

פרק שני

המכיל את הסעיפים הקפיניטיביים בדבר השלום
הנצחי בין המדינות.

המצב של שלום בין בני-אדם החיים אחד בצד רעהו אינו המצב הטבעי (Status naturalis). המצב הטבעי הוא, להפך, מצב של מלחמה, זאת אומרת שאם אפילו אין תמיד פעולות-איבה בפועל, הרי יש אפשרות תמידית של פעולות כאלה. את המצב של שלום צריכים, איפוא, להתייחס אליו, כי העדרן של פעולות-איבה אינו עדיין בטחון נגדן ובלי נתינת בטחון כזה מאת אחד לרעהו (ברם דבר זה יכול להיות אך ורק במצב חוקי) אפשר לו לזה שמבקש שלום משכנו להתנהג אתו כמו עם אויב (1).

(1) בדרך כלל חושבים, שאסור לצאת בפעולות איבה נגד מישהו, חוץ אם הלה הפיר בפועל את זכויותי, וזהו גם אמת נמורה, אם שני הצדדים נמצאים במצב אזרחי-חוקי; כי על ידי זה שאחד נכנס למצב זה, הריהו כבר מבטיח לשני (באמצעות השלושונות המושלים על שניהם) את הבטחון הדרוש. אולם בן-אדם (או עם) הנמצא במצב טבעי שולל ממני את הבטחון הזה וכבר פפיר את זכויותי על ידי מצב זה עצמו, כזה שהוא נמצא בשכנותי, אם לא בפועל (facto), אזי על ידי העדר החוקיות שבמצבו אתי למצב חוקי משותף או לא להמצא בשכנותי. הפוסטולאס המונח ביסודם של כל הסעיפים הבאים הוא, איפוא, זה: כל האנשים, היכולים להשפיע השפעת גומלים אחד על השני, מוכרחים להיות שייכים למשטר אזרחי איזה שהוא.

ברם כל משטר חוקי ביחס אל האישים הנמצאים בו הוא:

(א) משטר אנשים של עם אחד על פי המשפט האזרחי-הממלכתי

(*ius civitatis*).

(ב) משטר מדינות בנוגע ליחסיהן ההדדיות על פי המשפט בין-הלאומי

(*ius gentium*).

הסעיף הרפניטיבי הראשון של השלום הנצחי.

המשטר האזרחי שבכל מדינה צריך להיות
משטר רפובליקאני.

המשטר שיסודותיו הם: ראשית – ציקרי החופש של חברי הצבור (בתור אנשים), שנית – הפרינציפ, שהכל משועבדים לחוקה כללית ויחידה אחת (בתור נתינים) ושלישית – חק השויון של הכל (בתור אזרחים), הוא המשטר הרפובליקאני (1) היחידי, שיוצא מתוך אינצ'את האמנה ההתחלית ושצלחה מוכרחה להיות מיוסדה כל חוקה משפטית של כל עם ועם. המשטר הזה כשהוא לעצמו הוא, איפוא, בנוגע להמשפט, המשטר המונח מלכתחילה ביסוד כל סוגיו של הסדר האזרחי והשאלה היא רק זו: אם המשטר הזה הוא גם המשטר היחידי שיכול להביא אל השלום הנצחי?

(ג) משטר על פי המשפטה האזרחי-העולמי (ius cosmopoliticum), עד כמה שיש לראות את האנשים ואת המדינות, הנמצאים ביחסי-גומלים חיצוניים, בתור אזרחים של מדינה אנושית כללית אחת. התחלקות זו אינה מקרית, אלא הכרחית בנוגע לאידיאת השלום הנצחי. שהרי אם אפילו אחד מהם (איש או מדינה) היה נמצא ביחסים של השפעה פיסית על השני ובכל זאת במצב טבעי, אזי היה כבר קשור בזה מצב של מלחמה, והלא המסרה כאן היא דוקא להשתחרר ממנו.

(1) את החופש החוקי (כלומר החופש החיצוני) אי אפשר להגדיר, כמו שעושים בכלל, על ידי הרשות לעשות הכל מה שרוצים, אם רק אינם גורמים על ידי כך עול לאחרים. כי מה זאת אומרת „הרשות לעשות“? האפשרות של פעולה עד כמה שאינם גורמים על ידי עול לאחרים, ההסבר יהא, איפוא, כך: חופש זהו האפשרות של פעולות שאינן גורמות עול לאחרים. אינם גורמים עול לאחרים (יכולים לעשות מה שרוצים) אם רק אינם גורמים עול לאחרים, כלומר כפל דברים בעלמא ולא יותר. אלא את החופש החיצוני (החוקי) שלי יש להגדיר כך: זהו הרשות לא לציית לשום חוקים חיצוניים חוץ מאלו שבעצמי הייתי יכול להסכים עליהם. כמו כן השויון החיצוני (החוקי) הוא יחס כזה בין אזרחי המדינה, שלפיהו שום אדם אינו יכול לחייב באופן משפטי את רעהו מבלי שהוא בעצמו יכנע להחוק, אשר גם רעהו יכול לחייב אותו בדרך זו עצמה באופן הדדי. (הפרינציפ של החשתעבדות המשפטית אינו זקוק לשום באור, שכן הוא כבר כלול בתוך המושג של המשטר הממלכתי בכלל). — ערכן של הזכויות מלידה האלה, השייכות לאנושיות באופן הכרחי ושלא ניתנו להשלה, מתאשר ומתעלה על ידי פרינציפ היחסים המשפטיים של האדם אפילו אל הנמצאים העליונים (אם הוא חושב נמצאים כאלו), שהרי על פי העיקרים האלו הוא רואה את

