovat o právu národů proti sobě, nakolik tvoří tolik různých států a nemají být v jeden stát splynuty) odporuje předpokladu.

Jako nyní s hlubokým opovržením pohlížíme na lpění divochů na jejich bezzákonné svobodě – raději se bez ustání rvát než se podrobit zákonnému, jimi samými ustanovenému nátlaku, tedy divokou svobodu dávat před svobodou rozumovou – a pokládáme to za hrubost, neotesanost a zvířecké ponížení lidství, mělo by se zdát, že musí civilizované národy (každý sám o sobě sjednocený do státu) spěchat, aby se z tak zavrženého stavu co nejdříve dostali. Místo toho však naopak každý stát klade svou **majestátnost** (neboť „majestát lidu" je nesmyslný výraz) právě v to, nebýt podroben vůbec žádnému vnějšímu zákonnému nátlaku; a lesk hlavy státu spočívá v tom, že jsou mu – aniž se sám musí vystavit nebezpečí – k dispozici mnohé tisíce, aby se obětovaly za věc, která se jich netýká[7]; a rozdíl mezi evropskými divochy a americkými spočívá hlavně v tom, že – zatímco některé kmeny posledních byly svými nepřáteli zcela sežrány – evropští dovedou své

přemožené využít lépe než sníst a dovedou si raději zvýšit počet svých poddaných, a tím i množství nástrojů pro ještě rozšířenější války.

[7] Tak odpověděl bulharský kníže řeckému císaři, který své dobrosrdečnosti chtěl svůj spor s ním vyřešit soubojem: „Kovář, který má kleště, nebude si rozžhavené železo z uhlí vytahovat holýma rukama."

Při zlobě lidské povahy, která se v nespoutaném vztahu národů ukazuje nezastřeně (zatímco v občansko-zákonném stavu je nátlakem vlády silně zahalena), je přesto s podivem, že slovo **právo** z válečné politiky dosud nebylo jako pedantské úplně vyhoštěno, a že se žádný stát dosud neopovážil veřejně se přiznat k onomu druhému mínění; neboť stále se jmenují Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel a jiní (všichni ubozí utěšitelé), ačkoli jejich kodex, filozoficky nebo diplomaticky sepsaný, nemá – a ani mít nemůže – sebemenší zákonnou sílu (poněvadž státy jako takové nestojí pod společným vnějším nátlakem), poctivě a vždy znovu citováni k ospravedlnění válečného útoku, aniž by byl příklad toho, že by nějaký stát byl pohnut argumenty vyzbrojenými svědectvím tak významných mužů upustit od svého záměru. – Tato pocta, kterou každý stát pojmu práva (alespoň co do slov) prokazuje, přece dokazuje, že v člověku lze nalézt ještě větší, byť právě teď dřímající, mravní vlohu, aby jednou přemohl zlý princip v sobě (který nemůže popírat) a doufal v totéž od druhých; neboť jinak by slovo **právo** nikdy nepřišlo do úst státům, které spolu chtějí válčit, leda by si z něho jen tropily posměch, jako to vyjádřil onen gallský kníže: „Je to přednost, kterou příroda dala silnějšímu nad slabším, aby jí byl poslušen." Jelikož způsob, jakým státy sledují své právo, nikdy nemůže být – jako před vnějším soudním dvorem – procesem, nýbrž jen válkou, přičemž však ani touto válkou a jejím příznivým výsledkem, vítězstvím, se právo nerozhoduje, a mírová smlouva sice končí válku této chvíle, ale ne válečný stav (jenž vždy nachází nové záminky), který ovšem nelze přímo prohlásit za nespravedlivý (poněvadž v tomto stavu je každý ve své vlastní věci soudcem) – zároveň však o státech podle

práva národů nemůže platit totéž, co o lidech v bezzákonném stavu podle přirozeného práva, totiž „aby z tohoto stavu vystoupili" (poněvadž jako státy již vnitřně mají právní ústavu a tedy jsou vyrostlé z nátlaku jiných přivádět je podle svých pojmů práva pod rozšířenou zákonnou ústavu), zatímco rozum s trůnu nejvyšší mravně zákonodárné moci válku jako procesní cestu bezpodmínečně zavrhuje, naopak mírový stav činí bezprostřední povinností – kterýžto stav však bez smlouvy národů mezi sebou nemůže být založen ani zajištěn; – a tak musí být nutně **spolek zvláštního druhu**, který lze nazvat **mírovým spolkem** (*foedus pacificum*) a který by se od **mírové smlouvy** (*pactum pacis*) lišil tím, že tato se snaží ukončit jen jednu válku, zatímco onen má ukončit všechny války provždy. Tento spolek nesměřuje k získání nějaké moci státu, nýbrž výhradně k zachování a zajištění **svobody** jednoho státu pro něj samého a zároveň i jiných spojených států, aniž by se ovšem musely proto (jako lidé v přirozeném stavu) podrobit veřejným zákonům a nátlaku pod nimi. – Proveditelnost (objektivní realitu) této ideje federality, která se má postupně rozšířit přes všechny státy a tak vést k věčnému míru, lze dokázat. Vždyť nahradí-li tomu štěstí: že se mocný a osvícený národ může zformovat v republiku (která svou povahou musí být nakloněna věčnému míru), pak tato poskytuje středisko federativního spojení pro ostatní státy, aby se k ní připojily a tak zajistily stav svobody států podle ideje práva národů a postupně se více a více šířily skrze další spojení tohoto druhu.

Že nějaký lid říká: „nemá být mezi námi válka; neboť se chceme zformovat ve stát, totiž ustavit si sami nejvyšší zákonodárnou, vládní a soudní moc, jež naše spory pokojně vyrovná" – to lze pochopit. – – Avšak když tento **stát** říká: „nemá být válka mezi mnou a jinými státy, přestože neuznávám žádnou nejvyšší zákonodárnou moc, která by mi zajistila mé a jíž bych já zajistil její právo," pak vůbec nelze pochopit, nač bych chtěl svou důvěru v mé právo zakládat, nejde-li o náhražku občanského společenského svazku, totiž o svobodný **federalismus**,

který rozum musí nutně spojit s pojmem práva národů, má-li nám při tom vůbec co zůstat k přemýšlení.

U pojmu práva národů jakožto práva k válce vlastně vůbec nelze nic smyslného myslet (neboť má to být právo určující, co je právem, nikoli podle obecně platných vnějších zákonů, které omezují svobodu každého jednotlivce, nýbrž podle jednostranných maxim prostřednictvím násilí), leda bychom pod tím rozuměli: lidem, kteří jsou takto smýšlející, se zcela po právu děje, když se navzájem rozdrtí a tak najdou věčný mír v onom širokém hrobě, který přikrývá všechny ohavnosti násilí spolu s jejich původci. – Pro státy ve vzájemném vztahu nemůže být podle rozumu žádný jiný způsob, jak vyjít z bezzákonného stavu, který obsahuje jen samou válku, než ten, že – stejně jako jednotliví lidé – vzdají svou divokou (bezzákonnou) svobodu, přizpůsobí se veřejným donucovacím zákonům a vytvoří tak (ovšem stále rostoucí) **stát národů** (*civitas gentium*), který by nakonec obsáhl všechny národy země. Poněvadž však to podle své ideje o právu národů naprosto nechtějí, a tedy to, co je v thesi správné, v hypothesi zavrhují, může na místo pozitivní ideje **světové republiky** – nemá-li být vše ztraceno – nastoupit jen negativní náhražka: trvající a stále se rozšiřující spolek, který válce brání, zadržuje proud práva se štítící, nepřátelské náklonnosti, byť s ustavičným nebezpečím jeho vypuknutí (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*. Vergilius: „Bezbožná zuřivost vevnitř zuří, hrozným krvavým ústům").[8]

[8] Po skončené válce, při uzavření míru, by se snad pro lid nehodilo špatně, aby po slavnosti díkůvzdání byl vyhlášen den kajícnosti, aby bylo jménem státu úpěnlivě vzýváno nebe o milost za velikou vinu, kterou si lidské pokolení neustále připisuje, totiž že se nechce podrobit zákonné ústavě ve vztahu k jiným národům, nýbrž hrdo na svou nezávislost raději užívá barbarského prostředku války (jímž přece to, co je hledáno, totiž právo každého státu, se nedojednává). – Slavnosti díkůvzdání během války za vybojované vítězství, hymny, které (po do-

brém izraelitském způsobu) jsou zpívány Hospodinu zástupů, stojí v neméně silném kontrastu k mravní ideji Otce lidí; neboť kromě lhostejnosti ke způsobu, jak národy hledají své vzájemné právo (což je dost smutné), přinášejí ještě radost nad tím, že bylo zničeno mnoho lidí nebo jejich štěstí.

Třetí definitivní artikul věčného míru.

„Světoobčanské právo má být omezeno na podmínky obecného pohostinství."

Nejedná se zde, stejně jako v předchozích artikulech, o lidumilství, nýbrž o právo; a tak **pohostinství** (přívětivost hostitelská) znamená právo cizince, aby s ním při jeho příchodu na půdu jiného nebylo zacházeno nepřátelsky. Hostitel ho může odmítnout, lze-li to učinit bez jeho zahynutí; dokud se však cizinec na svém místě chová pokojně, nesmí mu nepřátelsky čelit. Nejde o **právo hosta**, na něž by si cizinec mohl činit nárok (k tomu by byla potřebná zvláštní dobrodinná smlouva, která by ho na jistou dobu učinila příslušníkem domácnosti), nýbrž o **právo návštěvy**, které náleží všem lidem – nabídnout se společnosti – a to z práva **společného vlastnictví povrchu země**, na němž, jakožto na kulové ploše, se nemohou lidé do nekonečna rozprostírat, nýbrž nakonec se musejí vzájemně snášet vedle sebe; původně však nikdo nemá větší právo být na jednom místě země než druhý. – Neobyvatelné části tohoto povrchu, moře a písečné pouště, oddělují toto společenství, avšak tak, že loď nebo velbloud („loď pouště") umožňují přes tato bezpánská území přibližovat se k sobě a užívat práva povrchu, které lidskému rodu společně náleží, k možnému obchodu. Nepohostinnost pobřeží (např. berberského) spočívající v tom, že lupičsky napadají lodě v blízkých mořích nebo z lodníků ztroskotaných činí otroky, nebo nepohostinnost pouští (arabských beduínů) – pokládat přiblížení k nomádským kmenům za právo plenit je –, je tudíž proti přirozenému právu; toto právo pohostinství se však, totiž oprávnění cizích příchozích, nerozšiřuje dál než na podmínky možnosti pokusit se o obchod s dávnými obyvateli. – Takto mohou vzdálené světadíly

vstoupit do pokojných vzájemných vztahů, které se nakonec stávají veřejně zákonnými, a tak může být lidské pokolení konečně stále blíže ke světoobčanské ústavě.

Srovnáme-li s tím **nepohostinné** chování civilizovaných, zejména obchodnických států našeho světadílu, pak nespravedlnost, kterou v návštěvě cizích zemí a národů prokazují (což se jim rovná s jejich dobýváním), sahá do strašlivé šíře. Amerika, země černochů, ostrovy koření, Mys atd. byly při svém objevení pro ně zeměmi, které nikomu nenáležely; neboť obyvatele považovali za nic. Ve Východní Indii (Hindustánu) přivezli pod záminkou pouze zamýšlených obchodních stanic cizí válečná vojska a s nimi utlačování domorodců, štvaní různých tamějších států do daleko rozšířených válek, hladomor, vzpoury, nevěrnost, a jak dál možná zní litanie všech zel, která tíží lidské pokolení.

