

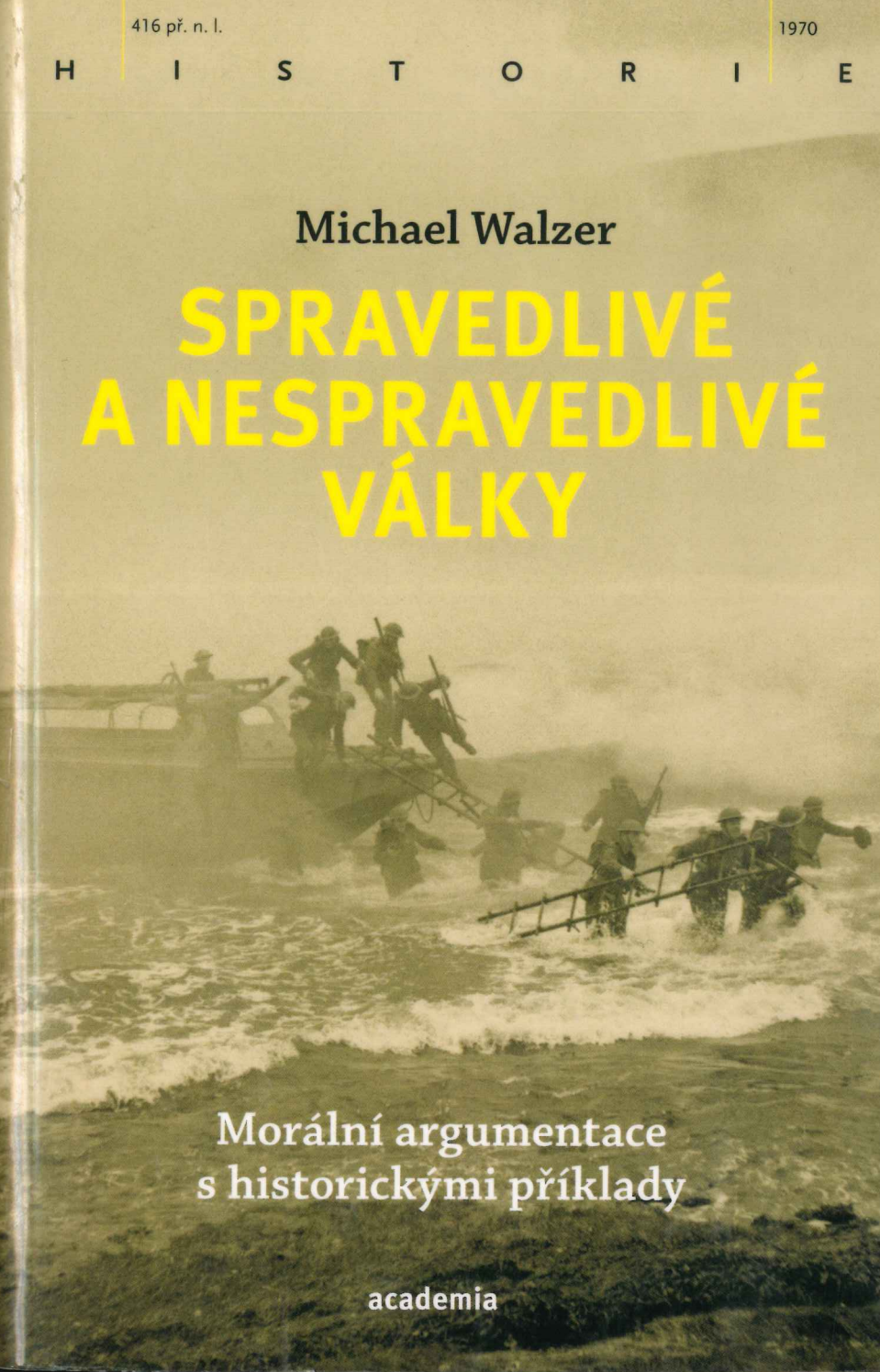
416 př. n. l.

1970

H I S T O R I E

Michael Walzer

SPRAVEDLIVÉ A NESPRAVEDLIVÉ VÁLKY



Morální argumentace
s historickými příklady

academia

2. VÁLEČNÝ ZLOČIN

Morální realita války je rozdělena do dvou složek. Válka je vždycky posuzována dvakrát, poprvé s odkazem na příčiny, jaké mají státy pro boj, podruhé s odkazem na prostředky, které přijímají. První druh soudu je svým charakterem adjektivní: říkáme, že konkrétní válka je spravedlivá nebo nespravedlivá. Druhý soud je adverbialní: říkáme, že válka je vedena spravedlivě nebo nespravedlivě. Středověcí autoři to rozlišovali pomocí předložek a odlišovali od sebe *jus ad bellum*, spravedlnost války, od *jus in bello*, spravedlnost ve válce. Tyto gramatické rozdíly poukazují na hlubší otázky. *Jus ad bellum* od nás vyžaduje, abychom činili soudy o agresi a sebeobraně; *jus in bello* o dodržování nebo porušování obvyklých a pozitivních pravidel konfliktu. Tyto dva druhy soudů jsou logicky nezávislé. Je zcela možné, aby spravedlivá válka byla vedena nespravedlivě a aby nespravedlivá válka byla vedena v přesném souladu s pravidly. Třebaže se naše názory na konkrétní války často shodují s uvedenými termíny, je tato nezávislost přesto nejasná. Je zločinem dopustit se agrese, ale agresivní válka je aktivitou vedenou podle pravidel. Je správné bránit se proti agresi, ale odpor podléhá morálnímu (a právnímu) omezení. Dualismus *jus ad bellum* a *jus in bello* spočívá v jádru všeho, co je na morální realitě války nejproblematictější.

Mým úmyslem je vidět válku jako celek, ale vzhledem k tomu, že její dualismus je zásadním rysem její celistvosti,

musím začít vysvětlením jejích částí. V této kapitole chci uvést, co myslíme tím, když řekneme, že začít válku je zločin, a v příští kapitole se pokusím vysvětlit, proč to je, že existují pravidla konfliktu, která platí i pro vojáky, jejichž války jsou zločinné. Tato kapitola pak uvede část II, kde podrobně prozkoumám podstatu takového zločinu, popíšu vhodné formy odporu a zvážím cíle, kterých vojáci a státníci mohou legitimně dosáhnout při vedení spravedlivých válek. V části III proberu legitimní prostředky vedení války, základní pravidla a ukážu, jak se tato pravidla využívají v podmínkách boje a jak jsou modifikována „vojenskou nutností“. Až pak bude možné konfrontovat napětí mezi cíli a prostředky, *jus ad bellum* a *jus in bello*.

Nejsem si jist, zda morální realita války je úplně konzistentní, ale v dané chvíli o tom nemusím nic říkat. Postačí, že má rozpoznatelný a relativně stabilní tvar, že její složky jsou spojené a rozpojené poznatelnými a relativně stabilními způsoby. Učinili jsme tak nikoli nahodile, ale z dobrých důvodů. Odráží to naše chápání států a vojáků, protagonistů války a boje, jejich ústřední zkušenosti. Podmínky takového pochopení jsou mým bezprostředním tématem. Jsou současně historickým produktem a nutnou podmínkou pro kritické soudy, které činíme každý den; pevně určují povahu války jako morálního (a nemorálního) podniku.

LOGIKA VÁLKY

Proč je špatné začít válku? Odpověď známe všichni až moc dobře. Jsou zabíjeni lidé a často ve velkém množství. *Válka je peklo*. Ale je třeba říci víc než to, neboť naše

myšlenky o válce obecně i o chování vojáků závisejí hodně na tom, jak jsou lidé zabíjeni a kdo jsou tito lidé. Pak lze možná nejlépe popsat válečný zločin prostě tak, že řekneme, že v obou těchto bodech neexistují žádné hranice: lidé jsou zabíjeni tak brutálně, jak si jen dokážeme představit, a jsou zabíjeni všechny druhy lidí bez ohledu na věk, pohlaví nebo morálku. Tento pohled na válku je brilantně shrnut v první kapitole díla Carla von Clausewitze *O válce*, a i když není žádný důkaz o tom, že Clausewitz považoval válku za zločin, určitě vedl ostatní lidi, aby o ní takto smýšleli. Právě jeho první definice (spíš než jeho pozdější hodnocení) utvářely myšlenky jeho následovníků, takže stojí za to je trochu podrobněji prozkoumat.

Argumentace Carla von Clausewitze

„Válka je násilný akt,“ píše Clausewitz, „[...] který teoreticky nemusí mít žádné hranice.“²⁴ Idea války pro něj v sobě nese ideu neomezenosti, ať už jsou omezení dodržovaná v té či oné společnosti jakákoli. Když si představíme válku vedenou takříkajíc ve společenském vakuu, neovlivněnou „nahodilými“ faktory, byla by vedena úplně stejně bez jakéhokoli omezení, pokud jde o zbraně, přijatou taktiku, lidi, na které se útočí, nebo cokoli jiného. Neboť vojenské chování nezná žádné vnitřní hranice; stejně tak není možné vybrousit naše představy o válce tak, aby zahrnovaly

²⁴ Clausewitz by nyní měl být čten v novém překladu Michaela Howarda a Petera Pareta, *On War*, Princeton, 1976. Tato kniha se však objevila až po dokončení mé práce. Clausewitze cituji z úhledné, i když zkrácené verze v překladu Edwarda M. Collinse, *War, Politics, and Power*, Chicago, 1962, s. 65. Srov. Howard a Paret, s. 76.

ony vnější morální kodexy, které Clausewitz někdy nazývá „filantropické“. „Do filosofie války nemůžeme nikdy zavést modifikující princip, aniž bychom se dopustili absurdity.“ Čím extrémnější tedy bitva je, tím obecnější a intenzivnější je násilí používané na jedné i druhé straně a tím blíže je k válce v konceptuálním smyslu („absolutní válka“). A nemůže existovat žádný myslitelný násilný skutek, jakkoli zrádný nebo krutý, který by stál mimo válku, tedy byl ne-válečný, neboť logika války prostě znamená stálý nápor směrem k morální extrémnosti. Proto je tak strašné (třebaže Clausewitz nám toto neříká) uvést tento proces do pohybu: agresor je odpovědný za všechny důsledky boje, který začal. V konkrétních případech nemusí být možné znát předem tyto důsledky, ale jsou vždycky potenciálně hrozná. „Když jste se uchýlili k násilí,“ řekl jednou generál Eisenhower, „nevěděli jste, kam míříte. [...] Jak jste se dostávali hlouběji a hlouběji, neexistovaly žádné hranice s výjimkou [...] omezení násilí samotného.“²⁵

Logika války podle Clausewitze funguje následovně: „[...] každý z protivníků nutí toho druhého dělat něco, co nechce.“ Co z toho vyplývá, je „reciproční jednání“, probíhající eskalace, kde není ani jedna strana vinna, dokonce i když začne jako první, neboť každé jednání lze nazvat a téměř určitě je preventivní. „Válka směřuje k nejvyššímu možnému zapojení ozbrojených sil,“ a to znamená, že míří k narůstající nemilosrdnosti, neboť „krutý uživatel násilí, který se vyhne zákazu krveprolití, musí získat výhodu, když jeho protivník neudělá totéž“.²⁶ Takže onen protivník, veden tím, co Thúkydídés a Hobbes nazvali „nutností povahy“, dělá to samé, a kdykoli je to možné,

²⁵ Tisková konference, 12. ledna 1955.

²⁶ Clausewitz, s. 64. Srov. Howard a Paret, s. 75–76.

vyrovnává se krutostí druhé straně. Tento popis je sice užitečný jako vylíčení toho, jak funguje eskalace, ale je otevřený kritice, kterou jsem již přednesl. Jakmile se soustředíme na nějaký konkrétní případ vojenského a morálního rozhodování, vstupujeme do světa, který je ovládan nikoli abstraktními tendencemi, ale lidskou volbou. Skutečné tlaky směrem k eskalaci jsou větší tady, menší tam, málokdy tak zdrcující, aby neponechaly žádný prostor pro manévrování. Války nepochybně často eskalují, ale jsou také (někdy) vedeny se stabilní úrovní násilí a brutality a tyto úrovně jsou (někdy) poměrně nízké.

Clausewitz to uznává, i když nepodřizuje svůj souhlas absolutně. Píše, že válka „může být něco, co je válkou někdy ve větším, jindy v menším stupni“. A znovu: „Mohou existovat války všech stupňů významu a energie, od války za vyhlazení až k pouhému vojenskému pozorování.“²⁷ Domnívám se, že někde mezi těmito dvěma body začínáme říkat, že je vše dovoleno, že je možné cokoli a tak dál. Když takto mluvíme, neodvoláváme se na obecnou neomezenost války, ale na konkrétní eskalaci, konkrétní násilné skutky. Ještě nikdy nikdo nezažil „absolutní válku“. V tom či onom boji snášíme tuto či onu brutalitu (nebo se jí dopouštíme), kterou lze vždycky popsat konkrétními pojmy. Stejně je to s peklem: nemohu si vytvořit pojem o nekonečné bolesti, aniž bych myslel na biče a škorpióny, rozžhavená železa, jiné lidi. Tak na co tedy myslíme, když říkáme, že válka je peklo? Jaké aspekty válčení nás vedou k tomu, že považujeme zahájení války za zločin?

Stejně otázky lze uvést i jinak. Válka není užitečně popisována jako násilné jednání bez nějaké specifikace kontextu,

²⁷ Clausewitz, s. 72, 204. Srov. Howard a Paret, s. 81, 581.

v němž se takové jednání odehrává a od kterého odvozuje svůj význam. Je to stejné jako s ostatními lidskými aktivitami (například politika a obchod): podstatné není to, co lidé dělají, fyzické kroky, které podnikají, ale instituce, praktiky, konvence, které vytvářejí. Proto se společenské a historické podmínky, které „modifikují“ válku, nemají považovat za nahodilé nebo vnější vzhledem k válce samotné, neboť válka je společenský výtvar. V konkrétních bodech v čase na sebe bere konkrétní podobu, a alespoň někdy podobu, která odolává „nejvyššímu možnému využití síly“. Co je válka a co je ne-válka, je v podstatě něco, o čem rozhodují lidé (nemyslím tím, že jdou volit). Jak uvádějí antropologická i historická líčení, mohou se rozhodovat a v mnoha rozmanitostech kulturního zázemí se také rozhodli, že válka je omezená válka – tj. k ideji války samotné přiřadili určitý pohled na to, kdo může bojovat, jaké taktiky jsou přijatelné, když se musí bitva ukončit, a jaká privilegia patří vítězům.²⁸ Omezená válka je vždycky specifická co do času a místa, ale to je také každá eskalace, včetně takové eskalace, při níž se válka stává peklem.

²⁸ To je samozřejmě přesně to, co chce Clausewitz popřít. Technicky vzato tvrdí, že válka není nikdy aktivita určená pravidly. Válka není nikdy jako souboj. Společenská praxe vedení soubojů zahrnuje a počítá pouze s násilnými činy specifikovanými v knize pravidel nebo ve zvykovém právu. Kdybych zranil svého protivníka, zastřelil jeho sekundanta a pak ho umlátěl k smrti klackem, nevedu s ním souboj, ale vraždím ho. Podobně brutality se však ve válce, třebaže porušují pravidla, stále považují za válečné skutky (válečné zločiny). Proto existuje formální nebo lingvistický význam, v němž je vojenské jednání neomezené, a to nepochybně ovlivnilo naše chápání takového jednání. Současně však „válka“ a příbuzná slova jsou ale spoň někdy používána v mnohem omezenějším smyslu, jako ve slavném proslavu Sira Henryho Campbella-Bannermana, jednoho z vůdců Liberální strany v Británii během búrské války: „Kdy válka není válkou? Když se bojuje barbarskými metodami.“ Stále se odvoláváme na búrskou válku, ale tento argument není idiosynkratický. Další příklady uvedu později.

LIMIT SOUHLASU

Některé války nejsou peklem a bude nejlepší začít u nich. Prvním a nejzřejmějším příkladem je soutěživý boj aristokratických mladých mužů, turnaj ve velkém měřítku, kde na tribuně nestál žádný velitel. Příklady lze najít v Africe, v antickém Řecku, v Japonsku i ve feudální Evropě. Tady jde o „klání erbů“, které tak často uchvacuje představivost nejen dětí, ale i romantických dospělých. John Ruskin z toho vytvořil vlastní ideál: „[...] tvůrčí nebo základní válčení je takové, v němž se přirozený neklid a láska k soutěžení po vzájemné dohodě přetváří do krásné hry, která může být i osudná.“²⁹ Tvůrčí válčení nemusí být přílišně krvavé, ale to na něm není to nejdůležitější. Přčetl jsem líčení turnajů, která vyznívají dost brutálně, ale žádné takové vyprávění by nikoho nevedlo k tvrzení, že zorganizovat turnaj byl zločin. Co vylučuje takové tvrzení, je, domnívám se, Ruskinův obrat „po vzájemné dohodě“. Jeho krásní aristokraté dělají to, pro co se rozhodli, a proto žádný básník nikdy nepopsal jejich smrt slovy, která by byla srovnatelná se slovy Wilfreda Owena, jenž napsal o pěšácích v první světové válce.³⁰

Jaký umíráček pro ty, kteří umírají jako dobytek?

„Pro mladíky, kteří ho dobrovolně přijímají jako svou profesi,“ píše Ruskin, „je [válčení] vždycky skvělým způsobem zábavy.“ Bereme jejich volbu jako známku toho, že co

²⁹ John Ruskin, *The Crown of Wild Olive: Four Lectures on Industry and War*, New York, 1874, s. 90–91.

