

KONEČNÝ MÍR<sup>a</sup>

Pavel Kouba

*Ivanu M. Havlovi k šedesátinám*

Při výročích uzavření slavného míru bývá zvykem říci několik slov o významu míru vůbec. Projevy tohoto druhu dospívají většinou k povšechnému závěru, že mír je hlavním cílem a celkovým smyslem politiky jako takové. Zeptáme-li se ovšem, zda je mír skutečně *posledním* účelem politiky, což by znamenalo, že je třeba jej dosáhnout či udržet za každou cenu, odpoví řečník – pokud ho profese či slavnostní příležitost zcela nezbavila soudnosti –, že nikoli. Už tento prostý a srozumitelný fakt by nás měl přimět k tomu, abychom se nad vztahem míru a politiky důkladněji zamysleli.

Jedním z mála velkých myslitelů, kteří se mírem vážně zabývali, byl Immanuel Kant. Když si před několika lety filosofové připomínali dvousetleté výročí jeho spisku *K věčnému míru*, bylo popsáno mnoho papíru ve snaze ukázat, že Kantova uměřená, realistická představa o směřování k definitivnímu míru je dodnes aktuální a že by mohla sloužit jako nosný základ obecné teorie politiky. Chtěl bych se pokusit naznačit, z jakých důvodů se Kantova pozice takovým základem stát nemůže. Souvisí to s tím, že výklad podstatných rysů politického bytí, které jeho práce tematizuje, je jako celek podřízen vnějšímu, výchovně-osvícenskému záměru – vytyčit mír jako *rozhodující* úlohu, kterou má politika s podporou morálky přivést postupně k naplnění.

Kant hledá pro svou představu dosažitelnosti definitivního míru záruku a nachází záruky hned dvě: jednou je „příroda“, druhou „morálka“. První záruka tkví v tom, že přírodní stav a konflikty s ním spojené nepůsobí prospěšně jen ve vztahu k člověku jako bytosti přírodní, nýbrž i ve vztahu k jeho morálnímu určení, tzn. ve prospěch nastolení právního, zákonného stavu. Konflikty mezi lidmi a národy si vynucují

<sup>a</sup> Německá verze textu byla pod titulem *Endlichkeit des Friedens* přednesena na konferenci „Die Politik und der Frieden“, která se konala ve dnech 12.–15. 11. 1998 v Münsteru, u příležitosti 350. výročí uzavření Vestfálského míru.

nastolení míru ve formě právního stavu, protože naše egoistické sklony a záměry – rozehrány proti sobě – se navzájem vyrovnávají. Tím příroda dosahuje toho, že lidé, třebaže to nemají sami v úmyslu, jsou nuceni jednat posléze ve shodě s právem, tj. respektovat svobodu druhých. Zde má svůj počátek Kantova právem slavná teze, že i člověk, který není mravně dobrý, může být dobrým občanem, neboli, jeho vlastními slovy, že politického bytí by bylo schopno i společenství čertů. Druhá záruka spočívá v tom, že morálka činí mírový stav pro politiku „bezprostřední povinností“; nevyžaduje sice jednání z individuální úcty k morálnímu zákonu, ale vyžaduje úctu k právu, tzn. respektování vnější svobody zúčastněných subjektů.

Antagonismy, včetně válečných konfliktů, slouží tedy jako prostředek „sebepřekonání přírody“ v právní svobodu. Na druhé straně však difference mezi národy, které hrozí kdykoli přerůst v otevřený konflikt, u Kanta zajišťují, že mír nebude mírem jednoho vševládného celku, tedy mírem „hřbitovním“, nýbrž mírem svobodným, tvořeným silami, které se nalézají v „nejživějším soupeření“. Z tohoto motivu pramení jiný, méně slavný, ale neméně pravdivý výrok Kantův, že „s koncem veškerého nebezpečí války“ nastane „zároveň konec veškeré svobody“.<sup>1</sup>

Při výchozí charakteristice obou záruk Kant tedy zjevně bere ještě v úvahu i druhý význam každé z nich: v prvním případě vedou války, resp. jimi se prosazující egoistické zájmy, k míru a svobodě právního soužití, zatímco v druhém může bezpodmínečná vůle k míru vést ke ztrátě svobody. Jako by tu přicházel ke slovu bytostný charakter dvojnáčnosti politického a dějinného bytí, ono vymykání se našim záměrům, které tak dobře známe z politické a dějinné zkušenosti. Právě tento charakter např. způsobuje, že připravenost k válce dokáže někdy uchovat mír a snaha zachránit mír může vytvořit předpoklady pro konflikt vskutku zničující.