חוק ממוצאו הנקי מכל דופי והנובע ממקור הטהור של מושג המשפט מצטיין המשטר הפובליקאני גם כן בפרספקטיבותיו בנוגע להמטרה הרצויה, כלומר בנוגע לשלום הנצחי. ואלו הם הנימוקים: כשנחוצה הסכמתם של אזרחי המדינה (שהרי במשטר כזה אי-אפשר אחרת) כדי להחליט אם להלחם או לא, אז אין דבר יותר טבעי מזה שיִזָּהרו עד מאד להתחיל במשחק רע כל כך, אשר בו הם צריכים להעמיס על עצמם את כל כובד משאה שֶׁ המלחמה (היינו: ללכת בעצמם לקרב, לשלם מכיסם הם את ההוצאות הכרוכות במלחמה, להקים בקושי רב את ההריסות הבאות בעקביה ולבסוף, נוסף עוד על כל קללותיה המרובות, לקבץ על

עצמו גם כאזרח בעולם שלמעלה מהטבע. כי בנוגע להחופש שלי הרי אפילו ביחס לחוקי האלהים, שאני יכול להכירם רק על ידי הבינה בלבד, אין לי שום התחייבות אלא עד כמה שאני בעצמי יכול להסכים להם (מפני שרק על ידי חק החופש של בינתי אני בא לי בראשונה המושג על הרצון האלהי). ובנוגע לפריונציה השוויון ביחס אל הנמצא היותר עליון חוק מאלהים, שאפשר לי רק לתאר לעצמי (דרך משל של איזה איאון*) גדול) הלא אין שום יסוד לזה, שלי תהא רק החובה לציית, אבל לו הוכח לצוות, אם אנכי ממלא את חובתי בתפקידי אני, כמו שאִיאון זה ממלא את חובתו בתפקידו הוא. — נמוק הדבר שפריונציה זה של שויון אינו הולם (דוגמת פרונציה החופש) גם את אלהים הוא, שהאלהים הוא הנמצא היחירי אשר אצלו חָדַל המושג חובה.

אולם בנוגע לחק השוויון של כל אזרחי המדינה בתור נתינים, הנה השאלה בדבר מעמד האצילים מלידה (Erbadel) היא זו: אם הזכויות תמידיות (של נתין אחד כלפי הנתין השני) הניתנות מאת המדינה צריכות לבוא לפני המעשים הטובים או אחריהם. — והלא הדבר ברור, שאם הזכויות המיוחדות תלויות בלידה, אזי לא ידוע עוד כל עיקר אם בעקביהן יבואו גם המעשים הטובים (הצטיינות במלוי איזה תפקיד שהוא ומלוי התפקיד באמונה) וזאת הלא אומרת, שהן ניתנות לבחורים (להיות מצויים ורודים בעם) בלי שום מעשים טובים מצדם. אבל לדבר כזה לא יסכים לעולם הרצון הכללי שבאמנה ההתחלית (שהוא הוא הלא העיקר והיסוד של כל חוקה ומשפט). שהרי האציל מלידה אינו עדיין בשביל כך איש אציל. — ובנוגע לאצילים המשרות (Amtsadel), כמו שאפשר לכתוב את בעלי המשרות הגבוהות שבמדינה ושאליהן יכולים להגיע רק על ידי עבודה וכשרונות, הנה כאן שייכות הזכויות המיוחדות לא להאיש כי אם להמשרה והשוויון אינו נפגע על ידי כך, יען כשהלה מסתלק ממשרתו הריהו מאבד גם את זכויותיו המיוחדות ונעשה שוב לאחר מן העם.

(* בשם איאונים נקראים בספרות הגנוסטית הכחות הנאצלים מן האלהים. — המתרגם.