³⁰ Wilfred Owen, „Anthem for Doomed Youth“, in: *Collected Poems*, vydal C. Day Lewis, New York, 1965, s. 44.

si zvolili, nemůže být hrozné, dokonce i když nám to tak připadá. Možná zušlechťují brutální bitky, možná ne; ale kdyby byl tento druh válčení pekelný, tito dobře narození mladí muži by dělali něco jiného.³¹

Podobný argument lze předložit pokaždé, když je boj dobrovolný. Stejně tak nezáleží mnoho na tom, když se muži, jichž se to týká, rozhodnou nebojovat, pokud si mohou vybrat zastavení boje bez vážných důsledků. V určitých primitivních společnostech celé věkové skupiny mladých mužů odcházejí do boje; jednotlivci se nemohou boji vyhnout, aniž by vystavili sami sebe hanbě a ostrakizaci. Na bitevním poli samotném ovšem neexistuje žádný faktický společenský tlak nebo vojenská disciplína. A pak přichází, jak Hobbes říká, „útěk na obou stranách“.³² Když je útěk přijatelný, jak tomu často bývá v primitivním válčení, bitvy budou pochopitelně krátké a ztráty malé. Není tu nic, co by připomínalo „maximální využití síly“. Ti muži, kteří neutečou, ale zůstávají a bojují, tak nečiní kvůli nutnosti jejich věci, ale svobodně, je to otázka volby. Možná jim jde o vzrušení z bitvy, protože se jim to líbí, a jejich následný osud, dokonce i když je velice bolestný, nemůže být nazván nespravedlivým.

Případ žoldněřů a profesionálních vojáků je složitější a je třeba ho pečlivě prozkoumat. V renesanční Itálii ve válkách bojovali žoldněři, které rekrutovali velcí kondotiéři, a byl to zčásti riskantní podnik a zčásti politická

³¹ Můžeme zachytit náladu takového šťastného bojovníka v dopise, který Rupert Brooke napsal příteli na samém začátku první světové války, než poznal, jaké to bude: „Přijď a zemři. Bude to velká zábava.“ (Citováno in: Malcolm Cowley, *A Second Flowering*, New York, 1974, s. 6.)

³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, kap. XXI. Popis primitivního válčení tohoto druhu viz Robert Gardner a Karl G. Heider, *Gardens of War: Life and Death in the New Guinea Stone Age* (New York, 1968), kap. 6.

spekulace. Městské státy a knížectví musely spoléhat na takové muže, protože politická kultura oné doby nepočítala s efektivním nátlakem. Neexistovaly žádné armády s odvedenými branci. Výsledkem bylo válčení velice omezeného druhu, neboť rekruti byli nákladní a každá armáda představovala značnou kapitálovou investici. Bitva se stala záležitostí hlavně taktického manévrování, fyzická konfrontace byla vzácná, zabito bylo relativně málo vojáků. Ve válkách se vítězilo, jak napsali dva takoví kondotiéři, „spíš díky velkému humbuku a mazanosti než díky skutečnému střetu zbraní“.³³ Například velká porážka Florentánů u Zagonary: „Nedošlo k žádnému úmrtí [v bitvě],“ říká nám Machiavelli, „vyjma Lodovika degli Obizi a jeho dvou mužů, kteří spadli z koně a utopili se v bahně.“³⁴ Ovšem znovu připomínám, že nechci zdůrazňovat omezený charakter bojů, ale něco předcházejícího, z čeho limity vycházejí: jistý druh svobody ve volbě válčení. Žoldnéřští vojáci se upsali za jistých podmínek, a kdyby si nemohli ve skutečnosti vybrat svoje operace a taktiku, do určité míry by mohli stanovit náklady za své služby a tím podmínit volbu svých vůdců. Na základě oné svobody mohli svádět velice krvavé bitvy, nicméně takový spektakl by nás nevedl k tomu, abychom řekli, že válka je zločin. Boj mezi žoldnéřskými armádami je nepochybně špatný způsob urovnávání politických sporů, ale my ho posuzujeme jako špatný vzhledem k lidem, jejichž osud se tímto rozhoduje, nikoli vzhledem k vojákům samotným.

Naše soudy se však zásadně změní, když jsou žoldnéřské armády rekrutovány (jak tomu nejčastěji je) ze zoufalé zbídačených mužů, kteří nemohou najít žádný jiný

³³ Citováno in: J. F. C. Fuller, *The Conduct of War, 1789–1961*, 1968, s. 16.

³⁴ Machiavelli, *History of Florence*, New York, 1960, *Knihy IV*, kap. I, s. 164.

způsob, jak nakrmit sami sebe a své rodiny, jen když se upíšou. Ruskin přihlíží k tomuto bodu, jestliže svým aristokratickým válečníkům říká: „Mějte na paměti, že v této hře na válku, když se hraje správně, mohou být jakákoli ctnost a dobro, ale nejsou v tom žádné, když [...] si hrajete s mnoha malými lidskými pěšáky [...], [když] nutíte miliony svých rolníků do gladiátorské války.“³⁵ Pak se z bitvy stává „cirkus vraždění“, uprostřed něhož není možná žádná odsouhlasená disciplína, a ti, kteří umírají, tak činí, aniž by měli šanci žít život nějak jinak. Peklo je správné označení pro rizika, která si nikdy nevybrali, a pro trýzeň a smrt, kterou podstupují; muži odpovědní za tuto trýzeň jsou právem nazýváni zločinci.

Žoldnéři jsou profesionální vojáci, kteří prodávají své služby na otevřeném trhu, ale existují i jiní profesionálové, kteří slouží jen svému vlastnímu knížeti nebo lidu, a byť si možná vydělávají na chleba vojančením, opovrhují jménem žoldněř. „Buď jsme důstojníci, kteří slouží svému carovi a vlasti,“ říká kníže Andrej ve *Vojně a míru*, „radují se ze společného úspěchu a rmoutí se nad společným neúspěchem, anebo jsme lokajové, kteří se nezajímají o panské záležitosti.“³⁶ Rozdíl je příliš hrubý, v podstatě existují prostřední pozice, ale čím víc voják bojuje, protože je zapálen pro „společnou věc“, tím pravděpodobněji budeme považovat za zločin, když ho někdo k boji nutí. Předpokládáme, že se zavázal kvůli bezpečí své země, takže bojuje, jen když je země v ohrožení, a pak musí bojovat (musí se do toho „vrhnout“): je to jeho

³⁵ Ruskin, *The Crown of Wild Olive: Four Lectures on Industry and War*, New York, 1874, s. 92.

³⁶ Lev Nikolajevič Tolstoj, *Vojna a mír*, překl. Tamara a Vilém Sýkorovi, Odeon, 1978, I, část 2., III, s. 167.

povinnost a nikoli svobodná volba. Je jako lékař, který riskuje svůj život během epidemie, když používá profesionální dovednosti, které si zvolil získat, ale získání těchto dovedností není známkou toho, že doufá v epidemii. Na druhé straně profesionální vojáci jsou někdy přesně jako ti aristokratičtí bojovníci, kteří mají požitky z bitvy, a víc je pohání touha po vítězství než vlastenecké přesvědčení, a pak nás nemusí jejich smrt dojímat. Ale spouť neřekneme – oni by nechtěli, abychom řekli – to, co říká Owen o svých družích v zákopech, že „člověk umírá na válku jako na nějakou starou nemoc“.³⁷ Namísto vlastní svobodné vůle umírají.

Válka je peklo, kdykoli jsou muži donuceni bojovat, kdykoli je porušen limit souhlasu. To samozřejmě znamená, že válka je po většinu času peklo; ve většině zaznamenané historie existovaly politické organizace schopné sešikovat armády a nutit vojáky k boji. Právě absence politické disciplíny nebo její neefektivnost v detailech otevírá cestu pro „tvořivou válku“. Příklady, jež jsem uvedl, se nejlépe pochopí jako omezující případy, které určují hranice pekla. My sami jsme občané, i když žijeme v demokratických státech, kde vláda, která rozhoduje, zda bojovat či nebojovat, je všeobecně zvolena. Teď totiž neuvažují o legitimitě oné vlády, ani mě bezprostředně nezajímá ochota potenciálního vojáka hlasovat pro válku, když ho přiměli věřit, že je spravedlivá, nebo se jí dobrovolně účastnit. Co je tady důležité, je míra, v jaké je válka (jako profese) nebo boj (v tom či onom momentě) osobní volbou, kterou voják dělá sám za sebe a ze zásadně soukromých důvodů. Takový druh volby fakticky mizí ve chvíli, kdy se

³⁷ Wilfred Owen, „A Terre“, *Collected Poems*, s. 64.

z bojování stane právní závazek a vlastenecká povinnost. Pak „ztráta na životech bojujících je taková,“ jak píše filosof T. H. Green, „jakou moc státu vyžaduje. To samé platí, ať je armáda získána dobrovolnou vojenskou službou nebo brannou povinností.“³⁸ Neboť stát nařídí, že bude vybudována armáda o určité velikosti, a pustí se do hledání potřebných mužů, přičemž využije všechny techniky donucení a přesvědčování, jaké má k dispozici. A muži, které najde a kteří jdou do války pod nátlakem, nebo je to záležitost svědomí, už nemohou řídit svoje bitvy; tyto bitvy už nepatří jim. Jsou to politické nástroje, poslouchají rozkazy a praxe války se utváří na vyšší úrovni. Možná mají skutečně povinnost uposlechnout rozkazy v tom či onom případě, ale válku zásadně mění ta skutečnost, že to tak dělají obecně. V moderní době (i když existují historické analogie) tuto změnu nejlépe reprezentují následky branné povinnosti. „Doposud byli vojáci nákladní, teď byli laciní; bitvám se předcházelo, teď byly vyhledávány, a jakkoli těžké byly ztráty, mohly být rychle nahrazeny novými soupisy mužstva.“³⁹

Říká se, že Napoleon se chlubil před Metternichem, že si může dovolit ztratit 30 000 mužů za měsíc. Možná

³⁸ Green argumentuje proti tvrzení, které jsem doposud uznával: že žádné zlo není činěno ve válce, jestliže „zabitými osobami jsou dobrovolní bojovníci“. Odmítá ho na základě toho, že život vojáka není čistě jeho vlastní. „Právo jednotlivce na život je jen druhou stranou práva, které má společnost na jeho život.“ Ale zdá se mi, že to je pravda pouze v určitém druhu společnosti; sotva je to argument, který by mohl platit pro feudálního válečníka. Green pokračuje přesvědčivějším argumentem, že v jeho vlastní společnosti dává jen malý smysl mluvit o vojácích bojujících dobrovolně – válka je nyní státní operací. Kapitola o „Právu státu na jednotlivce ve válce“ v *Greenových Principles of Political Obligation* skýtá mimořádně jasný popis způsobů, jak je morální odpovědnost zprostředkována v moderním státě; v této a dalších kapitolách jsem z ní často vycházel.

³⁹ Fuller, *Conduct of War, 1789–1961*, 1968, s. 35.

mohl přijít o tak velké množství a přesto si doma udržet politickou podporu. Ale domnívám se, že to tak nemohl dělat, neboť by musel žádat muže, které měl „ztratit“. Vojáci by mohli souhlasit s takovými ztrátami ve válce, kterou jim vnutil nepřítel, ve válce za národní obranu, ale ne v onom druhu válek, jaké vedl Napoleon. Potřeba hledat jejich souhlas (ať už by byl hledán v jakékoli formě a poskytnut nebo neposkytnut) by určitě omezovala záminky války, a kdyby byla vůbec nějaká šance na reciprocitu z druhé strany, také by omezila její prostředky. To není ten druh souhlasu, jaký mám na mysli. Soudě podle dějin 20. století, politické sebeurčení není adekvátní náhražkou, i když není snadné pomyslet na nějakou jinou, která by byla lepší. Každopádně není-li souhlas jednotlivce udělen, pak „násilné jednání“ ztrácí jakoukoli přitažlivost, kterou předtím mělo, a stává se trvale předmětem morálního zatracení. Potom také válka směřuje k eskalaci svých prostředků, ne nutně za všechny limity, ale určitě za ty hranice, jaké by etablovala, kdyby mohla, obyčejná humanita, osvobozená od politické loajality a politického nátlaku.

TYRANIE VÁLKY

Válka je nejčastěji formou tyranie. Nejlépe se to popíše parafrázováním Trockého aforismu o dialektice: „Možná vás válka nezajímá, ale válka se zajímá o vás.“ V sázce je mnoho a zájem, který mají vojenské organizace o jednotlivce, jenž by ze všeho nejradši byl někde jinde a dělal něco jiného, je skutečně hrozivý. Proto osobitá hrůza války: je to společenská praxe, kdy lidé používají

sílu proti lidem coby věrným či donuceným příslušníkům států a nikoli jednotlivcům, kteří si sami vybírají své podniky a aktivity. Když říkáme, že válka je peklo, máme na mysli právě oběti bojů. V podstatě je pak válka přesným opakem pekla v teologickém smyslu a je pekelná jediné tehdy, když je striktní opozice. Předpokládám totiž, že v pekle trpí jen ti lidé, kteří si zaslouží trpět, kteří si zvolili činnosti, za které je trest příslušnou boží reakcí, a kteří vědí, že to tak je. Ale nesporně mnohem více z těch, kteří trpí ve válce, neprovedlo žádnou srovnatelnou volbu.

Nemám v úmyslu je nazývat „nevinnými“. Toto slovo začalo mít v naší morální rozpravě zvláštní význam. Neoznačuje účastníky, ale náhodné přihlížející bitvy, takže třída nevinných mužů a žen je jen podmnožinou (i když často děsivě obrovskou podmnožinou) všech těch, o něž válka jeví zájem, aniž by od nich měla souhlas. Celkem vzato, pravidla války chrání jen tuto podmnožinu z důvodů, které budu muset zvážit později. Ale válka je peklo, dokonce i když se dodržují pravidla, i když jsou zabíjeni jen vojáci a civilisté jsou důsledně ušetřeni. Jistě žádná zkušenost s moderním válčením nevrhla své hrůzy tak hluboce do našich myslí jako boje v zákopech první světové války – a v zákopech byly civilní životy zřídka ohroženy. V teorii války je rozdíl mezi bojujícími a přihlížejícími velice důležitý, ale náš první a nejzákladnější morální úsudek na něm nezáleží, neboť minimálně v jednom smyslu se vojáci v bitvě a nezúčastnění civilisté neliší: kdyby mohli, vojáci by téměř určitě byli nezúčastněnými.

Tyranie války se často popisuje tak, jako by válka sama byla tyranem, přírodní silou, jako je potopa nebo mor,

případně bývá personifikována jako brutální obr lovící lidskou kořist, jak čteme v básni Thomase Sackvilla:⁴⁰

*V lesklé zbroji skryta zpupně se Válka žene,
žhnou oči pod kápí černou, když na bojišti stojí,
proti sobě pohledy vidí strachem zakalené
a mečem v pravici chtějí krvavý svůj kojí.
Pak rukou levou (tou králové kynou k boji)
máchne, sevře, u kořene utrhne
a k zemi padají města, hradby a vše zanikne.*

Tady je Smrtka v uniformě vyzbrojena mečem namísto kosou. Poetický obraz vstupuje také do morálního a politického myšlení, ale domnívám se, že jen jako jakýsi druh ideologie, která zatemňuje náš kritický soud. Neboť je to mystifikace představovat tyranskou moc jako abstraktní sílu. V bitvě je stejně jako v politice tyranie vždycky vztahem mezi osobami nebo skupinami osob. Tyranie války je obzvlášť složitý vztah, protože nátlak je stejný na obou stranách. Někdy je však možné rozlišovat strany a identifikovat státníky a vojáky, kteří vzali obnažený meč do ruky jako první. Války nezačínají samy od sebe. Mohou „propuknout“ jako nahodilý oheň za podmínek, které se obtížně analyzují, a připsat odpovědnost se zdá být nemožné. Ale zpravidla se jedná spíš o žhářství než o náhodu: válka má lidské původce děje, jakož i lidské oběti.

Tito původci děje, pokud je můžeme identifikovat, jsou příhodně nazýváni zločinci. Jejich morální charakter determinuje morální realita aktivity, kterou vnucují druhým, aby se jí účastnili (ať už se jí sami účastní či nikoli).

⁴⁰ Tomas Sackville, Earl of Dorset, „The Induction“, *Works*, vyd. R. W. Sackville-West, London, 1859, s. 115.

Nesou odpovědnost za bolest a smrt, které vyplývají z jejich rozhodnutí, nebo alespoň za bolest a smrt všech těch lidí, kteří si nevybrali válku jako svůj osobní podnik. V současném mezinárodním právu se tento zločin nazývá agresí – tou se budu zabývat později. Ale na začátku ji můžeme chápat jako výkon tyranské moci, nejprve nad vlastním lidem a pak prostřednictvím náboru a odvodových kanceláří nepřátelského státu nad lidem, který tato moc napadla. Tyranie takového druhu se zřídka setkává s domácím odporem. Někdy se proti válce postaví místní politické síly, ale opozice se téměř nikdy nerozšíří na vlastní výkon vojenské moci. I když v dlouhých dějinách války jsou vzpoury běžné, jsou spíše jako selská povstání, která jsou rychle a krvavě potlačena, než jako revoluční boj. Je častější, že skutečná opozice přichází jen od nepřítelů. Právě muži a ženy na druhé straně nejpravděpodobněji rozpoznají tyranii války a postaví se proti ní; a kdykoli to provedou, soupeření nabírá nový význam.

Když vojáci uvěří tomu, že bojují proti agresí, válka už není podmínkou, která se musí snášet. Je to zločin, kterému se mohou postavit – i když musí strpět její dopady, aby se jí mohli postavit na odpor –, a mohou doufat ve vítězství, které je něčím víc než jen únikem od bezprostřední brutality boje. Zkušenost války jako pekla generuje to, co bychom mohli nazvat vyšší ambicí: člověk nemá za cíl urovnat vztahy s nepřitelem, ale porazit a potrestat ho, a ne-li zrušit tyranii války, alespoň snížit pravděpodobnost budoucího útlaku. A jakmile člověk bojuje za cíle tohoto druhu, začne být velice důležité, aby zvítězil. Přesvědčení, že vítězství je morálně velmi důležité, hraje významnou roli v takzvané „logice války“. Nenazýváme válku peklem proto, že je vedena bez omezení. Když se

překročí určitá omezení, je mnohem správnější říkat, že máme-li zvítězit, hrůza války nás žene k porušení každého zbývajícího omezení. V tom je maximální tyranie: ti, kteří odolávají agresi, jsou donuceni napodobovat a možná dokonce překonat brutalitu agresora.