Čína[9] a Japonsko (Nippon), které s takovými hosty učinily zkušenost, moudře povolily – první z nich sice přístup, nikoli však vstup, druhé pak i přístup pouze jedinému evropskému národu, Holanďanům – přesto však tyto, jako zajatce, vylučují ze společenství s domorodci. Nejhorší na tom (nebo z hlediska mravního soudce nejlepší) je to, že se z tohoto násilí ani neradují, že všechny tyto obchodní společnosti stojí na pokraji blízkého zhroucení, že cukerné ostrovy, toto sídlo nejkrutějšího a nejvymyšlenějšího otroctví, nepřinášejí pravý výnos, nýbrž slouží jen prostředečně – a to k nijak zvláště chvályhodnému cíli, totiž k výcviku lodníků pro válečné loďstvo, a tedy opět k vedení válek v Evropě; a toho se chápou ti, kdo mnoho dělají ze zbožnosti a kdo – zatímco pijí křivdu jako vodu – chtějí být v pravověrnosti pokládáni za vyvolené.

[9] Pro psaní jména této velké říše tak, jak si ho sama dává (totiž **Čína**, nikoli **Sína** nebo nějaký podobný zvuk), stačí nahlédnout do Georgiova *Alphabetum Tibetanum*, s. 651–654, zvláště do poznámky b. – Vlastně, podle poznámky petrohradského profesora Fischera, nenese

určité jméno, kterým by sama sebe nazývala; nejběžnější je ještě slovo **Kin**, totiž „zlato" (Tibeťané to vyjadřují slovem **Ser**), odkud se císař nazývá „králem zlata" (nejkrásnější země na světě), kteréžto slovo v říši samé zní jako **Chin**, od italských misionářů však (kvůli hrdelní hlásce) bylo vyslovováno jako **Kin**. – Z toho vyplývá, že země, kterou Římané nazývali zemí Serů, byla Čína a že hedvábí se do Evropy dostávalo přes Veliký Tibet (patrně přes Malý Tibet a Bucharu, přes Persii, dále), což vede k mnoha úvahám o starobylosti tohoto podivuhodného státu, srovnáme-li ji s Hindustánem, s napojením na Tibet a tím i na Japonsko; zatímco jméno **Sína** nebo **Tschina**, kterým prý říkají této zemi sousedé, nikam nevede. – – Snad lze také vysvětlit prastaré, byť nikdy pořádně známé spojení Evropy s Tibetem z toho, co o něm dochoval Hesychios, totiž ze zvolání **Konx Ompax** hierofanta v eleusinských mystériích (viz *Cestu mladšího Anacharsise*, 5. díl, s. 447 a dále). – Neboť podle Georgiova *Alphabetum Tibetanum* slovo **Concioa** znamená „Bůh" – což je nápadná podobnost s **Konx**. **Pah-cio** (tamtéž s. 520), které Řekové mohli snadno vyslovovat jako **pax**, znamená *promulgator legis*, „vyhlašovatel zákona", božstvo rozšířené po celé přírodě (nazývané také **Cenresi**, s. 177). – Slovo **Om** pak, jež La Croze překládá jako *benedictus*, „požehnaný", může, aplikováno na božstvo, znamenat nic jiného než „blahoslavený", s. 507. Jelikož páter František Horatius, který se tibetských lámů často tázal, co rozumějí Bohem (**Concioa**), vždy dostával odpověď: „je to shromáždění všech svatých" (totiž blažených duší, které se po mnohých putováních různými těly lámaistickým znovuzrozením vrátily do božství, v **Burchany**, tj. uctívání hodné bytosti, s. 223), bude ono záhadné slovo **Konx Ompax** zřejmě znamenat svatou (**Konx**), blaženou (**Om**) a moudrou (**Pax**) nejvyšší bytost, rozlitou po celém světě (zosobněnou přírodu), a užíváno v řeckých mystériích zřejmě naznačovalo monotheismus pro zasvěcence v protikladu k polytheismu lidu; ačkoli páter Horatius zde (tamtéž) tušil atheismus. – Jak se však ono záhadné slovo přes Tibet dostalo

k Řekům, se dá vysvětlit výše uvedeným způsobem, a tím lze obráceně pravděpodobnit i raný styk Evropy s Čínou přes Tibet (snad dříve než s Hindustánem).

Jelikož nyní s dávno trvajícím (užším nebo širším) společenstvím mezi národy země dospělo tak daleko, že porušení práva na jednom místě země je cítit na všech, není idea světoobčanského práva fantastický a přepjatý způsob představování práva, nýbrž je nutným doplněním nepsaného kodexu – jak státního, tak práva národů – k veřejnému právu lidí vůbec, a tak i k věčnému míru, k němuž si můžeme lichotit, že se v neustálém přibližování nacházíme, jen pod touto podmínkou.

Dodatek: O záruce věčného míru.

Tím, co tuto záruku (garanci) poskytuje, není nic menšího než veliká umělkyně **příroda** (*natura daedala rerum*, příroda tvůrkyně věcí), z jejíhož mechanického běhu zjevně prozařuje účelnost, totiž skrze rozkol lidí vyvést svornost i proti jejich vůli. Právě proto se příroda nazývá – jakožto nucení od příčiny, o jejíchž zákonech působení nic nevíme – **osudem**; vzhledem k její účelnosti v běhu světa pak, jakožto hluboká moudrost vyšší příčiny směřující k objektivnímu konečnému cíli lidského pokolení a předurčující tento běh světa, **prozřetelností**[10]; kterou ovšem vlastně na těchto umělých zařízeních přírody nepoznáváme a kterou z nich ani neodvozujeme, nýbrž (jako ve vztahu formy věcí k cílům vůbec) jen domýšlet můžeme a musíme, abychom si o její možnosti podle analogie lidských umělých činů vytvořili pojem. Představit si pak její vztah a souhlasnost s cílem, který nám bezprostředně předepisuje rozum (s cílem mravním), je idea, která je sice v teoretickém ohledu rozsáhlá, avšak v praktickém (např. ve vztahu k pojmu povinnosti věčného míru, abychom k tomu použili onoho mechanismu přírody) dogmatická a svou realitou dobře založená. – Používání slova **příroda** je také, jde-li jen o teorii (nikoli o náboženství) jako zde, přiměřenější mezím lidského rozumu (který se musí ve vztahu účinků k jejich příčinám držet v hranicích možné zkušenosti) a skromnější, než výraz pro **pro nás poznatelnou prozřetelnost**, s nímž si člověk opovážlivě přisazuje Ikarova křídla, aby se přiblížil k tajemství její nevyzpytatelné intence.

[10] V mechanismu přírody, k němuž patří i člověk (jakožto smyslová bytost), se ukazuje forma už v základě její existence, kterou si můžeme pochopitelnou učinit jen tím, že jí přisoudíme cíl jí předem určujícího původce světa, jehož předurčení nazýváme (božskou) **prozřetelností** vůbec, a to – pokud se klade do počátku světa – **zakládající** (*providentia conditrix*; „jednou poručil, navždy poslouchají", Augustinus); v běhu přírody pak, pokud ji podle obecných zákonů účelnosti udržuje, **vládnoucí prozřetelností** (*providentia gubernatrix*); dále ke zvláštním, člověkem však předvídatelným cílům, nýbrž jen z jejich úspěchu tušeným cílům, **vedoucí** (*providentia directrix*); konečně vzhledem k jednotlivým událostem jakožto božským cílům ne už prozřetelností, nýbrž **řízením** (*directio extraordinaria*, mimořádné vedení); kteréžto však (jelikož ve skutečnosti ukazuje k zázrakům, byť se události tak nenazývají) jako takový chtít poznávat je bláhová opovážlivost člověka; neboť z jedné události usuzovat na zvláštní princip působící příčiny (že tato událost je cíl a ne jen přírodně-mechanický vedlejší následek z jiného, nám zcela neznámého cíle) je absurdní a plné zpupnosti, byť řeč o tom je sebevíc zbožná a pokorná. – Právě tak je i rozdělení prozřetelnosti (uvažované **materiálně**), jak se vztahuje na předměty ve světě, na **obecnou a zvláštní**, nesprávné a sobě odporující (že by prozřetelnost například byla péčí o uchování rodů tvorů, zatímco jednotlivce by ponechala náhodě); vždyť právě proto se nazývá **obecnou**, aby žádná jediná věc nebyla myšlena jako z ní vyňatá. – Předpokládá se zde zřejmě rozdělení prozřetelnosti (uvažované **formálně**) podle **způsobu provádění** jejího záměru: totiž na **řádnou** (např. každoroční umírání a opětné obživování přírody podle střídání ročních období) a **mimořádnou** (např. přivádění dřeva mořskými proudy k ledovým pobřežím – kde růst nemůže – pro tamější obyvatele, kteří by bez něho nemohli žít); kde ovšem, i když se nám fyzicko-mechanická příčina těchto jevů dá dobře vysvětlit (např. tím, že břehy řek mírných zemí jsou porostlé dřevem, do nichž ony stromy padají

a jsou snad Golfským proudem dále unášeny), přesto nesmíme přehlížet ani stránku teleologickou, která ukazuje k péči nad přírodou vládnoucí moudrosti. – Jen pojem, obvyklý ve školách, o božském přispění nebo spolupůsobení (*concursus*) na účinku ve smyslovém světě musí odpadnout. Vždyť chtít spojovat nespojené (*gryphes jungere equis*, zapřahat gryfy ke koním) a toho, kdo sám je úplnou příčinou proměn světa, nechat doplňovat svou vlastní předurčující prozřetelnost během běhu světa (ta by tedy musela být neúplná) – například říkat, že vedle Boha lékař uzdravil nemocného a tedy byl při tom jakožto pomocník – je **za prvé** samo o sobě rozporné. Vždyť *causa solitaria non iuvat* („osamocená příčina nepomáhá"). Bůh je původce lékaře se všemi jeho léčivy, a tak musí být – chceme-li skutečně vystoupit až k nejvyšší, pro nás teoreticky nepochopitelné prapříčině – učinek celý přičten jemu. Nebo ho můžeme také zcela přičíst lékaři, pokud tuto událost sledujeme jako vysvětlitelnou podle řádu přírody v řetězci příčin světa. **Za druhé** takový způsob myšlení ničí všechny určité principy posouzení účinku. Avšak v morálně-praktickém ohledu (jenž je tedy zcela zaměřen na nadsmyslové) – například ve víře, že Bůh doplní nedostatek naší vlastní spravedlnosti, byla-li jen naše dispozice pravá, i nám nepochopitelnými prostředky, a tedy máme v úsilí o dobro ničeho neslevovat – je pojem božského spolupůsobení zcela případný a dokonce nutný; při čemž je ovšem samozřejmé, že se nikdo nesmí pokoušet vysvětlit odtud **jeden dobrý čin** (jakožto událost ve světě), což by bylo předstírané teoretické poznání nadsmyslového, a tedy absurdní.

Dříve než tuto záruku blíže určíme, bude nutné zjistit stav, který příroda připravila pro osoby jednající na její velké scéně a který její mírové zajištění nakonec činí nutným; – a teprve pak způsob, jímž ji poskytuje.

