

Jiří HUTEČKA

Kořeny teorie spravedlivé války: od Platóna ke Grotiovi

Na první pohled by se chtělo říci, že válka a filozofie toho nemají příliš mnoho společného. Pokud budeme válku definovat jako více či méně organizované násilí mezi jednou či více lidskými skupinami, provozované za účelem dosažení určitého cíle, tak bychom v této definici našli pro filozofii (vykládající svět a existenci) prostoru jen dosti málo. Přesto však lze najít mezi těmito aspekty lidského úsilí jisté podobnosti a styčné body, již minimálně v tom, že oba provázejí lidstvo v nějaké podobě pravděpodobně již od jeho samých počátků. Ostatně je to právě otázka „přirozenosti“ či „nepřirozenosti“ násilí – a tedy i války – v lidském rodě, k níž se filozofie v době relativně nedávné vyjádřila s takovou vehemencí, že stanovila základní východiska pro veškeré současné studium onoho problému v oboru, jemuž toto primárně náleží, tj. v antropologii.

Thomas Hobbes napsal v roce 1651, že přirozeným stavem lidstva je „*válka, kde každý člověk je nepřítelem každému člověku... lidé žijí bez jakéhokoliv bezpečí... [v] neustálém strachu a s hrozbou násilné smrti. Život lidský je osamělý, bídný, špinavý, brutální a krátký.*“¹ Podle Hobbese tím jediným, co člověka zachraňuje před jím samým, je autorita státu, jenž násilí (a válku) reguluje do přijatelné podoby. Tuto neveselou vizi lidské přirozenosti naopak odmítl sdílet jiný velký myslitel, Jean-Jacques Rousseau: „*Chybou Hobbese a filozofů je, že zaměňují přirozeného člověka s člověkem, jehož mají před očima, a z jednoho systému přenášejí do druhého bytost, jež může existovat pouze v tom prvním,*“ napsal v nepublikovaném spisku *Válečný stav* v 50. letech 18. století. Podle Rousseaua to byl právě až stát a v zásadě civilizace obecně, co vedlo člověka k tomu, že „vynalezl“ válku, protože v přirozeném stavu prostě nebylo o co vést spory. „*Přebytek probouzí chamtivost: čím více člověk má, tím chce víc.*“² „*Válka není... vztah jednoho člověka k druhému, ale vztah jednoho*

¹ Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge 1991, s. 89. Dostupné na <http://www.gutenberg.org/etext/3207>.

² Jean-Jacques ROUSSEAU, *The State of War*, in: Grace G. Roosevelt, *Reading Rousseau in the Nuclear Age*, Philadelphia 1990, s. 187.

*státu k druhému.*³ Oba autoři byli ve svých úvahách přirozeně ovlivněni dobou, v níž žili – Hobbes čerpal svoji depresivní vizi a touhu po silné centrální moci z chaosu anglické občanské války, zatímco Rousseau byl nucen přebývat v Evropě sužované periodickými válkami mezi absolutistickými monarchiemi, ztělesňujícími dosavadní vrchol státní moci. I přes tuto dobovou podmíněnost však jejich úvahy ovlivnily celé generace antropologů ve 20. století, kteří obětovali desítky let sporům o to, zda je válka pro člověka „přirozeným stavem“ či „kulturní konstrukcí“, kterou přineslo až zemědělství a civilizace. I přes zatvrzelou vehemenci zastánců rousseauovského optimismu je bohužel nutno přiznat, že nejnovější výzkumy přinášejí stále další a další důkazy o tom, že minimálně potud, pokud se člověk sdružoval do sociálních skupin, znal také násilí i válku.⁴

Jak vidno, filozofie a filozofové měli v minulosti k válce zjevně co říci, neboť obzvláště v úvahách o společnosti a lidstvu jako takovém prostě nebylo možno toto téma vynechat. Válka provokovala mnoho otázek, z nichž pravděpodobně z nejpalčivějších byl problém její morality – je dobrá, či špatná? A pokud je špatná, je možno na ní participovat? Může být válka za určitých podmínek spravedlivá? Jak takové podmínky vypadají? Jak tedy má vypadat „dobrá válka“? Nejde o oxymoron? Je pochopitelné, že každý autor se k těmto otázkám stavěl v rámci svého myšlenkového systému i své dobové podmíněnosti jinak, přesto však lze v západní filozofii vysledovat (s určitými úkroky stranou) červenou nit myšlenkové konstrukce, směřující morální kategorii „dobra“ s realitou, tj. pomalu se rozvíjející ideu „spravedlivé války“. Ideu, která má ve 21. století často velmi konkrétní dopady na globální politiku.

Z relativistického antropologického hlediska je tato idea samozřejmě nesmyslem, protože *každá* válka je v principu spravedlivá pro většinu těch, kdo v ní bojují. Každé lidské společenství, od tlupy lovců – sběračů v australské buši až po moderní stát v industriální éře, se připravuje na násilný konflikt mimo jiné tím, že si jej zdůvodňuje pomocí ideologických či jiných konstrukcí. Jejich smyslem je legalizovat jinak sociálně tabuizované chování (násilí) a ospravedlnit je. Záleží pak jen na tom kterém hodnotovém systému, jak toto ospravedlnění vypadá a do jaké míry musí být vykonstruované. Výsledek je však vždy stejný – dvě skupiny lidí jsou minimálně *ochotny* vstoupit do světa, jenž zcela odporuje mnoha základním biologickým instinktům (a který probouzí ty, jež jsou obvykle skryty), a účastnit se organizovaného násilí. Jejich přesvědčení o spravedlivosti vlastního konání je jednou ze základních podmínek k tomu, aby se takového podniku vůbec zúčastnili. Z tohoto pohledu je právě idea „spravedlivé války“ velice zajímavá, neboť představuje cestu, jíž se při ospravedlňování války postupně vydala západní civilizace.

³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, Paříž 1762, kniha I, kap. 4, odst. 10; dostupné na http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/contrat_social.html (21. 8. 2008)

⁴ Pro obě strany sporu viz nejlépe Margaret MEAD, *Warfare Is Only an Invention – Not a Biological Necessity*, in: *Asia* 15, 1940, s. 402-405; resp. Lawrence KEELEY, *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, New York 1996.

Smyslem tohoto eseje je stručně postihnout počátky utváření této ideje, resp. její myšlenkové základy, a osvětlit tak kořeny současného (jak bude zřejmé, navýsost eurocentrického a tudíž subjektivního) mezinárodně-politického diskurzu. Jeho dnešní podoba je obvykle odvozována od rozsáhlé systematizace problematiky války, kterou v roce 1625 publikoval nizozemský právník Hugo Grotius ve svém díle *De iure belli ac pacis* (O právu mírovém a válečném, 1625). Neboť naším hlavním cílem je především uchopení kořenů celé teorie a její vývoj právě k této systematické (i když zdaleka nikoliv konečné) formě, a Grotiovým dílem také vrcholí celý vývoj předcházející vzniku moderních států, systému mezinárodních vztahů i moderní filozofie, končí naše analýza právě u tohoto významného milníku. Otázka dalších osudů a úprav ideologie spravedlivé války v teoriích moderních filozofů, stejně jako její vztah k dalšímu sociálnímu a kulturnímu vývoji západní civilizace a také její aplikace v reálné politické praxi, to vše bude ponecháno další analýze při jiné příležitosti. Zde je třeba zdůraznit, že tento text již vzhledem ke svému rozsahu nemůže a ani nechce být detailním postížením tématu. Spíše než to se hodlá pokusit o stručný nástin počátků vývoje, jenž dovedl situaci do současného stavu, a podat přehled alespoň těch nejzákladnějších autorů a jejich myšlenek. Jednotliví autoři byli vybíráni především pro svůj význam v rámci celého procesu či pro dané období reprezentativní (nebo naopak výjimečný) postoj. Z rozsahu eseje musí být čtenáři zřejmé, že tento výběr není a ani nemůže být kompletní a jistě lze proti němu vznést řadu oprávněných námitek, které mi nezbyvá než plně akceptovat s vírou, že i přes svůj v zásadě povrchní, zkratkovitý a selektivní charakter je tento text schopen plně dostat svému účelu – podat zcela základní přehled vývoje myšlenky „spravedlivé války“ v rámci evropské civilizace.⁵

Na závěr považuji za nezbytné zdůraznit, že veškeré citace z originálních textů (tj. mimo uváděné české překlady) jsou mými vlastními překlady a jakákoliv kritika za jejich nedokonalost necht' tudíž směřuje jen a pouze na moji hlavu. Tam, kde byly k dispozici, byly využity existující české překlady, přesto se však autor

⁵ Pro srovnání s tradicí „spravedlivé války“ v mimoevropském kontextu viz např. Torkel BREKKE (ed.) *The Ethics of War in Asian Civilizations*, London 2006; Paul ROBINSON (ed.), *Just War in Comparative Perspective*, Aldershot 2003; resp. Richard SORABJI – David RODIN (eds.), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Aldershot 2006. Literatura zabývající se etickým rozměrem války a ideou „spravedlivé války“ jako takovou, o jednotlivých myslitelích ani nemluvě, je přirozeně velice rozsáhlá a na omezeném prostoru lze uvést jen několik základních titulů, jež poskytly tomuto textu rámec či jej případně dále rozšiřují: Henryk SYSE – Gregory M. REICHBERG (eds.), *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*, New York 2007; John M. MATTOX, *St. Augustine and the Theory of Just War*, New York 2006; Frederick H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975; Terry NARDIN (ed.), *The Ethics of War and Peace*, Princeton 1998; Alex J. BELLAMY, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Cambridge 2006; Jean B. ELHSTAIN (ed.), *Just War Theory*, New York 1991; Larry MAY – Emily CROOKSTON (eds.), *War: Essays in Political Theory*, Cambridge 2008; John D. JONES – Marc F. GRIESBACH (eds.), *Just War Theory in the Nuclear Age*, Lanham 1985; Mark A. EVANS, *Just War Theory: A Reappraisal*, London 2005.

v zájmu autentické interpretace pokoušel v maximální možné míře pracovat s texty v originálním znění.

Vzhledem k obvyklému odvolávání se západní civilizace na tradici antického Řecka začneme svoji pouť za „spravedlivou válkou“ právě zde. Nejstarší řecká tradice, reprezentovaná homérskými eposy, nám ve vztahu k válce přináší obraz nikoliv nepodobný známým antropologickým výzkumům primitivních společenství (kde jsou mj. jednou z nejčastějších příčin války právě spory o ženy) – válka je zde ospravedlněna pomstou a hlavním motivem vůdců jednotlivých „kmenů“ je získání slávy a moci v hrdinském individuálním zápase. Postupem staletí se tento model pod tlakem sociálních změn proměňoval v kolektivní étos jednotlivých řeckých *polis*, tj. komunit ovládaných občany – válečníky. Podobně jako v každé jiné válečnické společnosti hrála válka i v tomto sociálním modelu, definitivně zformovaném koncem 7. století po Kr., nezastupitelnou roli.