Generál Sherman a vypálení Atlanty

Ocitli jsme se nyní v pozici, že rozumíme, co měl Sherman na mysli, když poprvé prohlásil, že válka je peklo. Nepopisoval pouze hrůzu takové zkušenosti, stejně tak nepopíral možnost morálního soudu. Sám takové soudu otevřeně pronášel a určitě se považoval za charakterního vojáka. Jeho maxima shrnuje s obdivuhodnou výstižností všechno to, jak se smýšlí o válce – jednostranné a zaujaté uvažování, jak budu dále argumentovat, nicméně významné. Podle jeho názoru je válka výlučně a pouze zločinem těch, kteří ji začnou, a vojáky, kteří odolávají agresi (nebo vzpouře), nelze nikdy obviňovat z ničeho, co dělají ve snaze přiblížit se vítězství. Věta „válka je peklo“ je doktrína, nikoli popis: je to morální argument, pokus o sebeospravedlnění. Sherman tvrdil, že je nevinný, pokud jde o všechny ty akce (byť to byly jeho vlastní akce), za něž byl tak silně napadán: ostřelování Atlanty, násilná evakuace jejich obyvatel a vypálení města, pochod Georgií. Když vydal rozkaz k evakuaci a vypálení Atlanty, městští radní a velitel Konfederace generál Hood protestovali proti jeho plánům. Hood napsal: „A nyní mi, pane, dovoluji říci, že bezprecedentní opatření, které navrhuje, překračuje svou propracovanou a důmyslnou krutostí všechny skutky, s nimiž jsem se v temné historii války

setkal.“ Sherman odpověděl, že válka je vskutku temná. „Válka je krutost a nemůžete ji zjemnit.“⁴¹ A pokračoval: „A proto ti, kteří vnesli válku do naší země, zasluhují všechny kletby a očernění, jaké může národ vymyslet.“ Ale on sám si nezasluhuje žádné kletby. „Vím, že na vzniku této války nenesu žádný podíl.“ On v ní jen válčí a nebyla to jeho volba, ale byla to nutnost. Byl donucen použít násilí a vypálení Atlanty (aby město nemohlo znovu sloužit jako vojenská základna pro síly Konfederace) je dalším příkladem takového užití, jedním z logických důsledků války. Je to nepochybně kruté, ale krutost mu není vlastní; patří, dá-li se to tak říct, mužům Konfederace. „Vy, kteří jste uprostřed míru a prosperity zavlekli národ do války...“ Vůdci Konfederace mohou snadno obnovit mír, pokud se zavážou poslušností federálnímu zákonu, ale on to může provést jen s pomocí vojenské akce.

Shermanova argumentace vyjadřuje zlobu, která je zpravidla namířena na ty, kteří začnou válku a její tyranii uvalí na nás ostatní. Samozřejmě se neshodneme, když přijde na to označit tyranu pravým jménem. Ale tato rozepré je intenzivní a vzrušená jen proto, že se shodujeme, co je v sázce z morálního hlediska. V sázce je odpovědnost za smrt a destrukci, a Sherman není v žádném případě jediným generálem, který se o takové záležitosti silně zajímá. Stejně tak není jediným generálem, který se domnívá, že když je jeho věc spravedlivá, nemohou mu být kladeny za vinu zabíjení a destrukce, které kolem sebe šíří – protože válka je peklo.

Funguje zde clausewitzovská idea neomezenosti, a pokud je tato idea správná, na Shermanův argument by

⁴¹ Tato a následující citace in: William Tecumseh Sherman, *Memoirs*, New York, 1875, s. 119–120.

opravdu neexistovala žádná odpověď. Tyranie války není však o nic víc neomezená, než je politická tyranie. Stejně jako můžeme obvinít tyrana z konkrétních zločinů nad rámec zločinu, že vládne bez souhlasu, tak můžeme uznat a zavrhnout konkrétní zločinné skutky uvnitř pekla války. Když odpovíme na otázku „Kdo začal tuto válku?“, ještě jsme neskončili s rozdělováním odpovědnosti za utrpení, které je uvaleno na vojáky. Jsou zde také další argumenty. I když generál Sherman trval na tom, že krutost války nejde zjemnit, sám nicméně tvrdil, že ji zjemňuje. Napsal: „Bůh bude soudit, zda je humánnější bojovat s městem plným žen [a dětí] v zádech, nebo je včas odklidit do bezpečí mezi jejich vlastní lidi a přátele.“ To je jiný druh ospravedlnění, a ať už je proneseno v dobré víře či nikoli, naznačuje (což je nepochybně pravda), že Sherman cítil nějakou odpovědnost za lidi v Atlantě, i když nezačal válku, v níž byli oběťmi. Soustředíme-li se výlučně na akt agrese, pravděpodobně ztratíme ze zřetele onu odpovědnost a budeme mluvit, jako by zde bylo jen jediné morálně relevantní rozhodnutí, které je nutné učinit v průběhu války: zaútočit, či nezaútočit (odolávat, nebo neodolávat). Sherman chce soudit válku jen v jejích nejkrajnějších hranicích. Je však třeba hodně říct o jejích vnitřních oblastech, jak sám připouští. Dokonce i v pekle je možné být více či méně humánní, bojovat s omezeními nebo bez nich. Musíme se pokusit porozumět, jak k tomu může dojít.

3. PRAVIDLA VÁLKY

MORÁLNÍ ROVNOST VOJÁKŮ

Mezi vojáky, kteří si boj sami zvolí, snadno vzniknou různá omezení a mohli bychom říci, že jsou přirozeným důsledkem vzájemného respektu a uznání. Příběhy o kavalerijských rytířích jsou z valné většiny jen historkami, ale nemůže být pochyb, že v pozdním středověku byl vojenský kodex všeobecně sdílen a někdy i respektován. Tento kodex byl vytvořen pro pohodlí aristokratických bojovníků, ale také odrážel to, že se cítili jako lidé určitého druhu, zabývající se činnostmi, které si svobodně vybrali. Rytířství odlišovalo rytíře od pouhých násilníků či banditů a také od příslušníků rolnických milic, kteří nosili zbraně jako nutnost. Počítám, že to přežívá dodnes: určitý pocit vojenské cti je stále krédem profesionálního vojáka, který je sociologickým, když ne lineárním nástupcem feudálního rytíře. Zdá se však, že pojmy cti a rytířskosti hrají v současném boji jen malou roli. V literatuře o válce se běžně činí kontrast mezi „tehdy a nyní“ – ne zrovna přesně, ale s jistou pravdivostí, jako v této básni Louise Simpsona:⁴²

⁴² Louis Simpson, „The Ash and the Oak“, *Good News of Death and Other Poems*, in: *Poets of Today II*, New York, 1955, s. 162.

*U Waterloo i Austerlitz
čest s hrdostí se objala,
muži hlavně zvedli smrti vstříc
s poklonou, jež dojala.
I Washington se bil
tak, že nepřítel ctíl.
Však u Verdunu zbyl nám řev,
jaký nezná důstojnost,
tam cenu měla pouze krev
a zmar, jenž nemá nikdy dost.*

Často se říká, že rytířskost padla za oběť demokratické revoluci a revoluční válce: vášeň lidu překonala aristokratickou čest.⁴³ To kreslí dělicí čáru před Waterloo či Appomattox, třebaže to stále není docela přesně. Právě úspěšnost nátlaku činí válku ošklivou. Demokracie je faktorem jen do té míry, jak zvyšuje legitimitu státu a pak efektivitu jeho donucovací moci, ne protože lid ve zbrani je krvelačným davem poháněným politickým nadšením a odhodlaným k totální válce (na rozdíl od jeho velitelů, kteří kdyby mohli, bojovali by s dekokem). Nejde o to, co lidé dělají, když vstoupí na scénu bitvy, která mění válku v „cirkus vraždění“, ale – jak jsem již argumentoval – o čirý fakt, že tam jsou. U Verdunu a na Sommě umírali vojáci po tisících, jelikož prostě byli k dispozici, jejich životy byly takřkajíc znárodněny moderním státem. Nevrhali se z vlastní vůle proti ostatnému drátu a kulometům v záchvatech vlasteneckého nadšení. Také „tam cenu měla pouze krev“; oni by také bojovali s dekokem, kdyby mohli. Jejich vlastenectví je samozřejmě jen

⁴³ Viz např. Fuller, *Conduct of War*, kap. II („The Rebirth of Total War“).

částečným vysvětlením jejich dostupnosti. Disciplína státu jim není pouze vnucena; tuto disciplínu i přijímají, protože si myslí, že musí pro spásu svých rodin a své země. Ovšem společné rysy současného konfliktu – nenávisť vůči nepříteli, netrpělivost ohledně všech omezení, zápal pro vítězství –, to jsou výsledky války samotné, kdykoli musely být masy lidí mobilizovány do boje. Moderní válčení jimi přispívá k demokratické politice, stejně jako jimi demokracie přispívá k válce.

Tak či onak, zánik rytířskosti neznamená konec morálních soudů. Stále vedeme vojáky k určitým standardům, dokonce i když bojují proti své vůli – v podstatě právě proto, že předpokládáme, že všichni bojují proti své vůli. Vojenský kodex je přepracován do podmínek moderního válčení, takže je založen nikoli na svobodě aristokratů, ale na vojenské službě. Někdy svoboda a služba existují společně a pak můžeme studovat rozdíl mezi nimi objektivně do detailů. Kdykoli se ožíví válečná hra, oživuje se s ní i propracovaná zdvořilost rytířského věku – jako například mezi letci první světové války, kteří si sami sebe představovali (a kteří tak přežili v lidové představivosti) jako vzdušné rytíře. V porovnání s vazaly na zemi to byli skutečně aristokrati: bojovali přísně v souladu s kodexem chování, který si sami vymysleli.⁴⁴ V zákopech se však odehrávala poroba a vzájemné uznání nabývalo velice odlišných forem. Na Štědrý den v roce 1914 se německé a francouzské oddíly krátce sešly, pily

⁴⁴ Edward Rickenbacker, *Fighting the Flying Circus*, New York, 1919. Jedná se o živé (a typické) líčení kavalírství ve vzduchu. V roce 1918 si Rickenbacker zapsal do svého leteckého deníku: „Dnes jsem se rozhodl, že [...] nebudu nikdy střílet na Hunu, který je v nevýhodě...“ (s. 338). Obecný popis viz Frederick Oughton, *The Aces*, New York, 1960.

a zpívaly dohromady v zemi nikoho mezi liniemi. Ale takové momenty jsou v nedávné historii vzácné a nepředstavují příležitost pro morální invenci. Moderní pravidla války závisejí spíše na abstraktním než na praktickém kamarádství.

Vojáci nemohou vydržet moderní válčení dlouho, aniž by někoho obvinili ze své bolesti a utrpení. Může to být sice příklad toho, co marxisté nazývají „falešným svědomím“, tedy že neobviňují vládnoucí třídu vlastní země nebo vládnoucí třídu nepřátelské země, ale je pravda, že jejich odsuzování se soustřeďuje nejbezprostředněji na muže, s nimiž jsou v konfliktu. Úroveň nenávisti je v zákopech vysoká. Proto se zranění nepřátelé často nechávají zemřít a zabíjejí se zajatci – jako vrahové lynčovaní samozvanými strážci zákona, jako by vojáci na opačné straně byli za válku osobně odpovědní. Současně však víme, že odpovědnost nenesou. Nenávist se zastaví nebo přehluší reflexivnějším chápáním, které tak často nacházíme v dopisech a válečných pamětech. Převládne pocit, že nepřátelský voják, i když je jeho válka možná zločinná, je sám nicméně nevinný. Když je ozbrojený, je to nepřítel, ale není *mým* nepřítelem v konkrétním smyslu; válka samotná není vztahem mezi osobami, ale mezi politickými entitami a jejich lidskými nástroji. Tyto lidské nástroje nejsou druhové ve zbrani ve starém smyslu, příslušníci bratrstva válečníků; jsou to „chudáci stejně jako já“, uvěznění ve válce, kterou nerozpoutali. Jsme si morálně rovni. Tím nechci prostě říci, že uznávám jejich humanitu, protože pravidla války nevysvětluje uznání mých druhů – zločinci jsou také lidmi. Přesně je to uznání mužů, kteří nejsou zločinci.

Mohou se snažit mě zabít a já se mohu pokusit zabít je. Je však nesprávné podřezávat hrdla zraněným nebo je

zastřelit, když se pokoušejí vzdát. Domnívám se, že takové úsudky jsou dost jasné a znamenají, že válka je přesto svým způsobem aktivita, která se odehrává podle nějakých pravidel, svět povolení a zákazů, tedy morální svět uprostřed pekla. I když neexistuje žádné povolení pro strůjce války, existuje povolení pro vojáky a ti ho dodržují bez ohledu na to, na čí straně se nacházejí; je to první a nejdůležitější z jejich válečných práv. Mají právo zabít, *ne kohokoli*, ale muže, o kterých víme, že jsou to oběti. Stěží bychom mohli porozumět takovému označení, kdybychom neuznali, že jsou také oběťmi. Proto můžeme morální realitu války shrnout následovně: když vojáci bojují svobodně, zvolí si jeden druhého jako nepřítele a určí si svoje vlastní bitvy, jejich válka není zločinem; když bojují bez svobody, jejich válka není jejich zločinem. V obou případech se vojenské chování řídí pravidly, ale v prvním pravidla vycházejí ze vzájemnosti a souhlasu, ve druhém se jedná o sdílenou službu. První případ nepředstavuje žádný problém; druhý je problematičtější. Domnívám se, že nejlépe můžeme prozkoumat jeho problematičnost, když opustíme zákopy a frontové linie a vydáme se do generálního štábu v týlu, když přejdeme od války proti císaři do války proti Hitlerovi – neboť na té úrovni a v takovém boji je uznání „mužů, kteří nejsou zločinci“ vskutku těžké.

Případ Hitlerových generálů

V roce 1942 byl generál von Arnim zajat v severní Africe a členové štábu Dwighta Eisenhowera mínili, že by měl americký velitel „dodržovat zvyk dob minulých“ a dovolit

von Arnimovi ho navštívit, než jej pošlou do zajetí. Historicky nebyly takové návštěvy jen záležitostí zdvořilosti; byly to příležitosti pro znovupotvrzení vojenského kodexu. Například generál von Ravenstein, zajatý Brity téhož roku, vypovídá: „Vzali mě [...] k samotnému Auchinleckovi do jeho kanceláře. Podal mi ruku a řekl: „Znám vás dobře podle jména. Vy a vaše divize jste bojovali se ctí.“⁴⁵ Avšak Eisenhower odmítl přijmout takovou návštěvu. Ve svých pamětech vysvětlil důvody:⁴⁶

Tento zvyk měl původ v tom, že žoldnéři starých dob nepočítali vůči svým protivníkům skutečné nepřátelství. Obě strany bojovaly, protože měly rády boj, z poviny povinnosti, nebo ještě pravděpodobněji pro peníze. [...] Tato tradice, že všichni profesionální vojáci jsou druzi ve zbrani, přetrvala dodnes. Pro mě byla druhá světová válka až příliš osobní, než abych si takové poviny užíval. Jak válka pokračovala, denně v mém nitru rostlo přesvědčení, že jako nikdy dříve [...] síly, které hájily lidské dobro a lidská práva, [...] byly konfrontovány s naprosto zlou konspirací, u níž nemohl být tolerován žádný kompromis.

U tohoto názoru nezáleží na tom, zda von Arnim bojoval dobře; jeho zločinem bylo, že vůbec bojoval. A podobně možná nezáleželo na tom, jak bojuje generál Eisenhower. Proti zlé konspiraci je zásadní zvítězit. Rytířskost ztrácí své opodstatnění a nezbyvají žádné hranice s výjimkou „omezení násilí samotného“.

⁴⁵ Citováno in: Desmond Young, *Rommel: The Desert Fox*, New York, 1958, s. 137.

⁴⁶ Dwight Eisenhower, *Crusade in Europe*, New York, 1948, s. 156–157.

Takový byl i Shermanův názor, ale to nevysvětluje úsudky, které činíme o jeho chování, nebo o Eisenhowerově chování, dokonce ani o chování von Arnima a von Ravensteina. Zvažte nyní známější případ Erwina Rommela: on byl také jedním z Hitlerových generálů a je těžké představit si, že by mohl uniknout morální hanbě války, v níž bojoval. Přesto to byl, jak nám říká jeden životopisec za druhým, úctyhodný muž. „Zatímco mnozí jeho kolegové a vrstevníci v německé armádě se vzdávali své cti, když uzavírali tajné dohody s nacismem, Rommel se nikdy nepošpinil.“ Jako profesionál, kterým byl, se soustřeďoval na „úkol vojáka v boji“. A když bojoval, dodržoval pravidla války. Bojoval dobře ve špatné válce, a to nejen vojensky, ale i morálně. „Byl to Rommel, kdo spálil rozkaz pro přepadový oddíl, který vydal Hitler 28. října 1942, jenž stanovoval, aby všichni nepřátelští vojáci, na které narazí za německou linií, byli okamžitě zabiti.“⁴⁷ Byl jedním z Hitlerových generálů, ale nestřílel zajatce. Je takový muž druhem ve zbrani? Můžeme s ním zacházet slušně, můžeme mu podat ruku? To jsou jemné nuance morálního chování; nevím, jak by mohly být rozhodnuty, i když sympatizuji s Eisenhowerovým řešením. Nicméně jsem si jist, že Rommela bychom měli chválit za to, že spálil rozkaz pro přepadový oddíl, a stejně tak si tím je jistý každý, kdo o tom píše, což implikuje něco velice důležitého o povaze války.