Její předběžné uspořádání spočívá v tom, že 1) se postarala, aby lidé ve všech končinách země mohli žít; – 2) prostřednictvím války je rozehnala všude, i do nejnehostinnějších oblastí, aby je obydlila; 3) toutéž

válkou je přinutila vstoupit do více či méně zákonných vztahů. – Že v chladných pouštích u Ledového moře dosud roste **mech**, který sob vyhrabává zpod sněhu, aby sám byl potravou nebo tahouny Ostjáka či Samojeda; nebo že slané písečné pouště přesto nesou **velbloud**a, který se zdá být přímo stvořen pro jejich cestování, aby nezůstaly nevyužity – to už je obdivuhodné. Ještě zřetelněji však vyniká účel, uvědomíme-li si, jak kromě zvířat s kožichy na břehu Ledového moře poskytují i tuleni, mroži a velryby svým masem potravu a svým tukem palivo pro tamější obyvatele. Nejvíce však vzbuzuje obdiv prozíravost přírody s **naplaveným dřevem**, které (aniž bychom pořádně věděli, odkud přichází) přináší těmto bezvegetačním krajinám; bez tohoto materiálu by si nemohli upravovat ani plavidla a zbraně, ani chýše k přebývání; a tam pak mají dost práce s válkou proti zvířatům, aby mezi sebou žili pokojně. – – Co je však tam přivedlo, nebylo patrně nic jiného než válka. Prvním válečným nástrojem mezi všemi zvířaty, která se člověk v době osidlování země naučil krotit a udomácnit, je **kůň** (neboť slon patří do pozdější doby, totiž luxusu již zřízených států); stejně tak umění pěstovat určité, pro nás dnes podle své původní podoby již nepoznatelné druhy trav, zvané **obilí**, a také rozmnožování a zušlechťování druhů ovoce roubováním a štěpováním (snad v Evropě jen dvou druhů, planých jabloní a planých hrušní), mohlo vzniknout jen ve stavu již zřízených států, kde platilo zajištěné vlastnictví půdy – poté co lidé předtím v bezzákonné svobodě prošli lovem[11], rybolovem a pastýřstvím až k zemědělskému životu, a nyní, kdy byla objevena sůl a železo, snad první široko daleko hledané položky obchodu mezi různými národy, byli jimi poprvé uvedeni do pokojných vztahů proti sobě a tak dále, i se vzdálenějšími, do srozumění, společenství a pokojných vzájemných vztahů.

[11] Ze všech způsobů života je lovecký bez pochyby nejméně vyhovující civilizovanému zřízení; protože rodiny, které se zde musí osamoceně rozdělovat, si brzy stanou vzájemně cizí a zůstanou-li rozptý-

lené v rozsáhlých lesích, brzy se stanou i nepřátelskými, protože každá potřebuje mnoho místa k opatřování potravy a oděvu. – Noemovský zákaz krve (1. Moj. IX, 4-6, který, často opakován, byl pak i nově přijatým křesťanům z pohanství, byť v jiném ohledu, od židokřesťanů stanoven jako podmínka, Sk. XV, 20. XXI, 25), se zdá původně nebyl ničím jiným než zákazem loveckého života; protože v něm musí často nastat případ jíst syrové maso, a tedy s posledním je zároveň zakázáno i první.

Jelikož se nyní příroda postarala o to, aby lidé mohli žít všude na zemi, chtěla despoticky zároveň, aby také všude žili, byť proti své náklonnosti, a to i bez toho, že by toto „má být" předpokládalo pojem povinnosti, který by je k tomu zavazoval prostřednictvím mravního zákona – nýbrž zvolila k dosažení tohoto svého cíle **válku**. – Vidíme totiž národy, které jednotou své řeči dávají najevo jednotu svého původu – jako Samojedi u Ledového moře na jedné straně a národ s podobným jazykem, vzdálený od nich dvě stě mil, v Altajském pohoří na druhé straně; mezi něž se vklínil jiný, totiž mongolský, jezdecký a tedy válečnický národ, a tak onu část jejich kmene daleko od druhé rozehnal do nejnehostinnějších ledových oblastí, kam by se zajisté z vlastní náklonnosti nerozšířili[12]; – stejně tak Finy v nejsevernější oblasti Evropy, nazývané Lapové, oddělené od Uhrů (nyní stejně vzdálených, ale jim řečí příbuzných) mezi vniknuvšími gótskými a sarmatskými národy. A co jiného pohnalo Eskymáky (snad prastaré evropské dobrodruhy, ode všech Američanů zcela odlišné pokolení) na sever a Pescherase na jih Ameriky až po Ohňovou zemi, než **válka**, které příroda užívá jako prostředku k osídlení země všude. – Válka však sama o sobě nepotřebuje zvláštní pohnutku, nýbrž zdá se být naroubována na lidskou povahu a dokonce platí za cosi vznešeného, k čemu je člověk puzen pudem cti bez prospěchářských pohnutek; takže válečná odvaha (jak u amerických divochů, tak u evropských v době rytířské) je považována za přímo velikou hodnotu nejen tehdy, když **je** válka (jak by

bylo spravedlivé), nýbrž už proto, aby válka **byla**; a válka se často začíná jen proto, aby odvahu ukázala, a tedy se v ní samé spatřuje vnitřní důstojnost – a dokonce i filozofové ji chvalořečí jako jisté zušlechtění lidstva, nepamětlivi onoho řeckého výroku: „Válka je v tom zlá, že dělá víc špatných lidí, než jich odnáší." – Tolik o tom, co koná příroda pro svůj vlastní cíl vzhledem k lidskému rodu jakožto zvířecí třídě.

[12] Mohli bychom se tázat: Chtěla-li příroda, aby tato ledová pobřeží nezůstala neobydlená, co se stane z jejich obyvatel, jestliže jim jednou (jak lze očekávat) už nebude přinášet naplavené dřevo? Vždyť lze věřit, že při postupující kultuře obyvatelé mírných pásem budou dřevo, které roste na březích jejich řek, lépe využívat, nenechají je padat do řek a tak odplavovat do moře. Odpovídám: Obyvatelé Obu, Jeniseje, Leny atd. jim je přivezou obchodem a výměnou od nich dostanou produkty živočišné říše, jíž je moře u ledových pobřeží tak bohaté; jen až příroda nejdříve prosadí mír mezi nimi.

Nyní zní otázka, která se dotýká jádra záměru věčného míru: „Co příroda v tomto záměru koná vzhledem k cíli, který člověku vlastní rozum ukládá jako povinnost – tedy pro podporu jeho mravního záměru – a jak zaručuje, že to, co by člověk měl podle zákonů svobody konat, ale nekoná, bude bez újmy této svobody zajištěno i nátlakem přírody, aby to konal; a to podle všech tří vztahů veřejného práva: státního, práva národů a světoobčanského práva." – Když říkám o přírodě: ona chce, aby se stalo to nebo ono, neznamená to totéž co: ona nám ukládá povinnost to konat (to může jen bezpřinucovací praktický rozum), nýbrž ona to činí sama, ať chceme nebo ne (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*; „osudy volícího vedou, nechtějícího vlečou").

1. I kdyby lid nebyl přinucen vnitřním nesvárem postavit se pod nátlak veřejných zákonů, přinutila by ho k tomu válka zvenčí; vždyť podle předchozího uspořádání přírody má každý lid před sebou jiný lid jakožto souseda, který ho tlačí, a vůči němuž se musí vnitřně vytvořit jako stát, aby byl jako mocnost proti němu připraven. Nuže, republi-

kánská ústava je jediná, která je dokonale přiměřená právu lidí, ale je také nejobtížnější k založení, a tím více k udržení – natolik, že mnozí tvrdí: musel by to být stát andělů, protože lidé se svými sobeckými náklonnostmi nejsou schopni ústavy tak vznešené formy. Ale příroda tu přichází na pomoc ctěné, pro praxi však bezmocné obecné, v rozumu založené vůli – a to právě skrze ty sobecké náklonnosti; takže jde jen o dobré uspořádání státu (což zcela leží v možnostech lidí), aby jejich síly byly tak postaveny proti sobě, že jedna zadržuje druhé v jejich ničivém působení, nebo je ruší; takže výsledek pro rozum vyjde tak, jako kdyby obou vůbec nebylo, a tak je člověk donucen být – byť ne mravně dobrým člověkem – přesto dobrým občanem. Problém zřízení státu, jakkoli to zní tvrdě, je řešitelný i pro **lid ďáblů** (mají-li jen rozvažování) a zní takto: „Množství rozumných bytostí, jež všechny společně vyžadují obecné zákony pro své zachování, ale z nichž každá je skrytě nakloněna sama sebe z nich vyjmout, uspořádat a ústavu zřídit tak, aby – ačkoli ve svých soukromých smýšleních proti sobě směřují – se vzájemně tak zadržovaly, že výsledek v jejich veřejném chování je tentýž, jako by takto zlá smýšlení neměly." Takový problém musí být řešitelný. Vždyť nejde o mravní zlepšení lidí, nýbrž jen o **mechanismus přírody**, od něhož úkol vyžaduje vědět, jak jej lze u lidí využít, aby **boj jejich nepokojných smýšlení v jednom národě byl tak řízen**, že se **sami navzájem nutí vstoupit pod donucovací zákony**, a tak musí nastolit **mírový stav**, v němž mají zákony sílu. – Lze to vidět i na skutečně existujících, byť velmi nedokonale uspořádaných státech, že se ve vnějším chování již velmi blíží tomu, co předepisuje idea práva, byť vnitřní mravnost jistě není jeho příčinou (jako naopak dobrá státní ústava nevyplývá z mravnosti, nýbrž spíše naopak: od ní teprve lze čekat dobré mravní vzdělání lidu); tedy mechanismus přírody skrze sobecké náklonnosti, které si navzájem přirozeně i vnějškově odporují, lze rozumem užít jako prostředku, aby právě jeho vlastnímu cíli, právní předloze, uvolnil prostor, a tím také – nakolik je to na státu samém

– podporoval a zajišťoval mír jak vnitřní, tak vnější. – Tedy zde platí: **Příroda neodolatelně chce, aby právo nakonec získalo nadvládu.** Co se tedy teď zanedbá, to se nakonec stane samo, byť s velkými nepříjemnostmi. – „Ohneš-li rákos příliš, zlomí se; a kdo chce příliš, nechce nic." Bouterwek.

2. Idea práva národů předpokládá oddělení mnoha vzájemně nezávislých sousedních států; a ačkoli takový stav sám o sobě již je stavem válečným (nebrání-li jejich federativní sjednocení výbuchu nepřátelských činů), přesto je i tento stav podle rozumové ideje lepší než jejich splynutí nad jedněmi nad druhými vyrůstající a v univerzální monarchii přecházející mocí; neboť zákony s rostoucím rozsahem vlády stále více ztrácejí svůj důraz a bezduchý despotismus, poté co vymýtil zárodky dobra, nakonec přesto upadá do anarchie. Přesto je touhou každého státu (nebo jeho hlavy) uvést se do trvajícího mírového stavu tím, že by, pokud možno, ovládl celý svět. Avšak **příroda chce něco jiného**. – Užívá dvou prostředků, aby zabránila splynutí národů a oddělila je: rozdílnosti **jazyků** a **náboženství**[13], což sice přináší se sebou sklon ke vzájemné nenávisti a záminku k válce, avšak při rostoucí kultuře a postupném přibližování lidí vede k větší shodě v principech, k dorozumění v míru, který není – jako onen despotismus (na hřbitově svobody) – nastolován oslabením všech sil, nýbrž jejich rovnováhou v nejživějším závodění.

[13] „Rozdílnost náboženství": podivuhodný výraz! přesně jako kdyby se mluvilo i o rozdílných morálkách. Mohou být různé **způsoby víry** historického rázu, nikoli do náboženství, nýbrž do dějin prostředků užívaných k jeho šíření – patřící do oblasti učenosti – spadající; a stejně různé **náboženské knihy** (Avesta, Védy, Korán atd.); ale jen jediné, pro všechny lidi a ve všech dobách platné **náboženství**. Ony tedy nemohou obsahovat nic jiného než jen **vehikulum náboženství**, které je nahodilé a může se podle rozdílnosti dob a míst měnit.