Občané – válečníci odvozovali svůj sociální status od služby komunitě ve falangách těžkooděných *hoplitů*, a tomu odpovídal i v dobových podmínkách výjimečný řecký diskurz války, stavící na bitvě jakožto fyzickém střetu dvou obcí občanů, v němž hraje klíčovou roli soudržnost kolektivu. Takováto bitva pak byla primárním způsobem periodického utvrzování se v kolektivní identitě, kterou tento sociální vývoj přinesl. I z tohoto důvodu byla válka v klasickém Řecku prakticky endemickou záležitostí, přičemž z pohledu vztahů mezi jednotlivými *poleis* byla pokládána za ideální rituální prostředek k řešení neustálých, především hraničních sporů. Bitva byla komplexním rituálem, v němž se naplnila „vůle bohů“ a spor byl pro daný okamžik spravedlivě a čestně rozřešen.⁶ Spravedlnost se tudíž logicky pojila s mocí, kde mocnější *polis* obvykle dosáhla „své“ spravedlnosti a ta slabší se musela z prosté logiky věci podřídit. Válka pak byla realistickým prostředkem zachování či upevňování takovéto moci, kdykoliv nebyl spor vyřešen jednáním. Tato koncepce války přetrvávala i v době, kdy vnitřní logika tohoto modelu dospěla v polovině 5. století př. Kr. do stadia, v němž proti sobě stanuly dvě lokální „supervermoci“ se svými okruhy spojenců – Athény v čele původního Dělského spolku a Sparta v čele států, jež z obavy před rostoucí hegemonií Athén zvolily preventivní válku.

Krajně realistický přístup k válce, jenž se díky existenci zmíněného diskurzu postupem času rozvinul, dokládá téměř ideálně historik Thúkýdídés ve svých slavných dějinách peloponnéské války, jež byla výše uvedeného sporu výsledkem. „Vždy platilo,“ říkají Athéňané, přítomní v roce 432 př. Kr. na jednání Spartánů a jejich

⁶ K tématu způsobu vedení války v klasickém období řeckých dějin a jeho interpretacím viz např. Victor D. HANSON, *The Western Way of War: Classical Battle in Ancient Greece*, Berkeley 1989; Hans van WEES, *Greek Warfare: Myths and Realities*, London 2004; Hans van WEES (ed.), *War and Violence in Ancient Greece*, London 2000; John RICH – Graham SHIPLEY (eds.), *War and Society in the Greek World*, London 1995. Spolu se stejnou problematikou k římským dějinám viz také J. E. LENDON, *Soldiers and Ghosts: A History of Battle in Classical Antiquity*, London 2005. K tématu zde prezentovanému stručně např. Doyné DAWSON, *The Origins of Western Warfare: Militarism and Morality in the Ancient World*, Boulder 1996.

spojenců o postupu proti athénskému způsobu vedení Délského spolku, „že slabší byl ovládnán silnějším.“ Otázka „spravedlnosti“ zde vůbec nemá místo – vše je záležitostí mocenského soupeření a zájmových střetů. „Rozvážili jste si, co je pro vás výhodné, a teď se odvoláváte na spravedlnost. Té nedal ještě nikdy nikdo přednost, když se mu naskytla příležitost získat něco násilím.“ Jinými slovy, pokud chcete „spravedlnost“, tak si ji vybojujte.⁷ Válka je tedy poslední instancí spravedlnosti a v principu je vlastně nestranná, přičemž je i základem ospravedlnění hegemonie jedné *polis* (zde Athén) nad ostatními.

Podobně jako v případě *ius ad bellum* nemá v řeckém světě morálka své místo ani v *ius in bello*, což je vidět ve chvíli, kdy Athéňané r. 427 př. Kr. diskutují, jak naložit s populací vzbouřeného spojence, města Mytiléne. Odpůrci původní ideje, že by měli být pro výstrahu dalším případným rebelům popraveni všichni muži vojenského věku (tj. občané – válečníci) a zbytek obyvatel zotročen, zde neoperují morálkou, ale, slovy jednoho z nich, „dobrem obce“ a „budoucím dobrem“ [tj. zájmy] Athén, kterým by dle jejich názoru více prospěl mírnější postup. V Thúkýdidem popisované diskusi ani jednou nezazní jakékoliv morální pohoršení nad případným osudem mytilénských.⁸ Podobně pak i v r. 416 př. Kr. v tzv. Mélském dialogu zastávají Athéňané čistě realistické stanovisko – úkolem slabšího, tj. ostrova Mélu, je se podřídit, což přinese dobro oběma stranám. Apel Mélanů na právo na vlastní svobodu a nezávislost se s dobovou politickou praxí zcela mýjí a pouze ospravedlňuje následující trest, vycházející z logiky moci – Mélos je Athénami dobyt, muži jsou povražděni a ostatní zotročeni.⁹

Jednu z prvních a velmi důležitých odchylek od realistické, resp. mocensko-rituální tradice pojetí války představuje Platón, který se tematiky války dotýkal prakticky v celém průběhu své filozofické tvorby. Pro filozofa, jenž byl svědkem eskalace rituálního násilí (tj. tradičního řeckého pojetí války jako ritualizované bitvy) do mnohem komplikovanější a „reálnější“ podoby v průběhu a následných dozvucích peloponnéské války, byla válka v zásadě špatnou, leč nezbytnou součástí lidské existence. Přesto je však (což je novum) neoddelitelná od ideje morální spravedlnosti, vycházející z Platónem detailně propracovaného konceptu „ctností“. A tak zatímco v *Zákonech* říká Platón ústy „neznámého Athéňana“, že „největší dobro věru není ani válka, ani občanský rozbroj – a kéž by k těm věcem nemuselo dojít –, nýbrž vespolný mír a družnost“, čímž činí z války horší z dostupných možností,¹⁰ v dialogu Sokrata s Alkibiadem zaznívá centrální myšlenka, že „pokud se týká otázky válčit a neválčit a s kým se má válčit a s kým ne a kdy se má válčit a kdy ne..., lepší nepochybně znamená spravedlivější.“¹¹ Války se tudíž musí řídit morálně, nikoliv pouze mocensky vedenou rozvahou, což pak zajistí, že jsou spravedlivé. „Morálnost“ této rozvahy pak bude zaručena tak, že rozhodnutí o válce či míru náleží pouze a jen do rukou legální

⁷ THÚKÝDIDÉS, *Dějiny peloponnéské války*, Praha 1977, kniha I, kap. 76, s. 62.

⁸ Tamtéž, kniha 3, kap. 44, s. 187-188.

⁹ Tamtéž, kniha 5, kap. 85-114, s. 348-355.

¹⁰ PLATÓN, *Zákony*, Praha 1997, kniha I, 628d, s. 13.

¹¹ PLATÓN, *Alkibiades I, II; Hipparchos, Milovníci*, Praha 1996, 109d, s. 24.

sociální autority, tj. do rukou republiky: „*Jestliže však někdo soukromě učiní s někým mír nebo povede válku bez usnesení obce, budiž... trestem smrt.*“¹² A protože moc v Platónově ideálním státě je v rukou osvícených vládců – filozofů, kteří se řídí svými „ctnostmi“, je zajištěno, že válka, pokud k ní (z nutnosti) dojde, bude spravedlivá. Smyslem takové války pak má vždy být právě dosažení „lepšího stavu“, tj. míru, a autorita, resp. vládce, který toto nechápe, není dobrým státníkem: „*[Nikdo] nikdy by se nestal ani správným politikem, když by jediné a předně hleděl na vnější válečné poměry, ani řádným zákonodárcem, jestliže by svou zákonodárnou činností neupravoval spíše věci války za účelem míru nežli věci míru pro účely válečné.*“¹³ Platónova více než zřejmá kritika Spartanů, pro něž byla válka nejen politickou nezbytností, ale i způsobem života, ukazuje jasný odklon od realistického pojetí války a představuje kořeny ideje „spravedlivé války“.

Platón se kromě *ius ad bellum* zabýval ve svých spisech i problematikou, jež se skrze útrapy dlouhotrvající peloponéské války stala v řeckém světě více než aktuální – otázkou *ius in bello*. „*Heléni nebudou tedy ani Hellady pustošiti, ani domů zapalovati, ani nebudou uznávati všechny obyvatele v každé obci za své nepřátele, muže, ženy i děti, nýbrž za nepřátele budou pokládati pokaždé jen několik málo lidí, totiž viníky roztržky... Uznávám, že takto se mají chovati naši občané k protivníkům; k barbarům však tak, jak se nyní chovají Heléni vespolek.*“¹⁴ Z výkladu, který se objevuje v *Ústavě*, pak jaksi mimochodem plyne důležitý poznatek – Platónova politická filozofie, včetně jeho ideje „spravedlivé války“, je záležitostí čistě etnocentrickou, což v případě války znamená, že požadovaný rozměr „spravedlnosti“ se zřejmě týká pouze válek mezi Řeky, a nikoliv jejich konfliktů s „barbary“, kteří jsou vnímáni jako vnější hrozba civilizaci. Z toho je zřejmé, že idea „spravedlnosti“ války není ničím jiným než kulturní konstrukcí, jejímž cílem není v zásadě nic jiného, než opětovná „ritualizace“ ozbrojených konfliktů, tentokrát na „osvíceném“ morálním základě, a že tato idea je pouze stěží přenositelná – plně totiž může fungovat pouze uvnitř dané kultury.

Na Platónovo dílo navázal jeho žák Aristotelés, jehož texty týkající se tématu „spravedlivé války“ posunuly celou ideovou konstrukci na vyšší úroveň a vytvořily tak definitivně funkční základ do budoucna, neboť to bude právě Aristotelés, kdo bude v souvislosti s tímto tématem v pozdějších obdobích studován především. Učitel Alexandra Velikého v zásadě přinesl do celé konstrukce jen málo nového – válka je špatná, nicméně může být nezbytná a také spravedlivá, o čemž však může rozhodnout pouze legální autorita, řídící se systémem ctností. Zabýval se (v úvahách o ctnostech) také morální převahou občana – vojáka nad žoldněřem (nesporný důsledek reality 4. století př. Kr., kdy řecké vojenství v důsledku dlouhotrvajících válek sklouzlo od armád občanských k žoldněřským), čímž pouze dále akcentoval morální rozměr konfliktu (dobrý občan jde pouze do spravedlivé války). Podobně jako Platón

¹² PLATÓN, *Zákony*, kniha XI, 955c, s. 338.