Bylo by velice divné chválit Rommela za to, že nezabíjel zajatce, pokud současně neodmítneme klást mu za vinu Hitlerovu agresivní válku. Neboť jinak je to prostě zločinec

⁴⁷ Ronald Lewin, *Rommel as Military Commander*, New York, 1970, s. 294, 311. Viz také Desmond Young, *Rommel: The Desert Fox*, New York, 1958, s. 130–132.

a všechny boje, které svádí, jsou vraždou nebo pokusem o vraždu, ať už míří na vojáky v bitvě, nebo na zajatce či civilisty. Hlavní britský žalobce v Norimberku převedl tento argument do jazyka mezinárodního práva, když řekl: „Zabíjení bojujících je ospravedlnitelné [...] jen tam, kde je válka samotná zákonná. Ale kde je válka nezákonná [...], neexistuje nic, co by mohlo takové zabíjení ospravedlnit, a tyto vraždy se nemají odlišovat od vražd, kterých se dopustí jakékoli jiné nezákonné bandy lupičů.“⁴⁸ Pak by Rommelův případ byl stejný jako případ muže, který napadne domov někoho jiného a zabije jen některé jeho obyvatele, ušetří řekneme děti a starou babičku; nepochybně je to vrah, třebaže ne takový, že by byl bez kapky lidské laskavosti. My však takhle na Rommela nepohlížíme – proč ne? Důvod má co do činění s rozdílem *jus ad bellum* a *jus in bello*. Rýsujeme dělicí čáru mezi válkou samotnou, za niž vojáci nenesou odpovědnost, a chováním ve válce, za které jsou odpovědní, minimálně v jejich vlastní sféře aktivit. Generálové jsou možná na obou stranách této linie, ale to jen ukazuje, že velice dobře víme, kde máme tuto dělicí čáru narýsovat. Kreslíme ji tím, že uznáváme povahu politické poslušnosti. Rommel byl sluha, nikoli panovník německého státu; nevybral si válku, ve které bojoval, stejně jako kníže Andrej sloužil svému „carovi a zemi“. V jeho případě máme stále pochybnosti a budeme je mít i nadále, neboť on se svým „carem a zemi“ měl víc než smůlu. Celkem vzato však neviníme vojáka, dokonce ani generála, který bojuje pro vlastní vládu. Není členem bandy lupičů,

⁴⁸ Citováno in: Robert W. Tucker, *The Law of War and Neutrality at Sea*, Washington, D. C., 1957, s. 6n. Tuckerova diskuse o právních otázkách je velice užitečná; viz také H. Lauterpacht, „The Limits of the Operation of the Law of War“, in: *30 British Yearbook of International Law* (1953).

tvrdohlavým pachatelem, ale loajálním, poslušným poddaným a občanem, který někdy jedná s velkým osobním rizikem způsobem, o němž si myslí, že je správný. Dovolíme mu říkat to, co říká anglický voják v Shakespearově *Jindřichu V.*: „Co nám je vlastně do toho? Jsme jednou královi poddaní, ne? Jestli jeho věc není spravedlivá, naše poslušnost králi z nás smaže ten hřích.“⁴⁹ Ne že jeho poslušnost nemůže být nikdy zločinná; když totiž poruší pravidla války, rozkazy nadřízeného nejsou žádnou obranou. Zvěrstva, která páchá, jsou jeho vlastní – válka není. Válka se považuje jak v mezinárodním právu, tak v běžném morálním soudu za královu věc, záležitost státní politiky, nikoli věc individuální volby, s výjimkou toho, když je jednotlivcem král.

Za věc individuální volby by se však mohlo považovat, jestli konkrétní muži vstoupí do armády a účastní se války. Katoličtí autoři dlouho tvrdili, že by tak neměli činit dobrovolně, že by neměli vůbec sloužit, pokud vědí, že válka je nespravedlivá. Ale je těžké dojít k poznání, jak ho vyžaduje katolická doktrína. Nejlepší ze scholastiků Francisco de Vitoria uvádí, že v případě pochybností poddaní musí bojovat – přičemž vina padá stejně jako v *Jindřichu V.* na jejich vůdce. Vitoriův argument ukazuje, jak pevně je politický život nastaven proti samotné ideji volby v čase války, a to dokonce i v předmoderním státě. Píše: „Kníže nedokáže a neměl by vždycky udávat důvody k válce svým poddaným, a pokud by poddaní mohli sloužit ve válce jedině tehdy, když je nejprve uspokojí vysvětlením o její spravedlivosti, stát by se mohl ocitnout ve vážném nebezpečí.“⁵⁰

⁴⁹ William Shakespeare, *Jindřich V.*, in: William Shakespeare, *Dilo*, Academia, Praha, 2011, překl. Martin Hilský, s. 859.

⁵⁰ Francisco de Vitoria, *De Indis et De Iure Belli Relationes*, vyd. Ernest Nys,

Dnes se pochopitelně většina vládců usilovně snaží, aby uspokojivě vysvětlili svým poddaným spravedlnost jejich válek; „udávají důvody“, třebaže ne vždycky počestné. Vyžaduje odvalu zpochybňovat tyto důvody, nebo je zpochybňovat veřejně – a dokud se o nich jen pochybuje, většina mužů bude přesvědčena k boji (s pomocí argumentů podobných Vitoriovým). Jejich rutinní zvyk dodržovat zákon, jejich strach, jejich vlastenectví, jejich morální investice do státu, to všechno hraje ve prospěch takového vývoje. Nebo jsou popřípadě tak strašně mladí, když je zachytí disciplinární systém státu a pošle je do války, že nemohou vůbec říct, že učinili nějaké morální rozhodnutí.⁵¹

Z matčina spánku jsem spadnul do Státu.

A jak jim pak můžeme dávat za vinu špatný charakter jejich války (jak to vnímáme my)?⁵²

Vojáci nejsou ovšem tak docela bez vlastní vůle. Jejich vůle je nezávislá a efektivní jen v rámci omezené sféry a pro

Washington, D. C., 1917: *On the Law of War*, překl. John Pawley Bate, s. 176.

⁵¹ Randall Jarrell, „The Death of the Ball Turret Gunner“, in: *The Complete Poems*, New York, 1969, s. 144.

⁵² Avšak tito mladí muži, argumentuje Robert Nozick, „nejdou zcela určitě vybízení, aby mysleli sami za sebe, praxí, která je zprošťuje veškeré odpovědnosti za jejich skutky v rámci pravidel války“. To je správně: nejsou. Ovšem nemůžeme je obviňovat, abychom povzbudili ostatní, pokud nejsou skutečně hodni viny. Nozick trvá na tom, že jsou: „Je to odpovědnost vojáka určit, jestli věc jeho strany je spravedlivá.“ Konvenční odmítnutí vložit tuto odpovědnost kategoricky na druhou stranu je „morálně elitářské“. (*Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974, s. 100.) Ale není to elitářské pouze k uznání existence autoritářských struktur a socializačních procesů v politické komunitě a může to být morálně necitlivé, pokud tomu tak není. Opravdu souhlasím s Nozickem, že „pár frajerů se zastaví u každého z nás“. Velká část této knihy se zabývá snahou určit, kteří to jsou.

většinu z nich je tato sféra úzká. Ale vyjma extrémních případů nikdy tak úplně nezmezí. A v těch chvílích v průběhu boje, když se podobně jako Rommel musí rozhodnout, jestli zabijí zajatce nebo je nechají naživu, nejsou pouhými oběťmi nebo sloužícími zavázanými poslušností; za to, co dělají, nesou odpovědnost. Budeme muset kvalifikovat tuto odpovědnost, až o ní začneme podrobně uvažovat, neboť válka je stále peklo a peklo je tyranie, kde jsou vojáci podrobeni všem druhům nátlaku. Domnívám se však, že úsudky, které činíme o jejich chování, ukazují, že uvnitř této tyranie jsme vytvořili konstituční režim: dokonce i pěšáci války mají práva a povinnosti.

V průběhu posledních sto let byly tyto práva a povinnosti specifikovány ve smlouvách a dohodách a zapsány do mezinárodního práva. Přesně ty státy, které verbují pěšáky do války, dojednaly morální charakter jejich vzájemného zabijení. Zpočátku nebyla tato dojednání založena na žádném pojetí rovnosti vojáků, ale na rovnosti suverénních států, které si vynucovaly pro sebe stejné právo bojovat (právo válčit), jaké jednotliví vojáci vlastní evidentněji. Argument, který jsem předložil jménem vojáků, byl nejprve předložen jménem států – nebo spíše jménem jejich vůdců, kteří (jak nám bylo řečeno) nejsou nikdy svévolní zločinci bez ohledu na charakter války, kterou začnou, ale státníci, kteří slouží národnímu zájmu, jak nejlíp umí. Až budu probírat teorii agrese a odpovědnost za agresí, budu muset vysvětlit, proč je to neadekvátní popis toho, co státníci dělají.⁵³ Prozatím postačí říct, že tento pohled na suverenitu a politické vůdcovství, který nebyl nikdy v souladu s běžným morálním soudem, ztrácí

⁵³ Viz níže, kap. 18. Historický výklad těchto otázek viz C. A. Pompe, *Aggressive War: An International Crime*, Haag, 1953.

i svůj právní status, neboť v letech po první světové válce byl nahrazen formálním označením válčení jako zločinné aktivity. Avšak pravidla angažmá nebyla nahrazena, ale rozšířena a propracována, takže teď máme jak zákaz války, tak kodex vojenského chování. Tento dualismus našeho morálního nahlížení je ustanoven v zákoně.

Válka je „právní stav, který rovnoměrně dovoluje dvěma či více skupinám vést konflikt s ozbrojenou silou“.⁵⁴ Pro naše účely je důležitější, že je to také morální podmínka obsahující stejnou benevolenci, a to nikoli na úrovni suverénních států, ale na úrovni armád a jednotlivých vojáků. Bez rovného práva zabíjet by válka jako činnost podléhající pravidlům zmizela a byla by nahrazena zločinem a trestem, zlými konspiracemi a vojenským prosazováním práva. Takové vymizení se zdá být předznamenáno Chartou OSN, kde se slovo „válka“ neobjevuje, ale jen „agrese“, „sebeobrana“, „mezinárodní prosazování práva“ a tak dál. Ale dokonce i „policejní akce“ OSN v Koreji byla stále válkou, neboť vojáci, kteří v ní bojovali, si byli morálně rovní, ačkoli státy nebyly. Pravidla války byla stejně relevantní tady jako ve kterémkoli jiném „konfliktu s ozbrojenou silou“ a byla stejně relevantní pro agresora, oběť a policii.

DVA DRUHY PRAVIDEL

Pravidla války se skládají ze dvou souborů zákazů spojených s ústředním principem, že vojáci mají rovné právo zabíjet. První soubor specifikuje, kdy a jak mohou zabíjet,

⁵⁴ Quincy Wright, *A Study of War*, Chicago, 1942, I, 8.

druhý, koho mohou zabíjet. Budu se hlavně zajímat o druhý soubor, neboť formulace a reformulace pravidel sahají k jedné z nejtěžších otázek v teorii války – tj. jak se mají ty oběti války, na které se může útočit a které mohou být zabíjeny, odlišovat od těch, které pod to nespádají. Nevěřím, že na tuto otázku musíme odpovědět tím či oním specifickým způsobem, pokud má válka být morální podmínkou. Je však nezbytné, abychom měli ve kterékoli konkrétní chvíli odpověď. Válku lze odlišit od vraždy a masakru jen tehdy, když jsou určena omezení v dosahu bojového konfliktu.

První soubor pravidel neobsahuje žádnou takovou základní otázku. Pravidla, která specifikují, jak a kdy vojáci mohou být zabíjeni, nejsou v žádném případě bezvýznamná, ale přesto by se morálka války zásadně netransformovala, kdyby byla pravidla úplně zrušena. Zvažte například bitvy popsané antropology, v nichž válečníci bojují s luky a šípy bez peří. Šípy létají méně přesně, než by létaly, kdyby měly peří, lze se jim vyhnout, je zabito málo mužů.⁵⁵ Evidentně je to dobré pravidlo, aby šípy nebyly s peřím, a my můžeme plným právem odsoudit válečníka, který se jako první ozbrojí lepší, zakázanou zbraní a zasáhne svého nepřítele. Přesto muž, kterého zabije, byl tak jako tak vystaven zabití a kolektivní (mezikmenové) rozhodnutí bojovat s opeřenými šípy neporušilo žádnou základní morální zásadu. Věc se má stejně se všemi ostatními pravidly tohoto druhu: že vojáky vede do bitvy herold s červenou vlajkou; že boje skončí vždycky při západu slunce; že napadení ze zálohy a překvapivé útoky jsou zakázány, a tak dál. Kterékoli pravidlo, jež omezuje intenzitu

⁵⁵ Gardner a Heider, *Gardens of War*, s. 139.

a trvání boje nebo utrpení vojáků, je třeba přivítat, ale žádná z těchto omezení se nejeví zásadní pro ideu války jako morálního stavu. Jsou podružná v doslovném smyslu toho slova, vysoce specifikovaná a lokální pro konkrétní čas a místo. Dokonce i když v praxi přetrvávají mnoho let, vždycky podléhají transformacím, které přináší společenská změna, technologické inovace a cizí zábor.⁵⁶

Druhý soubor pravidel, zdá se, nepodléhá podobným změnám. Alespoň obecná struktura jejich ustanovení zřejmě přetrvává bez ohledu na společenské systémy a technologie – jako by dotyčná pravidla byla (a já se domnívám, že jsou) mnohem úžeji spojena s univerzálními pojmy dobra a zla. Mají tendenci určit jisté třídy lidí, kteří stojí mimo přípustný rozsah válčení, takže zabít kteréhokoli z těchto lidí není legitimní akt války, ale zločin. Třebaže se jejich detaily různí od místa k místu, tato pravidla poukazují na obecné pojetí války jako *boje mezi bojujícími*, pojetí, které se znovu a znovu objevuje v antropologických a historických líčeních. Je to nejdramatičtěji znázorněno, když je válka vlastně bitvou mezi vojenskými mistry, jakož i mezi mnoha primitivními národy, nebo v řecké epice či v biblickém příběhu o Davidu a Goliášovi. „Ať se toho Filiština nikdo neleká!“ říká David Saulovi. „Tvůj služebník půjde a bude se s ním bít.“⁵⁷ Jakmile se dohodnou na souboji, vojáci sami jsou chráněni před peklem války. Ve středověku se právě z tohoto důvodu obhajoval jediný souboj: „Lepší když padne jeden než

⁵⁶ Také podléhají onomu druhu vzájemného porušení legitimizovaného doktrínou o odvetě: když něco poruší jedna strana, může to porušit i druhá strana. Ale to zřejmě neplatí pro druhý soubor pravidel, popsaných níže. Viz diskusi o odvetách v kapitole 13.

⁵⁷ 1. kniha Samuel, 17:31, in: *Bible, překlad pro 21. století*, Biblion, 2009, s. 328.

celá armáda.“⁵⁸ Mnohem častěji se však ochrana nabízí jen těm lidem, kteří nejsou vycvičeni a připraveni pro válku, kteří nebojují nebo nemohou: ženy a děti, kněží, starší lidé, příslušníci neutrálních kmenů, měst nebo států, zranění nebo zajatí vojáci.⁵⁹ Co mají všechny tyto skupiny společné, je to, že se v danou chvíli neangažují v záležitostech války. Záleží na společenském nebo kulturním kontextu člověka, ale zabíjení takových lidí se může jevit jako zlovolné, nerytířské, hanebné, brutální nebo vražedné. Je však velmi pravděpodobné, že ve všech těchto úsudcích působí nějaký obecný princip, který spojuje imunitu před útokem s vojenskou neúčastí. Jakýkoli uspokojivý výklad morální reality války musí tento princip specifikovat a říci něco o jeho síle. Pokusím se obojí provést později.

Historické specifikace tohoto principu jsou však svým charakterem konvenční a válečná práva a povinnosti vojáků vyplývají z konvencí a ne (přímo) z tohoto principu, jakákoli je jeho síla. Znovu uvádím, že válka je společenský výtvar. Pravidla ve skutečnosti dodržovaná nebo porušovaná v tom či onom čase a místě jsou nutně komplexním produktem, zprostředkovaným kulturními a náboženskými normami, společenskými strukturami, formálním a neformálním vyjednáváním mezi znepřátelenými silami a tak dál. Proto se detaily nebitevní imunity

⁵⁸ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Boston, 1955, s. 92.

⁵⁹ Takové seznamy jsou často specifickéjší a mnohem barvitější, než je tento, a odrážejí charakter té které kultury. Uvádím zde příklad ze starobylého indického textu, podle něhož následující skupiny lidí nemají být vystaveny potřebám bitvy: „Ti, kteří přihlížejí, aniž by se účastnili, ti, kteří jsou sužováni žalem [...], ti, kteří spí, žizní, nebo jsou znaveni, nebo jdou kolem po cestě, nebo mají nedokončenou práci, ti, kteří jsou zdatní v krásném umění.“ (S. V. Viswanatha, *International Law in Ancient India*, Bombay, 1925, s. 156.)

pravděpodobně zdají stejně arbitrární jako pravidla, která determinují, kdy by bitvy měly začít a skončit nebo jaké zbraně se smí používat. Jsou mnohem důležitější, ale podobně podřízená společenské revizi. Přesně jako zákon v domácí společnosti budou často představovat nekompletní nebo zkreslené ztělesnění relevantního morálního principu. Pak jsou předmětem filosofické kritiky. Vskutku, kritika je stěžejní částí historického procesu, během něhož pravidla vznikají. Mohli bychom říci, že válka je filosofickým výtvořem. Dávno předtím, než jsou s ní spokojeni filosofové, jsou vázání jejími kánony vojáci. Jsou stejně tak vázání kvůli své rovnosti a bez ohledu na obsah nebo neúplnost takových kánonů.

VÁLEČNÁ KONVENCE

Navrhuji nazývat soubor formulovaných norem, zvyků, profesionálních kodexů, právních pravidel, náboženských a filosofických principů a vzájemných ujednání, která formují naše úsudky o vojenském chování, *válečnou konvencí*. Je důležité zdůraznit, že tématem diskuse jsou zde naše úsudky, nikoli chování jako takové. Nemůžeme se dostat k podstatě této konvence studiem chování v boji o nic víc, než můžeme pochopit normy přátelství studiem toho, jak spolu přátelé ve skutečnosti vycházejí. Místo toho se normy projevují v očekáváních, jaká mají přátelé, ve stížnostech, které pronášejí, v pokrytectví, jež přijímají. Stejně tak je to s válkou: vztahy mezi bojujícími mají normativní strukturu, která se odhaluje spíše v tom, co říkají (a co říkáme my ostatní), než v tom, co dělají – i když nemůže být pochyb, že to, co dělají, je stejně jako u přátel ovlivněno

tím, co říkají. Tvrdá slova jsou bezprostředními sankcemi válečné konvence, někdy doprovázená nebo následovaná vojenským útokem, ekonomickými blokádami, odvetami, procesy s válečnými zločinci a tak dále. Ale ani slova, ani skutky nemají jediný autoritativní zdroj, a nakonec jsou to slova, která jsou rozhodující – „soud dějin“, jak se tomu říká, což znamená soud mužů a žen, kteří se přou, dokud není dosaženo nějakého hrubého konsensu.