עצמם עוד עול של חובות, הממררים גם את השלום ושאין להפטר מהם לעולם מחמת המלחמות החדשות היכולות לבוא בקרוב). ולהפך, במקום שהנתין איננו אזרח והמשטר איננו רפובליקאני, שם שאלת המלחמה מצוררת פקפוקים פחות מכל הדברים שבעולם, מפני שהעומד בראש המדינה אינו חבר-המדינה אלא בעל-המדינה, ועליו המלחמה אינה משפיעה לרעה אפילו במדה היותר קטנה. לא על סודותיו ולא על צידו, לא על ארמנות-שעשועיו ולא על משתאותיו, וכו'. המלחמה בשבילו היא כעין טיול לשם עונג, שיכולים להחליט עליה אפילו לרגלי סבות בלתי חשובות ושאת הצדקתה למען הנימוס אפשר לו למסור בשויון-נפש לקהל הדיפלומאטים, העומדים תמיד מוכנים ומזומנים לכך.

*
*

למען לא יבאו לערבב את המשטר הרפובליקאני במשטר הדמוקראטי (כמו שרגילים לעשות) נחוק להוסיף עוד הדברים הבאים: את צורת המדינה (civitas) אפשר לחלק או על פי הבדל האישים, שבידם נמצא השלטון הממלכתי העליון או על פי הבדל ממשל-העם באמצעות שליטו העליון, יהיה מי שיהיה. הסוג הראשון זהו באמת מה שקוראים לו צורת השלטון (forma imperii) והצורות האפשרות הן רק שלש: שכח השלטון נמצא בידי יחיד, או בידי מספר אנשים המאוחדים ביניהם, או בידי הכל, כלומר בידי כל אלה ביחד, שהחברה האזרחית מורכבת מהם (אבטוקראטיה*). אריסטוקראטיה, דמוקראטיה, או שלטון הנסיך, שלטון האצילים, שלטון העם). הסוג השני שייך לצורת הממשל (forma regiminis) ומתיחס לאפיו של סדר המקובל (המיסוד על החלטת הרצון הכללי, שבגללה ההמון נעשה לעם) כיצד המדינה משתמשת בשלטונה המלא. במובן זה הצורה היא רפובליקאנית או דספוטית.

(* בספרו, מטפיסיקה של המוסר" (Metaphysik der Sitten), הוצאת האקרמית הברלינית, כרך ששי, עמ' 886—889) מבאר קאנט את המלה, אבטוקראטיה ואומר: הצורה הממלכתית היא אבטוקראטיה, אריסטוקראטיה או דמוקראטיה. להשתמש בכינוי מונארכיה במקום אבטוקראטיה אי אפשר, מפני שאינו מתאים למושג המכוון כאן. מונארך הוא מי שיש לו השלטון העליון, ברם אבטוקראט או מושל יחיד הוא מי שיש לו כל השלטון; האבטוקראט הוא בעל השלטון העליון (סוכרן). המונארך הוא רק בא-כח השלטון העליון הזה (repräsentiert ihn bloss) — המתרגם.

הרפובליקאניות היא הפרינציפ הממלכתי של הפרדת השלטון המוציא לפועל (הממשלה) מן השלטון המחוקק, והדספוטיות היא, כשהשלטונות מוציאים בעצמם לפועל את החוקים שנחקקו על ידיהם הם, כלומר הרצון הפומבי כל כמה שהממשלה חושבת אותו לרצונה הפרטי. — בין שלש צורות השלטון מוכרחה הדמוקראטיה, במובנה האמתי של המלה הזאת, להיות דספוטית, מפני שהיא מיסדת שלטון מוציא-לפועל, שבו הכל מחליטים ביחס אל אחד ולכן גם נגד אחד (שלפיכך אינו מסכים לכך), כלומר הכף שבכל זאת אינם הכל וזוהי הלא סתירה של הרצון הכללי להחופש ולעצמו.

כל צורת-ממשל שאין בה באות-כח מצד העם אינה באמת אלא אינ-צורה (Uniform), שהרי המחוקק והמוציא את רצונו לפועל אינם יכולים להיות יחד באישיות אחת כמו שגם הכלל שבמשפט הראשון של ההקש אינו יכול להיות יחד עם זה אף הכנעותו (Subsumtion) של הפרט שבמשפט האחרון. ואף על פי ששתי צורות המשטר האחרות* הן תמיד לקיות, מפני שנותנות מקום לממשל כזה, הנה אצלן, בכל זאת, הרי אפשר, לכל הפחות, שתהפכנה לצורה של ממשל המתאים לרוח השיטה של באות-כח מצד העם, דוגמת-מה שלכל הפחות אמר פרידריך השני, כי הוא רק המשרת העליון (der oberste Diener) של המדינה¹. אולם המשטר הדמוקראטי עושה אפילו דבר זה לבלתי אפשרי, מפני שכאן הכל רוצים להיות אדונים. — יכולים לפיכך לומר: כל מה שמספר אנשי השלטון הממלכתי (מספר המושלים) הוא פחות, ולהפך, כל מה שלשלטון הממלכתי יש באות-כח יותר גדולה, יותר מתאים המשטר הממלכתי לאפשרות הרפובליקאניות ועל ידי תקונים הדרגתיים הוא