3. Jako příroda moudře odděluje národy, které by vůle každého státu – a to i z důvodů práva národů – chtěla ráda lstí nebo násilím sjednocovat, tak sjednocuje na druhé straně národy, které by pojem světoobčanského práva nebyl zabezpečil proti násilí a válce, prostřednictvím **vzájemného prospěchu**. Je to **obchodní duch**, který s válkou nemůže existovat spolu a který se dříve nebo později zmocňuje každého národa. Vždyť ze všech mocí (prostředků) podřízených státní moci je **peněžní moc** patrně nejspolehlivější; a tak se státy vidí (ne ovšem skutečně z pohnutek mravnosti) nuceny podporovat ušlechtilý mír, a kdekoli ve světě hrozí vypuknutí války, odvracet ji vyjednáváním, jako kdyby za tím účelem stály ve stálém spojenectví; neboť velká sdružení k válce mohou se, z povahy věci, uskutečnit jen velmi vzácně a ještě vzácněji se zdařit. – – Takto zaručuje příroda prostřednictvím mechanismu v samých lidských náklonnostech **věčný mír**; ovšem s jistotou, která nepostačuje k teoretickému věštění jeho budoucnosti, avšak postačuje v praktickém ohledu a činí povinností pracovat k tomuto (ne jen chimérickému) cíli.

Dodatek I. O rozporu mezi morálkou a politikou vzhledem k věčnému míru.

Morálka je sama o sobě již praxí v objektivním významu – jako souhrn nepodmíněně rozkazujících zákonů, podle nichž máme jednat – a je zjevný nesmysl přiznat tomuto pojmu povinnosti jeho autoritu a přesto ještě říkat, že to přece nemůžeme splnit. Vždyť pak odpadne tento pojem z morálky sám sebou (*ultra posse nemo obligatur*, „nad možné nikdo není zavázán"); a tedy nemůže být žádný spor politiky, jakožto nauky práva prováděné v praxi, s morálkou, jakožto takovouto, ale teoretickou naukou (tedy žádný spor praxe s teorií): leda bychom pod morálkou rozuměli obecnou nauku prozíravosti, tj. teorii maxim, jak si k svým na výhodu vypočteným záměrům zvolit nejvhodnější prostředky, tj. popírat, že vůbec nějaká morálka existuje.

Politika říká: „Buďte chytří jako hadi"; morálka k tomu připojuje (jako omezující podmínku): „a bez lsti jako holubice." Nemůže-li obojí v jednom příkazu obstát, pak je skutečně spor politiky s morálkou; má-li však být obojí naprosto sjednoceno, pak je pojem protikladu absurdní a otázka, jak onen spor urovnat, nedá se vůbec ani postavit jako úkol. Ačkoli věta: „Poctivost je nejlepší politika," obsahuje teorii, které praxe, žel, velmi často odporuje: přece ta stejně teoretická věta: „Poctivost je lepší než všechna politika," je povznesena nad všechnu námitku do nekonečna, ba je nezbytnou podmínkou druhé zmíněné. Hraniční bůh morálky neustupuje Jupiterovi (hraničnímu bohu násilí); neboť tento stojí ještě pod osudem, tj. rozum není dost osvícen, aby

přehlédl řetězec předurčujících příčin, které by s jistotou předpovídaly šťastný nebo špatný výsledek z konání a opomíjení lidí podle mechanismu přírody (byť mu dovolují doufat podle přání). Avšak co máme konat, abychom zůstali v koleji povinnosti (podle pravidel moudrosti), to – a tím i cestu k poslednímu cíli – nám všude svítí dostatečně jasně.

Praktik (jemuž je morálka pouhou teorií) však své beznadějné upírání naší dobrosrdečné naděje (i při připuštěné povinnosti a schopnosti) vlastně zakládá na tomto: že si z lidské povahy předem domyslí, že člověk nikdy nebude chtít to, co se vyžaduje k uskutečnění onoho k věčnému míru vedoucího cíle. – Ovšem chtění všech jednotlivých lidí žít v zákonné ústavě podle principů svobody (distributivní jednota vůle všech) k tomuto cíli nestačí; nýbrž ještě se vyžaduje, aby **všichni dohromady** tento stav chtěli (kolektivní jednota sjednocené vůle) – a toto rozřešení obtížného úkolu, aby vzniklo celkové občanské společenství: a jelikož tedy k rozdílnosti partikulárního chtění všech musí přistoupit ještě **sjednocující příčina** téhož, aby vznikla společná vůle, čehož žádný ze všech schopen není – nelze při uskutečňování oné ideje (v praxi) počítat s žádným jiným počátkem právního stavu než s násilím, na jehož nátlaku je pak založeno veřejné právo; což ovšem (jelikož se tu stěží dá počítat s morálním smýšlením zákonodárce, že by po dokončeném spojení neomalené množiny v lid tomuto přenechal vytvoření právní ústavy jejich společnou vůlí) ve skutečné zkušenosti dovoluje očekávat velké odchylky od oné ideje (teorie).

A pak se říká: Kdo jednou drží moc v rukou, nenechá si lidem předpisovat zákony. Stát, který už jednou drží v moci, že nepodléhá žádným vnějším zákonům, se v ohledu na způsob, jak má u jiných států hledat své právo, nebude činit závislým na jejich soudním stolci; a dokonce i jeden světadíl, cítí-li se nadřazeným jinému, který mu ostatně nestojí v cestě, nenechá bez využití prostředek posílení své moci skrze oloupení nebo dokonce ovládnutí onoho; a tak se nyní rozplývají vše-

chny plány teorie – pro státní, mezinárodní a světoobčanské právo – ve věcně prázdné, neproveditelné ideály, zatímco praxe založená na empirických principech lidské povahy, která nepokládá za příliš nízké čerpat ze způsobu, jak to na světě chodí, poučení pro své maximy, jediná by mohla doufat, že nalezne bezpečný základ pro svou budovu státnické moudrosti.

Ovšem, kdyby nebyla žádná svoboda a na ní založený mravní zákon, nýbrž vše, co se děje nebo může se stát, by byl pouhý mechanismus přírody, pak by politika (jako umění, jak jej využít k vládě nad lidmi) byla celou praktickou moudrostí a pojem práva byl by věcně prázdnou myšlenkou. Považujeme-li ho však přesto za nutný ke spojení s politikou, ba povznášíme-li ho dokonce na omezující podmínku této politiky, musí být připuštěna slučitelnost obojího. Mohu si tedy představit **morálního politika**, tj. toho, který bere zásady státnické moudrosti tak, aby mohly obstát spolu s morálkou, ale ne **politického moralistu**, jenž si kove morálku tak, jak se to hodí k výhodě státníka.

Morální politik si vezme za zásadu toto: Jakmile v státní ústavě nebo ve vztazích mezi státy nalezneme nedostatky, kterým jsme nemohli zabránit, bude povinností – především pro hlavy států – uvažovat, jak je, co nejdříve to půjde, zlepšit a přiměřeně přirozenému právu, jak nám v ideji rozumu stojí před očima jako vzor, uspořádat: byť by to mělo stát oběti jejich sebelásky. Jelikož totiž roztržení jednoho pouta státní nebo světoobčanské vazby, ještě dříve než se do jejího místa chystá vstoupit lepší ústava, odporuje veškeré státnické moudrosti v tom souhlasné s morálkou, bylo by absurdní žádat, aby onen nedostatek musel být okamžitě a prudce odstraněn; že však alespoň maxima nutnosti takové změny leží u mocného nejvnitřněji, aby zůstal v ustavičném přibližování k onomu cíli (podle zákonů práva nejlepší ústavě), to lze od něho požadovat. Stát se může řídit již republikánsky, ačkoli ještě podle současné konstituce vlastní despotickou vládcovskou moc, dokud postupně lid není schopen vlivu pouhé ideje autority

zákona (jako by tato měla fyzickou moc), a dokud není uznán za zdatného pro vlastní zákonodárství (které je původně založeno na právu). Pakliže by i prudkostí revoluce zrozené ze špatné ústavy byla neoprávněně získána zákonnější, nebylo by přesto již pak dovoleno vracet lid zpět k staré ústavě; byť během revoluce by si každý, kdo se do ní násilím nebo lstí namíchá, oprávněně musel přivolat tresty vzbouřence. Co se však týče vnějšího vztahu mezi státy, nelze od státu žádat, aby svou, byť despotickou, ústavu (která je však ve vztahu k vnějším nepřátelům silnější) odložil, dokud mu hrozí nebezpečí, že bude ihned pohlcen jinými státy; a tedy při onom záměru musí být povoleno i oddálení provedení až k lepší příležitosti.[14]

[14] Toto jsou dovolovací zákony rozumu: nechat stav veřejného práva zatíženého nespravedlností trvat tak dlouho, dokud k úplnému obratu buď vše samo neuzraje, nebo nebude mírnými prostředky zrání dovedeno blízko k dokonání; neboť přece jakási, byť jen v malé míře zákonná, ústava je lepší než vůbec žádná, kteréžto druhé – anarchii – by zastihl ukvapený převrat. – Státní moudrost si tedy ve stavu, v jakém jsou věci nyní, učiní povinností **reformy** přiměřené ideálu veřejného práva; **revolucí** však, kde ji příroda sama přivodí, využije ne k ospravedlnění ještě většího útisku, nýbrž jako volání přírody k provedení zákonné ústavy založené na principech svobody, jakožto jediné trvalé, skrze důkladnou reformu.

Nechť je tedy třeba: že despoticky působící (v praxi chybující) **moralisté** rozmanitě hřeší proti státnické moudrosti (ukvapenými nebo doporučovanými opatřeními), zkušenost je přesto při tomto jejich hřešení proti přírodě postupně přivádí do lepších kolejí; místo toho však **moralizující politici** – ospravedlňováním protiprávních státních zásad pod záminkou lidské povahy, jež prý není schopna dobra podle ideje, jak ji předepisuje rozum – pokud na nich záleží, znemožňují lepší pořádek a zvěčňují porušování práva.

Místo praxe, kterou se tito státnicky prozíraví muži chlubí, pěstují **praktiky**, protože pouze dbají na to, aby – mluvíce po chuti právě vládnoucí moci (aby nepropásli svůj soukromý prospěch) – vydali lid a pokud možno celý svět v šanc; a to podle způsobu pravých juristů (řemeslných, ne zákonodárných), když se vzepnou až k politice. Vždyť poněvadž jejich povolání není rozumovat o zákonodárství samém, nýbrž vykonávat současné příkazy zemského práva, musí být jim každá nyní existující zákonná ústava, a změní-li se ta „shora", pak následující, vždy nejlepší; a pak je vše v náležitém mechanickém pořádku. Když však tato dovednost „trefit se do každého sedla" u nich vzbudí přesvědčení, že mohou soudit také o principech státní ústavy vůbec podle pojmů práva (a tedy a priori, ne empiricky), když si zakládají na tom, že znají **lidi** (což se ovšem dá očekávat, protože s mnoha jednají), aniž by znali **člověka** a to, co z něho může být uděláno (k čemuž je zapotřebí vyššího stanoviště antropologického pozorování), a vybaveni těmito pojmy přistupují ke státnímu a mezinárodnímu právu, jak je rozum předepisuje, pak tento přechod nemohou učinit jinak než s **duchem chikány** (vyhýbání se zákonu); pokračují ve svém zvyklém postupu (mechanismu podle despoticky daných donucovacích zákonů) i tam, kde pojmy rozumu chtějí mít založený nátlak pouze podle principů svobody zákonný, kterýmžto nátlakem jediným teprve je možná z hlediska práva trvalá státní ústava; kterýžto úkol se domnělý praktik, přecházeje onu ideu, pokouší vyřešit empiricky, ze zkušenosti, jak byly dosud nejlépe existující, většinou však protiprávní státní ústavy zřízeny. – Maximy, kterých k tomu užívá (byť je ovšem nevyslovuje nahlas), ústí přibližně v následující sofistické maximy.