Pojmy našich soudů jsou nejexplicitněji vyloženy v pozitivním mezinárodním právu, což je práce politiků a právníků, kteří jednají jako zástupci suverénních států, a pak juristů, kteří kodifikují jejich dohody a vyhledávají logický základ právního kodexu. Mezinárodní právo však vychází z radikálně decentralizovaného legislativního systému, který je těžkopádný, netečný a který nemá paralelní soudní systém ke stanovení specifických detailů právního kodexu. Z toho důvodu nejsou právnícké příručky jediným místem, kde se dá najít válečná konvence, a její aktuální existence se projevuje nikoli existencí právníckých příruček, ale existencí morálních argumentů, které praxi války všude doprovázejí. Obecný zákon boje se rozvíjí prostřednictvím jakéhosi druhu praktické kazuistiky. Odtud metoda této knihy: u právníků hledáme obecné formulace, ale u historických příkladů a skutečných diskusí hledáme konkrétní soudy, které jednak odrážejí válečnou konvenci a jednak tvoří její vitální sílu. Nemám v úmyslu tvrdit, že naše úsudky, dokonce i časem, mají zcela jednoznačnou kolektivní formu. Ani svým charakterem nejsou idiosynkratické a soukromé. Mají společenský vzorec, který je náboženský, kulturní a politický, jakož i právní. Úkolem morálního teoretika je studovat tento vzorec jako celek a dospět k jeho nejhlubším příčinám.

Mezi profesionálními vojáky nachází válečná konvence často obhájce zvláštního druhu. Třebaže rytířkost je mrtvá a bojování nesvobodné, profesionální vojáci zůstávají citliví (nebo někteří z nich) na tato omezení a hranice, které odlišují jejich životní práci od pouhé řezničiny. S generálem Shermanem nepochybně vědí, že válka je řezničina, ale asi věří, že je současně také něčím jiným. Proto armádní a námořní důstojníci, obhajující dlouhou tradici, budou často protestovat proti rozkazům svých civilních nadřízených, kteří by od nich vyžadovali porušení pravidel války a měnili by je v pouhé nástroje na zabíjení. Protesty jsou většinou marné – neboť koneckonců oni jsou nástroji –, ale uvnitř jejich vlastní sféry rozhodování často najdou způsoby, jak tato pravidla bránit. A i když to nedělají, jejich pochybnosti v danou chvíli a pozdější ospravedlnění jsou významnými průvodci k podstatě těchto pravidel. Alespoň někdy vojákům prostě záleží na tom, koho zabíjejí.

Válečná konvence, jak ji známe dnes, byla během mnoha staletí vykládána, diskutována, kritizována a revidována. Přesto zůstává jedním z nejvíce nedokonalých lidských artefaktů: zřetelně je něčím, co vytvořili lidé, ale ne něčím, co vytvořili svobodně nebo dobře. Mám za to, že je nutně nedokonalá, docela stranou od nedostatků lidstva, protože se přizpůsobuje praxi moderní války. Určuje pojmy morální podmínky, která existuje jen tehdy, když se setkají armády obětí (stejně jako rytířský kodex určuje požadavky morální podmínky, která začne existovat, jen když existují armády svobodných mužů). Konvence přijímá viktimizaci, nebo ji alespoň předpokládá, a začíná odtud. Proto je často popisována jako program pro toleranci války, když je přítom zapotřebí program pro

její zrušení. Člověk nezruší válku tím, že bojuje dobře; stejně tak dobré vedení války ji nečiní snesitelnou. Jak už jsem řekl, válka je peklo, i když se striktně dodržují její pravidla. Jen z toho důvodu se občas rozzlobíme kvůli samotné ideji pravidel nebo jsme cyničtí vůči jejich významu. Pravidla slouží jedině k tomu, jak říká kníže Andrej ve vzrušeném proslovu, který evidentně vyjadřuje také Tolstého přesvědčení, abychom zapomněli na to, že válka je „nejodpornější věc v životě“.⁶⁰

Avšak co je válka, co je třeba k úspěchu ve válečných věcech, jaké jsou mravy vojenské společnosti? Cílem války je vraždění, zbraní války je vyzvědačství, zrada a povzbuzování k ní, přivádění obyvatel na mizinu, drancování nebo krádeň ve prospěch armády; podvod a lež, nazývané válečnou lstí; mravem vojenského stavu je nedostatek svobody, to znamená kázeň, zahálka, nevzdělanost, krutost, nemravnost, opilství.

A přesto dokonce i lidé, kteří tomuhle všemu věří, jsou schopni nechat se rozzuřit konkrétními skutky krutosti a barbarství. Válka je tak ohavná, že nás činí cynickými vůči možnosti omezení, a pak je mnohem horší, že při nepřítomnosti omezení nás válka rozhořčuje. Náš cynismus dokládá chybnost válečné konvence a naše rozhořčení dokládá její realitu a sílu.

⁶⁰ Lev Nikolajevič Tolstoj, *Vojna a mír*, překl. Tamara a Vilém Sýkorovi, Odeon, 1978, 2., II, XXV, s. 974.

Příklad kapitulace

Konvence bývá často paradoxní, je nicméně zavazující. Zvažme na chvíli běžnou praxi kapitulace, jejíž podrobné rysy konvence určuje (a v naší době i zákon). Voják, který se vzdá, vstupuje do dohody se svými vězňiteli: přestane bojovat, jestliže mu oni poskytnou to, co právní příručky nazývají „benevolentní karanténou“.⁶¹ Vzhledem k tomu, že se to děje pod značným nátlakem, jedná se o dohodu, která v dobách míru nebude mít vůbec žádné morální důsledky. Ve válce má důsledky. Zajatý voják získává práva a povinnosti specifikované konvencí a ty jsou zavazující bez ohledu na možnou zločinnost jeho vězňitelů nebo na spravedlnost či naléhavost věci, kvůli které bojoval. Váleční zajatci mají právo pokusit se o útěk – za pokus nemohou být trestáni –, ale když při pokusu o útěk zabijí strážného, toto zabití není válečný čin, je to vražda. Neboť se zavázali, že přestanou bojovat; jestliže se vzdali, vzdali se svého práva zabíjet.

Není snadné vidět toto vše jako prosté potvrzení morálního principu. Je to práce mužů a žen (s morálními zásadami na mysli), kteří se přizpůsobují válečným skutečnostem, činí přípravy, uzavírají dohody. Dohoda je nepochybně obecně užitečná jak pro zajatce, tak pro vězňitele, ale není nutně užitečná v každém případě ani pro jednoho z nich nebo pro lidstvo jako celek. Jestliže je v této konkrétní válce naším cílem co nejdříve zvítězit, divadlo zajateckého tábora se musí jevit skutečně

⁶¹ K diskusi o této argumentaci viz má úvaha „Prisoners of War: Does the Fight Continue After the Battle?“, in: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Mass., 1970.

podivné. Jsou v něm vojáci, kteří se připravují na delší pobyt a zařizují se, odešli z války, ještě než skončila, a zavazují se, že neobnoví boje, i kdyby mohli (formou sabotáže, zastrasování nebo jakkoli jinak), protože před hlavní pušky slíbili, že to neudělají. Jistě jsou to sliby, které je možné někdy porušit. Přesto není na zajatcích, aby si vypočítávali relativní užitečnost dodržení nebo porušení slibů. Válečná konvence je sepsaná v absolutistických pojmech: člověk poruší její ujednání na vlastní morální a fyzické riziko. Jaká je však síla těchto ujednání? Odvozují se hlavně z principů, kterými se budu zabývat později a které vysvětlují význam slitování, neúčasti a imunity. Odvozují se bezprostředně a specificky od konsenzuálního procesu samotného. Pravidla války, jakkoli jsou často cizí našemu vnímání toho, co je nejlepší, jsou díky všeobecnému souhlasu lidstva povinná.

Jenže je to také souhlas daný za určitého druhu nátlaku. Jen protože není úniku z pekla, mohlo by se říct, že jsme se pokusili vytvořit svět pravidel uvnitř tohoto pekla. Ale představme si pokus o únik, osvobozenecský boj, „válku za ukončení války“. Jistě by pak bylo bláhové bojovat podle pravidel. Nejdůležitějším úkolem by bylo zvítězit. Zvítězit je však vždycky důležité, neboť vítězství lze vždycky popsat jako únik z pekla. Dokonce i vítězství agresora koneckonců končí válku. Proto dlouhá historie netrpělivosti s válečnou konvencí. Tato historie je hezky shrnuta v dopise, který v roce 1880 napsal pruský náčelník štábu generál von Moltke na protest proti petrohradské deklaraci (raný pokus kodifikovat pravidla války): „Největší laskavost ve válce je dovést ji k rychlému konci. S ohledem na to by se mělo povolit použití všech

prostředků vyjma těch, které jsou absolutně nepřijatelné.“⁶² Von Moltke se zastavuje před úplným odmítnutím válečné konvence; uznává absolutní zákazy nějakého nespécifikovaného druhu. To dělá skoro každý. Ale proč se zastavovat, když to znamená zastavit se před „největší laskavostí“? To je forma nejběžnějšího argumentu v teorii války a nejběžnější morální dilema v její praxi. Zjišťuje se, že válečná konvence brání vítězství a (zpravidla se říká) trvalému míru. Musí její ustanovení, musí toto konkrétní ustanovení být dodržováno? Když vítězství znamená porážku agrese, otázka není jen důležitá, je bolestivě obtížná. Chceme to mít oběma způsoby: morální slušnost v bitvě a vítězství ve válce – konstitucionalismus v pekle a my sami mimo ně.

ČÁST II: TEORIE AGRESE

⁶² *Moltke in Seinen Briefen* (Berlin, 1902), s. 253. Dopis je adresován J. C. Bluntschlimu, uznávanému odborníkovi na mezinárodní právo.

4. ZÁKON A POŘÁDEK V MEZINÁRODNÍM SPOLEČENSTVÍ

AGRESE

Agrese je název, který dáváme válečnému zločinu. Známe tento zločin, protože známe mír, který agrese přerušuje; nejde jen o pouhou absenci boje, ale o mír s právy coby podmínku svobody a bezpečnosti, která může existovat jen díky absenci agrese samotné. Zlo, které agresor působí, je, že nutí muže a ženy, aby kvůli svým právům riskovali vlastní život. Znamená to konfrontovat je s volbou: vaše práva, nebo (některé) vaše životy! Skupiny občanů reagují na tuto volbu odlišnými způsoby: někdy se podrobí, někdy bojují, záleží na morálním a materiálním stavu jejich státu a armády. Vždycky je však jejich boj ospravedlnitelný a vzhledem k takové tvrdé volbě je boj morálně preferovanou reakcí. Ospravedlnění a preference jsou velice důležité: objasňují nejpozoruhodnější rysy pojetí agrese a zvláštní místo, jakou má agrese v teorii války.

Agrese je pozoruhodná, protože je to jediný zločin, kterého se mohou státy dopustit na jiných státech; všechno ostatní je takřikajíc poklesek. Jazyk mezinárodního práva je podivně chudý. Ekvivalent domácího násilí, ozbrojené loupeže, vyděračství, útoku s úmyslem zabít, všech stupňů vraždy má jen jedno jméno. Každé narušení územní celistvosti nebo politické suverenity nezávislého státu se

nazývá agrese. Je to, jako bychom měli označit za vraždu všechny útoky na člověka, všechny pokusy ho k něčemu přinutit, všechny invaze na jeho domov. Toto odmítnutí diferenciací znesnadňuje rozlišování relativní vážnosti agresivních činů – například rozlišovat zabránění kusu půdy nebo nastolení satelitního režimu po zaboru, zničení nezávislosti státu (zločin, pro který Abba Eban, izraelský ministr zahraničí v roce 1967, navrhol jako „policida“). Ale existuje důvod pro takové odmítnutí. Všechny agresivní činy mají jedno společné: ospravedlňují rázný odpor, a sílu nelze použít mezi národy tak, jak bývá často užita mezi lidmi, aniž by se lidský život vystavoval riziku. Jakákoli omezení uvalíme na prostředky a škálu válčení, bojovat omezenou válku není totéž jako někoho uhdít. Agrese otevírá brány pekelné. Shakespearův *Jindřich V.* přesně vystihuje tento význam.⁶³

*Spor takových dvou království si vždycky
vyžádá potoky nevinné krve
a každá kapka z ní je lidský žal.
Žaluje ty, kdo křivdou brousí meče
a pustoší už beztak krátké žití.*

Současně agrese, proti které není odpor, je stále agresí, třebaže se vůbec neobjevují „potoky krve“. V domácím společenství zloděj, který dostane, co chce, aniž by kohokoli zabil, je evidentně méně vinen, to znamená, že je vinen z menšího zločinu, než když se dopustí vraždy. Budeme-li předpokládat, že zloděj je připraven zabít, dovolujeme jeho oběti, aby se chovala tak, aby to determinovalo jeho

⁶³ William Shakespeare, *Jindřich V.*, in: William Shakespeare, *Dílo*, Academia, Praha, 2011, překl. Martin Hilský, s. 839.

vinu. V případě agrese tohle neděláme. Zvažte například německý zábor Československa a Polska v roce 1939. Čechové nekladli odpor, ztratili svou nezávislost spíše prostřednictvím vydírání než války, v boji proti německým vetřelcům nezahynuli žádní čeští občané. Poláci si zvolili boj a ve válce, která následovala, jich bylo hodně zabito. Pokud byl však zábor Československa menším zločinem, nemáme pro něj žádné jméno. V Norimberku bylo nacistické vedení obviněno z agrese v obou případech a shledáno vinným rovněž v obou případech.⁶⁴ Zase jednou existuje důvod pro tuto identitu zacházení. Domnívám se, že soudíme Němce jako vinné z agrese vůči Československu kvůli našemu pevnému přesvědčení, že se jim mělo vzdorovat, třebaže nemusela nutně vzdorovat jejich opuštěná oběť, která by stála v boji osaměle.

Stát, který vzdoruje a jehož vojáci riskují životy a umírají, tak činí proto, že jeho představitelé a lidé se domnívají, že by měli nebo že musí klást odpor. Agrese je jak morálně, tak fyzicky nátlaková, a to je na ní jedna z nejvýznamnějších věcí. Clausewitz píše: „Dobyvatel je vždycky milovník míru (jak o sobě vždycky tvrdil Bonaparte); rád by vstoupil do našeho státu, aniž by se mu kladl odpor; abychom tomu zabránili, musíme si zvolit válku.“⁶⁵ Kdyby normální muži a ženy normálně nepřijali tento imperativ, agrese by nám nepřipadala jako závažný zločin. Kdyby přijali tento imperativ v určitém druhu případů, ale v jiných ne, samotné pojetí by se začalo hroutit a my bychom

⁶⁴ Soudci rozlišovali „agresivní činy“ od „agresivních válek“, ale pak použili první termín jako generický název; viz *Nazi Conspiracy and Aggression: Opinion and Judgment*, Washington, D. C., 1947, s. 16.

⁶⁵ Citováno in: Michael Howard, „War as an Instrument of Policy“, in: Herbert Butterfeld a Martin Wight, eds., *Diplomatic Investigations*, Cambridge, Mass., 1966, s. 199. Srov. *On War*, překl. Howard a Paret, s. 370.

nakonec měli seznam zločinů víceméně jako domácí seznam. Na výzvu z ulice „Peníze nebo život!“ se snadno odpovídá: odevzdám své peníze a tak zachráním sám sebe před zabitím a zloděje před tím, že se stane vrahem. Ale evidentně nechceme, abychom na výzvu agrese odpovídali stejně; dokonce i když se na ni takto reaguje, nezmenšujeme vinu agresora. Porušuje práva, jimž přikládáme obrovský význam. Skutečně tíhneme k přesvědčení, že když se nám nepodaří ubránit tato práva, není to kvůli tomu, že je vnímáme jako bezvýznamná nebo dokonce že je vnímáme tak (jako v případě z ulice), že mají koneckonců menší hodnotu než život samotný, ale jen kvůli pevnému přesvědčení, že obrana je beznadějná. Agrese je jedinečný a nediferencovaný zločin, protože ve všech svých formách ohrožuje práva, za něž stojí za to zemřít.

PRÁVA POLITICKÝCH SPOLEČENSTVÍ

Dotyčná práva jsou uvedena v zákonících jako územní celistvost a politická suverenita. Tato dvě práva patří státům, ale v základu se odvozují od práv jednotlivců a z nich čerpají svou sílu. „Povinnosti a práva států nejsou ničím jiným než povinnostmi a právy lidí, z nichž se skládají.“⁶⁶ To je pohled konvenčního britského právníka, pro kterého státy nejsou ani organickými celky, ani mystickými uniemi. A to je správný pohled. Když jsou státy napadeny, právě jejich příslušníci jsou ohroženi nejen na životě, ale na souhrnu věcí, jichž si cení nejvíc, včetně politického společenství, které vytvořili. Uznáváme a vysvětlujeme toto

⁶⁶ John Westlake, *Collected Papers*, ed. L. Oppenheim, Cambridge, England, 1914, s. 78.

ohrožení odvoláním se na jejich práva. Kdyby neměli morální nárok na volbu vlastní formy vlády a formy politických strategií, které utvářejí jejich životy, vnější nátlak by nebyl zločinem; stejně by se nedalo tak snadno říci, že byli nuceni k odporu v sebeobraně. Práva jednotlivce (na život a svobodu) spočívají v základu nejdůležitějších soudů, které o válce činíme. Z čeho tato práva sama vycházejí, nemohu na tomto místě vysvětlovat. Postačí říci, že jsou nějak obsažena v našem pocitu, co to znamená být lidskou bytostí. Pokud nejsou přirozená, pak jsme je vynalezli, ale ať jsou přirozená nebo vynalezená, jsou hmatatelným rysem našeho morálního světa. Práva států jsou v podstatě jejich kolektivní formou. Proces kolektivizace je složitý. Nepochybně některá z bezprostředních sil individuality se v tomto procesu ztrácí; nicméně nejlépe se mu porozumí tak, jak byl běžně chápán od 17. století v podmínkách teorie společenské smlouvy. Proto je to morální proces, který ospravedlňuje některé nároky na území a suverenitu a ruší platnost jiných.