* האבטוקראטיה והאריסטוקראטיה. — המתרגם

1) אח כנויי הכבוד הגבוהים, שבהם מכנים לעתים קרובות את השליט (דרך משל, משיח ה', בא-כח הרצון האלהי עלי אדמות, ממלא מקומו של האלהים). מגנים לפעמים וחושבים אותם לחנופה גסה הסבואה לרום-לכב ולוהרה מופרות. ברם דומני, שאין לזה יסוד. הללו עלולים לא רק שלא לעשות את מושל המדינה ליחיד, אלא, להפך, עוד לרכא אח נפשו, אם רק הוא בעל-שכל (ודבר זה הלא מוכרחים להניח) ומבין כי קבל על עצמו תעודה, שהיא למעלה מכוחותיו של אדם אחד, היינו להשגיח על הדבר היותר קדוש שיש לו לאלהים עלי אדמות, כלומר על זכויותיהם של בני-אדם, ושהוא צריך תמיד לירא פן יפגע באיזה אופן שהוא כאישון עינו זה של האלהים.

יכול לקוות להתרומם ולהגיע, סוף סוף, אליה. מטעם זה קשה יותר לאריסטוקרטיה מאשר למונארכיה, ולדמוקרטיה אי-אפשר בכלל, אם לא על ידי מהפכה בחזקת יד, להגיע אל משטר זה, שהוא היחידי בתור חוקי לגמרי. אבל בשביל העם חשוב יותר עד לאין שפור שיטת-הממשל (1) מאשר הצורה הממלכתית (אף על פי שגם כאן חשובה עד למאד התאמתה פחות או יותר גדולה למטרה זו). אולם לשיטת-הממשל, אם עליה להתאים למושג המשפט, שייכת באות-כח מצד העם, שאך ורק באמצעותה אפשרי אופן רפובליקאני של הממשל ושבלעדיה (המשטר הממלכתי יכול להיות איזה שהוא) אינו אלא דספוטטי ואקמי. — אף אחת מן הרפובליקות העתיקות, שנקראו בשם זה, לא ידעה דבר זה ולכן היו הן מוכרחות להעשות דספוטיות, שהשלטון העליון של יחיד הוא עוד היותר גוח והטוב שביניהן.

(1) בלשונו המדוברת גבוהה גבוהה, אבל הפשטנית והריקה מכריו מלה דו פ א נ *). שאחרי נסיון של שנים רבות הוא הגיע, סוף סוף, לידי הכרת האמת שבפתגמו הידוע של פאליס (*): „הנח להם לשושים להתוכח על השאלה בדבר הממשלה היותר טובה; היותר טובה היא זו המתנהלת באופן היותר טוב.“ אם משמעותם של דברים אלו היא, שהממשלה המתנהלת באופן היותר טוב היא שמתנהלת באופן היותר טוב, אז, הוא פצח, לפי כשויו של סוויפט (*), אגוז שתוכו רקב. אבל אם המשמע הוא, שזוהי גם שיטת-הממשל היותר טובה, כלומר המשטר הממלכתי הטוב ביותר, אזי הדבר בלתי נכון מעיקרו, שהרי דוגמות של ממשלות טובות אינן מוכיחות עדיין שום דבר ביחס לשיטת הממשל. כלום היו מושלים יותר טובים מסיסוס או ממרכוס אברקליוס ובכל זאת השאיר הראשון בתור יורשו את דומיניציאנוס והשני את קומודוס, מה שבמשטר ממלכתי טוב לא היה יכול להיות, כי הלא זה שאינם ראויים לכך היה יודע עוד מקודם וגם שלטונו של המושל היה די חזק כדי לסלק אותם הצדה.

(* Mallet du Pan — סופר בחקופת המהפכה הצרפתית. ואחד ממתנגדי הקצוניים; Pope — חכם ומשורר אנגלי ספורסס (1688—1744). הפתגם נמצא בחבורו Essay of man; יהונתן סוויפט (1667—1745) מגדולי הסופרים האנגליים, שקאנט הוקירו עד למאד. — המתרגם.

הסעיף הדפינוטיבי השני של השלום הנצחי.

המשפט בין הלאומי צריך להיות מיוסד
על פְּדָרָא ליות של מדינות חפשיות.