1. *Fac et excusa* („Jednej a omluv se"). Chop se příhodné příležitosti ke svémocnému zabrání (buď práva státu nad svým lidem, nebo nad jiným sousedním lidem); ospravedlnění se bude dát přednést mnohem snadněji a elegantněji po činu a bude moci násilí přikrýt (především v prvním případě, kdy je nejvyšší moc uvnitř zároveň i zákono-

dárnou vrchností, které je nutno poslouchat, aniž by se o tom rozumovalo), než když se nejprve budou vymýšlet přesvědčivé důvody a navíc čekat na protidůvody. Sama tato odvážnost dává zdání vnitřního přesvědčení o oprávněnosti činu a bůh *bonus eventus* („dobrý výsledek") je pak nejlepším právním zástupcem.

2. *Si fecisti nega* („Udělal-li jsi, zapři"). Co jsi sám spáchal – aby ses např. svým lidem dohnal k zoufalství, a tak ke vzpouře –, popři, že by to byla tvá vina; a tvrď, že je to vina odbojnosti poddaných, nebo při tvém zmocnění se sousedního lidu vina lidské povahy, která, nepředchází-li druhého násilím, se může bezpečně spolehnout, že tento předběhne jeho a zmocní se jeho.

3. *Divide et impera* („Rozděl a panuj"). To znamená: Jsou-li ve tvém lidu určité privilegované hlavy, které si tě zvolily pouze za svou nejvyšší hlavu (*primus inter pares*, první mezi rovnými), pak tyto mezi sebou rozděl a rozděl je i s lidem: a stůj pak na straně lidu, nalévajíc mu klam větší svobody, a vše bude záviset na tvé nepodmíněné vůli. Nebo jsou to vnější státy, pak je vyvolávání rozkolů mezi nimi dosti bezpečným prostředkem, jak si pod zdáním pomoci slabšímu podřídit jeden za druhým.

Těmito politickými maximami ovšem nikoho neobelstí, neboť všechny jsou již obecně známé; a ani se za ně nemusí stydět, jako by nespravedlnost byla příliš do očí bijící. Vždyť velké mocnosti se nikdy nestydí před soudem obecného davu, nýbrž jen jedna před druhou, co se však týče oněch zásad, nemůže je zahanbit **zveřejnění**, nýbrž jen **nezdar** (neboť co se morálnosti maxim týče, všechny spolu souhlasí); zůstává jim tedy stále politická čest, s níž mohou bezpečně počítat, totiž čest zvětšování své moci, ať už jakkoli nabývané.[15]

[15] I kdyby jistá v lidské povaze zakořeněná špatnost lidí žijících spolu v jednom státě byla ještě pochybována a místo ní jako příčina protizákonných projevů jejich způsobu myšlení uváděn s jakousi věrohodností nedostatek dosud ne dost pokročilé kultury (hrubost), přece

se tato špatnost ve vnějším vztahu států proti sobě ukazuje zcela nezakrytě a nepopiratelně. Uvnitř každého státu je zahalena nátlakem občanských zákonů, protože náklonnosti k vzájemnému násilí občanů mocně působí proti větší moc, totiž moc vlády; a tak nejen celku dává mravní nátěr (*causae non causae*, „zdánlivě příčiny, ne příčiny"), nýbrž tím, že se zasune závora před výbuchem protizákonných náklonností, získává rozvoj mravní vlohy k bezprostřední úctě k právu značné ulehčení. – Neboť každý o sobě věří, že by přece pojem práva měl za svatý a věrně ho dodržoval, kdyby se jen od každého druhého mohl nadát téhož; a to druhé mu z části zajišťuje vláda; čímž je pak učiněn velký krok k mravnosti (byť ještě ne mravní krok), lnout k tomuto pojmu povinnosti pro něj sám, bez ohledu na opětování. – Jelikož však každý při svém dobrém mínění o sobě přesto u všech ostatních předpokládá zlé smýšlení, odsuzují navzájem jeden druhého: že všichni, co se faktu týče, málo stojí (odkud to pochází, poněvadž to přece lidské povaze, jakožto svobodné bytosti, nelze přičítat za vinu, zůstane bez vysvětlení). Jelikož však také úcta k pojmu práva, které se člověk naprosto nemůže zbavit, nejslavnostněji schvaluje teorii schopnosti stát se mu přiměřeným, vidí každý, že on sám musí podle ní jednat, nechť ostatní jednají jak chtějí.

* * *

Ze všech těchto hadovitých zákrutů nemorální nauky prozíravosti – jak vyvést mezi lidmi mírový stav z válečného přirozeného stavu – vyplývá alespoň toto: Lidé stejně málo mohou uniknout pojmu práva ve svých soukromých vztazích jako ve veřejných, a neodvažují se politiku veřejně zakládat pouze na manévrech prozíravosti, a tedy pojmu veřejného práva zrušit veškerou poslušnost (což je nápadné zejména u práva národů), nýbrž naopak mu v sobě dávají veškerou patřičnou čest, i když by vymysleli sto výmluv a zahalení, jak se mu v praxi vy-

hnout a přisoudit prohnanému násilí autoritu – prý původ a pouto veškerého práva. – Abychom této sofistice (ne-li jí ospravedlňované nespravedlnosti) učinili konec a abychom falešné zástupce mocných země přinutili k přiznání, že to není právo, nýbrž násilí, k jehož výhodě mluví, od něhož přijímají tón, jako by sami při tom měli co rozkazovat, bude dobré odhalit onen klam, kterým se nejen oni, ale i druzí uvádějí v omyl: nalézt nejvyšší princip, od něhož vychází záměr věčného míru, a ukázat: že všechno zlo, které mu stojí v cestě, pochází z toho: že politický moralista začíná tam, kde morální politik právem končí, a podřizuje tak zásady cíli (tj. zapřahá koně za vůz), čímž maří svůj vlastní záměr dovést politiku v souhlas s morálkou.

Aby bylo praktické filozofii se sebou samou v souladu, je nutné nejprve rozhodnout otázku: zda v úkolech praktického rozumu musí počátek pochodu začínat z jejich **materiálního principu**, tj. z cíle (jakožto předmětu volby), nebo z **formálního principu**, tj. z toho (čistě na svobodu ve vnějším vztahu postaveného), podle něhož je řečeno: **jednej tak, abys mohl chtít, aby se tvá maxima stala obecným zákonem** (nechť je cíl jakýkoli).

Bez jakékoli pochybnosti musí mít přednost formální princip; neboť ten má jakožto princip práva **nepodmíněnou nutnost**, zatímco první je jen při předpokladu empirických podmínek navrženého cíle, totiž jeho uskutečnění, zavazující; a byla-li by i tento cíl (např. věčný mír) povinností, musela by přece ona sama být odvozena z formálního principu maxim pro vnější jednání. – Nuže, první princip, princip politického moralisty (problém státního, mezinárodního a světoobčanského práva), je pouhou úlohou umění (*problema technicum*), zatímco druhý jakožto princip morálního politika, pro něhož je to **mravní úloha** (*problema morale*), se v postupu zcela liší – pro přivedení věčného míru, který chceme nejen jakožto fyzické dobro, nýbrž také jakožto stav vycházející z uznání povinnosti.

K řešení prvního, totiž problému státnické prozíravosti, je zapotřebí mnohé znalosti přírody, aby bylo možno její mechanismus použít k myšlenému cíli, a přesto je celá tato znalost nejistá vzhledem ke svému výsledku, totiž věčnému míru; ať už vezmeme jedno nebo druhé ze tří dělení veřejného práva. Zda je lid v poslušnosti a zároveň v rozkvětu lépe udržitelný – přísností, nebo lákadlem ješitnosti; nejvyšší mocí jednoho, nebo spojením více hlav, snad též pouhou služební šlechtou, nebo mocí lidu uvnitř, a to po dlouhou dobu – je nejisté. Ze všech způsobů vlády (vyjma jediný opravdově republikánský, který ovšem může přijít na mysl jen morálnímu politikovi) existují v dějinách příklady opaku. – Ještě nejistější je právo národů údajně zřízené na statutech podle ministerských plánů, které je ve skutečnosti jen slovem bez věci a opírá se o smlouvy, které v tomtéž aktu svého uzavírání obsahují zároveň tajnou výhradu jejich porušení. – Naproti tomu se rozřešení druhé, totiž problému státní moudrosti, takříkajíc samo nabízí, je každému zjevné a znectí všechnu uměle vymyšlenou chytračinu, a vede přímo k cíli; ovšem s připomínkou prozíravosti, aby jej neukvapeně násilím vlekli, nýbrž aby se mu podle povahy příhodných okolností neustále přibližovali.

A tam platí: „Hledejte nejdříve království čistého praktického rozumu a jeho spravedlnost, a váš cíl (dobrodiní věčného míru) vám padne sám do klína." Neboť morálka má to zvláštní, a to vzhledem ke svým zásadám veřejného práva (tedy ve vztahu k apriori poznatelné politice), že čím méně činí chování závislým na navrženém, zamýšleném cíli – ať fyzickém nebo mravním prospěchu –, tím více s ním přece v obecnosti souhlasí; což vzniká odtud, protože právě **apriori daná obecná vůle** (v jednom národě nebo ve vztahu různých národů mezi sebou) je, co jediné určuje, co je mezi lidmi právem; a toto sjednocení vůle všech, pokud se v praxi postupuje důsledně, může zároveň i podle mechanismu přírody být příčinou, která vyvolá zamýšlený účinek a zjedná pojmu práva **effekt**. – Tak je například zásadou mo-

rální politiky: lid se má v jeden stát spojit jen podle pojmů svobody a rovnosti, a tento princip není založen na prozíravosti, nýbrž na povinnosti. Nuže, nechť naproti tomu političtí moralisté sebevíc rozumují o přírodním mechanismu množiny lidí vstupující do společnosti, který by prý ony zásady zbavil účinku a jejich záměr zmařil, nebo nechť se svá tvrzení pokoušejí dokazovat příklady špatně uspořádaných ústav starých i nových dob (např. demokracií bez reprezentativního systému) – nezaslouží si sluchu; především proto, že taková zhoubná teorie sama o sobě způsobuje to zlo, které předpovídá, podle níž je člověk zařazen do třídy s ostatními živoucími stroji, kterým musí být přisouzeno už jen vědomí, že nejsou svobodnými bytostmi, aby se ve vlastním úsudku stali nejubožejšími mezi všemi bytostmi světa.

Byť trochu chvástavě znějící, v příslovech kolující, přesto pravdivá věta: *fiat iustitia, pereat mundus*, tj. „nechť vládne spravedlnost, i kdyby při tom všichni lotři na světě měli zahynout," je udatný, všechny lstí nebo násilím vyznačené křivolaké cesty podřezávající **právní zásadou**; jen aby nebyla špatně chápána, snad jakožto dovolení užívat svého vlastního práva v největší přísnosti (což by odporovalo etické povinnosti), nýbrž jako závaznost mocných, neodepřít nikomu jeho právo z nelibosti nebo soucitu k druhým; k čemuž je přednostně třeba vnitřní ústavy státu uspořádané podle čistých právních principů, dále pak i jeho spojení s jinými sousedními nebo i vzdálenými státy k zákonnému vyrovnání jejich sporů (analogickému s obecným státem). – Tato věta neříká nic jiného než: Politické maximy nemají vycházet od blaha a štěstí každého státu, které lze očekávat od jejich dodržování, tj. od cíle, který si každý z nich klade jako předmět (od **chtění**) jako od nejvyššího (ale empirického) principu státní moudrosti, nýbrž od čistého pojmu právní povinnosti (od **má být**, jehož princip je a priori dán čistým rozumem), nechť fyzické důsledky z toho jsou jakékoli. Svět tím nijak nezahyne, že bude méně zlých lidí. Mravní zlo má od své povahy

neoddělitelnou vlastnost, že je samo sobě ve svých záměrech (především ve vztahu k jiným stejně smýšlejícím) odporující a sebe-ničící, a tak dává místo (mravnímu) principu dobra, byť pomalými pokroky.