Práva států jsou založena na souhlasu jeho příslušníků. Ale je to souhlas zvláštního druhu. Práva států nejsou vytvořena prostřednictvím série transferů od individuálních mužů a žen směrem k panovníkovi nebo prostřednictvím výměn mezi jednotlivci. Co ve skutečnosti probíhá, se hůř popisuje. Společný život formuje sdílená zkušenost a kooperativní činnost různého druhu za dlouhé časové období. „Smlouva“ je metaforou pro proces asociace a vzájemnosti, o jehož probíhající charakteru stát tvrdí, že jej chrání proti vnějšímu zasahování. Ochrana se rozšiřuje nejen na životy a svobody jednotlivců, ale také na jejich sdílený život a svobodu, na nezávislé společenství, které vytvořili a za které jsou jednotlivci někdy obětováni.

Morální postavení kteréhokoli konkrétního státu závisí na realitě společného života, který chrání tou měrou, jakou jsou oběti vyžadované touto obranou ochotně přijímány a považovány za vhodné. Když neexistuje žádný společný život nebo když stát nebrání tento společný život, který fakticky existuje, jeho vlastní obrana nemusí mít žádné morální ospravedlnění. Ale většina států stráží společenství svých občanů alespoň do určité míry: proto uznáváme spravedlnost jejich obranných válek. A vzhledem k pravé „smlouvě“ má smysl říci, že územní celistvost a politická suverenita mohou být bráněny stejně jako život a svoboda jednotlivce.⁶⁷

Mohlo by se také říci, že lidé mohou bránit svou zemi, stejně jako muži a ženy brání své domovy, protože země má kolektivní vlastnictví, stejně jako jsou domovy v soukromém vlastnictví. Právo na území by se mohlo odvozovat od práva jednotlivce na majetek. Domnívám se však, že vlastnictví obrovských ploch země je vysoce problematické, pokud to nelze nějak uvěřitelně spojit s požadavkem na národní přežití a politickou nezávislost. A tyto dva požadavky samy o sobě zřejmě generují územní práva, která mají málo společného s vlastnictvím ve striktním smyslu.

⁶⁷ Otázka, kdy mohou být území a suverenita právem bráněny, úzce souvisí s otázkou, kdy jednotliví občané mají povinnost připojit se k obraně. Obojí závisí na problémech v teorii společenské smlouvy. Probral jsem druhou otázku podrobněji ve své knize *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Mass., 1970 (viz zejména „The Obligation to Die for the State“ a „Political Alienation and Military Service“). Ale ani v oné knize, ani v této se nezabývám podrobně problémem národnostních menšin – skupin lidí, kteří se plně nepřipojují (nebo se vůbec nepřipojují) ke smlouvě, která tvoří národ. Radikálně špatné zacházení s takovými lidmi může ospravedlnit vojenskou intervenci (viz kapitola 6). Přítomnost národnostních menšin uvnitř hranic národního státu však nemá vliv na argumentaci o agresí a sebeobraně.

Tento případ je pravděpodobně stejný jako u drobnějšího majetku domácího společenství. Například člověk má u sebe doma určitá práva, i když domov nevlastní, protože ani jeho život, ani jeho svoboda nejsou jisté, pokud neexistuje nějaký fyzický prostor, uvnitř kterého je v bezpečí před narušením. Podobně právo národa nebo lidí nestát se obětí invaze se odvozuje z běžného života, který jeho příslušníci vedou na svém kusu země (musel být někde vytvořen), a nikoli z právního titulu, který mají nebo nemají. Ale tyto záležitosti budou jasnější, podíváme-li se na příklad jednoho diskutabilního teritoria.

Případ Alsaska-Lotrinska

V roce 1870 tyto dvě provincie požadovala jak Francie, tak nové Německo. Jak už to bývá, oba nároky byly dobře podložené. Němci založili svůj nárok na dávných precedentech (než tyto země dobyl Ludvík XIV., patřily ke Svaté říši římské) a na kulturní a jazykové spřízněnosti; Francouzi postavili svůj nárok na dvou stoletích vlastnictví a efektivní vlády.⁶⁸ Jak v takovém případě určit vlastnictví? Domnívám se, že zde existuje apriorní otázka, která má co do činění s politickou loajalitou a nikoli s právními nároky. Co chtějí obyvatelé? Půda jde za národem. Rozhodnutí ohledně toho, či suverenita byla legitimní (a tudíž či vojenská přítomnost představuje agresí), patřila právem mužům a ženám, kteří žili na zemi, o níž se vedl spor. Nejen těm, kteří půdu vlastnili: rozhodnutí patřilo také bezzemkům, obyvatelům měst a továrním

⁶⁸ Viz Ruth Putnam, *Alsace and Lorraine from Caesar to Kaiser: 58 B. C.–1871 A. D.*, New York, 1915.

dělníkům na základě společného života, který vytvořili. Velká většina těchto lidí byla evidentně loajální vůči Francii, a to mělo celou záležitost vyřešit. I když si představíme všechny obyvatele Alsaska-Lotrinska, že jsou poddanými pruského krále, kdyby král uchvátil vlastní zemi, bylo by to stále porušení územní celistvosti jejich země a prostřednictvím jejich loajality také územní celistvosti Francie. Postavení nájemce totiž determinuje jenom to, kam by mělo odcházet pachtovné; samotní lidé se musí rozhodnout, kam by měly odcházet jejich daně (a rekruti).

Ale problém nebyl vyřešen tímto způsobem. Po prusko-francouzské válce tyto dvě provincie (vlastně celé Alsasko a část Lotrinska) anektovalo Německo a Francouzi uznali německá práva v mírové smlouvě z roku 1871. Během několika dalších desetiletí byla často kladena otázka, zda by byl oprávněný francouzský útok, který by měl za cíl znovu získat ztracené země. Jednou z otázek je zde otázka morálního postavení podepsané mírové smlouvy, neboť většina mírových smluv je podepsaná pod nátlakem, ale na to se nebudu soustřeďovat. Mnohem důležitější otázka se týká trvání práv v čase. Tady předložil příhodnou argumentaci anglický filosof Henry Sidgwick v roce 1891. Sidgwickovy sympatie patřily Francouzům a tíhnul k tomu považovat mír za „dočasné pozastavení nepřátelství, které může nespravedlivě poškozený stát kdykoli vypovědět“. Ale připojil zásadní kvalifikaci:⁶⁹

Musíme [...] uznat, že toto dočasné podřízení se poražených [...] zakládá nový politický řád, který, přestože

⁶⁹ Henry Sidgwick, *The Elements of Politics*, London, 1891, s. 268, 287.

byl původně bez morálního základu, může časem získat takový základ ze změny nálad obyvatel tohoto převedeného teritoria; je totiž vždycky možné, že vlivem času a zvyku a mírné vlády – a možná vlivem dobrovolného exilu těch, kteří pocítují staré vlastenectví nejin-tenzivněji – většina převedené populace může přestat požadovat opětovné připojení. [...] Když dojde k takové změně, morální důsledek tohoto nespravedlivého převedení musí být pokládán za odstraněný, takže jakýkoli pokus znovu získat převedené území se sám o sobě stává agresí.

Právní nároky mohou trvat navždy, být periodicky obnovovány a nově potvrzovány, jak tomu bylo v dynastické politice středověku. Ale morální práva podléhají osudovým zvratům společného života.

Územní celistvost se pak neodvozuje z majetku, je to prostě něco jiného. Územní celistvost a majetek se možná spojují v socialistických státech, kde je půda znárodněna a tvrdí se, že ji vlastní lid. Když je pak jeho země napadena, není to čistě jeho domovina, která je v nebezpečí, ale jeho kolektivní majetek, i když chovám podezření, že první nebezpečí je pocíťováno hlouběji než druhé. Znárodnění je sekundární proces; předpokládá primární existenci národa. A územní celistvost je funkcí národní existence, nikoli znárodnění (o nic víc než soukromého vlastnictví). Je to spojení lidí, které etabluje územní celistvost. Jedině pak je možné nakreslit hranici, jejíž překročení je uvěřitelně nazýváno agresí. Sotva záleží na tom, jestli teritorium patří někomu jinému, dokud není vlastnictví vyjádřeno pobytem a společným užíváním.

Tato argumentace ukazuje způsob myšlení o velkých obtížích uvalených násilným osídlením a kolonizací. Když barbarské kmeny překročily hranice římské říše poté, co je dobyvatelé z východu a severu vyhnali, požádaly o půdu, kde by se mohly usadit, a pohrozily válkou, jestliže ji nedostanou. Byla to agrese? Vzhledem k charakteru římské říše může taková otázka znít směšně, ale od té doby vyvstala mnohokrát a často v imperiálních rámcích. Když je země v podstatě prázdná a dostupná, odpověď musí znít, že se nejedná o agresi. Ale co když není půda vlastně prázdná, ale, jak říká Thomas Hobbes v *Leviathanu*, „ne dostatečně osídlená“? Hobbes pokračuje a argumentuje, že v takovém případě budoucí osadníci „nesmí zahubit ty, které tam najdou, ale donutit je, aby bydleli blíže k sobě“. ⁷⁰ Takové omezení není agrese, pokud nejsou ohroženy životy původních osadníků. Osadníci totiž dělají, co musí, aby si uchovali vlastní život, a „ten, který proti tomu bude ze zbytečných důvodů protestovat, je vinen válkou, která pak bude následovat“. ⁷¹ Podle Hobbese to nejsou noví osadníci, kteří jsou vinni agresí, ale ti původní obyvatelé, kteří se nehnují a neudělají místo. Tady nacházíme skutečně vážné problémy. Řekl bych ovšem, že Hobbes má pravdu, když nijak nezvažuje územní celistvost jako vlastnictví a namísto toho se soustřeďuje na život. Musí se však dodat, že co je v sázce, není jen život jednotlivců, ale také společný život, který si vytvořili. Je to v zájmu jejich společného života, že přidělujeme určitou předpokládanou hodnotu hranicím, jež označují teritorium národa a státu, který ho brání.

⁷⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, kap. 30.

⁷¹ Tamtéž, kap. 15.

Nuže, hranice, které existují v nějakou chvíli v čase, jsou pravděpodobně nahodilé, špatně nakreslené a jsou produktem pradávných válek. Kresliči map patrně byli nevzdělání, opilí nebo zkorumpovaní. Nicméně tyto linie etablojí obyvatelný svět. Uvnitř tohoto světa jsou muži a ženy (předpokládejme) v bezpečí před útokem; jakmile jsou linie překročeny, bezpečí je pryč. Nechci tvrdit, že každý spor o hranice je důvodem k válce. Někdy by se měly přijmout úpravy a zformovat území tak, jak je to možné vzhledem k aktuálním potřebám národů. Dobré hranice dělají dobré sousedy. Ale jakmile se vyhrožuje invazí, nebo invaze skutečně začala, může se stát nutným bránit špatnou hranici, protože není žádná jiná. Uvidíme, jak tento důvod zafungoval v myslích vůdců Finska v roce 1939: mohli přijmout ruské požadavky, kdyby si byli jisti, že těmi to skončí. Ovšem tato strana hranice není jistá o nic víc než bezpečí na této straně prahu, jakmile zločinec vstoupí do domu. Je pak jen otázkou zdravého rozumu připisovat hranicím velký význam. Práva ve světě mají hodnotu jedině tehdy, když mají také rozměr.

PRÁVNICKÉ PARADIGMA

Mají-li státy skutečně práva víceméně jako jednotlivci, pak je možné představit si mezi nimi společenství víceméně podobné, jako je společenství jednotlivců. Pro teorii agrese je zásadní porovnání mezinárodního a civilního pořádku. Už to provádím celkem pravidelně. Každý odkaz na agresi jako na mezinárodní ekvivalent ozbrojené loupeže nebo vraždy a každé porovnání domova a země nebo osobní svobody a politické nezávislosti spoléhají na to,

co nazýváme *domácí analogií*.⁷² Naše primární percepce a úsudky o agresi jsou produktem analogického myšlení. Když je tato analogie explicitní, jak často bývá mezi právníky, svět států získává podobu politické společnosti, jejíž charakter je zcela dostupný s pomocí takových pojmů, jako je zločin a trest, sebeobrana, prosazování práva atd.

Měl bych zdůraznit, že tyto pojmy nejsou nekompatibilní s tím, že mezinárodní společenství, jak existuje dnes, je zásadně nedokonalou strukturou. Vnímáme to tak, že společnost by mohla být přirovnána k vadné budově založené na právech – její nadstavba je vytyčena jako nadstavba státu samotného prostřednictvím politických konfliktů, spolupracujících aktivit a obchodní výměny; celá struktura je vratká a nestabilní, protože jí chybí nýty autority. Je to jako domácí společenství, v němž muži a ženy žijí v míru uvnitř (někdy) a určují podmínky své vlastní existence, jednají a smlouvají se sousedy. Není to jako domácí společenství v tom, že každý konflikt hrozí, že struktura se jako celek zhroutí. Agrese ji ohrožuje přímo a je mnohem nebezpečnější než domácí zločin, protože neexistují žádní policisté. To ovšem jenom znamená, že „občané“ mezinárodního společenství musí spoléhat sami na sebe a jeden na druhého. Policejní moc je rozložena mezi všechny příslušníky. A tito příslušníci neudělali dost ve výkonu své moci, jestliže jen zarazí agresi, nebo ji dovedou k rychlému konci – jako by policie měla zastavit vraha poté, co zabil jen jednoho nebo dva lidi, a poslat ho pryč. Práva členských států musí být obhájena, neboť společenství existuje jen na základě těchto práv. Jestliže

⁷² Kritika této analogie: viz dvě úvahy od Hedley Bull, „Society and Anarchy in International Relations“ a „The Grotian Conception of International Society“, in: *Diplomatic Investigations*, kap. 2 a 3.

nemohou být prosazována (alespoň někdy), mezinárodní společenství se hroučí do stavu války nebo je transformováno ve všeobecnou tyranii.

Z tohoto obrazu vyplývají dva předpoklady. Jak už jsem zdůraznil, první předpoklad mluví ve prospěch vojenského odporu, jakmile agrese začala. Odpor je důležitý, aby mohla být udržena práva a aby se odradili budoucí agresori. Teorie agrese přeformulovává starou teorii spravedlivé války: vysvětluje, kdy je boj zločinem a kdy je přípustný, možná dokonce morálně žádoucí.⁷³ Oběť agrese bojuje v sebeobraně, ale nebrání jen sama sebe, neboť agrese je zločinem proti společnosti jako celku. Nebojuje pouze sama za sebe, ale též jejím jménem. Další státy se mohou právem připojit k odporu oběti; jejich válka má stejný charakter jako boj oběti, což znamená, že mají nárok nejen na odvrácení útoku, ale také na trest za něj. Veškerý odpor je také prosazováním práva. Odtud druhý předpoklad: když vzplane boj, musí vždycky existovat nějaký stát, v němž je možné a v němž by se mělo prosazovat právo. Někdo musí nést odpovědnost, protože někdo jiný se rozhodl porušit mír společenství států. Jak vysvětlovali středověcí teologové, žádná válka se nemůže vést jen na dvou stranách.⁷⁴

Jsou však války, které nejsou spravedlivé ani na jedné straně, protože idea spravedlnosti jim nepřísluší nebo

⁷³ Nebudu zde říkat nic o argumentaci ve prospěch nenásilného odporu vůči agresi, podle níž boj není ani žádoucí, ani nutný. Tato argumentace ve vývoji konvenčního pohledu nijak zvlášť nefigurovala. Skutečně, představuje radikální výzvu konvencím: dá-li se agresi postavit na odpor a ten je alespoň někdy úspěšný bez války, mohla by být méně závažným zločinem, než za jaký se všeobecně uznává. Budu se věnovat této možnosti a jejím morálním implikacím v doslovu.

⁷⁴ Viz Vitoria, *On the Law of War*, s. 177.

protože antagonisté jsou oba agresori bojující o teritorium či moc tam, kde nemají žádné právo. První případ jsem již zmínil, když jsem probíral dobrovolné souboje aristokratických bojovníků. Jsou v dějinách lidstva dosti vzácné, takže není třeba o nich dál pojednávat. Druhý případ lze doložit válkami, které marxisté nazývají „imperialistickými“, jež se nevedou mezi dobyvateli a oběťmi, ale mezi dobyvateli a dobytými, kdy každá strana chce získat nadvládu nad druhou, nebo obě strany chtějí ovládnout nějakou třetí stranu. Odtud Leninův popis takových bojů mezi bohatými a chudými národy v Evropě na začátku 20. století: „[...] představte si otrokáře, který vlastní 100 otroků, a vede válku proti otrokáři, který vlastní 200 otroků, a ti dva spolu válčí kvůli ‚spravedlivějšímu‘ rozdělení otroků. Je zřejmé, že použití termínu ‚obránná‘ válka v takovém případě [...] by bylo čistým klamem.“⁷⁵ Důležité je však zdůraznit, že tento klam pochopíme, jen pokud sami dokážeme rozlišovat spravedlnost a nespravedlnost: teorie imperialistické války předpokládá teorii agrese. Jestliže někdo trvá na tom, že všechny války na všech stranách jsou akty dobytí či pokusy o dobytí, nebo že všechny státy ve všech dobách by dobývaly, kdyby mohly, pak je argument pro spravedlnost zamítnut, ještě než byl vysloven, a morální soudy, které skutečně pronášíme, jsou zesměšněny jako fantazie. Zvažte následující úryvek z knihy Edmunda Wilsona o americké občanské válce.⁷⁶

Myslím si, že vážným nedostatkem ze strany historiků je [...], že se tak vzácně zajímají o biologické a zoologické jevy. V nedávném [...] filmu, který ukazoval život

⁷⁵ Lenin, *Socialism and War*, London, 1940, s. 10–11.