את העמים בתור ממלכות אפשר לראות כמו אישים בודדים, שבמצבם הטבעי (כלומר במצב בלתי תלוי בחוקים חצוניים) הם כבר מפריעים, על ידי המצאם זה בצד זה, את זכויותיהם ההדדיות, ושכל אחד ואחד מהם יכול וגם צריך למצן בטחונו הוא לדרוש מאת השני להכנס יחד אתו למשטר הדומה למשטר האזרחי, שבו זכויותיו של כל אחד ואחד יכולות להיות בטוחות. משטר כזה הוא ברית-עמים, שאינה צריכה להיות בכל זאת ממלכת-עמים. מפני שדבר כזה יש בו משום סתירה: יען כי כל ממלכה כוללת את היחס של העליון (המחוקק) אל העומד תחתיו (המציית, כלומר העם), אולם הרבה עמים בתוך ממלכה אחת אינם אלא כעם אחד וזה מתנגד לההנחה (שהרי כאן אנו דנים על זכויות העמים ביחסיהם ההדדיים, עד כמה שהם ממלכות שונות ולא עד כמה שהם מתבוללים ומתמוזגים לממלכה אחת).

כמו שאנו מביטים בשאט נפש על מסירותם של הפראים לחרותם חסרת החוקים, כשהתגרות בלתי הפוסקות חביבות עליהם יותר מאשר להכנע לכפיה חוקית מאורגנת על ידי עצמם, היינו כשהם מבכרים חופש פרוץ על חופש מתוך שכל, והננו חושבים דבר זה כפראיות, כטמטום הלב והמות וכבהמיות המשפילים את ערך האנושיות, כך, נדמה לנו, צריכים היו העמים התרבותיים (כל עם ועם מאוחד בצורת ממלכה) למהר ולצאת יפה שעה אחת קודם ממצב כל כך מכוער. אולם במקום זה רואה כל ממלכה את רוממותה (שהרי „רוממות העם“ הוא בטוי שאין בו טעם) דוקא, להפך, בזה שאינה נכנעת לשום כפיה חוקית חיצונית ותפארתו של שליטה העליון כלולה בזה, שרבבות אנשים, בלי שיצטרך לסכן את עצמו, עומדים הכן להקריב את נפשם לפקודתו בשביל ענינים שאין להם שום יחס אליהם. וההבדל שבין הפראים האירופיים והפראים האמריקאניים הוא בעיקר בזה, כי בעוד שאחדים משבטי האחרונים

נאכלו לגמרי על ידי אויביהם, יודעים הראשונים להשתמש במונחיהם שלהם באופן יותר יפה מלאכול אותם פשוטו כמשמעו ומבכרים להגדיל בהם את מספר נתיניהם וזאת אומרת גם את כמות המכשירים למלחמות עוד יותר גדולות.

כשמתבוננים אל רצת הטבע האנושי, המתגלית בכל מערומיה ביחסים החפשיים שבין העמים (בה בשעה שבמצב האזרחי היא מתחפשת מאד באַפֶּר מחמת כפית השלטינות), יש באמת להתפלֵא על זה, שהמלה משפט עוד לא נדחתה לחלוטין מתוך המדיניות המלחמתית, עוד לא נרשה לגמרי בתור דבר-מה של דקדוקי-עניות ושעוד אף מדינה אחת לא העיזה עדיין לצאת בגלוי לטובת דעה אחרונה זו. שהרי את שמותיהם של הוגו גרוציוס, פופ' נדורף, וואטל (1) ועוד של רבים אחרים (מנחמי עמל כלם), אף על פי שלקוֹדֶפֶס שלהם, אחת היא אם הוא כתוב ומסודר באופן פילוסופי או דיפלומאטי, אין וגם לא יכול להיות שום כח חוקי (מפני שהממלכות בתור שכאלה אינן צומדות תחת כפיה חיצונית משותפת), עוד מביאים בתמימות-לבב תמיד לשם הצדקת הפעולות המלחמתיות, אף על פי שלא קרה עדיין הדבר, שאיזו מדינה תראה חובה לעצמה להסתלק מזממה מפני נמוקים שיש להם סמוכין בדברי חכמים גדולים כאלו. — ברם חשיבות זו, שכל מדינה רואה במושג המשפט (לכל הפחות מן השפה ולחוץ) מוכיחה, בכל זאת, שיש לו לאדם נטיה מוסרית עוד יותר גדולה, הנמצאת, אמנם, לעת-עתה במצב של תרדמה, להתגבר על היצר הרע שבו (שאי אפשר לו להכחישו) ולהעשות פעם אדון לו וכמו כן לקוות כזאת גם מאחרים. באופן אחר לא היתה המלה משפט נשמעת מפיהן של המדינות, החפצות להלחם זו בזו, אלא לשם לצג בלבד, דוגמת נסיך גאלי זה שאמר, כי המשפט הוא, היתרון שהטבע נתן להחזק על החלש כדי שזה יִכְנַע לפניו.