¹³ Tamtéž, kniha I, 628d, s. 13.

¹⁴ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2005, kniha V, 471b, s. 219.

kritizoval i Aristotelés sociální model občansko-válečnické společnosti tak, jak *in extremis* existoval ve Spartě či v soudobé Makedonii, a také prezentoval podobný řecký (v té době zcela běžný) etnocentrismus: „*Proto i válečnictví je na základě přirozenosti jakýmsi získávacím uměním, neboť jeho částí je lovectví, jehož je třeba užívat jak proti zvířatům, tak proti lidem odmítajícím se podřít, ač jsou k tomu svou přirozeností určeni [tj. barbaři]: takže válka je v takovém případě na základě přirozenosti spravedlivá...*“¹⁵ Zatímco zde můžeme slyšet ozvěnu athénské argumentace v rámci politického realismu 5. století př. Kr., můžeme také vypočítat důležitou zmínku o „přirozenosti“ – Aristotelés totiž rozlišoval různé koncepty „spravedlnosti“, resp. práva, přičemž „*občanské [tj. politické] právo jest jednak přirozené, jednak zákonné; přirozené má všude stejnou platnost, a to nezávisle na tom, zda se to lidem líbí, nebo nelíbí, zákonné však jest to, na jehož obsahu zpočátku nic nezáleží, ale záleží již, jakmile je dáno*“. Toto právo pak platí jen v místě a době svého vzniku.¹⁶ Aristotelés tak položil základ pro dovolávání se „vyššího“, „přirozeného“ práva, které by mělo určovat vztahy mezi politickými útvary a jímž by se měly řídit (mimo ctnostmi danou morálku) autority i jejich rozhodování o válce a míru.

V antickém Řecku, ve srovnání se soudobými kulturami velice bohatém na filozofickou i historickou produkci, to samozřejmě nebyli pouze Platón s Aristotelem, resp. Thúkýdídés, kdo ve svých spisech zmiňují válku a její etickou stránku, byli to však právě oni, kdo své okolí vlivem výrazně převýšili a tím položili základy, na nichž budou (s různými obměnami) stavět prakticky všichni jejich následovníci na poli tématu „spravedlivé války“. Jen málo z nich se však našlo v republikánském a raném císařském období římských dějin. Římané, jejichž kultura byla prodchnuta militarismem a pro něž představovala válka samotné jádro kolektivní identity, se na celý problém dívali v zásadě ryze prakticky v intencích čestného soupeření na bitevním poli. V jejich do značné míry legalistickém výkladu světa pro ně byla válka spravedlivá vždy, když splňovala velmi vágní (obvykle náboženské) předpoklady a umožnila jim realizovat se v kolektivním válečnickém étosu, jehož vrcholem byl Triumf následující po téměř každém vítězství (které bylo základem celého modelu). Ospravedlněním války tudíž bylo především vítězství samo. Výjimkou v tomto myšlenkovém rámci byl snad pouze známý řečník a politik z období pozdní republiky, Cicero, jenž na rozdíl od většiny svých krajanů považoval válku za úplně poslední instanci, smyslem jejíhož použití má být vždy mír. Cicero také, věren platónsko-aristoteléské tradici, vyzýval k „čestnému vedení války“ bez intrik, zrad, úskoků a vraždění (římská varianta *ius in bello*), tedy bez toho, co se v rámci občanské války přihodilo i jemu samotnému.¹⁷

¹⁵ ARISTOTELÉS, *Politika I*, Praha 1999, kniha I, kap. 8, odst. 25, s. 69.

¹⁶ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha 1996, kniha V, kap. 10, s. 137, odst. 20.

¹⁷ Marcus Tullius CICERO, *O povinnostech: Rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, kniha I, odst. 11-13, s. 38-42. Ke vztahu římské společnosti k válce více viz např. John RICH – Graham SHIPLEY (eds.), *War and Society in the Roman World*, London 1996; resp. William V. HARRIS, *War and Imperialism in Republican Rome: 327 – 70 B.C.*, New York 1985.

Zlomovým bodem v dalším vývoji ideje „spravedlivé války“ je nepochybně nástup a rozšíření křesťanství. Kristovo učení bylo podle interpretace prvních křesťanů vyhraněně pacifistické a válka náležela k bědám pozemského světa, které je třeba přečkat až do druhého příchodu Pána. Zde se však ideální svět křesťanského světonázoru povážlivě rozcházel s reálnými potřebami stále se šířící komunity věřících a částečně i sám se sebou. Nejenže se s plynoucími desetiletími Kristus stále nevracel a vše nasvědčovalo, že „středověk“ (doba mezi pobyty Páně na Zemi) bude poněkud delší, než se čekalo, což vystavovalo mnohé křesťany netušeným morálním dilematům, z nichž nejvážnějším procházeli ti, kteří sloužili v římské armádě. Z pohledu do Bible, resp. do Starého zákona, bylo také zřejmé, že válka může být často více než přípustnou alternativou míru. Bylo na křesťanských intelektuálech, aby tyto rozpory nové víry rozřešili.

Jedním z prvních církevních „otců“, kteří se této problematice ve svých spisech věnovali, byl Tertulián, jenž věnoval praktickou radu křesťanům oblékajícím uniformu římského vojáka (kterých nebylo málo). „*Duše nemůže náležet dvěma páním, Bohu a císaři,*“ zněl učencův pacifistický závěr. „*Když Pán odebral Petrovi meč, odzbrojil tím všechny vojáky i do budoucna. Není nám dovoleno nosit jakoukoliv uniformu, symbolizující hřích.*“¹⁸ Tertulián problém s existencí Starého zákona sice uznává, leč raději neřeší. Jeho současník Órigenés se pak na věc dívá tak, že (pacifistický) morální ideál Nového zákona staví nad válečné obrazy z dějin Židů a tyto doporučuje chápat spíše jako alegorie než popisy reality: „*Pokud by ony pozemské války nebyly symbolem válek duchovních, nemyslím si, že by kdy byly židovské historické knihy dány apoštolům, aby byly čteny následovníkům Kristovým.*“¹⁹

Cestu ven z bludného kruhu vlastní teologie nakonec nabídl křesťanským učencům císař Konstantin, když r. 313 v římské říši povolil křesťanství, čímž si od pozdějších autorů vysloužil přídomek „Veliký“ a nastoupil cestu ke vzniku státního náboženství. Ve spisech mnoha autorů můžeme díky tomuto kroku vysledovat významný zlom směrem k toleranci války, pokud je vedena ve jménu křesťanské (spravedlivé) autority. Válka tak byla kompromisem včleněna do křesťanského světa a nastoupila cestu k úplnému ospravedlnění.

Prvním důležitým autorem, jenž se touto cestou vydal, byl milánský biskup Ambrosius. Inspirován Ciceronovým spisem *O povinnostech* se ve svých textech věnoval i věcem války, která pro něj sice nadále zůstávala zlem, avšak zlem, které lze v určitých situacích ospravedlnit – snahou zabránit zlu a prosadit obecné dobro. „*Kdokoliv, kdo nezabrání útoku na druhá svého, i když by mohl, je stejně vinen jako ten, kdo útočí,*“ píše Ambrosius a jasně dává najevo, že pokud má být válka přijatelná, jejím cílem musí být mír: „*Každý člověk si získá slávu, pokud bude riskovat*

¹⁸ TERTULLIANUS, *De Idololatria*, kap. 19, dostupné na http://www.tertullian.org/latin/de_idololatria.htm (18. 8. 2008).

¹⁹ ORIGEN, *Homilies on Josua*, kniha XV, kap. 1, in: Louis J. SWIFT, Jr. (ed.), *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington 1983, s. 59.

a bojovat za obecný mír.²⁰ Taková válka pak má být vedena spravedlivě, čestně a s ohledem na křesťanskou víru, jež velí milovat svého nepřítele. „*Spravedlnost zavazuje, dokonce i ve válce... Víra a spravedlnost by měly i ve válce býti dodržovány...*“²¹ Válka je pak v duchu západních tradic, podobně jako u Cicerona, především záležitostí cti: „*Je ostudným vítězstvím to, které není získáno se ctí.*“²²

Ambrosius svými úvahami ukázal cestu, po níž se krátce po něm vydal jiný myslitel, Aurelius Augustinus z Hippo Regia, jinak též sv. Augustin. Jeho jméno je s ideou „spravedlivé války“ spojeno téměř neoddělitelně a často je uváděn jako samotný zakladatel této tradice. Jak jsme nicméně viděli na předchozích řádcích, nic nemůže být dále od pravdy. Augustin nebyl tvůrcem ideje „spravedlivé války“, a dokonce nebyl ani tím, kdo by výše uvedené myšlenky svých předchůdců nějak významně systematizoval. Jeho význam však tkví v tom, že vzhledem k jeho další teologické činnosti, obsažené především v klíčovém spisu *O Boží obci*, se stal zdaleka nejvlivnějším „církevním otcem“ raného křesťanství a jeho úvahy na téma válka (plně navazující, jak uvidíme, na dřívější antickou i křesťanskou tradici) se staly základem středověkého i novověkého kánonu. Co tedy vlastně sv. Augustin o válce soudil?

Ve světle jeho inspirace, sahající od kořenů křesťanství až k Platónovi a Aristotelovi, nijak nepřekvapí, že biskup z Hippo Reggia dále dotvořil ideovou konstrukci „spravedlivé války“. Vycházel při tom ze své interpretace světa jako takového, jež viděl rozdělen na „obec pozemskou“, tj. současný, reálný svět, a „obec Boží“, ideální svět, který je postupně budován všemi křesťany skrze jejich víru. Válka jako záležitost ryze pozemská byla součástí „obce pozemské“ a podobně jako všechny ostatní světské záležitosti měla smysl pouze potud, pokud přispívala k procesu budování „obce Boží“, tj. k prohlubování, resp. šíření víry v Boha. Základním předpokladem pro úspěšnou stavbu obce Boží je přitom mír, a protože měřítkem „spravedlivosti“ války je její příspěvek k touto budovatelskému úsilí, je pouze logické, že každá spravedlivá válka má být vedena s cílem nastolit mír, neboť pozemský mír je jedinou cestou k míru věčnému, jenž nastane s koncem času v obci Boží. „*Hodnota míru je totiž tak veliká, že ani v pozemském a smrtelném životě nic neslyšíme raději, po ničem nebažíme toužebněji a nic lepšího konečně nemůžeme naléztí... [Pohovoříme] o něm trochu obšírněji... nejen se zřetelem ke konci této [tj. pozemské] obce..., ale i pro tu lahodu pokoje, který je drahý všem... Vždyť i ti, kteří chtějí válku... touží skrze válku dojítí slavného míru... Vedou se tedy války kvůli míru, ... proto je jisto, že žádoucím koncem války jest mír.*“²³ Přestože je však válka cestou k míru, je Augustinem stále pochopitelně vnímána jako zlo, jehož jediné sprá-

²⁰ AMBROSE, *De Officiis Ministrorum Libri Tres*, kniha I, kap. XXXVI, odst. 179, resp. kniha III, kap. III, odst. 23, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397_Ambrosius_De_Officiis_Ministrorum_Libri_Tres_MLT.pdf (19. 8. 2008).