* * *

Objektivně (v teorii) tedy není žádný spor mezi morálkou a politikou. **Subjektivně** (v sobecké náklonnosti lidí, která však, protože není založena na maximách rozumu, se ještě nemusí nazývat praxí) však bude a smí vždy zůstat, poněvadž slouží za brousek ctnosti, jejíž pravá odvaha (podle zásady: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*, „neustupuj zlu, nýbrž proti němu směle vykroč") v současném případě nespočívá ani tak v tom, že se se stálým předsevzetím postavíme zlu a obětem, které při tom musíme podstoupit, nýbrž v tom, abychom pohlédli do očí mnohem nebezpečnějšímu, lživému a zrádnému, ovšem rozumujícímu, slabost lidské povahy pro ospravedlnění každého přestoupení předstírajícímu zlému principu v nás samých a přemohli jeho prohnanost.

Vskutku může politický moralista říci: Vladař a lid, nebo lid a lid si **navzájem nekřivdí**, jestliže se spolu násilně nebo lstivě potírají, byť v celku křivdí v tom, že pojmu práva, jenž jediný by mohl mír na věčnost založit, upírají veškerou úctu. Vždyť protože jeden přestupuje svou povinnost vůči druhému, který je právě tak protiprávně smýšlející vůči němu, děje se jim oboustranně zcela po právu, když se spolu rozdrtí, jenže tak, že z této rasy ještě zbyde dost, aby tato hra nepřestala až k nejvzdálenějším časům, aby pozdní potomstvo z nich jednou vzalo odstrašující příklad. Prozřetelnost v běhu světa je tím ospravedlněna; neboť mravní princip v člověku nikdy nehasne, a navíc rozum, pragmaticky schopný uskutečňovat právní ideje podle onoho principu, neustále roste s postupující kulturou, s ním ale i vina oněch přestupků. Zdá se, že samo **stvoření** – že totiž takový druh zkažených by-

tostí měl vůbec na zemi být – nemůže být žádnou theodiceí ospravedlněno (budeme-li předpokládat, že by s lidským pokolením nikdy nemohlo být lépe); ale toto stanovisko posouzení je pro nás příliš vysoké, než abychom své pojmy (moudrosti) o nejvyšší nám nevystižitelné moci mohli v teoretickém ohledu zakládat. – K takovýmto zoufalým důsledkům jsme nevyhnutelně hnáni, nebudeme-li předpokládat, že čisté principy práva mají objektivní realitu, tj. že se dají uskutečnit; a podle nich musí být tedy jednáno jak lidem ve státě, tak dále i státy mezi sebou; nechť empirická politika proti tomu namítá cokoli. Pravá politika tedy nemůže udělat ani krok, aniž by předtím vzdala úctu morálce; a ačkoli je politika sama o sobě obtížné umění, přesto její sjednocení s morálkou vůbec není umění; neboť ta přetíná uzel, jejž ona rozvázat nemůže, jakmile si obě odporují. – **Právo člověka musí být pokládáno za svaté**, ať to vládnoucí moc stojí sebevětší oběti. Nelze zde půlit a vymyslet si cosi mezi – pragmaticky podmíněné právo (mezi právem a užitkem); nýbrž veškerá politika musí před oním prvním ohýbat kolena, může však za to doufat, byť pomalu, že dospěje ke stupni, kde bude trvale zářit.

Dodatek II. O souladu politiky s morálkou podle transcendentálního pojmu veřejného práva.

Jestliže abstrahuji od veškeré **materie** veřejného práva (podle různých empiricky daných vztahů lidí ve státě nebo i států mezi sebou), jak si to právoznalci obvykle představují, pak mi ještě zůstává **forma veřejnosti**, jejíž možnost obsahuje každý právní nárok sám v sobě; neboť bez ní by nebyla žádná spravedlnost (která se dá myslet jen jako veřejně zjevená), tedy ani žádné právo, které spravedlnost jediné přiznává.

Tuto schopnost veřejnosti musí mít každý právní nárok, a tedy – jelikož se zcela snadno dá posoudit, zda v nastalém případě má místo, tj. zda se dá sjednotit se zásadami jednajícího nebo ne – může poskytnout snadno použitelné, apriori v rozumu nalezitelné kritérium, aby bylo v tom druhém případě ihned rozpoznána **nepravost** (protiprávnost) myšleného nároku (*praetensio iuris*), jaksi experimentem čistého rozumu.

Po takové abstrakci od všeho empirického, co obsahuje pojem státního a mezinárodního práva (jaká je špatnost lidské povahy, která činí nátlak nutným), lze následující větu nazvat **transcendentální formulí veřejného práva**:

„Všechna jednání vztahující se k právu jiných lidí, jejichž maxima se neslučuje s veřejností, jsou nespravedlivá."

Tento princip je nutno pokládat nejen za etický (patřící k nauce ctnosti), nýbrž i za juridický (týkající se práva lidí). Vždyť maxima, kterou si nemohu dovolit říci nahlas, aniž bych tím zároveň zmařil svůj

vlastní záměr, která musí být naprosto skrývaná, má-li se zdařit, a ke které se nemohu veřejně hlásit, aniž by tím byl nevyhnutelně vyvolán odpor všech proti mému záměru, nemůže tento nutný a všeobecný – tedy apriori zjistitelný – protitlak všech proti mně mít původ v ničem jiném než v nespravedlnosti, jíž hrozí každému. – Je dále pouze **negativní**, tj. slouží pouze k tomu, aby bylo jeho prostřednictvím rozpoznáno, co není oprávněné vůči druhým. – Je jako axiom nedokazatelně jisté a navíc snadno použitelné, jak lze vidět z následujících příkladů veřejného práva.

1. Co se státního práva (*ius civitatis*), totiž vnitřního, týče: v něm se objevuje otázka, kterou mnozí pokládají za obtížně zodpověditelnou a kterou transcendentální princip veřejnosti zcela snadno řeší: „Je **vzpoura** oprávněným prostředkem pro lid, aby svrhl tíživou moc takzvaného tyrana (*non titulo sed exercitio talis*, tyrana ne titulem, nýbrž výkonem)?" Práva lidu jsou pošlapána a tyranovi se detronizací žádná křivda neděje; o tom není pochyb. Nicméně je přesto ze strany poddaných v nejvyšší míře nespravedlivé hledat tímto způsobem své právo, a stejně málo si mohou stěžovat na nespravedlnost, kdyby v tomto zápase podlehli a následně musili za to podstoupit nejtvrdší trest.

Zde lze mnohé pro a proti rozumovat, pokusíme-li se o věci rozhodnout dogmatickou dedukcí právních důvodů; avšak transcendentální princip veřejnosti veřejného práva si tuto rozvláčnost může ušetřit. Podle něho se lid před uzavřením občanské smlouvy sám sebe táže, zda by si troufal maximu předsevzetí případné vzpoury veřejně vyhlásit. Snadno nahlédneme, že kdyby se při založení státní ústavy stanovilo za podmínku, že v určitých nastalých případech lze proti hlavě státu užít násilí, musel by si lid osobovat oprávněnou moc nad touto hlavou. Pak by však ona nebyla hlavou, nebo kdyby obojí bylo stanoveno za podmínku zřízení státu, nebylo by vůbec možné žádné zřízení, což přece bylo úmyslem lidu. Nespravedlnost vzpoury je tedy zjevná tím, že její maxima by tím, že by se k ní veřejně hlásila, zne-

možnila svůj vlastní záměr. Musela by tedy být nutně skrývána. – To druhé by však ze strany hlavy státu nutné nebylo. Může volně říci, že každou vzpouru potrestá smrtí vůdců, byť si tito mohou vždy myslet, že on se své strany porušil fundamentální zákon jako první; neboť uvědomuje-li si, že vlastní neodolatelnou nejvyšší moc (což se v každé občanské ústavě musí předpokládat, protože ten, kdo nemá dost moci, aby chránil každého v lidu před druhým, také nemá právo mu rozkazovat), nemusí se obávat, že vyhlášením své maximy zmaří svůj vlastní záměr; s čímž velmi dobře souvisí i to, že kdyby se vzpoura lidu podařila, musela by se ona hlava vrátit do postavení poddaného a stejně tak si nemohla osvojovat vzpouru k dobytí mocí zpět, ale ani se obávat, že by za své dřívější vedení státu měla být povolána k zodpovědnosti.

2. Co se týče práva národů. – Jen za předpokladu nějakého právního stavu (tj. oné vnější podmínky, při níž se člověku skutečně právo může dostat) může být řeč o právu národů; neboť toto právo, jakožto veřejné právo, obsahuje ve svém pojmu již **vyhlášení** obecné vůle, která každému určuje jeho; a tento *status iuridicus* („právní stav") musí vycházet z nějaké smlouvy, která se nemusí (jako ta, z níž vzniká stát) zakládat na donucovacích zákonech, nýbrž v krajním případě to může být i smlouva **ustavičně svobodné asociace**, jako je výše zmíněný federalismus různých států. Vždyť bez nějakého právního stavu, který činně spojuje různé (fyzické nebo mravní) osoby, tedy v přirozeném stavu, nemůže existovat žádné jiné než pouze soukromé právo. – Zde pak nastává i spor politiky s morálkou (tato brána jako nauka práva); kde pak ono kritérium veřejnosti maxim rovněž nachází svou snadnou aplikaci, avšak jen tak: že smlouva zavazuje státy pouze s úmyslem, aby se vzájemně a společně udržely v míru proti jiným státům, nikoli však proto, aby získávaly území. – Pak nastávají následující případy **antinomie mezi politikou a morálkou**, s nimiž zároveň souvisí jejich řešení.

a. „Když jeden z těchto států slíbil druhému něco – ať je to vojenská pomoc nebo postoupení určitých zemí, nebo subsidie apod. – vzniká otázka, zda se v případě, na němž závisí blaho státu, může zbavit dodržení slova tím, že chce být uvažován jako **dvojí osoba**, nejprve jakožto **suverén**, který v svém státě nikomu neodpovídá, dále však pouze jako nejvyšší státní úředník, který musí státu skládat účty: a pak závěr vyjde tak, že toho, k čemu se zavázal v prvé kvalitě, bude druhou kvalitou zproštěn." – Jestliže by však stát (nebo jeho hlava) tuto svou maximu nechal zaznít nahlas, pak přirozeně buď by se mu každý jiný stát vyhýbal, nebo by se s jinými spojili, aby odolávali jeho osobivostem; což dokazuje, že politika se vší svou prohnaností by takto (v otevřenosti) svůj cíl sama zmařila, a tedy že ona maxima musí být nespravedlivá.

b. „Vzbuzuje-li znepokojení sousední moc, která vzrostla do strašné velikosti (*potentia tremenda*, hrozivá moc): lze přijmout, že – protože může – bude také chtít utlačovat, a dává to menším mocnostem právo k (sjednocenému) útoku na ni, i bez předchozí urážky?" – Stát, který by chtěl zde svou maximu kladně vyhlásit, by zlo jen ještě jistěji a rychleji přivolal. Vždyť větší mocnost by menší předešla; a co se spojení menších týče, je to jen slabá rákosová hůl proti tomu, kdo umí užít *divide et impera*. – Tato maxima státnické prozíravosti, veřejně vyhlášená, tedy nutně maří svůj vlastní záměr, a je následně nespravedlivá.

c. „Pokud menší stát svou polohou odděluje souvislost většího, který ji přitom potřebuje k svému zachování, není tento větší oprávněn si menší podrobit a sjednotit se svým vlastním?" – Snadno vidíme, že větší nesmí takovou maximu předem veřejně vyhlašovat; neboť buď by se menší státy včas sjednotily, nebo by se jiné mocnosti začaly přetahovat o tuto kořist – a tak se maxima svou otevřeností sama stává neproveditelnou; což je znamením, že je nespravedli-

vá, a to i ve velmi vysokém stupni; neboť malý objekt nespravedlnosti nebrání tomu, aby jí prokázaná nespravedlnost byla velmi veliká.