V této dvojitě podobě ovšem Kantovy záruky ještě žádnými zárukami nejsou, jelikož nás v tom podstatném nijak nezbavují pochyb: máme jednat „egoisticky“ a konfliktně, abychom tak nepřímo umožnili přírodě dosáhnout případně právního stavu mezi dostatečně rozrůznými národy? A z druhé strany: máme ve jménu morálního zákona zachovávat mír s rizikem, že případně pozbudeme svobody ve prospěch jedné vše-vládné síly?

<sup>1</sup> I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in: Ak. VIII, 120.

K záruce ve svém smyslu, tj. k rozřešení této obecně neřešitelné situace, dospívá Kant pozoruhodnou cestou – uvádí přírodní a morální záruku do jakési chronologické posloupnosti, do návaznosti jednotné linie „pokroku“. Příroda přivedla člověka „k rozumu“ a jako rozumová bytost má teď člověk uloženo chovat se morálně. Příroda dokázala „více“ a způsobila právní stav, morálka sleví a bude požadovat „méně“, totiž jen právní stav. Tak je nalezena skutečně obecná záruka věčného míru, protože v jeho zájmu působí ruku v ruce obě hlavní (a vlastně jediné) motivační síly, příroda i morálka; je tak odstraněn rozpor mezi nimi, jinak u Kanta v zásadě nepřekonatelný.

Jistěže člověk není zatím s to této perspektivě dostát: Kant nabízí jen „negativní surogát“ věčného míru, tedy stále se rozšiřující mír federativního svazku národů. Právě tento „surogát“ mu umožňuje uchovat si reálný pohled na skutečnost, v níž mír není nikdy definitivní, být zdrženlivý vůči možnému ustavení „světové republiky“ atd., přitom ale dosáhnout podstatného cíle: postulovat mír jako dokonalý stav práva, k němuž lidstvo spěje, třebaže jej nelze v dohledné době uskutečnit. *Myšlenkové* je tím totiž problém vskutku rozřešen: jsou-li potlačeny potenciality pozitivního významu války i negativního významu míru, může vyvstat možnost politiky jako jednoty přírody a morálky, jež je sklenuta ideou pokroku.

\*

Jak Kant při prokazování této jednoty postupuje? Soustředme se na moment, který je klíčový, na principiální jednotu politiky a morálky v pojmu práva. Lidská svoboda je pro Kanta svobodou pod obecným zákonem, a to buď vnitřním (morálka), nebo vnějším (právo). Právní jednání je takové, „u něhož svoboda volby každého může existovat se svobodou každého podle obecného zákona“.<sup>2</sup> Kant argumentuje tím, že pojem práva nemohou lidé ani v soukromých, ani ve veřejných záležitostech postrádat: i amorální politik se odvolává na právo, nikdo si netroufne zakládat politické jednání pouze na chytrých tricích. Politika se sama ze sebe snaží ospravedlnovat obecnými principy; nemusí být tedy podrobována morálce zvnějšku, vede k ní její vlastní

<sup>2</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Einleitung in die Rechtslehre, § C, in: Ak. VI, 230.

dynamika. Spojení práva s politikou je proto možné, právo tvoří „omezující podmínku politiky“.