²¹ Tamtéž, kniha I, kap. XXIX.

²² Tamtéž, kniha III, kap. XV.

²³ Aurelius AUGUSTINUS, *O Boží obci*, 2 svazky, Praha 2007, sv. 2, kniha XIX, kap. 11 a 12, s. 261-262.

vedlivé použití vyplývá z nezbytnosti nastolení míru: „*Namítají však, že mudrc povede války spravedlivé... Neboť kdyby nebyly spravedlivé, nemusel by je vésti, takže by mudrc žádných válek neměl. Je to totiž nespravedlnost protivné strany, která nutí mudrce k vedení spravedlivé války; a nad touto nespravedlností má člověk zajisté cítiti bolest, protože se jí dopouštějí lidé... Tedy ať každý, kdo se s bolestí zamyslí nad tímto velikým, hrozným a surovým zlem, musí se přiznati ke své bídě.*“²⁴ Válka je pro Augustina zlem především proto, že s sebou přináší jinak nevídané lidské neřesti: „*Touhu po ničení, krutost pomsty, neklidnou a nesmiřitelnou mysl, divokost revolty, chtíč po nadvládě a další – z toho všeho je oprávněně viněna válka.*“²⁵ I z tohoto důvodu není ve válce žádná sláva: „*Podle mého mínění je lépe pykati za jakoukoliv zahálku nežli hledat slávu v takových zápasech [tj. v boji pro boj sám].*“²⁶ Jediným ospravedlněním války tudíž byla snaha ji ukončit (nikoliv vlastní obrana): „*Určité války, jež musejí býti vedeny proti násilí těch, kteří se stavějí na odpor, jsou nařčeny Bohem či jiným legitimním vládcem a jsou vedeny těmi, kdo jsou dobří.*“²⁷ Bůh pak odpustí všem těm, kteří pochybili a narušili mír, pokud se ovšem podrobí spravedlivému vítězi: „*Tak, jako se násilí vrací těm, kteří rebelují a na odpor se stavějí, tak se i odpuštění vrací tomu, kdo byl poražen či zajat, obzvláště pokud nehrozí další narušení míru.*“²⁸

Toto tvrzení nás přivádí k otázce, jak tedy sv. Augustin reálně podmiňoval „spravedlivou válku“. Jaká kritéria předal svým následovníkům? „*Významnou roli*

²⁴ Tamtéž, kap. 7, s. 258.

²⁵ AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, kniha XXII, kap. 74, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Contra_Faustum_Manichaeum_MLT.pdf (17. 8. 2008).

²⁶ AUGUSTINUS, *O Boží obci*, sv. 1, kniha III, kap. 14, s. 114.

²⁷ AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, kniha XXII, kap. 74. Jak je patrné ze zde uvedených citací, logika Augustinova argumentu na první pohled připouštěla šíření víry „mečem“. Augustin si toho byl zjevně vědom a několikrát se k tomuto tématu konkrétněji vyjádřil. V ideálním případě, jaksi z principu, byl *proti* užití násilí při šíření víry, tj. budování „obce Boží“ pomocí prostředků „obce pozemské“: „*Kristus nečinil ničeho silou, naopak všeho dosáhl přesvědčováním a varováním.*“ (AUGUSTINUS, *De Vera Religione*, kapitola XVI, odst. 31, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_De_Vera_Religione_Liber_Unus_MLT.pdf (17. 8. 2008)). V reálném životě však Augustina jeho logika „narušitelů míru“, tj. těch, kteří brání procesu budování „obce Boží“, dostihla v případě donatistické hereze: „*Proč... by neměla církev užít sílu ke zlomení svých ztracených synů, když tito synové zlomili jiné k jejich vlastní zkáze?*“ V obecné rovině pak Augustin možnost užití násilí k „přivedení oveček“ do stáda církve dokonce připustil: „*Je jistě lepší (což by nikdo neměl popírat), že lidé by měli být vedeni k Bohu učením spíše než hnání strachem z trestu či bolesti. Ale pouze z toho, že první způsob produkuje lepší lidi, nelze odvozovat, že ti, kteří se nepodvolí, mají být vynecháni... Mnozí musí být nejprve přivedeni k Pánu v otěžích dočasného soužení, jako zlí otroci, jako... bídní uprchlíci.*“ (AUGUSTINUS, *De Correctione Donatistarum Liber, seu Epistola CLXXXV*, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Epistolae_MLT.pdf (18. 8. 2008)). Právě na tuto část Augustinova výkladu pak naváží zástupy středověkých ideologů křížových výprav se sv. Bernardem z Clairvaux v čele.

²⁸ AUGUSTINUS, *Epistola CLXXXVIX*, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Epistolae_MLT.pdf (18. 8. 2008).

hraje to, z jakého důvodu a pod jakou autoritou se lidé pouštějí do války,“ napsal Augustin a v další pasáži nenechal nikoho na pochybách ohledně otázky autority: „Přirozený řád... vyžaduje, aby autorita a úmysl pro započítí války byly pod kontrolou vůdce...“ Čím je veden tento vůdce, je patrné dále: „Je špatné pochybovat, že válka... vedená s Boží autoritou... není vedena právem,“ neboť taková válka „slouží míru a obecnému dobru.“²⁹ Z toho vyplývá i konkrétní podmínka spravedlivosti: „Pravidlem je, že spravedlivé války jsou definovány jako ty, které jsou odplatom za příkoří, pokud některý národ či stát, proti němuž je vedena válka, pomínil ztrestat zločiny, spáchané svými občany, či navrátit něco, co bylo protiprávně uzmu.“³⁰ „Spravedlivá válka“ je tudíž „trestem“ za porušení míru a její „spravedlivost“ ospravedlňuje toho, kdo ji vede, i k použití „neregulérních“ či „nečestných“ metod v rámci *ius in bello*: „Věci jako přepadení jsou legitimní pro ty, kteří vedou spravedlivou válku.“ Zde se Augustin dotýká otázky autority: „Jedinou věcí, o níž se musí spravedlivý člověk starat, je, že spravedlivá válka je vedena někým, kdo k tomu má právo, neboť toto právo nemá každý.“³¹ Podmínkou „spravedlivé války“ je tudíž podle Augustina motiv nastolení míru, spravedlivá věc a legitimní autorita, sankcionovaná svou legitimní mocí v „obci pozemské“, a tudíž sankcionovaná Bohem. A jsou to právě tato tři základní kritéria, jež se stanou základním stavebním kamenem bezpočtu „spravedlivých válek“ od 5. až po 21. století.

Důraz na autoritu sankcionovanou Bohem, která jediná může legálně vést válku, musel mnoha myslitelům ve středověké Evropě připadat jako volání více než oprávněné. Úpadek raně středověkého státu, vrcholící v západní části kontinentu v 10. století, uvrhl společnost do nekonečného víru „soukromých“ válek. V okamžiku, kdy značnou část sociální hierarchie tvořila válečnická vrstva (šlechta), náplní jejíhož života i sociální role byla primárně válka, a kdy právě šlechta zůstala po úpadku státu jedinou autoritou, nelze se nad tím ani příliš podívat. Je také pochopitelné, že společnost, především však její nebojující složky, tímto stavem značně trpěly. Trpěla i církev, disponující materiálními statky, jež byly často pro „válečníky“ lákadlem, jemuž nemohli odolat. Výsledkem tohoto vývoje pak bylo církevní hnutí za „Boží mír“ (*Pax Dei*), v jehož rámci přikazovali církevní hodnostáři (se střídavými úspěchy) všem ozbrojencům, aby vynesli ze svého pole působnosti majetek církve a chudých. Na toto hnutí, mající své počátky v roce 975 ve Francii, navazovala i propagace „Božího příměří“ (*Treuga Dei*), jež pro změnu zakazovalo ozbrojené akce křesťanů proti křesťanům v určité dny v týdnu, resp. náboženské svátky. Tato snaha omezit bratrovražednou válku mezi křesťany, kodifikovaná druhým lateránským koncilem v roce 1123, měla přinejlepším smíšené úspěchy, lze ji nicméně

²⁹ AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, kniha XXII, kap. 74-75, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Contra_Faustum_Manichaeum_MLT.pdf (17. 8. 2008).

³⁰ AUGUSTINUS, *Questionum in Heptateuchum Libri Septem*, kniha 6, odst. X, dostupné na http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Quaestionum_In_Heptateuchum_Libri_Septem_MLT.pdf (19. 8. 2008).

³¹ Tamtéž.

považovat za raný *praktický* pokus, jak omezit ničivost války pomocí apelu na morální, v tomto případě křesťanské hodnoty.

Zatímco se církev (a spolu s ní i nejvyšší světské autority) snažila omezit válku mezi křesťany, koncem 11. století (v době vrcholícího hnutí za „Boží příměří“) dostala shodou okolností příležitost také nabídnout takto „omezovaným“ válečníkům z řad střední a nižší šlechty vítanou alternativu – křížové výpravy. Nalezení vnějšího nepřítele v podobě muslimů umožnilo, mimo jiné, přesměrovat značnou část neklidné energie válečnických elit směrem mimo evropskou společnost, a tím fakticky podpořilo volání po omezení soukromých válek. Logika propagace křížových výprav byla založena na Augustinově teorii spravedlivé války, resp. boje proti odpůrcům víry (více viz pozn. 27), a *de facto* rozdělila válku na jakousi interní a externí formu, z nichž pouze ta druhá byla plně sankcionována Bohem, a tudíž „spravedlivá“ (zde se nabízí paralela s etnocentrickým chápáním spravedlivé války u Platóna a Aristotela, tentokrát ovšem ve vztahu k náboženství). Tuto diferenciaci nejvýrazněji rozvinul v průběhu 13. století ve svých spisech ostijský biskup a kardinál Hostiensis. V díle *Summa aurea* rozvinul celou konstrukci do odstupňované škály, v níž nezpochybnitelně spravedlivou válkou je „*římská válka*“ (*Bellum Romanum*), jmenovitě ta, *jež je mezi věřícími a nevěřícími*“, tj. válka v rámci křížových výprav. Dalšími formami spravedlivé války pak jsou i ty, jež jsou vedeny (augustinovskou) autoritou a jsou zaštitěny zákony: válka „*mezi věřícími, kteří bojují pod autoritou soudce*“; „*vedená věřícími s autoritou zákonů*“; „*vedená věřícími, kteří se s autoritou zákona brání proti těm, kdo je svévolně napadli*“. Naopak za nespravedlivou válku považuje Hostiensis (opět v souladu s augustinovskou tradicí) tu, která je vedena „*věřícími, kteří jsou s neústupným odporem vůči soudci*“; takovou, která je vedena „*věřícími proti autoritě zákonů*“; a takovou, jež je vedena „*věřícími z jejich vlastního rozhodnutí, přičemž napadají ostatní*“.³² Hostiensis tak pro potřeby soudobé společnosti systematizoval Augustinovo učení a smířil je s praxí křížových výprav. Ideologie spravedlivé války v přibližně této podobě pak ve stejném období hrála významnou roli ve formování rytířského kodexu, jenž byl významným prostředkem v úsilí církevních i jiných autorit po „pacifikaci“ křesťanského světa.