והנה מכיון שאופן הגנתן של המדינות על זכויותיהן לא יכול לעולם להיות, כמו בבית-משפט חיצוני, הפרוֹצֶס, אלא רק המלחמה, שעל ידי

(1) גרוציוס (1583-1645) חכם הולנדי מפורסם ויוצר המשפט בין-הלאומי הכודרני; פופנדורף (1632-1694) חכם גרמני סגדולי תלמידיו של גרוציוס; וואטל (1714-1767) חכם צרפתי משווייץ, שנתפרסם ביחוד על ידי חיבורו *Le droit des gens*, (Leyden, 1758). — המתרגם.

הצלחתה, הנצחון, לא נפתרת השאלה בדבר הצדק; ומכיון שברית השלום שמה, אמנם, קץ למלחמה הנוכחית, אבל לא למצב המלחמה (למצב שבו נמצאת תואנה למלחמה חדשה ושעל אי-הצדק שבו אי-אפשר אפילו להכריז, מפני שכאן כל אחד הוא נוגע בדבר ושופט לעצמו), ברם ביחס אל המדינות במובן המשפט בין-הלאומי אי-אפשר לומר, כמו לבני-אדם הנמצאים במצב מחוסר חוקיות במובן המשפט הטבעי, שעליהן „לצאת מן המצב הזה“ (מפני שלהן בתור ממלכות יש כבר משטר משפטי פנימי ואין, איפוא, לכפיה מצד אחרים שליטה עליהן להכניסן על פי מושגי המשפט שלהם תחת משטר חוקי יותר רחב); ומכיון שהבינה מרום גבהו של השלטון המוסרי בתור המחוקק העליון מוציאה פסק דינה המוחלט נגד המלחמה בתור דרך להגנה על זכויות ולהפך מטילה בתור חובה בלתי אמצעית את מצב השלום, ואותו הלא אי-אפשר ליסד או להבטיח בלא אמנה הדדית בין העמים, — הרי נחוץ שתהא אגודה ממין מיוחד, שאפשר לקרוא לה בשם אגודת השלום (foedus pacificum). ההבדל בינה ובין ברית השלום (pactum pacis) הוא. שזו האחרונה מבקשת לשים קץ רק למלחמה אחת בלבד, בה בשעה שהראשונה שואפת לשים קץ לכל המלחמות ולעולם. אגודה זו אין כוונתה רכישת איזה שלטון שהוא על המדינה, אלא אך ורק שמירת החופש של המדינה והבטחתו בשבילה היא ויחד עם זה גם בשביל המדינות האחרות הנמצאות בתוך האגודה, מבלי שתצטרכנה בכל זאת להכנע מפני כך (דוגמת בני-אדם במצב הטבעי) לחוקים פורמביים ולכפיתם. את הגשמתה (ריאליותה האובייקטיבית) של אידיאת הפ' דראליות, הצריכה להקיף במשך הזמן את כל המדינות והמובילה, איפוא, אל השלום הנצחי, אנו יכולים לתאר לעצמנו. לוא שחקה השעה, שאיזה עם גדול ונבון היה יכול להנהיג אצלו משטר של רפובליקה (שכבר על פי טבעה היא צריכה להיות נוטה אל השלום הנצחי), אזי היתה זו יכולה לשמש מרכז לאגוד פ' דראטיבי זה בשביל מדינות אחרות, שתתאחדנה אתה כדי להבטיח בדרך זו, בהתאם לאידיאת המשפט בין-הלאומי, את המצב של חופש המדינות וכדי להתרחב לאט לאט על ידי התאגדויות מסוג זה ולהתפשט יותר ויותר.

שיבוא עם ויאמר: „אל נא נלחם אחד בשני; הבה ונסדר לנו ממלכה, כלומר נשים עלינו שלטון עליון, שיתן לנו חוקים, ימשול בנו וישפוט אותנו ושככל דברי ריב ומדנים יעשה שלום בינינו“ — דבר זה

אפשר להבין. אבל אם ממלכה זו תבוא ותאמר: אל נא תהא מלחמה ביני וביני ממלכות אחרות, אף על פי שאיני מודה בשום שלטון מחוקק עליין, שיבטיח לי את זכויותי אני ושאיני אבטיח לו את זכויותיו הוא, אז הרי אין להבין כלל וכלל על מה אני רוצה לסייד את הבטחון בזכויותי אם לא על דבר כעין אגודת החברה האזרחית, היינו על הפדראליות החפשית שהבינה צריכה באופן הכרחי לקשור אותה עם המושג של המשפט בין-הלאומי, אם בכלל למשפט הזה יש איזה ערך שהוא.