Kant však z této *možné* „slučitelnosti“ obou pojmů, kterou by stěží někdo popíral, vyvozuje nutnost morálku a politiku v jejich určení identifikovat. Politika je „aplikovaným právem“, přičemž normativní síla práva samého je odvozena z morální povinnosti. Pokud se politik nechává vést formálním pojmem práva, nemůže nastat mezi morálkou a politikou žádný rozpor: co je dobré v (morální) teorii, platí i v (politické) praxi. „I když je politika sama o sobě těžkým uměním,“ říká Kant, „její spojení s morálkou žádným uměním není, neboť morálka vždy rozvazuje uzel, jež politika neumí rozplést, když se spolu dostanou do sporu. Právo člověka musí zůstat posvátné [...]“<sup>3</sup> Politik má učinit právní jednání svou maximou, ať jsou důsledky z toho plynoucí jakékoli: Kant se při obhajobě věty „fiat iustitia, pereat mundus“ nezalekne ani otevřené sofistiky, překládá je „mundus“ jako „zlí lidé“. Úkol dosáhnout věčný mír tu nemá žádné vnitřní omezení, neboť mír je stav, vyplývající z uznání morální povinnosti. „Usilujte nejprve o říši čistého praktického rozumu a o její spravedlnost, pak se vám dostane vašeho účelu (dobrodíjní věčného míru) samo od sebe.“<sup>4</sup>

Na první pohled je patrné, v čem tkví posun, na němž je tato argumentace vybudována: z nepostradatelnosti práva jakožto omezující podmínky politiky, tzn. z jejich možné slučitelnosti, je zde učiněna faktická identita smyslu. Avšak slučitelnost práva (resp. morálky) s politikou není „neproblematická“, jak ji předvádí Kant, nýbrž nanejvýš *problematická*, protože morálka, právo a mír nejsou *jedinou* elementární podmínkou politiky. Stejně jako všichni víme, že když se hrouť určitý svět, nehynou jen „zlí“ lidé, víme také, že právo a morálka jsou s politikou nejenom slučitelné, že jsou i odlučitelné, a to nejen v negativním, nýbrž také v *pozitivním* významu, z věrnosti politika svému poslání. Právě to činí politiku „obtížným uměním“, na rozdíl od postojů a skutků rigidního moralisty či bezohledného politikáře.

Není náhodou, že právě vylíčení alternativy „morální politik versus politický moralista“ věnuje Kant poměrně hodně místa. Východiskem je známá fatální volba: buď jsou morálka a právo s politikou vnitřně jednotné, nebo svoboda a mravní zákon neexistuje, vše je pouze při-

<sup>3</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), Anhang I, in: Ak. VIII, 380. Čes. překl. K. Novotný.

<sup>4</sup> Tamt., str. 378.

rodním mechanismem a myšlenka práva nemá žádný obsah. Tomu odpovídají i zmíněné dva typy postojů: buď politik dokáže uvést principy státnické chytrosti v soulad s morálkou (morální politik), nebo si uzpůsobuje morálku tak, aby to vyhovovalo jeho státnickému záměru (v Kantově terminologii: politický moralista). Pokusy uchopit politiku pomocí této alternativy jsou velmi rozšířené a oblíbené, neboť je to alternativa myšlenkově neobyčejně pohodlná. Její problém je v tom, že se mívá podstatou politična samého. Neboť „reálpolitická“ perspektiva, která pokládá morálku za iluzi a uvažuje pouze technologicky v kategoriích síly, je *nepolitickým* násilím, stejně jako je bezpodmínečná úcta k právu *nepolitickou* morálkou. Násilí a morálka nejsou dvě možnosti politiky, nýbrž hranice, na nichž politika už skončila. V prvním případě jde totiž výlučně o zajištění vlastní síly a v druhém výlučně o vlastní morální integritu, to znamená, že takoví „politikové“ jednají na základě *předem daného* principu. Zájem skutečného politika však nemůže být nikdy výlučný ani předem daný, protože politikova starost se, řečeno s Hannou Arendtovou, *týká světa*.

\*

Kant, který dobře ví o politické dvojznačnosti války i míru, tuto povahu politična v rozhodujících momentech ignoruje. Předvádí politiku jako „aplikaci morálky“ prostřednictvím práva, jako kolektivní sebeurčení, které je stejně jako sebeurčení individuální vázáno rozumově-morálním zákonem, jenž nám přikazuje a umožňuje překonávat „zlý princip“, tj. sebelásku a heteronomii. Bez platnosti tohoto zákona by totiž podle něho hrozilo „zrušení praktických principů“, tedy stav, v němž by celkový smysl lidského bytí nebyl zaručen. Skutečnost, že apriorně platné principy musíme uplatňovat v přírodně dějinných podmínkách svého konečného bytí, což vyžaduje, aby vědomí práva provázela u politika chytrost, zkušenost a soudnost, nic nemění na tom, že se i zde nalzáme v situaci s předem určeným posledním cílem. A to je situace povýtce *nepolitická*.