Stejnou cestou jako biskup a kardinál ostijský se ve své interpretaci spravedlivé války vydala i řada dalších středověkých učenců. Papež Inocenc IV., sám významný právník, přispěl alternativním přístupem k otázce křížových výprav, který postavil na stále dosud nepřilíš užívaném argumentu „*přirozených práv*“. Došel k názoru, že „*panství, majetky a svrchovanosti mohou být po právu a beze hříchu v držení nevěřících, neboť tyto byly určeny nejen pro věřící, ale pro každé rozumné stvoření*.“ Toto v obecné rovině vcelku tolerantní stanovisko však i Inocenc smířil s dobovou realitou (13. století) právnickým argumentem říkajícím, že „*papež může darovat odpuštění těm, kteří získají zpět Svatou zemi, přestože je v držení Saracénů*“.

³² HOSTIENSIS, *Summa aurea*, in: Decretals, kniha I, kap. 34, odst. 358, viz Gregory M. REICHBURG – Henrik SYSE – Endre BEGBY (eds.), *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, Oxford 2006, s. 165-166.

Papež také může vyhlásit válku a darovat odpuštění těm, kteří obsadí Svatou zemi, již nevěřící drží protiprávně.“ Válka proti nevěřícím tedy není spravedlivá sama o sobě, nicméně v případě Svaté země je na straně křesťanů právo a křížové výpravy tudíž spravedlivé jsou. Inocenc IV. byl nicméně toho názoru, že „*nevěřící by neměli být nuceni k přijetí víry, neboť svobodná vůle každého člověka by měla být respektována a konverze by měla přijít pouze skrze Boží milost* [tj. učením – pozn. aut.]“. Středověký papež tak následoval onu část Augustinova argumentu, jež tvrdila, že je jistě lepší vytvořit věřící z přesvědčení než z donucení, a jeho toleranci k šíření víry mečem odmítl úplně.³³

Učení sv. Augustina o spravedlivé válce následovala i řada dalších myslitelů 12. a 13. století, mezi nimi např. Alexander z Halesu, Gratian či sv. Raymond z Peñafortu,³⁴ většinou vytvářející různě propracované varianty téhož argumentu, v němž nadále hrály centrální roli legitimní autorita, spravedlivá věc a nastolení míru jakožto smyslu války. Celý proces pak přirozeně vyvrcholil u největšího ze scholastiků, Tomáše Akvinského. Ve svém vrcholném díle, *Summa theologiae* z roku 1271, věnoval tento teolog nemalou pasáž problémům etiky a v jejím rámci i otázce spravedlnosti války. Vycházejí (přirozeně) především z Augustina, ale i z interpretací jeho následovníků (především Gratiana), došel velký dominikán k závěru, že válka je z principu špatná, neboť narušuje mír, jenž „*je dílem [křesťanské] lásky..., neboť láska, ze své podstaty, přináší mír.*“³⁵ Přesto však připouští možnost spravedlivé války, která však musí naplnit několik podmínek. Především, smyslem spravedlivé války musí být dosažení míru: „*Ti, kteří vedou válku spravedlivě, se snaží o mír.*“³⁶ Skrze mír je šířena láska a díky ní pak dobro jako základní hodnotící kategorie. Toto považuje Tomáš Akvinský za naplnění své definice „spravedlivého záměru“. Dalším jeho

³³ INNOCENTIUS IV., *Quod Super His*, in: Decretals, kniha III, kap. 34, odd. 8, odst. 3, 7 a 8, viz G. M. REICHBERG – H. SYSE – E. BEGBY (eds.), *The Ethics of War*, s. 153-154.

³⁴ Františkán a profesor teologie v Paříži Alexander z Halesu (cca 1183-1245) kladl ve svém spise *Summa Theologica* primární důraz na morální rozměr spravedlivé války, kterou chápal především jako formu trestu. Vycházel přitom z kanonického práva tak, jak bylo systematizováno boloňským juristou Gratianem v polovině 12. století v díle *Concordia discordantium canonum* (jinak také *Decretum Gratiani*). Gratian nicméně k celému problému přistupoval spíše z právního než morálního hlediska a na rozdíl od Alexandra z Halesu pro něj byla přípustná i válka za účelem osobní obrany, přičemž válka „trestající“ nespravedlnost byla vyhrazena legitimní autoritě. Rozlišení války na osobní obrannou záležitost na straně jedné a „spravedlivou“ válku vedenou trestající mocí legitimní autority na straně druhé je následně zachováno a zvýrazněno pokračovatelem scholastické tradice a kodifikátorem kanonického práva v polovině 13. století sv. Raymondem z Peñafortu v jeho díle *Summa de Casibus Poenitentiae*. Více viz např. Stephan KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law, 1140-1234*, London 1983; resp. Stephan KUTTNER, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, London 1990.

³⁵ Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, II-II, otázka 29, odst. 3. Dostupné na <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274, Thomas Aquinas, Summa Theologiae, LT.doc> (7. 3. 2008). Anglický překlad k dispozici na <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html> (17. 3. 2008). Česky viz Sv. Tomáš AKVINSKÝ, *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského*, Olomouc 1937-1938.

³⁶ Tamtéž, otázka 40, odst. 1.

požadavkem na „spravedlnost“ války je „*autorita vladaře, z jehož rozkazu bude válka vedena, neboť není věcí soukromé osoby vyhlášovat války*“. Zde je patrný vytrvalý, ba i stupňující se důraz na tuto problematiku, odrážející nadále neuspokojivou realitu evropské společnosti 13. století, sužované trvajícím soukromými válkami drobných šlechticů. Třetím požadavkem Tomáše Akvinského je pak „*spravedlivá věc, především to, že napadení mají býti napadeni, neboť si to zaslouží z důvodu vlastních pochybení*“.³⁷ Válka je tak formou trestu pro ty, kteří narušují mír a dobro.

Jak vidno, Tomáš Akvinský věrně následuje řadu svých předchůdců počínající sv. Augustinem, jenž také v pasážích *Summa theologiae* věnujících se válce patří spolu s Biblií k jasně nejcitovanějším autoritám. Tato inspirace, vycházející z logiky vývoje křesťanské scholastiky, je zjevně patrná i v pasáži věnující se „nevěřícím“. Zde Tomáš Akvinský následuje spíše názor papeže Inocence IV., když píše, že nevěřící „*by neměli být nikdy nuceni k víře..., protože věřit je záležitostí vůle*.“ Z této kategorie však – inspirován sv. Augustinem a jeho zkušeností, stejně jako množstvím se soudobými herezemi – zřetelně vyjímá „*heretiky a všechny odpadlíky. Taci by měli být podrobeni i tělesnému donucení...*“ Sílu lze použít také v případě, že nevěřící aktivně brání šíření křesťanské víry.³⁸ Tím Tomáš Akvinský naznačuje mj. jistou diferenciaci v chápání války distinktivně *ofenzivní* či *defenzivní*. Tuto ideu rozvedl o více než dvě století později ve svých komentářích k dílu *Summa theologiae* Tommaso de Vio, biskup z Gaety a velký odpůrce Martina Luthera, známý jako Kajetán. Jeho hlavním zájmem byla tradiční podmínka legitimní autority, kterou pro spravedlivou válku vyžadovali mnozí jeho předchůdci. Vzhledem ke změně podmínek počátku 16. století, kdy mj. v důsledku rané „vojenské revoluce“ rapidně upadá frekvence „soukromých válek“ a válka se stává záležitostí stále více centralizovaných státních útvarů, zde můžeme sledovat posun k zájmu o „společenství“ a jeho „přirozená práva“ mezi ostatními.³⁹ Z něj je odvozeno i tvrzení, že „*autoritu k vedení války... není nutné diskutovat v případě defenzivní války, především když se někdo brání válkou proti válce, jež na něj byla vržena, neboť lidé mají k tomuto přirozené právo... Pokud společenství není s to se legitimně pomstít cizím národům a vládcům, je zcela jistě nedokonalé a vadné*.“ Defenzivní válka se tak, jakožto záležitost pomsty a již dříve zmiňovaného trestu, stává spravedlivou sama o sobě. Ofenzivní válka pak nadále podléhá tradičním podmínkám spravedlnosti (spravedlivá věc, autorita a spravedlivý záměr).⁴⁰

Zatímco jsme sledovali vývoj církevní tradice spravedlivé války, vyrostla v západní civilizaci i tradice alternativní, kterou můžeme nazvat humanistickou. Jed-

³⁷ Vše viz tamtéž.

³⁸ Tamtéž, otázka 10, odst. 8.

³⁹ Více k tzv. vojenské revoluci v 16. století viz Geoffrey PARKER, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West*, Cambridge 1996; resp. Clifford J. ROGERS, *The Military Revolution Debate*, Boulder 1995.

⁴⁰ CAJETAN, *Commentary to Summa Theologiae*, in: G. M. Reichberg – H. Syse – E. Begby (eds.), *The Ethics of War*, s. 242; resp. CAJETAN, *Summula*, in: G. M. Reichberg – H. Syse – E. Begby (eds.), *The Ethics of War*, s. 245-246.

ním z jejich prvních nositelů byl básník a myslitel Dante Alighieri, jenž ve svém spise *De Monarchia* volá po svrchovaném vládcu, jehož si sami vladaři vyberou, aby mezi nimi působil jako arbitr všech sporů, čímž by byla odstraněna válka (implicitně špatná a nespravedlivá) a svět by se stal dokonalým tak, jak jej naplánoval Bůh. „*Lidstvo potřebuje nejvyššího soudce*,“ napsal Dante. „*A proto je pro svět nezbytná monarchie*.“⁴¹ Bohužel pro básníka nadnárodní arbitráž zvolená samotnými účastníky musela počkat až do 20. století.