⁷⁶ Edmund Wilson, *Patriotic Gore*, New York, 1966, s. xi.

na mořském dně, je vidět primitivní organismus zvaný sumýš, jak velkým otvorem na jednom konci těla polyká různé malé organismy; když se setká s jiným sumýšem, který je jen o trochu menší, také ho zhltně. Tak i války vedené lidskými bytostmi jsou zpravidla podníceny [...] stejnými instinkty, jako je nenasytnost sumýše.

Nepochybně jsou války, na které by se tento popis mohl hodit, třebaže to není dost užitečný obraz, abychom si přiblížili občanskou válku. Stejně tak nelíčí naši společnou zkušenost mezinárodního společenství. Ne všechny státy jsou sumýšovitě státy požírající své sousedy. Vždycky existují skupiny mužů a žen, kteří by žili, kdyby mohli, v míru a užívali by si svých práv. Takoví si volí politické lídry, kteří tuto touhu reprezentují. Nejhlubším účelem státu není požíráání, ale obrana, a minimálně můžeme říci, že mnoho existujících států tento účel naplňuje. Když je napadeno jejich území nebo ohrožena jejich suverenita, dává smysl, že se hledá agresor a nejen přirozený predátor. Proto potřebujeme spíš teorii agrese než zoologický výklad.

Teorie agrese nabývá nejprve tvaru pod záštitou domácí analogie. Budu této primární formě teorie říkat *právnícké paradigma*, protože trvale odráží konvence zákona a pořádku. Nutně neodráží argumenty právníků, třebaže východiskem je zde jak právní, tak morální diskuse.⁷⁷ Později budu tvrdit, že naše soudy o spravedlnosti

⁷⁷ Stojí za zmínku, že Organizace spojených národů přijala definici agrese, která se úzce řídí tímto paradigmatickým; viz *Report of the Special Committee on the Question of Defining Aggression* (1974), Oficiální záznam Valného shromáždění, 29. zasedání, dodatek č. 19 (A/9619), s. 10–13. Tato definice je přetištěna a analyzována in: Yehuda Melzer, *Concepts of Just War*, Leiden, 1975, s. 26n.

a nespravedlnosti v konkrétních válkách nejsou tímto paradigmatem zcela determinovány. Složitě skutečnosti mezinárodního společenství nás vedou k revizionistické perspektivě a tyto revize budou významné. Ale nejprve musíme toto paradigma prozkoumat v jeho nerevidované podobě; je to náš výchozí bod, náš model, základní struktura pro morální pochopení války. Začneme se známým světem jednotlivců a práv nebo zločinů a trestů. Teorii agrese lze pak shrnout do šesti tvrzení.

1. *Existuje mezinárodní společenství nezávislých států.* Členy tohoto společenství jsou státy, nikoli muži a ženy jako soukromé osoby. Při absenci univerzálního státu muže a ženy chrání a jejich zájmy reprezentuje jen jejich vlastní vláda. Třebaže jsou státy založeny kvůli životu a svobodě, nesmějí být ve jménu života a svobody ohrožovány jinými státy. Odtud princip neintervence, který budu analyzovat později. V mezinárodním společenství lze uznávat práva soukromých osob, jako je tomu v Chartě lidských práv Organizace spojených národů, ale nemohou být vynucována, aniž by se zpochybnily převládající hodnoty tohoto společenství: přežití a nezávislost jednotlivých politických komunit.

2. *Toto mezinárodní společenství má zákon, který etabluje práva jeho členů – zejména právo na územní celistvost a politickou suverenitu.* Tato dvě práva v podstatě vycházejí z práva mužů a žen na vybudování společného života a na riskování jejich individuálních životů, jen když si to svobodně zvolí. Relevantní zákon se však týká pouze států a jeho podrobnosti jsou pevně stanoveny vzájemným stykem států s pomocí složitých procesů konfliktu a souhlasu. Vzhledem k tomu, že tyto procesy probíhají neustále, mezinárodní společenství nemá žádnou přirozenou

formu; stejně tak nejsou nikdy konečně a přesně určena práva uvnitř tohoto společenství. V jakoukoli chvíli však můžeme rozlišovat území jednoho národa od území jiného národa a říci něco o rozsahu a limitech suverenity.

3. *Jakékoli užití síly nebo bezprostřední hrozba silou ze strany jednoho státu proti politické suverenitě nebo územní celistvosti jiného státu značí agresi a jedná se o zločinný čin.* Jako u domácího zločinu se i v tomto případě argumentace soustřeďuje úzce na skutečné nebo hrozící narušení hranic: na invazi a fyzické útoky. Obávám se, že jinak by pojetí odporu vůči agresi nemělo žádný determinující význam. Nelze říci, že stát je donucen k boji, dokud není nutnost jak zřejmá, tak naléhavá.

4. *Agrese ospravedlňuje dva druhy násilné reakce: válku na sebeobranu ze strany oběti a válku na prosazení zákona ze strany oběti a kteréhokoli dalšího člena mezinárodního společenství.* Oběti může kdokoli přijít na pomoc a použít nutnou sílu proti agresorovi, dokonce i provést to, co je mezinárodním ekvivalentem „zatčení občana“. Jako v domácím společenství není snadné určit povinnosti přihlížejících svědků, ale tato teorie směřuje k podkopání práva neutrality a požadování široké participace ve věci prosazení zákona. V korejské válce byla tato participace autorizována Organizací spojených národů, ale dokonce i v takových případech skutečné rozhodnutí připojit se k bojujícím zůstává jednostranné a nejlépe se mu porozumí za pomoci analogie s rozhodnutím soukromého občana, jenž přispěchá na pomoc muži nebo ženě, na které někdo na ulici zaútočil.

5. *Válku nemůže ospravedlnit nic jiného než agrese.* Stěžejním účelem této teorie je omezit příležitosti pro válku. „Existuje jediná a jediné spravedlivá příčina pro vedení

války," napsal Vitoria, „a sice utrpěné zlo.“⁷⁸ Musí skutečně existovat zlo a musí být skutečně utrpěno (nebo utrpení zla nastane během několika minut). Nic jiného neopravňuje užití síly v mezinárodním společenství – především žádný rozdíl v náboženství nebo politice. Domácí hereze a nespravedlnost nejsou nikdy ve světě států trestné: proto princip neintervence.

6. *Jakmile byl agresorský stát vojensky odražen, může být také potrestán.* Pojetí spravedlivé války jako výkonu trestu je velice staré, třebaže ani procedury, ani formy trestu nebyly nikdy pevně stanoveny ve zvykovém nebo pozitivním mezinárodním právu. Stejně tak zde není úplně jasný účel: provést odplatu, odradit jiné státy, zkrotit nebo reformovat tento stát? Všechny uvedené podoby v literatuře hojně figurují, i když je pravděpodobně správné říci, že nejběžněji se přijímá jako účel odrazení či odplata. Když lidé mluví o vedení války proti válce, mají zpravidla na mysli právě tohle. Domácí maximou je potrestat zločin, aby se zabránilo násilí; mezinárodní analogií je potrestat agresi, aby se zabránilo válce. Ať už je řádným příjemcem trestu stát jako celek, nebo jen konkrétní osoby, trest je těžká otázka z důvodů, které zvážím později. Implikace tohoto paradigmatu je však jasná: pokud jsou příslušníky mezinárodního společenství státy jako objekty práv, musí být také (nějak) objektem trestu.

⁷⁸ Viz Vitoria, *On the Law of War*, s. 170.

NEVYHNUTELNÉ KATEGORIE

Tato tvrzení utvářejí úsudky, které činíme, když propuknou války. Tvoří silnou teorii, koherentní a úspěšnou, a už dlouho převládají v našem morálním vědomí. Nemám zde v úmyslu se zabývat hledáním jejich kořenů, ale stojí za to zdůraznit, že zůstávaly dominantními dokonce i v průběhu 18. a 19. století, kdy právníci a státníci pravidelně tvrdili, že válčení je přirozené privilegium suverénních států, které nepodléhá právnímu či morálnímu soudu. Státy šly do války pro „důvody státu“ a říkalo se, že tyto důvody mají privilegovaný charakter, na který bylo zapotřebí se jen odvolat a nijak ho nevysvětlovat, aby se zabránilo veškeré argumentaci. Běžný předpoklad v právníkové literatuře oné doby (zhruba od časů Vattela do časů Oppenheima) zní, že stejně jako Hobbesovi jednotlivci mají státy vždycky právo bojovat.⁷⁹ Analogie není vedena z domácího k mezinárodnímu společenství, ale z přirozeného stavu k mezinárodní anarchii. Tento pohled však v lidové představivosti nikdy nepřevládl. „Idea války a jejího zahájení,“ píše přední historik teorie agrese, „byla pro obyčejného člověka a pro veřejné mínění vždycky plná morálního významu; [válka] vyžadovala plný souhlas, byla-li vedena právem, a zavržení a trest, byla-li vedena neprávem.“⁸⁰ Význam, jaký válce přikládali obyčejní lidé, byl přesně toho druhu, jaký jsem popisoval: převedli hrůznou válečnou zkušenost, jak si Otto von Bismarck jednou stěžoval, zpátky do známého prostředí každodenního života. Bismarck napsal: „Veřejné mínění je až příliš ochotné

⁷⁹ Viz L. Oppenheim, *International Law*, sv. II, *War and Neutrality*, London, 1906, s. 55n.

⁸⁰ C. A. Pompe, *Aggressive War: An International Crime*, Haag, 1953, s. 152.

všeobecně vnímat politické vztahy a události ve světle vztahů a událostí občanského práva a soukromých osob. [...] To dokazuje naprostou absencí chápání politických záležitostí.⁸¹

Rád bych si myslel, že to dokazuje hluboké porozumění politickým událostem, i když ne vždycky erudované a sofistické. Veřejné mínění tíhne k tomu soustředit se na konkrétní realitu války a na morální význam zabíjení a umírání. Klade otázky, kterým se obyčejní lidé nemohou vyhnout: Měli bychom podporovat tuto válku? Měli bychom v ní bojovat? Bismarck pracuje ze vzdálenější perspektivy a mění lidi, kteří kladou takové otázky, v pěšáky ve vysoké hře *reálné politiky*. Ale nakonec jsou tyto otázky neodbytné a vzdálená perspektiva je neudržitelná. Dokud se války skutečně vedou s pěšáky, s neživými předměty a ne s lidskými bytostmi, válčení nelze izolovat od morálního života. Jasný pohled na nezbytná pojitka získáme prostřednictvím reflektování díla jednoho z Bismarckových současníků a jedné z válek, na níž se německý kancléř podílel.

Karl Marx a prusko-francouzská válka

Podobně jako Bismarck i Marx chápal politické záležitosti odlišně. Válku považoval nejen za pokračování, ale také za nezbytné a nevyhnutelné pokračování politiky, a popisoval konkrétní války z hlediska světového historického schématu. Nebyl nijak svázaný s existujícím politickým řádem ani s územní celistvostí či politickou suverenitou

⁸¹ Citováno tamtéž, s. 152.

etablovaných států. Porušení těchto „práv“ pro něj neznamenovalo žádný morální problém, nechtěl trestat agresory, hledal jen ty výsledky, které bez ohledu na teorii agrese propagovaly věc proletářské revoluce. Pro Marxovy obecné názory je zcela charakteristické, že v roce 1870 doufal v pruské vítězství, protože by vedlo ke sjednocení Německa a usnadnilo by postavení socialistické organizace v nové říši a zároveň by etablovalo nadvládu německé dělnické třídy nad francouzskou.⁸²

Francouzi potřebují výprask [napsal v dopise Engelsovi]. *Jestliže zvítězí Prusové, pak bude centralizace státní moci příznivě nakloněná centralizaci dělnické třídy. Německá převaha posune jádro dělnického hnutí v západní Evropě z Francie do Německa a [...] německá dělnická třída je teoreticky a organizačně nadřazená francouzské dělnické třídě. Převaha Němců nad Francouzi [...] by současně znamenala převahu naší teorie nad teorií Proudhonovou atd.*

To však nebyl názor, který by Marx mohl hájit na veřejnosti, a to nejen proto, že jeho zveřejnění by pohoršilo jeho francouzské soudruhy, ale z důvodů, které jdou přímo k podstatě našeho morálního života. Dokonce ani nejpokrokovější příslušníci německé dělnické třídy by nebyli ochotni zabít francouzské dělníky ve jménu německé jednoty nebo riskovat vlastní životy jen proto, aby posílili moc své strany (nebo Marxovy teorie!) v rámci mezinárodního socialismu. V nejdoslovnějším slova smyslu nebyl Marxův argument *možným* výkladem

⁸² Citováno in: Franz Mehring, *Karl Marx*, překl. Edward Fitzgerald, Ann Arbor, 1962, s. 438.

rozhodnutí bojovat nebo výkladem úsudku, že válka, kterou Němci vedli, byla alespoň zpočátku spravedlivou válkou. Pokud máme pochopit tento soud, udělali bychom lépe, kdybychom začali zjednodušujícím tvrzením jednoho britského člena generální rady Internacionály: „Francouzi,“ řekl John Weston, „provedli invazi jako první.“⁸³

Nyní víme, že Bismarck se hodně snažil a s veškerou svou obvyklou bezohledností usiloval o uskutečnění této invaze. Diplomatická krize, která válce předcházela, byla z valné části jeho rafinovaným plánem. O ničem, co udělal, však nelze dost dobře prohlásit, že by to ohrozilo územní celistvost nebo politickou suverenitu Francie; nic, co udělal, nedonutilo Francouze bojovat. Prostě jen využil arogance a hlouposti Napoleona III. a jeho suitu a podařilo se mu postavit Francii na stranu zla: byla to vazalská daň, kterou zaplatil veřejnému mínění, jež tak důrazně odmítal. Proto nebylo nikdy nutné opravovat tvrzení Johna Westona nebo těch členů německé sociálnědemokratické dělnické strany, kteří v červenci 1870 prohlásili, že to byl právě Napoleon, kdo „lehkovážně“ zničil mír v Evropě: „Německý národ [...] je obětí agrese. Tudíž [...] s velkou lítostí musíme přijmout obrannou válku jako nutné zlo.“⁸⁴ „První adresa“ Internacionály o prusko-francouzské válce, napsaná Marxem jménem generální rady, se nesla ve stejném duchu: „Na německé straně je to obranná válka.“ (Marx ovšem pokračoval a ptal se: „Kdo vystavil Německo nutnosti bránit se?“, čímž narazil na skutečný charakter

⁸³ *Minutes of the General Council of the First International: 1870–1871* (Moskva), s. 57.

⁸⁴ Roger Morgan, *The German Social-Democrats and the First International: 1864–1872*, Cambridge, England, 1965, s. 206.

bismarckovské politiky.)⁸⁵ Francouzští dělníci byli vyzváni, aby se postavili proti válce a vyhnali bonapartisty od moci; němečtí dělníci byli vyzýváni, aby se zapojili do války, ale takovým způsobem, aby udrželi „její striktně obranný charakter“.

Asi o šest týdnů později byla obranná válka ukončena, Německo zvítězilo u Sedanu, Napoleon III. byl uvězněn a jeho impérium svrženo. Ale boje pokračovaly, neboť hlavním válečným cílem německé vlády nebyl odpor, ale expanze: anexe Alsaska-Lotrinska. Ve „Druhé adrese“ Internacionály Marx přesně popsal válku po Sedanu jako akt agrese proti lidu těchto dvou provincií a proti územní celistvosti Francie. Nevěřil, že by němečtí dělníci nebo nová francouzská republika byli schopni tuto agresi v blízké budoucnosti potrestat, nicméně zabýval se trestem: „Historie vyměří odplatu, nikoli podle rozlohy čtverečních mil dobytých na Francii, ale podle intenzity zločinu oživení politiky záboru v druhé polovině 19. století.“⁸⁶ Zarážející je, že Marx si vzal na pomoc historii nikoli ve službách proletářské revoluce, ale ve službách konvenční morálky. Skutečně, odvolává se na příklad pruského boje proti prvnímu Napoleonovi po Tilsetu a předpokládá, že odplata, kterou má na mysli, bude mít podobu budoucího francouzského útoku na německou říši, že to bude válka, kterou také Henry Sidgwick shledává ospravedlnitelnou německou „politikou záboru“. Ale ať byl Marxův program jakýkoli, je jasné, že pracuje v rámci pojmů ustanovených teorií agrese. Když je nucen konfrontovat skutečnosti

⁸⁵ „First Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War“, in: Marx a Engels, *Selected Works*, Moskva, 1951, I, 443.

⁸⁶ Tamtéž, I, 449 (zvýraznění Marx).

války a veřejně popsat možnou podobu socialistické zahraniční politiky, vrací se zpátky k domácí analogii a právnímu paradigmatu v jejich nejdoslovnějších formách. V „První adrese“ skutečně tvrdil, že úkolem socialistů je „obhájit správnost obyčejných zákonů morálky a spravedlnosti, které by měly ovládat vztahy soukromých jednotlivců, jakož i nadřazená pravidla vzájemného styku národů“.⁸⁷

Je toto marxistická doktrína? Nejsm si jist. Má málo společného s Marxovými filosofickými tvrzeními o morálce i s reflexemi na téma mezinárodní politiky, které plní jeho dopisy. Ale Marx nebyl jen filosofem a autorem dopisů, byl také politickým lídrem a mluvčím masového hnutí. V těchto posledně jmenovaných rolích byl jeho světový historický pohled na význam války méně důležitý než konkrétní soudy, které byl povolán pronášet. A jakmile se zavázal, že pronese soud, nastala určitá nevyhnutelnost použít kategorie teorie agrese. Nebyla to otázka toho, jak se přizpůsobí tomu, co je někdy blahosklonně nazýváno „úrovň vědomí“ jeho posluchačů, ale otázka promluvy přímo k morální zkušenosti těchto posluchačů. Někdy může nová filosofie nebo náboženství přetvořit tuto zkušenost, ale to nebyl důsledek marxismu, alespoň ne s ohledem na mezinárodní válčení. Marx prostě bral teorii agrese vážně, takže se postavil do předních řad oněch obyčejných mužů a žen, na něž si stěžoval Bismarck, kteří posuzovali politické události ve světle domácí morálky.