Kdybychom chtěli jednou větou určit místo, kde Kant mívá sféru politična v její svébytnosti, mohli bychom říci, že je to tam, kde zaměňuje právo a spravedlnost. Mluví sice často i o spravedlnosti, ale obsahově míní právo. Politika má být, jak jsme viděli, uskutečňováním, aktualizací principů práva. Válka či vzpoura jsou proto jednoznačně zavrhovatelné, protože nejsou „právním postupem“. To je jistě pravda, ale navzdory tomu může být obojí spravedlivé, stejně jako existuje

nespravedlivý mír. Z faktu, že spravedlnost a právo není možné oddělit, nikterak nevyplývá, že je lze ztotožnit: právo tvoří jen jeden aspekt spravedlnosti.

Dobře je tato diference patrná na Kantově legalistickém přístupu k násilné vzpouře proti tyranovi. Kant se spokojuje s tím, že dovodí její protiprávnost, otázkou její možné spravedlnosti se však nezabývá. Že vzpoura či válka je a priori proti-právní, je přitom zřejmé, ale vedlejší. Jde o to, že skutečná politika je nemyslitelná bez rizika uplatnění proti-právního hlediska v zájmu spravedlnosti, která *není* předem zaručena. Pojem takové spravedlnosti je hlubší než pojem práva, není formalizovatelný, naznačuje, že způsob, jakým jsme ve světě, není jako celek žádné faktum, a to ani „faktum rozumu“, ukládající bezpodmínečné morální povinnosti.

Pokusme se alespoň stručně načrtnout, jak by se taková spravedlnost mohla udržovat a jaké důsledky by z toho vyplývaly pro pojem svobody vůbec a politického míru zvlášť. Od práva se spravedlnost liší tím, že nejde o formálně právní „rovnost“ dané množiny subjektů, nýbrž spíše o „rovnováhu“ základních sil, či lépe řečeno jejich provizorní vy-rovnávání, protože o stabilní rovnováze tu nemůže být řeč. Jak tyto „síly“ uchopit? V našem kontextu je třeba se přidržet Kanta, který s myšlenkou podobné rovnováhy sil také pracuje. Když mluví o rozvoji lidských sil,<sup>5</sup> ukazuje přesvědčivě, že síly člověka potřebují k rozvoji jednak mír, aby nepadly za oběť válce, jednak diferencující antagonismy a konflikty, aby nepropadly únavě a úpadku. Ve čtvrté větě pojednání „Idea všeobecných dějin...“ spojuje tyto dva protikladné ohledy do známého obratu o lidské „nedružné družnosti“ (ungesellige Geselligkeit), o bytostné tendenci člověka se jednak „zspolečensťovat“, jednak „zjednotlivovat“.

Tato Kantova určení je nutné *vzít vážně*, vážněji, než je vzal Kant sám. Konkrétně to znamená odhlédnout od jeho „výchovné“ snahy předvést dvojí zaměření člověka jako uložený postup od zjednotlivujících antagonismů k civilizovanému zspolečensťování. Zkoumáme-li totiž Kantovy výchozí charakteristiky nezávisle na tomto rámci, v němž „nedružnost“ představuje prostředek a „družnost“ cíl, vychází najevo, že obě tendence jsou stejně původní a že tvoří základní významové

<sup>5</sup> Kromě práce *Zum ewigen Frieden* např. také ve zmíněné stati *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* a v *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

dimenze lidského bytí. Rozpor, který Kant popisuje jako dvojí sklon člověka, má ontologickou povahu, zřetelně signalizovanou dvojnácností obou tendencí: každá z nich se může stát legitimně smyslem našeho jednání, avšak pouze „spolu“ konstituují *svět* politického bytí. Být subjektem v takové konstelaci znamená, že musíme soudit a jednat v situaci, v níž není předem určeno, čím prostor politického jednání udržíme, zda konfliktem nebo jednotou, čím budeme světu (jako sounáležitosti obou určení) právi a nač právem doplatíme.