3. Co se týče světoobčanského práva, mlčky je zde míjím; protože se, kvůli jeho analogii s právem národů, maximy jeho dají snadno uvést a posoudit.

* * *

Máme zde ovšem na principu neslučitelnosti maxim práva národů s veřejností dobré znamení neshody politiky s morálkou (jako naukou práva). Nyní je však třeba se také poučit, jaká je **podmínka**, pod kterou její maximy souhlasí s právem národů. Vždyť nelze obráceně usuzovat: maximy, které snášejí veřejnost, jsou proto také spravedlivé; neboť ten, kdo má rozhodující nejvyšší moc, nepotřebuje své maximy skrývat. – Podmínkou možnosti práva národů vůbec je, aby nejprve existoval **právní stav**. Vždyť bez něho není veřejné právo, nýbrž vše právo, které si lze mimo něj (v přirozeném stavu) představit, je pouze soukromé právo. Nuže, viděli jsme výše: že **federativní stav států**, který má za úmysl pouze vzdálení války, je jediným právním stavem slučitelným s jejich svobodou. Souznění politiky s morálkou je tedy možné jen ve federativním svazu (který je tedy podle principů práva apriori daný a nutný); a veškerá státnická prozíravost má za **právní základ** zřízení takového svazu v jeho co největším možném rozsahu – bez tohoto cíle je veškerá její chytračina nemoudrost a zahalená nespravedlnost. – Tato pakolitika má nyní svou kasuistiku navzdory nejlepší jezuitské škole – *reservatio mentalis* (tajnou výhradu): v sepisování veřejných smluv s takovými výrazy, které lze při příležitosti vyložit ve svůj prospěch, jak chceme (např. rozdíl mezi *status quo de facto* a *de iure*, mezi stavem skutečným a stavem právním); – **probabilismus**: zlé

úmysly u druhých chytráckým výkladem odvozovat, nebo pravděpodobnosti jejich možné převahy učinit **právním důvodem** podkopávání jiných mírumilovných států; – konečně *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, bagatela, filozofický hřích): pohlcení malého státu, získá-li tím mnohem větší – údajně k ještě většímu světovému dobru – pokládat za snadno odpustitelnou maličkost.[16]

[16] Doklady k takovým maximám lze najít v pojednání dvorního rady Garveho „O spojení morálky s politikou" (1788). Tento ctihodný učenec hned na začátku přiznává, že na tuto otázku nemůže dát uspokojivou odpověď. Avšak schvalovat ji přesto, byť s přiznáním, že se mu nedaří zcela odstranit námitky, které se proti tomu vzpírají, se zdá být větší povolností k těm, kteří jsou velmi nakloněni jejímu zneužívání, než by bylo moudré připustit.

K tomu dává příležitost dvojjazyčnost politiky vzhledem k morálce, totiž využít jednu nebo druhou její větev k svému záměru. – Obojí – **lidumilství** a **úcta k právu lidí** – je povinností; avšak první jen podmíněnou, druhá naopak nepodmíněnou, nepodmíněně přikazující povinností, o jejímž nepřestoupení se musí ten nejprve zcela ujistit, kdo se chce poddat sladkému pocitu dobrodinění. S morálkou v prvním smyslu (jako s etikou) politika snadno souhlasí, aby jejím vyšším obětovala právo lidí: avšak s morálkou v druhém významu (jako s naukou práva), před níž by měla ohýbat kolena, pokládá za moudré nevcházet s ní vůbec do smlouvy, raději jí upřít veškerou realitu a všechny povinnosti vysvětlovat jako pouhé blahovůle; kteroužto lstivost světloštítící politiky by filozofie veřejností oněch jejích maxim lehce zmařila, kdyby se jen oná odvážila dovolit filozofovi, aby jeho vlastním maximám byla také dána veřejnost.

V tomto úmyslu navrhuji jiný **transcendentální a kladný princip veřejného práva**, jehož formule by zněla:

„Všechny maximy, které potřebují veřejnosti (aby svůj cíl nezmařily), souhlasí s právem a politikou sjednocenými dohromady." Ne-

boť mohou-li svůj cíl dosáhnout jen prostřednictvím veřejnosti, musí odpovídat obecnému cíli obecenstva (štěstí); souznít s tímto (uspokojit ho s jeho stavem) je vlastním úkolem politiky. Má-li však být tento cíl dosažitelný jen prostřednictvím veřejnosti, tj. odstraněním veškeré nedůvěry k jejím maximám, pak musí tyto také být ve svornosti s právem obecenstva; neboť jen v tomto je možné sjednocení cílů všech. – Další rozvedení a výklad tohoto principu si musím odložit pro jinou příležitost; jen to, že je **transcendentální formulí**, lze vidět z odstranění všech empirických podmínek (nauky štěstí) jakožto materie zákona a z pouhého zřetele k formě obecné zákonnosti.

* * *

Je-li povinností, jsou-li zároveň oprávněné naděje přivést stav veřejného práva – byť jen v nekonečně postupujícím přibližování – ke skutečnosti, pak **věčný mír**, který následuje za dosud falešně tak nazývanými mírovými smlouvami (vlastně příměřími), není prázdnou idejí, nýbrž úkolem, který bude postupně řešen a svému cíli (poněvadž časová období, v nichž se dějí stejné pokroky, se, jak doufáme, budou stále zkracovat) bude trvale přicházet blíž.

Odpověď na otázku: Co je osvícenství?

Immanuel Kant, 1784

Osvícenství je vyjití člověka z jeho vlastním přičiněním zaviněné nezralosti. Nezralost je neschopnost užívat svého rozvažování bez vedení jiného. **Vlastním přičiněním zaviněná** je tato nezralost tehdy, leží-li příčina ne v nedostatku rozvažování, nýbrž v nedostatku rozhodnosti a odvahy užívat ho bez vedení jiného. *Sapere aude!* Odvaž se myslet! Měj odvahu užívat vlastního rozvažování! – je tedy heslem osvícenství.

Lenost a zbabělost jsou příčinami, proč tak velká část lidí, ačkoli je příroda již dávno zprostila cizího vedení (*naturaliter maiorennes*, přirozeně dospělí), přesto po celý život ráda zůstává nezralá; a proč je jiným tak snadné povyšovat se nad ně jakožto jejich poručníci. Je přece tak pohodlné zůstat nezralý. Mám-li knihu, která má za mne rozvažování, duchovního správce, který má za mne svědomí, lékaře, který za mne posuzuje mou dietu atd., pak se nemusím sám namáhat. Nemám potřebu myslet, pokud jen mohu zaplatit; druzí už za mne převezmou tu obtížnou záležitost. O to, aby pokládali daleko největší část lidí

(mezi nimi všechno krásné pohlaví) krok k zralosti kromě toho, že je obtížný, i za velmi nebezpečný, se již postarají oni poručníci, kteří dohled nad nimi dobrotivě převzali. Poté co svůj domácí dobytek nejdříve ohloupili a pečlivě bránili, aby ta pokojná stvoření nedělala ani krok mimo chodítko, do něhož je zavřeli, ukazují jim pak nebezpečí, které jim hrozí, pokusí-li se jít sama. Nuže, toto nebezpečí není sice tak velké, protože by se po několika pádech nakonec přece jen chodit naučili; ale příklad takovéhoto druhu činí nesmělým a obvykle odstrašuje od všech dalších pokusů.

Je tedy pro každého jednotlivého člověka obtížné vypracovat se z nezralosti, která se mu málem stala přirozeností. Dokonce si ji oblíbil a prozatím je skutečně neschopný užívat vlastního rozvažování, protože mu to nikdy nebylo dovoleno pokusit se o to. Ustanovení a formule, tyto mechanické nástroje rozumného užívání (nebo spíše zneužívání) jeho přirozených darů, jsou pouta ustavičné nezralosti. Kdo by je i odhodil, přesto by i přes nejužší příkop učinil jen nejistý skok, protože na takový svobodný pohyb není zvyklý. Proto je jen málo těch, jimž se zdařilo vlastní prací ducha vymotat se z nezralosti a přesto si zajistit bezpečnou chůzi.

Že se však obecenstvo samo osvítí, je spíše možné; ba je to, necháme-li mu jen svobodu, téměř nevyhnutelné. Vždyť se vždy najde několik samostatně myslících, dokonce mezi ustanovenými poručníky velkého davu, kteří, poté co sami svrhli jho nezralosti, rozšíří kolem sebe ducha rozumného ocenění vlastní hodnoty a povolání každého člověka myslet sám. Při tom je zvláštní: že obecenstvo, které bylo předtím od nich pod toto jho uvedeno, je pak samo nutí v něm zůstat, pokud bylo některými svými poručníky, kteří sami jsou neschopní jakéhokoli osvícenství, k tomu poštváno; tak škodlivé je sázet předsudky, protože se nakonec mstí na těch samých, kteří – nebo jejichž předchůdci – byli jejich původci. Proto se obecenstvo může k osvícenství dostat jen pomalu. Revolucí snad nastane odpad od osobního despotismu a od

zištného nebo panovačného útlaku, ale nikdy pravá reforma způsobu myšlení; nýbrž nové předsudky stejně tak jako staré budou sloužit jako vodítko bezmyšlenkového velkého davu.

K tomuto osvícenství však není třeba ničeho jiného než **svobody**; a to té nejméně škodlivé mezi vším, co se smí nazývat svobodou, totiž svobody **užívat svůj rozum ve všem veřejně**. Nyní však slyším ze všech stran volat: Nerozumujte! Důstojník říká: Nerozumujte, nýbrž cvičte! Finanční rada: Nerozumujte, nýbrž plaťte! Duchovní: Nerozumujte, nýbrž věřte! (Jen jediný pán na světě říká: Rozumujte, co chcete a o čem chcete; jen poslouchejte!) Zde je všude omezování svobody. Které omezení však brání osvícenství, a které ne, nýbrž mu dokonce prospívá? – Odpovídám: **Veřejné užívání vlastního rozumu musí být vždy svobodné**, a to jediné může přivést mezi lidmi osvícenství k uskutečnění; soukromé užívání rozumu však smí být často velmi úzce omezeno, aniž by se tím pokrok osvícenství nějak zvlášť bránil. **Veřejným** užíváním vlastního rozumu rozumím to, které někdo jakožto učenec z něho činí před veškerým obecenstvem čtenářského světa. **Soukromým** užíváním nazývám to, které on smí ze svého rozumu činit v jistém jemu svěřeném občanském postavení nebo úřadě. Nuže, v mnohých záležitostech, které spadají do zájmu obecného blaha, je nutný jistý mechanismus, jehož prostřednictvím musí někteří členové obecného blaha chovat se čistě pasivně, aby skrze umělou shodu byli vládou nasměrováni k veřejným cílům, nebo alespoň zdrženi od maření těchto cílů. Zde není ovšem dovoleno rozumovat, nýbrž je nutné poslouchat. Pokud se však tato část stroje zároveň pokládá za člena celého obecného blaha, ba za člena světoobčanské společnosti, a tedy v kvalitě **učence**, který se obrací ke skutečnému obecenstvu, totiž ke světu, prostřednictvím spisů, pak ovšem smí rozumovat, aniž by tím utrpěly ony záležitosti, k nimž je zčásti jako pasivní člen postaven. Tak by bylo velmi zhoubné, kdyby důstojník, kterému jeho nadřízení něco nařídí, chtěl ve službě nahlas uvažovat o účelnosti nebo užitečnosti