את המושג של המשפט בין-הלאומי בתור זכות להלחם אי-אפשר אפילו לחשוב (מפני שזוהי זכות לא על פי חוקים חיצוניים בעלי ערך כללי, המגבילים את החופש של כל אחד ואחד, אלא על פי מפיסמות*) חד-צדדיות להחליט בדבר הזכויות ולקבוע אותן בזרוע), אם רק לא נבוא לומר כי כך היא גם שורת הדין, שאנשים בעלי נטיות כאלה יצמיתו אחד את השני וימצאו, איפוא, את השלום הנצחי בתוך קבריהם העמוקים, שיכסו כל הזעות של מעשי האלמות יחד על עושיהם. — מצד הבינה אין למדינות ביחסיהן ההדדיים שום אפשרות אחרת לצאת מן המצב המחוסר חוקיות והמלא אך ורק מלחמות, אלא להסתלק, דוגמת בני-אדם בודדים, מן החופש הפראי (המחוסר חוקיות) שלהן, להסתגל אל חוקי הכפיה הפומביים ולכונן בדרך זו ממלכת-עמים (civitas gentium), שתלך הלוך והתרחב תמיד עד שתקיף לבסוף את כל יושבי תבל. אולם מכיון שבהתאם לאידיאה שלהן על המשפט בין-הלאומי הן בשום אופן אינן רוצות בזה, זאת אומרת כי מה שאמת בתור הנחה (in thesi) הן דוחות בתור השערה (in hypothesi), אזי במקום האידיאה החיובית בדבר רפובליקה עולמית (כדי שלא ילך הכל לאברון) יכול רק הסורוגאט השלילי של התאגדות ממושכה ההולכת ומתרחבת תמיד להשבת את המלחמות ולעצור בעד זרם הנטיות של אי-חוקיות ושנאה, ברם עם סכנה תמידית של התפרצותן (Furor impius intus — fremit horridus ore cruento ** 1).

(* על המלה מכסימה עיין במבוא עמוד 61. — המתרגם.

** זעף-רשע כפנימיו — גועש נורא ולועז מלא רם. — Vergil.

Aenëis 1, 294—96. — המתרגם.

(1) אחרי גמר המלחמה, כשכרית השלום נחתמה, צריך היה אמנם, שאחרי החגיגות ישיל העם על עצמו יום צום להפלה ותשובה כדי לצעוק בשם המרינה אל

הסעיף הדפניטיבי השלישי בדבר השלום הנצחי.

„זכות האזרחות-העולמית“ צריכה להצטמצם
בתנאי האכסנאות הכללית“.

כמו בסעיפים הקודמים כך גם כאן אין הכתוב מדבר על גמילות חסדים אלא על זכות ומשפט ומשמעותה של המלה אכסנאות (Hospitalität) כאן היא זכותו של בן עם זר הבא לארצו של עם אחר, שבני העם הזה לא יתיחסו אליו כמו אל אויב. הם יכולים לא לקבלו אם בזה לא מביאים עליו כליה ואבדון; אבל כל זמן שהוא יושב לו במקומו בשלום, אסור למי שהוא להתנהג אתו כמו עם אויב. זוהי לא זכות של הכנסת אורחים, שהזר יכול לתבוע (לזה נחוצה אמנה מיוחדת של גמילות חסדים, שעל ידה הוא נעשה לזמן ידוע לאחד מבני הבית), אלא זכות בקור שיש לכל אדם לבוא ולהציע את עצמו להיות לחבר החברה בכח זכות-הבעלות המשותפת על הארץ כלה, שעליה, בתור כדור, האנשים אינם יכולים להתפזר עד אין קץ, אלא מוכרחים לסבול, סוף סוף, את שכנותם של זולתם; שהרי מציקרא אין אף לאחד יותר זכות לשבת במקום זה או זה של הארץ ממה שיש לשני. — חלקי הארץ בלתי הנושבים — הימים ומדבריות החול — מבדילים, אמנם, בין האנשים, אולם האניה והגמל (אנית המדבר) מאפשרים להם להתקרב איש אל רעהו דרך שטחי הפקר אלו ולהשתמש בזכות הבעלות המשותפת על הארץ, השייכת למין

השמים ולבקש רחמים בעד החטא הגדול, שהטין האנושי עוד ממשיך לחמוט בזה, שאינו רוצה להכניע ביחס אל עמים אחרים למשטר חוקי, אלא, בגאותו שהוא בלתי תלוי לגמרי, מכבד להשתמש באמצעים ברבריים של מלחמות (אף כי על ידי כך אינם מגיעים בכל זאת אל המבוקש, כלומר אל זכויותיה של כל מדינה ומדינה). — החגיגות בשעת המלחמה לרגלי איוה נצחון, שירי תהלה ששרים (רוגמת עם ישראל) לאלחי הצבאות עומדים בנגוד לא פחות גדול אל הרעיון המוסרי בדבר אביהם של כל בני-האדם, כי חוץ מן האדישות בנוגע אל האופן כיצד העמים מבקשים את זכויותיהם ההרדיים (שחוא מעצוב למדי), הם סביאים עוד לידי שמחה, שכל כך הרבה אנשים נשברו או שעשרם ואשרם נחרבו.