V tradici politického myšlení bývají válka a mír často blíže určovány pomocí kategorií „kvůli něčemu“ a „kvůli sobě“. Konfliktem nutně o něco usilujeme, zatímco mír chceme kvůli němu samému. Toto rozlišení svádí však k mylnému závěru, že to, kvůli čemu do konfliktů vstupujeme, není *určitá podoba* míru, nýbrž mír vůbec. Díky této změně lze pak rozlišení samo pojmut jako jednoznačný vztah prostředek-cíl, na nějž se omezuje i Kant při své „chronologizaci“ nedružnosti (prostředku) a družnosti (cíle).

Avšak společenské bytí, stejně jako lidské bytí vůbec, je – stejně původně – jednak „kvůli něčemu“, jednak „kvůli sobě“. Válka a mír představují pouze krajní polohu, v níž se protichůdnost tohoto dvojího smyslu ukazuje jako vzájemné vyloučení. Je-li politika mj. dosahováním cílů, pak je zřejmé, že tyto cíle můžeme dosahovat jen s druhými, ale *své* cíle můžeme dosahovat jen *proti* druhým. Konkrétní podoba toho, *co* chceme, je pozitivním fundamentem možných konfliktů; tím, že naše bytí ve světě je vždy také „kvůli něčemu“, jsou nutně zakládány konflikty. Jiná – totiž právě *politická* – otázka je, jak daleko a k jakým konsekvencím s tímto „kvůli“ půjdeme. Představa, že politika spočívá prostě v hledání konsensu a v odstraňování konfliktů, které zřejmě rostou samy jako houby v lese, je krátkozraká a nebezpečná.

Sama obecnější charakteristika jednání, která vychází z Aristotelových kategorií *poiesis* (činnost uskutečňující předsevzatý účel) a *praxis* (činnost mající účel sama v sobě), se tím ocitá v jiném světle. Třebaže každá z těchto činností *může* jednáním být, ukazuje se pokaždé, že ani v jedné z nich nelze politické jednání jako takové založit.<sup>6</sup> V čisté podobě, tj. tam, kde je jedno *bez* druhého, se totiž jedno stává instrumentální fabrikací řízenou experty a druhé pouhým rozptylením

<sup>6</sup> Dokladem toho je i problematičnost moderních pokusů o takovou fundaci. Viz první dvě části článku Thomase Petersena, *Was ist Politik?*, srovnávající v tomto ohledu Poppera a Arendtovou, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1997, str. 258–266.

či sebedědáváním. O jednání v pravém slova smyslu lze mluvit jen tam, kde se jedno uskutečňuje *skrze* druhé.

Velmi dobře je to patrné právě na postavení morálky v politice. Jistěže politika sama potřebuje morálku a právo, ale nikoli jako *poslední* instanci. Politika, která by neusilovala o právo a o mír, by přestala být politikou, avšak politika, která by usilovala pouze o právo a mír, by jí přestala být rovněž. Dovolávají-li se politikové morálky a práva, není to tedy příznakem zatím „dřímající morální vlahy“, která bude jednou v budoucnu plně probuzena. A spoléhají-li při dovolávání se práva fakticky na sílu, neocitají se tím v rozporu se sebou samými. Naopak, jednájí z povahy věci, stejně jako když se při mírovém vyjednávání odvolávají na možnost války.

Jestliže je jednání určeno tím, že se každá z výše uvedených významových tendencí uskutečňuje *skrze* druhou, pak je možnost politického jednání neoddělitelně vázána na *schopnost přejít* z jedné do druhé, na schopnost vystoupit z roviny „kvůli čemu“, které nás vyděluje a uvádí do konfliktů, do roviny „kvůli sobě“, v které jsme s druhými sjednoceni, a také naopak.

Proto mívá každodenní politika podobu zvažování, zda je lepší slevit ze svého cíle, aby bylo vůbec možno ho s druhými dosáhnout, nebo zda trvat na svém, protože jinak nestojí za to jej s druhými dosahovat. Z tohoto hlediska je tedy předpokladem jednání *schopnost* změny prostředku v účel a účelu v prostředek. Pouze tímto přechodem skutečně *jednáme*, tj. činíme z hlediska daného kontextu „ne očekávaný“ krok, který nejenže má „svůj“ smysl, nýbrž může zároveň uchovat (nebo zničit) politický svět. Proto je *jádr*em politického umění právě schopnost proměnit mír ve válku nebo válku v mír – v širokém smyslu obou slov; vyhlášení války či sjednání míru v úzkém smyslu je mezním aktem politického jednání, jehož osudovou závažnost všichni zúčastnění pocítují.