toho rozkazu; musí poslechnout. Nemůže mu však být zcela po právu zabráněno jakožto učenci činit si o chybách ve válečné službě poznámky a předkládat je svému obecenstvu k posouzení. Občan se nemůže zdráhat odvádět uložené dávky; dokonce drzá výtka takovýchto dávek, pokud mu mají být uloženy, může být potrestána jakožto pohoršení (které by mohlo vyvolat obecný odpor). Tentýž občan však nejedná proti povinnosti občana, vyjadřuje-li jakožto učenec veřejně své myšlenky proti nevhodnosti nebo i nespravedlnosti takových výpisů. Rovněž je duchovní povinen přednášet svým katechismovým žákům a své farní obci podle symbolu církve, jíž slouží, neboť za této podmínky byl přijat. Avšak jakožto učenec má plnou svobodu, ba dokonce povolání k tomu, aby všechny své pečlivě přezkoumané a dobromyslné myšlenky o chybnosti v onom symbolu a návrhy na lepší uspořádání náboženských a církevních záležitostí sdělil obecenstvu. Není při tom nic, co by se dalo svědomí přičíst na vrub. Vždyť co učí podle svého úřadu jako zmocněnec církve, to předkládá jako cosi, nad čím nemá volné moci učit podle vlastního mínění, nýbrž co je mu uloženo přednášet podle předpisu a ve jménu jiného. Řekne: naše církev učí to a to; tyto jsou důkazy, kterých užívá. Čerpá pak všechen praktický užitek pro svou farní obec z ustanovení, která by sám bez plného přesvědčení nepodepsal, k jejichž přednášení se však může zavázat, protože přece není zcela nemožné, aby v nich byla skrytá pravda; v každém případě však alespoň se v nich nenachází nic, co by odporovalo vnitřnímu náboženství. Vždyť kdyby to druhé v nich nalezl, nemohl by svůj úřad spravovat se svědomím; musel by jej složit. Užívání, které ustanovený učitel ze svého rozumu činí před svou farní obcí, je tedy pouze **soukromé** užívání, protože ta je přece jen domácím, byť i jakkoli velkým shromážděním; a v tomto ohledu není kněz svobodný a smět být nemůže, protože vyřizuje cizí příkaz. Naopak jakožto učenec, který spisy mluví ke skutečnému obecenstvu, totiž ke světu – tedy duchovní ve **veřejném** užívání svého rozumu – má neomezenou

svobodu užívat svého vlastního rozumu a mluvit ve své vlastní osobě. Vždyť má-li i poručníci lidu (ve věcech duchovních) sami znovu zůstat nezralí, je to absurdita vedoucí ke zvěčňování absurdit.

Nemělo by však mít společenství duchovních, například církevní shromáždění nebo ctihodná *Classis* (jak se u Holanďanů sama nazývá), právo zavázat se přísežně na nějaký neměnný symbol, a tak vést nad každým ze svých členů a prostřednictvím těchto nad lidem ustavičné nejvyšší poručnictví, a dokonce je zvěčnit? Já říkám: to je zcela nemožné. Taková smlouva, uzavřená proto, aby na věky zadržela veškeré další osvícenství lidského pokolení, je naprosto neplatná a nicotná; i kdyby byla potvrzena nejvyšší mocí, říšskými sněmy a nejslavnostnějšími mírovými smlouvami. Jedna doba se nemůže spolčit a odpřisáhnout, že uvede následující do stavu, v němž jí bude znemožněno rozšiřovat své (především ty nejnaléhavější) poznatky, očišťovat je od omylů a vůbec kráčet dál v osvícenství. To by byl zločin proti lidské přirozenosti, jejíž původní určení spočívá právě v tomto postupování kupředu; a potomci jsou tedy zcela oprávněni odmítnout taková usnesení jako přijatá bez pravomoci a zločinně. Zkušební kámen všeho, co může být nad lidem usneseno jakožto zákon, leží v otázce: zda by si lid sám takový zákon mohl uložit. Nuže, bylo by to možné, jakoby v očekávání lepšího, na určitou krátkou dobu k zavedení jistého pořádku: zároveň by se každému z občanů, zejména duchovnímu, nechala svoboda v kvalitě učence veřejně, tj. spisy, činit poznámky o chybnosti nynějšího uspořádání, zatímco zavedený pořádek by nadále trval, dokud by se pochopení povahy těchto věcí veřejně nedostalo tak daleko a nebylo osvědčeno, aby bylo možno spojením hlasů (byť ne všech) předložit návrh před trůnem a vzít tak pod ochranu farní obce, které by se podle svých pojmů lepšího pochopení sjednotily na změněném náboženském uspořádání, aniž by přitom bránily těm, kteří by chtěli ponechat vše při starém. Avšak sjednotit se na trvalém, nikým veřejně nezpochybnitelném náboženském uspořádání, byť jen na dobu života

jednoho člověka, a tím zničit a učinit neplodným jedno časové období v postupu lidstva k zdokonalení, ba tím dokonce poškodit potomstvo, je zcela nedovolené. Člověk sice pro svou osobu, a to i tak jen na nějakou dobu, může odložit osvícenství v tom, co má vědět; ale zcela se ho vzdát, ať za svou osobu, tím více však za potomstvo, znamená porušit svatá práva lidstva a šlapat je nohama. Co však ani lid sám nad sebou nesmí usnést, to tím méně smí usnést monarcha nad lidem; neboť jeho zákonodárná vážnost spočívá právě v tom, že sjednocuje celou vůli lidu ve své. Dbá-li jen o to, aby se vše pravé nebo domnělé zlepšení srovnávalo s občanským pořádkem, může ostatní svým poddaným nechat jen samým činit, co pokládají pro své duševní spasení za nutné; to se jej netýká, zato se však má starat o to, aby jeden druhému násilím nebránil pracovat na jeho určení a jeho prosazení ze všech svých sil. Ubližuje své vlastní majestátnosti, pokud se tu plete tím, že spisy, jimiž si jeho poddaní uspořádávají vhled, pokládá za hodné svého vládního dohledu, a to jak když to činí z vlastního nejvyššího vhledu, kde se vystavuje výtce *Caesar non est supra grammaticos* („Císař není nad gramatiky"), tak ještě více tehdy, když svou nejvyšší moc tak sníží, že podporuje duchovní despotismus některých tyranů v svém státě proti ostatním poddaným.

Je-li tedy nyní položena otázka: žijeme nyní v osvícené době? pak odpověď zní: Ne, ale ovšem **v době osvícenství**. Chybí ještě velmi mnoho k tomu, aby lidé, jak nyní věci stojí, v celku vzato, již byli schopni, anebo mohli být uvedeni do stavu, aby v náboženských věcech užívali vlastního rozvažování bez vedení jiného bezpečně a dobře. Avšak že se jim nyní otevírá pole svobodně se k tomu dopracovat a že překážky obecného osvícenství, čili vyjití z jejich vlastním přičiněním zaviněné nezralosti, postupně ubývají – o tom máme jasné známky. V tomto ohledu je tato doba **dobou osvícenství, čili stoletím Fridrichovým**.

Kníže, který nepokládá za nedůstojné sebe říci, že pokládá za povinnost nic lidem v náboženských věcech nepředpisovat, nýbrž ponechat jim v tom plnou svobodu, a který tedy sám i nadmíru hrdý název „tolerance" od sebe odmítá, je sám osvícený a zaslouží, aby ho vděčný svět a potomci velebili jakožto toho, který lidské pokolení alespoň se strany vlády jako první zprostil nezralosti a každému nechal volnost užívat ve všem, co je věcí svědomí, svého vlastního rozumu. Pod jeho vládou smí ctihodní duchovní, bez újmy své úřední povinnosti, své od přijatého symbolu zde či onde odchylné soudy a vhledy v kvalitě učenců svobodně a veřejně předkládat světu k přezkoumání; a tím více každý jiný, kdo není omezen žádnou úřední povinností. Tento duch svobody se šíří také vně, dokonce i tam, kde musí zápasit s vnějšími překážkami vlády, která si sebe sama špatně rozumí. Neboť této vládě přece zazáří jeden příklad, že při svobodě není třeba mít o veřejný klid a jednotu obecného blaha ani nejmenší obavy. Lidé se sami postupně vypracovávají z hrubosti, pokud jen někdo úmyslně neumělkuje, aby je v ní udržel.

Hlavní bod osvícenství, totiž vyjití lidí z vlastním přičiněním zaviněné nezralosti, jsem položil zvláště ve věcech náboženských, protože vzhledem k umění a vědám nemají naši vládci zájem hrát si na poručníka nad svými poddanými; a kromě toho je ona nezralost ze všech i nejškodlivější, tedy také i nejpotupnější. Avšak způsob myšlení hlavy státu, která podporuje první (ve věcech náboženských), jde ještě dál a nahlíží: že i co se týče jeho zákonodárství, je bez nebezpečí dovolit svým poddaným veřejně užívat vlastního rozumu a své myšlenky o lepším sepsání těchto zákonů, dokonce s otevřenou kritikou již daných, veřejně předkládat světu; o čemž máme skvělý příklad, v němž žádný monarcha ještě nepředešel toho, jehož ctíme.

Avšak jen takový, který, sám osvícený, nebojí se stínů, zároveň však má k ruce dobře disciplinované početné vojsko jakožto ručitele veřejného klidu – může říci to, co svobodný stát si neodváží: **Rozumujte, co**

chcete a o čem chcete; jen poslouchejte! Tak se zde ukazuje podivuhodný, neočekávaný průběh lidských věcí; jakož i jinak, pozorujeme-li jej ve velkém, je v něm skoro vše paradoxní. Větší míra občanské svobody se zdá být výhodou pro svobodu **ducha** lidu, a přece mu klade nepřekročitelné meze; jeden stupeň menší té občanské naopak zjednává tomuto duchu prostor, aby se rozšířil podle všech svých možností. Když tedy příroda pod touto tvrdou slupkou vybalila ze zárodku to, o nějž pečuje nejněžněji, totiž sklon a povolání k **svobodnému myšlení**, pak tento sklon postupně působí zpětně na způsob smýšlení lidu (čímž se stává postupně i schopnějším **svobody jednat**), a nakonec i na zásady **vlády**, které se pak zdá pro ni samu výhodné zacházet s člověkem, který je nyní **více než stroj**, podle jeho důstojnosti.[1]

Königsberg v Prusku, 30. září 1784.

I. Kant.

[1] V Büschingových Týdenních zprávách ze 13. září čtu dnes, 30. téhož měsíce, oznámení Berlínského měsíčníku z tohoto měsíce, v němž je uvedeno pana Mendelssohna *Zodpovězení* téže otázky. Mně se do rukou ještě nedostalo; jinak by zdrželo tuto přítomnou, která nyní smí stát jen jako pokus, nakolik náhoda může přivést shodu myšlenek.

Immanuel Kant: K věčnému míru + Co je osvícenství

Překlad: Audioknihy CZ. Nový český překlad z originálu, který vznikl pro tento projekt a prošel nezávislou korekturou.

Zdroj originálního textu: Project Gutenberg #46873, Project Gutenberg #30821.

Originální text je volné dílo. Překlad a vydání: Audioknihy CZ, licence CC BY 4.0. Můžete jej sdílet a dál používat, pokud uvedete zdroj (Audioknihy CZ, audioknihycz.cz/kniha/kant-vecny-mir/).

Audioknihu připravujeme. Další knihy a audioknihy zdarma najdete na audioknihycz.cz/kniha/kant-vecny-mir/.