Z podobného východiska jako Dante vycházel i jiný velký humanista, Erasmus Rotterdamský. Právě v jeho díle můžeme najít pravděpodobně první komplexní vyjádření programového pacifismu, pročez lze pochybovat, zda má Erasmus co dělat v textu o teorii spravedlivé války. Podle něj je totiž nespravedlivá *každá* válka, nicméně ani tento velký humanista nebyl takovým idealistou, aby nenastavil jistá, i když značně extrémní kritéria pro *přípustnost* nespravedlivé války (neboť „*dobry křesťanský vladař se musí mít na pozoru před každou válkou, jakkoliv spravedlivou... [neboť] celá Kristova filozofie stojí proti válce*“ a „*spravedlivá válka*“ je podle něj pouhým „*klamem*“).⁴² A proto Erasmus radí ve své *Výchově křesťanského knížete* (vyd. 1516) budoucímu císaři Karlu V.: „*Válka vždy přináší zkázu všemu co je dobré a její příboj přetéká vším, co je zlé... Žádné zlo není tak neústupné. Válka rodí válku... [A proto] dobrý vladař vůbec nikdy nezačne válku, pokud nezkusil vše ostatní a již se jí nelze nijak jinak vyhnout... A pokud se takto zhoubné věci nelze vyhnout, vladařovou první starostí by mělo být bojovat s nejmenší možnou újmou svým poddaným, s nejmenší možnou daní křesťanské krve a skončit vše, jak nejrychleji je to možné*.“⁴³ O tom, zda si tyto rady vzal jejich zamýšlený příjemce k srdci, lze s úspěchem pochybovat...

Ze zpětného pohledu je humanistická tradice spravedlivé války zajímavá především proto, že svým radikálním odmítnutím scholastické tradice otevřela zcela nové směry uvažování, často předbíhající svoji dobu a ještě častěji spějící k extrémním interpretacím celého problému. Erasmus Rotterdamský odmítl učení sv. Augustina, sv. Bernarda z Clairvaux i antických filozofů s tím, že jedinou autoritou pravého křesťana je Ježíš Kristus. Jeho současník, jenž vydal svůj podobně zamýšlený a nepoměrně slavnější spis o pouhé tři roky dříve, naopak hledal inspiraci svého světónázoru právě v antice, konkrétně v republikánském Římě. Niccoló Machiavelli tím vytvořil řekněme „alternativní extrém“ k Erasmově teorii „nespravedlivé války“, neboť v duchu římské tradice došel ve svém díle *Vladař* k závěru, že, slovy Liviovými, „*spravedlivá válka je taková válka, která je nevyhnutelná*.“⁴⁴ Podobně jako pro extrémně militantní Římány v době Republiky pro něj bylo jediným nezbytným ospravedlněním války vítězství v ní: „*Touha po výbojích je přirozená a obvyklá*.

⁴¹ DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, kniha I, kap. 10, dostupné na <http://www.intratext.com/y/LAT0444.HTM> (20. 8. 2008).

⁴² Desiderius ERASMUS, *Enchiridion Militis Christiani*, ed. Anne M. O'Donnell, Oxford 1981, s. 104.

⁴³ Tamtéž, s. 102.

⁴⁴ Niccoló MACHIAVELLI, *Vladař*, Praha 1997, kap. 26, s. 89.

*Pustí-li se do nich lidé schopní, nikdo je za to nezatrácuje ani nekárá. Ale vyslouží si pohanu a výtky, kdo se do nich pustí, ačkoliv na ně nemá.*⁴⁵ Porážka znamená (opět podobně jako v případě římského vojenského étosu) ránu vladařově ctnosti, neboť omezuje jeho schopnost zajištění blahobytu své zemi. Na stejném základě pak Machiavelli odmítá i „vraždění spoluobčanů, zradu přátel, věrolomnost, bezbožnost a bezohlednost; tím člověk může sice získat moc, nikdy však slávu.“⁴⁶

Zatímco Erasmus s Machiavellim představují idealistický, resp. realistický extrém humanistické tradice spravedlivé války, jejich soupeř Thomase Mora lze považovat za autora střízlivého kompromisu, jenž připomíná praxi mnoha zemí ve 20. a 21. století mnohem více než realitu Anglie, resp. Evropy na počátku století šestnáctého. Obyvatelé jeho *Utopie* „si válku hnusí jakožto zřetelně zvířecou... a na rozdíl od téměř všech národů neznají nic méně slavného než slávu získanou vítězstvím ve válce“. Proto „pouze váhavě vstupují do válek, a to pouze pro obranu vlastního území, kvůli zahrnutí vetřelců z území svých spojenců, či ze soucitu a humanity užívají svých sil k osvobození utlačovaných z tyranie a nevolnictví.“⁴⁷ V Morově teorii ideální společnosti nehraje kategorie spravedlnosti žádnou roli. „Jakkoliv byl důvod války spravedlivý či nikoliv, [spojenec] byl pomstěn odpornou válkou.“ „Jediným cílem“ obyvatel *Utopie* „ve válce je dosáhnout svého cíle. Pokud by jej dosáhli dříve, nemuseli by do války vůbec...“⁴⁸ „Když se rozhodnou vložit do války své prostředky, dávají peníze až marnotratně, avšak občany pouze minimálně... Najímají žoldnéře odevšad a posílají je do války.“⁴⁹ Extrémně realistický přístup spojený s morálním odsudkem veškerých činností spojených s válkou kombinuje tradiční pohled antických Řeků, zaznamenaný Thukydidem, s křesťanskou etikou, dává tak dohromady překvapivě moderní teorii „spravedlivé“ války.

Nebyli to pouze humanisté, kdo odvrhli scholastickou tradici. Vzhledem k tomu, že jednou ze základních idejí reformace byl návrat ke kořenům, tj. k Bibli, a zarytý odpor vůči tisíciletí trvajícím normativním pokusům církve, nepřekvapí, že i představitelé reformace přispěli do souboru idejí o spravedlivosti války vlastními alternativami. Podle Martina Luthera byla válka jistě „velkým morem“, je však třeba se zamyslet, „jak velký je mor, jemuž válka zabraňuje.“ Luther přijímá až hobbesiánsky pesimistické vidění „lidské přirozenosti“ a tvrdí, že „ten malý nedostatek míru zvaný válka... musí dát omezení onomu univerzálnímu, celosvětovému nedostatku míru, jenž by jinak zničil každého...“ Jinými slovy, válka je prostředkem zamezení ještě větším válkám.⁵⁰ „Žádná válka není spravedlivá,“ napsal Luther o otázce spravedlnosti, „pokud nemáme... dobrý důvod pro boj.“ Takovým důvodem je podle Luthera jediné „zákonná obrana“. Pokud by se všichni drželi této zásady, „nebylo by

⁴⁵ Tamtéž, kap. 3, s. 22.

⁴⁶ Tamtéž, kap. 8, s. 39.

⁴⁷ Thomas MORE, *Utopia*, New Haven 2001, kniha II, s. 105.

⁴⁸ Tamtéž, kniha II, s. 107.

⁴⁹ Tamtéž, s. 109.

⁵⁰ Martin LUTHER, *Whether Soldiers, Too, Can be Saved*, in: Robert C. Schulz (ed.), *Luther's Works*, Philadelphia 1967, sv. 46, s. 96.

třeba myslet na válku, již je třeba vybojovat“. Luther zde tudíž následuje dobový trend, přítomný i u jeho katolických odpůrců, a rozlišuje válku ofenzivní („válku z touhy... ten druh, jenž náleží d'áblu“) a defenzivní („lidskou pohromu, v níž nám Bůh pomáhej!“). Pouze ta je přípustná, i když není spravedlivá. „Střeďte se války,“ radí světským pánům, „dokud se nemusíte bránit a obrana sebe a svého úřadu vás nenutí bojovat. Pak necht' válka přijde.“⁵¹ V duchu této logiky pak Martin Luther odmítá i šíření víry mečem, resp. válku z čistě náboženských důvodů. „Pustili se do boje proti Turkovi ve jménu Krista a vštěpovali lidem, aby tak činili, jako by náš lid byl armádou křesťanů [stojící] proti Turkům, nepřítelům Krista. Toto je absolutně proti Kristovu učení i jménu... Je to zakázáno.“⁵²

Zatímco Luther válku z principu odmítal, avšak uznával její nezbytnost ve světě obývaném lidmi a pouze se snažil ji omezit, jeho radikální následovníci jako byli Andreas Karlstadt či Thomas Müntzer si s něčím takovým nedělali příliš těžkou hlavu. Jejich volání po radikálních sociálních změnách vycházelo z předpokladu, že jde o „spravedlivou obranu“ proti ilegálním autoritám, které je potřeba svrhnout. „Bůh tomu chce,“ říká se v projevu *Ke shromáždění rolnictva* z roku 1525. Bůh je zde jedinou autoritou a „pokud je autorita odvozena od těla [tj. je čistě světská], je to d'ábelský a nejotevřenější nepřítel Boží. Měj, Bože, nad námi slitování, že takto tělesná autorita vládne křesťanskému lidu.“ Válka, vedená pod autoritou Boží, je tudíž spravedlivá.⁵³

Jak již bylo naznačeno, humanistická i reformační hnutí přinesla do ideologie spravedlivé války výše popsanou rozsáhlou paletu alternativ a nesporně tak obohatila dobový „mainstream“, ovládaný scholastickým učením. I přesto však, pravděpodobně z důvodů radikálního vyznění těchto myšlenek, zůstal onen „mainstream“ v nejbližší budoucnosti hlavním zdrojem dalšího vývoje této ideologie a bude tvořit jádro děl, která budou pro formování teorie spravedlivé války klíčová. Stejně významnou roli jako předchozí tradice bude nicméně hrát i stále se měnící sociální realita raně novověké Evropy, pomalu směřující ke „koncertu“ moderních byrokratických států a ještě pomaleji rozšiřující svoji civilizaci do ostatních světových oblastí.

Druhý z těchto trendů, stojící na počátku evropské kolonizace, byl jedním z hlavních důvodů, proč se k tématu spravedlivé války obrátil španělský dominikánský kněz a filozof Francisco de Vitoria ve svých spisech *De Indis*, resp. *De iure belli*. Sleduje etické problémy, do nichž staví křesťany otázka dobytí a využívání zdrojů Nového světa (zpočátku především otázka otroctví), čímž se zákonitě dostává i k etice tak problematického jednání, jako je válka. Vychází při tom z dlouhé řady svých předchůdců, z nichž nejvíce čerpá z Aristotela, sv. Augustina a Tomáše Akvinského a stejně jako Kajetán k jejich učení přidává především dichotomii defenzivní (a vždy

⁵¹ Tamtéž, s. 105.