\*

Vraťme se nyní k východisku naší úvahy, ke zjištění, že hlavním problémem není, jak zajistit mír, nýbrž jak udržet mír a neztratit svobodu. Dospěli jsme k tomu, že svoboda není ztotožnitelná s právem a mírem, jak se o to pokouší Kant, nýbrž že se mír jednak se svobodou kryje, jednak nekryje. Z toho vyplývají nezanedbatelné důsledky pro pojem svobody samé. Svoboda není zřejmě jen schopnost se *rozhodnout*, vázaná na možnost se distancovat od každého věčného

určení; je to také schopnost rozhodnout se *k něčemu*, tzn. identifikovat se s konkrétním určením. Vazba pozitivního a negativního aspektu je z pojmu svobody neodmyslitelná. Proto svoboda není „faktum“, nýbrž výkon, u něhož není předem jasné, budeme-li jím sou-náležitosti obou aspektů svobody právi. Nemůžeme říci předem, co bude či nebude slučitelné se svobodou druhých, jelikož tato „slučitelnost“ je také výkonem *jejich* svobody ve společném světě. Nelze a priori vědět, zda budou spatřovat možnost být-ve-světě (svobodu) v osvobozující identifikaci s daným určením, nebo zda budou toto určení vnímat jako útlak, takže možnost být ve světě (svobodu) jim začne ztělesňovat konflikt s ním. Svoboda je sama sebou jen ve vztahu k jiné svobodě.

Proto je spravedlnost na rozdíl od práva schopnost ctít – v druhých, ale i v sobě – *jinou* svobodu, tj. druhý význam svobody, a nikoli jen svobodu každého „druhého“, který je svoboden stejně. Kantův pokus představit svobodu jako *fakt* rozumu je postaven na tom, že učinil, velmi zjednodušeně řečeno, z formy svobody její obsah, což umožnilo, aby svoboda byla v konečném důsledku totožná s právem. Avšak pro *spravedlnost* nemáme žádný obecný zákon; jde při ní o tvůrčí akt, který se vymyká prosté disjunkci „svévole versus zákon“.

Kant jasně viděl, že mír není přirozený stav, že musí být vždy ustanoven. Mýlil se však, když se domníval, že konflikty jsou „přirozené“. Žádný stav není „přirozený“, každý je výsledkem určitého jednání, každý je „zjednaný“. A stejně jako není žádný stav „přirozený“, spočívající pouze v konfliktech, není myslitelný ani stav „konečný“, založený pouze na právu. Je nepochopením politického jednání, mluvíme-li o „původním“ či „posledním“ cíli jednání jako takového.

Je-li konkrétní mírový stav, jehož pomocí interpretujeme dějící se změny, „zjednaný“, je v tom obsaženo, že je sám také děním interpretován a že se z hlediska událostí může dříve či později právě on ukázat jako vážný předmět konfliktu. Mír je vždy sjednaný za určitou cenu a i když jsou zúčastněné strany v daný moment upřímně ochotny na ni ve jménu jedné svobody přistoupit, neříká to nic o tom, zda se tato cena později neukáže z hlediska druhé svobody jako neúnosná. Ani mír uzavřený bez skrytých výhrad nemůže být nikdy uzavřen bezvýhradně, protože odstranění „dříve existujících příčin válek“ vůbec neznamená, že se příčinou války nestane něco jiného: příčiny válek totiž nejsou „objektivně existující“.

Mír, o nějž by měla politika vážně usilovat, je v sobě samém *konečný*, a tedy nikdy *definitivní*. V tomto smyslu každé jednání, třeba se

děje v zájmu míru, klade zároveň základ konfliktům a je liché uvažovat o „stavu“, který by nás postavil *mimo* tuto situaci. Neboť konečnost míru má pozitivní a zásadní důvody; není to žádné „provizorium“, z něhož bychom měli přejít jinam, žádné „do nekončena pokračující přibližování“ k „jinému stavu“. Takový pohled je sebeklamným zneuznáním podstatných rysů lidské situace. Nejde o to z této situace postupně uniknout, ale včas a prozíravě v ní jednat.