* המשפט הקוסטופוליטי, עיין עמוד 90, הערה. — המתרגם.

האנושי, בשביל משא ומתן אפשרי. אי-אכסנאותם של תושבי חוף הים (דרך משל, של מדינות הברברים) השודדים את האניות בימים הקרובים ושאת יורדי הים, שאניותיהם נשברו, הם עושים לעבדים, או של תושבי מדבריות החול (הבדואים הערבים) הרואים זכות לעצמם לגזול כל מי שמתקרב אל השבטים הנודדים, מתנגדת, איפוא, למשפט הטבעי. ברם אכסנאות זו, כלומר זכותו של הגר הבא לארץ נכריה, אינו מתפשטת יותר מתנאי האפשרות של נסיון לבוא במשא ומתן עם תושבי המקום. — באופן זה אפשר להם לחלקי הארץ הרחוקים להתקשר זה עם זה ביחסים של שלום, היכולים לקבל במשך הזמן צורה חוקית-פומבית ולהביא בדרך זו את המין האנושי יותר ויותר קרוב אל המשטר של אזרחות-עולמית.

כשמשוים עם זה את התנהגותם בלתי האכסנאותית של המדינות התרבותיות, העוסקות בעיקר במסחר, של חלק העולם שלנו, אזי בולט באופן גורא ואיום העָל, שהן עושות בבקורן בארצות זרות ואצל עמים זרים (שבשבילם זהו דבר אחד עם כבושן). אמריקה, מדינות הכושים, איי הסמנים, הכיף* (וכו'), היו בשבילן, כשגלו אותם, ארצות הפקר, שהרי התושבים היו כאין וכאפס בעיניהן. להודו המזרחית (הינדוסטאן) הן הכניסו חיילות זרים, באמתלא שזה רק למטרות מסחריות בלבד, והתחילו ללחוץ בעזרתם את בני המקום ולעורר את מדינותיהם השונות למלחמות מרובות וארוכות מאד, שהביאו בעקביהן רעב, מרד, בגידה וכל שאר פורעניות ופגעים רעים לפי שמותיהם השונים המצייקים למין האנושי.

סין** (ניפון), שכבר נסו באורחים כאלו, עשו לפיכך מחכמה, אם הראשונה התירה הכניסה אליה רק לערי החוף, אבל לא לתוך הארץ פנימה, ואם השנייה התירה אפילו הכניסה אך ורק לעם אירופי אחד, להולנדים, אבל אינם נותנים להם, דוגמת שבויים, לבוא בחברת בני המקום. הדבר הגרוע ביותר בכל זה (או מנקודת-ראות של שופט מוסרי — הדבר הטוב ביותר) הוא, שאפילו המדינות האירופיות הללו בעצמן אינן

* הכיף, התקוה הטובה שבדרום אפריקה. — המתרגם.

** כאן השמטתי הערה בלשנית ארוכה מאת קאנט כדבר השמות סין וסיבס. מפני שאין לה עכשו שום ערך. — המתרגם.

שבועות רצון ממצשי אַלמות שֶׁהן, שכל החברות המסחריות האלה נמצאות במצב של מהפכה קרובה, שהאיים של קנה-הסוקר – מקום זה של עבודות אכזרית ואיומה ביותר – אינם מביאים שום רווח אמיתי, אלא משמשים רק אמצעי למטרה בלתי יפה ביותר, היינו לִכּוֹנֵן צבא של מלחים בשביל ציי מלחמה וזאת אומרת בשביל מלחמות חדשות באירופה. ודברים אלו נעשים על ידי מדינות, שיראת שמים תופסת אצלן מקום גדול ושבִּעֲנִינֵי הדת הן חושבות את עצמן, בה בשעה שהן מלאות עָל כרמון, לבחירי אלהים.

ומכיון שההתקרבות בין העמים (פחות או יותר גדולה) הספיקה כבר להעשות לגורם מכריע בכל העולם והגיעה לידי כך שהפרת זכויות במקום אחד מורגשת בכל המקומות, הרי אין האידיאה בדבר האזרחות-העולמית מוצגת הַנְּיָתִי ומוגזם של המשפט, אלא הוספה הכרחית אל הקוֹדֶפֶס בלתי הכתוב של המשפט הממלכתי וכן של המשפט בין-הלאומי בשביל המשפט הפומבי של האנושיות בכלל והילכך גם בשביל השלום הנצחי. רק בתנאי זה יכולים אנחנו להשתעשע בתקוה, שאנו הולכים תמיד הלוך והתקרב אליו, אל השלום הנצחי.