⁵² Martin LUTHER, *On War against the Turk*, in: R. C. Schulz (ed.), *Luther's Works*, s. 165.

⁵³ *To the Assembly of the Common Peasantry*, kap. 7, in: Michael G. Baylor (ed.), *The Radical Reformation*, Cambridge 1991, s. 118, resp. 121.

spravedlivé) kontra ofenzivní války. Tu pak Vitoria připouští jako formu spravedlivého trestu pro ty, kteří se provinili proti míru. „*Křesťan může podle práva bojovat a vést válku*“, píše, „*a není pochyb o právu k defenzivní válce*.“ „*Co se týče ofenzivní války... [je spravedlivá nejen ta], v níž je bráněn či zpět získáván majetek, ale také ta, v níž odplata je hledána za způsobenou újmu... Jinak, beze strachu z trestu, jenž by je odstránil od nepravosti, nepřátelé by byli pouze smělejší a zaútočili by podruhé*.“⁵⁴ Co se týče otázky legální autority k válce, Vitoriova teorie odpovídá dobovému posunu k názoru, že primární autoritou je v této otázce „společensví“, tj. stát. „*Jakákoliv osoba, dokonce i soukromý občan, může vyhlásit a vést defenzivní válku ... [zatímco] jakékoliv společenství má pravomoc vyhlásit a vést [ofenzivní] válku... přičemž vladař zde má stejnou pravomoc jako společenství*.“⁵⁵ Na tu samozřejmě klade Vitoria výrazná omezení, neboť „*důvodem spravedlivé války*“ nemohou být „*náboženské rozdíly... rozšíření impéria... osobní sláva nebo zisk vladaře*.“ „*Jediným spravedlivým důvodem k válce je, když byla způsobena újma*.“ V případě, že bylo získáno vítězství, je úkolem vítěze „*chápat se jakožto soudce u soudu mezi dvěma společenstvími... [a] užít svého vítězství s mírností a křesťanskou pokorou*.“⁵⁶

Francisco de Vitoria je pro nás zajímavý i z dalšího hlediska, neboť patří k těm autorům, kteří do detailu rozpracovali otázku *ius in bello*. Navíc do teorie tohoto problému přinesl významnou inovaci, jež přetrvává v právních omezeních vedení války v západní civilizaci dodnes – vytvořil ideu tzv. „kombatanta“, známou z pozdější Ženevské konvence, a zároveň se zabývá statutem toho, koho bychom dnes nazvali „válečným zajatcem“. „*Nikdy není samo o sobě podle práva úmyslně zabít nevinné osoby... Můžeme plenit zboží a majetek, které proti nám používá nepřítel... [ale] pokud lze válku bez potíží vést bez plenění majetku farmářů a dalších nebojovníků, není podle práva je plenit*.“ Zde se nabízí, že Vitoria předpokládá existenci jakési „vojenské nezbytnosti“, která v dané době (počátek 16. století) plenění jakožto logistickou praxi prakticky automaticky vyžadovala. Co se osudu zajatců týče, v průběhu boje samotného je „*podle práva zabít všechny, kdo proti nám bojují bez rozdílu*“, „*když bylo dobyto vítězství a nebezpečí pomínulo, je podle práva zabít všechny nepřátelské kombatanty... avšak není vždy podle práva popravit všechny kombatanty jen za cílem odplaty za újmu*.“⁵⁷

Jedním z Vitoriových následovníků v řadě teoretiků spravedlivé války byl Alberico Gentili, italský protestant a profesor na univerzitě v Oxfordu, jenž (vyjma tradičního důrazu na tři základní podmínky spravedlnosti) přinesl do celé problematiky několik velice inspirujících a důležitých, téměř až „relativistických“ vhledů. V první řadě došel na základě svého chápání války jako veřejného sporu k názoru (v zásadě logickému a správnému), že „*válka může být vedena spravedlivě oběma stranami*“ konfliktu, neboť obě strany nepochybně aplikují na válku, do níž vstupují,

⁵⁴ Francisco de VITORIA, *De Indis et De iure belli relectiones*, in Anthony Pagden – Jeremy Lawrence (eds.), *Francisco de Vitoria: Political Writings*, Cambridge 1991, s. 296.

⁵⁵ Tamtéž, s. 299-300.

⁵⁶ Tamtéž, s. 302-303, resp. 327.

⁵⁷ Tamtéž, s. 314-322.

podobná kritéria „spravedlnosti“, jaká vytvořily i zde citované generace myslitelů.⁵⁸ „Spravedlnost války“ je proto pojem relativní. Podle Gentiliho je také absurdní vést válku „kvůli náboženství“, jež je „záležitostí mysli a vůle... sňatkem Boha s člověkem... [a] mělo by být svobodné.“⁵⁹ A na závěr také Gentili došel, užívaje racionalistické logiky, k jednoznačnému závěru, že „nikdo by se neměl vystavovat nebezpečí. Nikdo by neměl čekat, až dostane ránu, pokud není blázen. Člověk by se měl postavit nejen útoku, jenž probíhá, ale i tomu, který může pravděpodobně nastat... Proto by člověk neměl čekat, až [útok] přijde...“ a provést preventivní úder.⁶⁰ Alberico Gentili tak zařadil do kategorie „spravedlivé“ i preventivní válku, vedenou ze strachu z budoucího ohrožení. Vzhledem k tomu, že většina válek je v lidské civilizaci vedena právě proto (a z obou stran), přiblížil se tím myšlení svého krajana Machiavelliho, když ospravedlnil velkou většinu válek.

Cesta stoletími nás nyní přivádí k autorovi, jehož dílo jsme si na počátku tohoto textu vytkli jako klíčový spis na cestě k současné ideji spravedlivé války v našem civilizačním okruhu. Zmínili jsme alespoň velkou většinu důležitých myslitelů, kteří se touto teorií zabývali, postihli jsme její základní vývoj a shrnuli jejich často na sebe navazující, někdy naopak protichůdné myšlenky. Na kterých z nich postavil Hugo Grotius své slavné dílo *De iure belli ac pacis*?

Význam Grotiova díla netkví, jak uvidíme, ani tak v inovativních myšlenkách (těch jsme již měli možnost poznat mnoho, a jak bylo zmíněno, ne každá se uchytila), ale spíše v důkladné systematizaci celé dosavadní teorie spravedlivé války do funkčního právního celku. Tento celek pak měl tu výhodu, že přišel na svět těsně předtím, než Evropa s vestfálským mírem dospěla do stadia, kdy jedinými hráči na politické a potažmo válečné scéně zůstaly suverénní státy. Ty ve svém hledání regulativních norem pro vzájemné vztahy nemusely chodit příliš hluboko do minulosti, neboť Grotiův spis z roku 1625 byl aktuální a obecně k dispozici. Jeho cesta do základů funkčního mezinárodního práva tím byla do značné míry předurčena. Co tedy vlastně tato klíčová systematizace obsahovala, to bude předmětem našeho závěrečného shrnutí.

Grotius v první řadě přichází s tvrzením, že koncept spravedlnosti je nezbytným předpokladem k hladkému fungování lidské společnosti, přičemž ve vztazích mezi „společenstvími“ jej nelze odvozovat pouze od přirozeného práva „Boha našeho Stvořitele“, ale především od „práva národů“, jež vzniká „společnou shodou pro prospěch nikoliv jednotlivých národů, ale celé globální komunity“ a tvoří tak nezbytné rozšíření práva přirozeného. Ono „společné právo národů... platí pro válku i ve válce.“⁶¹ Na základě této premisy pak již Grotius věnuje pozornost válce sa-

⁵⁸ Alberico GENTILI, *De Iure Belli Libri Tres*, ed. John C. Rolfe, New York 1933, sv. 2, s. 31.

⁵⁹ Tamtéž, s. 38-39.

⁶⁰ Tamtéž, s. 64.

⁶¹ Hugo GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres*, předmluva, odst. 28, ed. Francis W. Kelsey, New York 1925, sv. 2 [všechny citace jsou z 2. svazku, pokud není uvedeno jinak], s. 16-18. Novější anglická edice viz http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1877&Itemid=28 (7. 8. 2008); číslování odstavců je zde posunuto o 1 dopředu.

motné. V první řadě ji dělí „*prvním a nejzásadnějším rozdělením... na válku veřejnou, válku soukromou a válku smíšenou. Veřejná válka je ta, jež je vedena tím, kdo má soudní pravomoc. Soukromá válka je vedena tím, kdo nemá žádnou. Smíšená je ta, jež je z jedné strany veřejná a z druhé soukromá.*“ Zatímco veřejné války hodlá analyzovat dále, válka soukromá, přestože podle „přirozeného práva“ „*může být v některých případech vedena po právu*“ („*užití sílu k zažehnutí křivdy*“), je dle Grotiova názoru v době funkčního soudnictví a soukromého práva jistým anachronismem a měla by být užívána co nejméně.⁶² Cesta k Evropě centralizovaných a suverénních států, v níž není pro soukromou válku místo, je zde nastoupena zcela zřetelně.

Co se veřejné války týče, Grotius ji dále dělí na „formální“ a „méně formální“, přičemž formalitu té první chápe jako synonymum „spravedlnosti“, ovšem nikoliv morální, ale právní (dle „práva národů“). „*Aby byla válka dle práva národů formální, dvě podmínky jsou nezbytné: za prvé, na obou stranách musí být vedena pod autoritou toho, kdo vládne ve státě svrchovanou mocí; a za druhé, jisté dále diskutované formality musí být dodrženy.*“ Tradiční požadavek legální autority zde utváří jeden ze základních stavebních kamenů formální „spravedlnosti“.⁶³ Jak praví nizozemský právník na jiném místě svého spisu, „*je zcela zásadní pro veřejnou válku, aby měla svrchovanou moc za svého tvůrce... [neboť] veřejná válka je dle práva národů válkou mezi odlišnými národy.*“⁶⁴ Pokud pak válka jeden ze zmíněných požadavků, jež jsou „nerozlučitelně nezbytné“, postrádá, stává se „méně formální“, a tudíž „méně spravedlivou“ podle práva.