\*

Válka, která skončila v Münsteru a Osnabrücku, začala jak známo v Praze. Pro české země byl Vestfálský mír v jistém smyslu katastrofou, a z Prahy je proto dobře vidět cenu, která se někdy za mír platí. Byla v Čechách tehdy vysoká a nesla v sobě zárodky budoucích, ještě vyhocenějších konfliktů. Násilná rekatolizace země spíše protestantské, zdecimování české šlechty a postupně téměř naprostá germanizace: kdo by zde mohl přehlédnout, jak Vestfálský mír, který ukončil konflikt konfesijní, črtá první linie, v nichž budou v následujících stoletích krystalizovat konflikty národní? Každý sjednocující mír vede navenek a někdy i uvnitř společenství nové dělicí čáry a vymezuje tím skrytě i témata příštích možných střetů. Vzpomeňme jen míru versailleského či míru z Jalty a Postupimi.

To vše nejsou námitky proti míru. Jsou to však námitky proti jeho bezmyšlenkovitému oslavování. Nejen politikové, všichni bychom si měli uvědomovat, že uzavřít určitý mír je politické jednání stejně riskantní a nebezpečné, jako vyhlásit válku. Protože to není na první pohled patrné, měla by smysl pro to pěstovat alespoň filosofie.

Lidé, kteří vedli v minulosti války, byli někdy zločinci, někdy se nesmírně zasloužili o zachování světa, v němž můžeme jednat. Rozhodující o sobě, rozhodujeme i o tom, kteří jsou kteří. Bylo by směšné osobovat si pozici, že tito mrtví nebyli ještě dostatečně „osvíceni“, že ještě nedospěli ke kýženému stavu, do něhož my už už vstupujeme. A není vyloučeno, že kdybychom si přestali namlouvat, že v povaze člověka jako rozumné sebeurčující bytosti je spět nezadržitelně k míru, mohli bychom dříve a ostřeji prohlédnout, k jakým konfliktům – a prostřednictvím jakých iluzí – klademe základy dnes.

## Zusammenfassung

Der Text setzt sich kritisch mit Kants Idee des ewigen Friedens auseinander. Bei Kant wirken beide Motivationskräfte des Menschen (Natur und Moral) im Interesse des Friedens. Kant beseitigt für diesen Zweck den Widerspruch zwischen ihnen und postuliert den Zustand des Friedens als den vollkommenen Rechtszustand, dem die Menschheit zwangsläufig zustrebt. Das Schlüsselmoment dieser Lösung ist die grundsätzliche Identifizierung von Politik und Moral im Begriff des Rechts.

Die Aufgabe, den Frieden zu erreichen, hat hier keine innere Begrenzung, da Kant programmatisch Recht und Gerechtigkeit verwechselt. Die Gerechtigkeit ist jedoch – im Unterschied zum Recht – die Fähigkeit, auch *andere* Freiheit, d. i. andere Bedeutung von Freiheit, zu achten. Daher haben wir für die Gerechtigkeit kein allgemeines Gesetz: es geht in ihr um schöpferische Leistung, die sich jenseits der einfachen Disjunktion „Willkür gegen Gehorsam“ abspielt.

Der Frieden, um den sich die Politik ernsthaft bemühen soll, ist in sich *endlich*, und darum nie *endgültig*; seine Endlichkeit hat positive und wesentliche Gründe in der Natur der menschlichen Freiheit.

## Summary

The text argues against Kant's idea of eternal peace. For Kant, both forces of men's motivation (nature and morals) work in the interests of peace. For this purpose, Kant ignores the difference between both and postulates the estate of peace as the estate of ultimate Right towards which mankind inevitably heads. The key moment of this solution is the principal identification of politics and morals in the term Right.

The task of achieving peace doesn't have any inner limitation here, since Kant programmatically mixes up right and justice. Yet justice – unlike right – is the ability to also respect *another* liberty, i. e. another meaning of liberty. That's why there is no general rule for justice: it is a creative feat which takes place beyond the simple disjunction „Licence versus Obedience“.

The peace for which politics should endeavour earnestly is in itself *finite*, thus never *final* (definitive) and its finite nature has positive and essential reasons in the character of human freedom.