⁸⁷ Tamtéž, I, 441.

ARGUMENT PRO ÚSTUPKY

Válka roku 1870 je těžký případ, protože s výjimkou těch francouzských liberálů a socialistů, kteří zpochybňovali Napoleona, a těch německých sociálních demokratů, kteří zavrhovali anexi Alsaska-Lotrinska, žádný z jejich účastníků není dost atraktivní. Morální otázky jsou tu nejasné a nebylo by těžké tvrdit, že boj byl v podstatě agresivní válkou na obou stranách. Ale tyto otázky nejsou vždycky nejasné a historie poskytuje báječně jasné příklady agrese. Historické studium války takovým příkladem de facto začíná (a začínám jím i já): athénským útokem na Mělos. Ale snadné případy přinášejí vlastní problémy, nebo spíše jeden charakteristický problém. Agrese se nejčastěji odehrává ve formě útoku silného státu na slabý stát (proto to lze tak snadno poznat). Odpor se zdá nerozumný, dokonce beznadějný. Mnoho životů bude ztraceno, a za jakým účelem? Dokonce i zde však přetrvávají naše morální preference. Nejenže ospravedlňujeme odpor, nazýváme ho heroickým; jak se zdá, neměříme hodnotu spravedlnosti v poměru ke ztrátám na životech. A přesto taková měřítko nemohou být nikdy irelevantní: kdo by chtěl, aby mu vládli političtí vůdci, které nezajímá? Takže spravedlnost a soudnost stojí v příliš komplikovaném vzájemném vztahu. Později popíšu různé způsoby, jakým argumentace ve prospěch spravedlnosti zahrnuje obezřetné úvahy. Ale nyní je důležité zdůraznit, že právní paradigma má tendenci radikálně je vyloučit.

Toto paradigma se jako celek běžně brání utilitářskými pojmy: odpor vůči agresi je nutný, aby byli odrazeni budoucí agresori. V kontextu mezinárodní politiky je však téměř vždy po ruce alternativní utilitářský argument. Je

to argument ve prospěch ústupků (appeasementu), který tvrdí, že vzdát se agresorovi je jediný způsob, jak se vyhnout válce. V domácím společenství si také někdy zvolíme ústupky, například vyjednáváme s únosci nebo vyděrači, když je cena odmítnutí nebo odporu větší, než dokážeme snést. Ale v takových případech se cítíme špatně nejen proto, že se nám nepodařilo sloužit vyššímu společenskému účelu odstrašování, ale také a mnohem bezprostředněji proto, že jsme se poddali nátlaku a nespravedlnosti. Cítíme se špatně, dokonce i když všechno, čemu jsme se podrobili, jsou peníze, zatímco v mezinárodním společenství jsou ústupky sotva možné, pokud nejsme ochotni vzdát se hodnot, které jsou mnohem důležitější. A přesto cena války je taková, že argument ve prospěch vzdání se může být často vznesen velice silně. Ústupek je špatné slovo v našem morálním slovníku, ale uvedený argument není morálně omezený. Představuje nejvýznamnější výzvu tomu, co nazývám předpokladem ve prospěch odporu, což teď chci prozkoumat trochu podrobněji.

Československo a mnichovský princip

Obrana politiky ústupků v roce 1938 někdy obsahovala tvrzení, že sudetští Němci měli koneckonců právo na sebeurčení. Ale to je nárok, který mohl být uspokojen prostřednictvím nějakého druhu autonomie uvnitř československého státu nebo prostřednictvím změny hranic, která by byla určitě méně drastická než to, co požadoval Hitler v Mnichově. Hitlerovy cíle de facto sahaly daleko za ospravedlnění práva a Chamberlain i Daladier

to věděli, nebo to měli vědět, a stejně se podrobili.⁸⁸ Byl to spíš strach z války než nějaký názor na spravedlnost, který vysvětluje jejich činy. Tento strach dostal teoretické vyjádření ve velice inteligentní knížce, kterou v roce 1939 vydal anglický katolický autor Gerald Vann. Vannův argument je jediným pokusem, na nějž jsem narazil, který aplikuje teorii spravedlivé války přímo na problém ústupků, a z toho důvodu se na jeho argumentaci podívám trochu blíže. Obhajuje to, co bychom mohli nazvat „mnichovským principem“:⁸⁹

Jestliže se národ ocitne v situaci, kdy má bránit jiný národ, který je neprávem napaden a k němuž je vázán smlouvou, pak je zavázán plnit své závazky. [...] Může to být ovšem jeho právo a dokonce jeho povinnost snažit se přesvědčit oběť agrese, aby zabránila nejvyššímu zlu všeobecného konfliktu tím, že bude souhlasit s podmínkami méně příznivými, než jsou ty, které může právem požadovat [...], vždy pod podmínkou, že takové vzdání se práv by ve skutečnosti neznamenalo kapitulaci jednou provždy před vládou násilí.

„Povinností“ je zde prostě „chtít mír“ – Hobbesův první přirozený zákon, který zřejmě i v katolických seznamech stojí někde na vyšších příčkách, třebaže Vannův obrat „nejvyšší zlo všeobecného konfliktu“ znamená, že se nachází výš, než ve skutečnosti je. V doktríně spravedlivé

⁸⁸ Viz argumenty Churchilla v té době: *The Gathering Storm*, New York, 1961, kap. 17 a 18; též Martin Gilbert a Richard Gott, *The Appeasers*, London, 1963. Nedávné odborné přehodnocení, které vyjadřuje určité sympatie k Chamberlainovi, viz Keith Robbins, *Munich: 1938*, London, 1968.

⁸⁹ Gerald Vann, *On the Law of War*, s. 170.

války a v právním paradigmatu je vítězství agrese větším zlem. Ale povinností je bezesporu zabránit násilí, pokud je to možné; je to povinnost, kterou jsou povinováni vládci států vlastnímu lidu a také ostatním, a může převýšit závazky etablované mezinárodními smlouvami a konvencemi. Ale tato argumentace vyžaduje onu omezující klauzuli na konci, kterou považují za vhodnou pro září 1938. Tato klauzule stojí za prozkoumání, neboť jejím účelem je evidentně říci nám, kdy ustupovat a kdy ne.

Představte si stát, jehož vláda usiluje o to, aby rozšířila své hranice nebo sféru vlivu ven, kousek tady, kousek tam, průběžně v průběhu doby – nikoli jako stát sumýšů Edmunda Wilsona, ale něco bližšího ke konvenční „velké mocnosti“. Lidé, proti kterým tento tlak postupuje, určitě mají právo na odpor; spojenecké státy a možná také další státy by měly jejich odpor podporovat. Ale ústupky ze strany oběti nebo druhých by nebyly nutně nemorální, což je Vannův argument, a dokonce zde může být i povinnost hledat mír na úkor spravedlnosti. Ústupky by zahrnovaly podrobení se násilí, ale vůči konvenční mocnosti by to neznamenalalo nebo nemuselo znamenat podrobit se absolutně „vládě násilí“. Považuji za absolutní podrobení se to, co Vann míní „jednou provždy“. Nemůže myslet „navždy“, protože vlády odcházejí, státy upadají, lidé se bouří – o „navždy“ nevíme nic. „Vláda násilí“ je obtížnější termín. Vann může sotva stanovit limit ústupků v bodě, kde to znamená podrobení se větší fyzické síle, to znamená vždycky. Jako morální limit tato fráze musí poukazovat na něco neobvyklejšího a děsivějšího: vládu lidí odhodlaných k neustálému užívání násilí, politiku genocidy, terorismu a zotročení. Pak by ústupky byly docela prostě neúspěšným pokusem odolat zlu ve světě.

Přesně tím byla mnichovská dohoda. Jakmile porozumíme použitým termínům, Vannův argument podkopává jeho vlastní příklad, neboť nemůže být pochyb o tom, že nacismus představoval vládu násilí a že jeho skutečný charakter byl v té době dostatečně známý. A nemohlo být žádných pochyb o tom, že v roce 1938 se Československo podrobilo nacismu; pozůstatky jeho území a suverenity nemohly být ubráněny, alespoň ne Čechy, což bylo v té době také známé. Ale zbývá otázka, zda Vannův argument by nemohl být použit v jiných případech. Přeskočím válku v Polsku, protože Poláci byli opět konfrontováni s nacistickou agresí a z české zkušenosti se nepochybně poučili. Ale situace Finska o několik měsíců později byla jiná. Tam byl „mnichovský princip“ vnučován všemi přáteli Finska a také mnoha Finy. Navzdory české zkušenosti se jim nezdálo, že by přijetí ruských podmínek na konci podzimu 1939 bylo „podrobení se jednou provždy vládě násilí“.

Finsko

Stalinovo Rusko nebylo konvenční velmocí, ale jeho chování v měsících před finskou válkou bylo dost ve stylu tradicionalistické mocenské politiky. Rusko chtělo expandovat na úkor Finů, ale požadavky, které předneslo, byly skromné a úzce souvisely s otázkami vojenské bezpečnosti, bez revolučních implikací. Stalin tvrdil, že v sázce není nic víc než obrana Leningradu, který byl v dostřelu dělostřelectva z finské hranice (neobával se finského útoku, ale německého útoku z finského území). „Protože nemůžeme posunout Leningrad,“ řekl, „musíme

posunout hranice.⁹⁰ Jako náhradu nabídli Rusové více země (třebaže méně hodnotné), než chtěli převzít, a tato nabídka dávala jednáním alespoň nějaký charakter výměny mezi suverénními státy. V úvodu rozhovorů maršál Mannerheim, který neměl o sovětské politice žádné iluze, silně doporučoval uzavřít tuto dohodu. Být tak blízko Leningradu bylo pro Finsko a Finy mnohem nebezpečnější. Stalin možná měl v úmyslu nakonec anektovat Finsko nebo ho transformovat v komunistický stát, ale to tehdy nebylo zřejmé. Většina Finů se domnívala, že i když je nebezpečí dost vážné, nedosahuje takových rozměrů. Obávali se dalšího zasahování a tlaků mnohem obyčejnějšího rázu. Proto finský případ nabízí užitečný test „mnichovského principu“. Mělo Finsko souhlasit s podmínkami méně výhodnými, než mohlo právem požadovat, aby zabránilo krveprolitím války? Měli Spojenci Finsku vnucovat takové podmínky?

Na první otázku nelze odpovědět rozhodně ano nebo ne; volba patří Finům. Ale nás ostatní to zajímá a je důležité snažit se pochopit morální satisfakci, s níž celý svět uvítal finské rozhodnutí bojovat. Nemyslím teď vzrušení, které se vždycky váže na začátek války a které málokdy trvá dlouho, ale spíše míním pocit, že finské rozhodnutí bylo exemplární (což britské, francouzské a československé rozhodnutí pro vzdání se, uvítané s nelehkou kombinací úlevy a hanby, nebylo). Je tu pochopitelně přirozená sympatie pro slabšího v každém soupeření včetně války a naděje, že slabší dobude nečekaného vítězství. Ale v případě války je to specificky morální sympatie a morální naděje. Má co do činění s percepcí, že slabší jsou také

⁹⁰ Max Jakobson, *The Diplomacy of the Winter War*, Cambridge, Mass., 1961, s. 117.

(zpravidla) obětmi nebo potenciálními obětmi: jejich boj je správný. Dokonce i když není v sázce národní přežití – jak to de facto pro Finy bylo, když válka začala –, doufáme v porážku agresora, stejně jako doufáme v porážku svého souseda, byť není vrahem. Naše společné hodnoty jsou potvrzeny a posíleny bojem, zatímco ústupky, i když patří lepší části rozumu, tyto hodnoty zmenšují a zanechávají nás všechny ochuzené.

Naše hodnoty by ovšem byly také menší, kdyby Stalin Finy rychle přemohl a zacházel s nimi jako Athéňané s Mělaný. Ale neukazuje to ani tak na potřebnost podvolit se jako spíš na zásadní význam kolektivní bezpečnosti a odporu. Kdyby se například Švédsko veřejně zavázalo, že vyšle vojáky, aby bojovali na straně Finů, k ruskému útoku by pravděpodobně nikdy nedošlo.⁹¹ Britské a francouzské plány na pomoc Finsku, neobratné a jako obvykle sledující hlavně vlastní zájmy, společně s prvotními nečekanými vítězstvími finské armády zřejmě sehrály rozhodující roli při přesvědčování Rusů, aby hledali nějaké urovnání. Nové hranice, vytyčené v březnu 1940, byly mnohem horší než ty, které byly Finsku nabídnuty o čtyři měsíce dříve; tisíce finských vojáků (a ještě větší počet Rusů) padly, statisíce finských civilistů byly vyhnány ze svých domovů. Ale proti tomu všemu se musí postavit obhajoba finské nezávislosti. Nevím, jak najít střední cestu, a ještě méně vím, jak se to mohlo provést v roce 1939, kdy se taková obhajoba zdála být nepravděpodobnou nebo přinejlepším nejistou vyhlídkou. Její hodnotu nelze změnit ani dnes; představuje národní hrdost a sebeúctu,

⁹¹ Jakobson uvádí, že švédský premiér připustil, že kdyby se na podzim 1939 Švédsko veřejně zavázalo pomoci Finsku, Sovětský svaz by zřejmě nezaútočil (s. 237).

jakož i svobodu při tvorbě politiky (kterou žádný stát nevládní absolutně a Finsko po roce 1940 ještě menší měrou než ostatní). Jestliže se na finskou válku všeobecně pohlíží tak, že stála za to, pak je to proto, že nezávislost není hodnota, s níž se dá obchodovat.⁹²

„Mnichovský princip“ by uznal ztrátu nebo porušení nezávislosti v zájmu jednotlivých mužů a žen. Poukazuje na určitý druh mezinárodního společenství založeného nikoli na obraně práv, ale na přizpůsobení se moci. V tomto přístupu se nepochybně skrývá realismus. Ovšem finský příklad ukazuje, že alternativní pohled také obsahuje realismus, a to ve dvojitým smyslu. Zaprvé, práva jsou reálná, dokonce i pro lidi, kteří musí zemřít při jejich obraně; a zadruhé, obrana je (někdy) možná. Nechci tvrdit, že ústupky nemohou být nikdy ospravedlnitelné, jen poukázat na velký význam, který kolektivně připisujeme hodnotám, na něž agresor útočí. Tyto hodnoty jsou shrnuty v existenci takových států jako Finsko – vskutku, mnoha států. Teorie agrese předpokládá, že se zavazujeme pluralistickému světu, a tento závazek má také vnitřní význam, který mluví ve prospěch

⁹² Je pak pravděpodobně méně důležité, že tyto propočty jsou provedeny správně (neboť si nemůžeme být jisti, co by znamenaly), než že by byly prováděny správnými lidmi. V tomto směru bychom mohli užitečně srovnávat rozhodnutí Mélanů a Finů. Mélos byl oligarchií a jeho vůdci, kteří chtěli bojovat, odmítli dovolit athénským generálům oslovit lidové shromáždění. Podle všeho se obávali, že lidé odmítnou riskovat životy i své město v zájmu oligarchů. Finsko bylo demokracií; jeho lid znal přesně povahu ruských požadavků a rozhodnutí vlády bojovat mělo podle všeho převažující lidovou podporu. Zapadalo by to dobře do teorie agrese, kdyby byli Finové uváděni jako příklad: rozhodnutí odmítnout ústupky se provádí nejlépe lidmi, kteří budou muset protřpět válku, jež následuje (nebo jejich představiteli). To samozřejmě neříká nic o argumentech, jaké bychom mohli chtít přednést na lidovém shromáždění – mohly by být spíše opatrné a varovné než vzdorné a heroické.

odporu. Chceme žít v mezinárodním společenství, kde společenství mužů a žen svobodně vytvářejí vlastní separátní osudy. Ale takové společenství se nikdy nerealizuje plně; nikdy není bezpečné, vždycky se musí být bránit. Finská válka je paradigmatickým příkladem nutné obrany. Této válce předcházela složitá diplomatická manévrování, ale vlastní boj se nesl v duchu velké morální jednoduchosti.

Obrana práv je důvodem pro boj. Teď bych chtěl ještě jednou a naposledy zdůraznit, že to je jediný důvod. Právnícké paradigma vylučuje každý jiný druh války. Preventivní války, obchodní války, války expanzivní a dobyvačné, náboženské křížácké výpravy, revoluční války, vojenské intervence – všechny tyto války jsou zakázány, a sice absolutně zakázány, zhruba stejně, jako jsou jejich domácí ekvivalenty vyloučeny z obecního zákona. Nebo, chceme-li otočit argument ještě jednou, všechny tyto války představují agresivní akty na straně toho, kdo je začne, a ospravedlňují rozhodný odpor, stejně jako jejich ekvivalenty v domácnostech a ulicích domácího společenství.

Ale to ještě není úplná charakteristika morálky války. I když domácí analogie je intelektuálním nástrojem zásadního významu, nenabízí úplně přesný obraz mezinárodního společenství. Státy nejsou vlastně jako jednotlivci (protože jsou to kolektivy jednotlivců) a vztahy mezi státy neprobíhají jako soukromá jednání žen a mužů (protože je autoritativní zákon neurčuje stejně). Tyto rozdíly jsou neznámé nebo málo známé. Ignorují je jen kvůli analytické jasnosti. Chci říci, že stejně jako výklad našich morálních soudů, domácí analogie a právnícké paradigma mají velkou vysvětlovací sílu. Výklad je však stále neúplný

a já se teď musím podívat na sérii otázek a historických případů, které naznačují potřebu revize. Nemohu vyčerpávat celou škálu možné revize, neboť naše morální soudy jsou mimořádně subtilní a složité. Ovšem hlavní body, v nichž argument pro spravedlnost vyžaduje doplněk paradigmatu, jsou dostatečně jasné – jsou v jádru pozornosti právní a morální diskuse.