Zmíněné „*dále diskutované formality*“, jež Grotius zmiňuje jako druhou podmínku spravedlnosti, v sobě obsahují (vyjma požadavku na formální vyhlášení války) především další tradiční podmínku spravedlivé války – „spravedlivou věc“. Ta je v zásadě definována titulem jednoho z odstavců v *De iure belli ac pacis*: „*Ospravedlňující důvody vyplývají z obrany, získání toho, co jest naše či je nám dluhem, či trestu.*“⁶⁵ Chápání války jako obranné je tudíž, podobně jako u Grotiových předchůdců, hlavním argumentem pro její spravedlivost. Ovšem ani tato obrana (životu či majetku) není neomezená: „*Je povolena pouze proti skutečnému útočníku... [a] pouze, když je nebezpečí bezprostřední a jisté, nikoliv pouze předpokládané.*“ Grotius tak odmítá teorii preventivní války, kterou tolik hájil jeho předchůdce Gentili. To je patrné i z dalšího omezení, kdy „*veřejná válka nemůže být obranná, pokud jejím jediným cílem je oslabení souseda.*“ Taková válka pak není spravedlivá, stejně jako „*nemůže být obrannou válka ze strany toho, kdo k ní zavedl spravedlivou příčinu*“, neboť takoví „*si zaslouží, aby proti nim byla válka vedena.*“⁶⁶ Grotius tudíž chápe válku jako formu trestu (tradiční koncept, viz výše) proti těm, kteří se provinili, nikoliv však proti míru, ale primárně proti „přirozenému právu“ (na život či majetek) danému Bohem. Zde je patrný evidentní odklon od církevní tradice, spoju-

⁶² Tamtéž, kniha I, kapitola III, odst. 1, s. 91-92.

⁶³ Tamtéž, odst. IV, s. 100.

⁶⁴ Tamtéž, kniha III, kapitola III, odst. 4, s. 716.

⁶⁵ Tamtéž, kniha II, kapitola I, odst. 2, s. 174.

⁶⁶ Tamtéž, odst. 5, 17 a 18, s. 179, 184-185.

jící od časů sv. Augustina mír s budováním „obce Boží“, směrem k teorii „přirozených práv“, která v průběhu 17. století definitivně zapustí kořeny v díle autorů jako byli Thomas Hobbes a John Locke, jen aby ve století následujícím spustila vlnu radikálních politických a sociálních změn. Důležité je, že Grotius připouští i ozbrojený zásah proti těm, kteří porušují „přirozená práva“ obecně, tj. nejen toho, kdo proti nim zasahuje.

Grotius také rozlišuje mezi příčinami „ospravedlňujícími“ a „zástupnými“, tj. záminkami. Zatímco veřejná válka vedená na základě příčin ospravedlňujících podmínky spravedlivosti naplňuje, ty, jež jsou vedeny na základě záminky, nazývá autor „válkami zlodějů“. Války, jež nemají ani spravedlivý důvod, ani záminku, pak považuje odmítavě za „války divochů“.⁶⁷ Dochází také k názoru, podloženému historickými příklady, že i spravedlivé důvody k válce mohou být často pochybné a válku jako takovou nemusejí ospravedlnit, načež v zásadě radí, aby „války nebyly rozpoutávány unáhleně, ani pro spravedlivou věc... [neboť] právo by často mělo být odloženo stranou za cílem vyhnout se válce.“ Platí to podle Grotia „především pro právo vykonat trest“ válkou, neboť „válka by neměla být rozpoutána vyjma těch nejvážnějších důvodů a pouze v ten nejvhodnější čas.“⁶⁸ Z tohoto je zřejmé chápání války jako skutečně „posledního argumentu králů“.

Stejně jako Grotius pevně navazoval na myšlenky dřívějších autorů v otázce legální autority i spravedlivé věci, neodchýlil se od ní příliš ani v otázce „spravedlivého záměru“, když na samotný závěr své práce napsal: „Ve válce by mělo být stále myšleno na mír... Mír by měl být akceptován dokonce i při porážce, obzvláště křesťany... Kteréžto tvrzení je užitečné pro porobené... i pro dobytce... Mír, jakmile je dosažen, musí být zachován s maximálním úsilím.“⁶⁹ Smyslem války by tudíž vždy mělo být dosažení míru, idea, jež přetrvává v teorii spravedlivé války po staletí.

Krom *ius ad bellum* se Hugo Grotius věnoval v *De iure belli ac pacis* i *ius in bello*, tedy pravidlům samotného vedení války, která systematizoval podobně jako *ius ad bellum*. Opět zde vycházel z předpokladu existence „přirozeného práva“, od něž odvozuje, „co je ve válce přípustné.“ „Ve válce jsou věci, nezbytné k dosažení stanoveného cíle, přípustné.“⁷⁰ Zde je třeba zdůraznit, že se Grotius drží striktního významu slova „přípustné“, které odlišuje od „morálně přijatelné“. Co je dle přirozeného práva přípustné tudíž může být morálně nepřijatelné, stejně však „co je správné... není vždy přípustné.“⁷¹ Skrze tuto interpretaci pak Grotius nahlíží konkrétní příklady. „Všichni, kdo jsou na nepřátelském území, mohou být zabiti či zraňováni... Poddaní nepřítelů mohou být zraňováni kdekoliv... Toto právo způsobovat újmu se týká i dětí a žen... I zajatců, bez časového omezení... I těch, kteří se chtějí vzdát, ale jejich kapitulace není přijata... I těch, kteří bezpodmínečně kapitulo-

⁶⁷ Tamtéž, kapitola XXII, odst. 2 a 3, s. 548-549.

⁶⁸ Tamtéž, kap. XXIV, odst. 1, 2 a 9, s. 559-560.

⁶⁹ Tamtéž, kniha III, kap. XXV, odst. 2, 3, 4 a 7, s. 814nn.

⁷⁰ Tamtéž, kap. I, odst. 2, s. 631-632.

⁷¹ Tamtéž, odst. 4, s. 642.

vali...⁷² Tento téměř clausewitzovsky „absolutní“ model *ius in bello* podle přirozeného práva (kde jediným měřítkem oprávněnosti je dosažení spravedlivého cíle a míru) však představuje pouhý platónský ideál, na nějž Grotius vzápětí vztahuje „*zdrženlivost ve vztahu k právu zabít ve spravedlivé válce*“, založenou na morální správnosti konání: „*Ti, kteří jsou za válku zodpovědni, musejí být odlišeni od těch, kteří je následují... Trest může často být odpuštěn i těm nepřítelům, kteří zaslouží smrt... Je třeba se snažit, jak je to jen možné, zabránit smrti nevinných, včetně neúmyslně způsobené... Vždy by měly být ušetřeny děti; ženy, pokud nejsou vinny obzvláště těžkých zločinů; a starí muži... Také ti, jejichž zaměstnáním je čistě náboženské či intelektuální... Stejně tak farmáři... Stejně tak obchodníci... Stejně tak váleční zajatci... Kapitulace těch, kteří se chtějí vzdát, by měla být přijata... Ti, kteří kapitulovali bezpodmínečně, by měli být ušetřeni...*“ Pro Grotiovo chápání války jako nezbytného zla, bez nějž se někdy nelze obejít, které je však třeba normativně regulovat, je příznačná jedna z posledních podmínek: „*Mělo by být předcházeno veškerému zbytečnému boji.*“⁷³

Dílem Huga Grotia vrcholí dva tisíce let trvající vývoj teorie spravedlivé války v západní filozofii, resp. civilizaci. Jak jsme mohli sledovat, od čistého realismu válečnické občanské společnosti, v níž byla válka jedním z hlavních sociálních rituálů a zároveň prostředků moci, se tato teorie dostala postupným vývojem až k důsledně kodifikovanému systému omezení a podmínek, vycházejícímu z křesťanské tradice smířené s naplněním dobových potřeb ve vztahu k vedení ozbrojených konfliktů. Postupem času tak vznikl kodex, jenž dal (alespoň teoreticky) válce velice formální a do značné míry ritualizovanou podobu vysoce organizovaného, leč omezeného aktu násilí mezi dvěma suverénními politickými subjekty, tj. státy. Toto chápání války se následně stane základem „západního“ válečného rituálu pro následující tři století. Rozlišení bojující a nebojující části populace se stane jedním z úhelných kamenů nazírání celého problému, stejně jako idea války jako střetu organizovaných armád reprezentujících státní autoritu. Problémy, s nimiž se teorie spravedlivé války ve svém vývoji setkávala, jako např. otázka soukromých válek, budou považovány za vyřešené a zcela vypadnou ze západního diskurzu války. O to větší a méně příjemné bude překvapení západní civilizace při setkání s odlišnou tradicí, diskurzem i teorií spravedlivé války, přinášejícím masové a více než efektivní znovuzapojení nestátních entit do organizovaného násilí. To je nicméně jiný příběh. Příběh pro dvacáté a jednadvacáté století...

⁷² Tamtéž, kap. IV, odst. 6, 8, 9, 10, 11 a 12, s. 718nn.

⁷³ Tamtéž, kap. XI, odst. 5, 7-15, 19, s. 746nn.

Summary:

Roots of the Just War Theory: From Plato to Grotius

The so-called “just war theory” is one of the few instances in the history of human endeavors when organized violence (i.e. war) directly meets philosophy. Apparently, almost every known human community have had knowledge about warfare and every one of them created more or less elaborate cultural constraints on its grim reality. In this light, the just war theory needs to be viewed as a cultural construct made by members of the so-called western civilization to put limitations to their “way of war”. Whether or not such a distinct way of war actually exists does not matter, because what is clear for sure is that, throughout the centuries, a distinct *thinking* about war has indeed developed in the West, the fact that makes the contemporary just war theory (as enshrined in international institutions and legal documents) invariably Eurocentric. Anyone who considers the problems of war in 21st century must keep this in mind in order to be able to understand the problem of human organized violence in its complexity.

The purpose of this article is to bring a short comprehensive (and necessarily selective) survey of the theory’s lineage from its beginnings towards full and systematized form created in Europe in early 17th century. With little space for deep analysis, it tries to list the most important authors and their contributions to development of the theory, while putting their thoughts into historical contexts. In this way, the text starts with basically realist attitudes towards warfare in classical Greece (as exemplified by Thukydides), then moves to Plato’s and Aristoteles’ first efforts to connect warfare with morality (and with their utterly ethnocentric interpretation of it). Then, with little pause made for Roman “utilitarian turn” in the just war thinking, the text focuses its attention at Christian attitudes towards warfare, their efforts to accommodate it in their system of beliefs (as with Tertullian, Origen, or Ambrose), and their success in creating a suitable just war theory based on ideas of former ancient authors as well as on Christian teachings (as with St. Augustine). With further development of this idea for the purposes of the Crusades and the late Middle Ages in general come the well established ways to justify war: a just cause, sovereign authority, and the aim of peace. While further development of this theory during 15th and 16th century brings in the growing distinction between defensive (even private) and offensive (punishing) war, alternative discourses are also mentioned in the works of Erasmus of Rotterdam, Machiavelli, Thomas More, Martin Luther, and others. The text finishes with the just war theory being systematized by Hugo Grotius, whose work is understood here as a peak of the above mentioned development on the one hand, as well as a core of the just war theory in the future on the other.