

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Na téma: Válka a filosofie

Autor: Filip Blažek (8509)

Vedoucí práce: Mgr. Aleš Novák

Fakulta
humanitních studií
Univerzity Karlovy



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Dne 18.5 2007

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 18. května 2007

.....

Filip Blažek

Obsah

- Úvod.....1
- Hérakleitova řeč 2
- Thukydides - Mocenská politika a válka.....8
- Niccolo Machiavelli - Úvahy o vládnutí a vojenství12
- Carl Schmidt - Pojem politična 20
- Martin Heidegger - Feldwege25
- Závěr29
- Seznam literatury30

Úvod

Tématem mojí práce je válka filosofie. Pokusím se v ní nastínit, jak různí autoři smýšleli o otázkách války, jak ji zdůvodňovali a v čem viděli její kořeny. Nejedná se přitom o nic jiného, než o předvedení několika konkrétních stanovisek, a tudíž ani o nic závazného. Cílem této práce tedy rozhodně není vyslovit nějaké definitivní stanovisko. Mělo by se přitom zároveň jednat o jakýsi historický přehled.

Zástupcem antiky tu bude Hérakleitos a Thukydidés. Příspěvek o Thukydidovi budiž vnímán spíše jako historický exkurz, jenž má ukázat přirozenost výbojů, která se zakládá mimo jiné na právu silnějšího. Hérakleitos je svým myšlením již zajímavější. Válka je mu jakousi přirozenou, i když krajní podobou dění ve světě, v jehož základu je zápas. Jeho *Úvahy* o tom že *právo je sporem*, navíc odkazují ke Carlu Schmittovi.

Prostřední část se věnuje pouze Machiavellimu. Tady budou otázky války a válečnictví probrány ve velmi konkrétní podobě. Machiavelli je také první v řadě myslitelů, kteří nějakým způsobem zdůrazňují význam afektivity a vyvozují z toho náležité závěry. Schmitt se k Machiavelliho odkazu ostatně hlásí také.

V poslední části práce se zaměřím na dva myslitele 20. století. Bude to Martin Heidegger a již zmiňovaný Carl Schmitt. Schmitt je právníkem. Jeho text *Pojem politična* podává bohaté náměty k otázkám války a statutu nepřítele, i když tak činí v politickém kontextu. Někdo přece řekl, že válka je pokračováním politiky.

Heideggerův text nakonec se k tématu hodí už jen dobou a okolnostmi jeho vzniku. Heidegger ke konci války vzpomíná na své dva syny, kteří jsou tu aktéry rozhovoru, jenž se odehrává v ruském zajateckém táboře. Řeč se tu točí kolem bytnosti války a zla vůbec.

Hérakleitova řeč

Hérakleitův text je starý zhruba 2500 let. Nejedná se o nic jiného, než o jeden z možných příkladů pochopení skutečnosti. Je v něm řeč o provázanosti běhu světa, o vnímání přirozenosti a skutečnosti proměn, o tenzích v proměnách každé přirozenosti, o rozpětí duše, o vzájemné spojitosti života a smrti, lidství a božství. Jedním z nejvýznačnějších momentů Hérakleitova myšlení je podle Kratochvíla právě věrnost přirozenosti, věrnost vůči vnímání, která vede ke zdůraznění průběhového charakteru všeho dění a orientaci v něm, bez vytváření formálních konstrukcí nějakých jsoucen. S průběhovou povahou skutečnosti a s napětím v ní souvisí i Hérakleitovo pojetí duše jako napětí, jež sklenuje cyklus, kterým prochází. Hérakleitos zde vyslovuje nárok na probuzení, které má charakter jakési zvláštní dospělosti, která se odpoutává od zděděných názorů a veřejného mínění, neváže se na běžné životní jistoty a zachovává si tak schopnosti tvůrčí hry. Ve světě totiž v tomto pojetí neexistují žádné jistoty, nic trvalého, co by se dalo určit s konečnou platností. Spolehlivá je totiž pouze provázanost osudu, osudová provázanost všech dějů a cyklů. Jedinou životní jistotu v tomto rámci je smrt.

Pro téma této práce je nejdůležitější Hérakleitovo pojetí zápasu. Zápasem rozumí vztah k celku skrze části, které mají z hlediska nějaké difference protikladné vlastnosti. Z války protikladného pak pochází veškeré vznikání. Tím je míněno úplně všechno, bez tohoto zápasu by nebyl svět, lidé ani kvality. Lidé se sice většinou domnívají, že poznávají něco trvalého a nehybného. Ve skutečnosti jsou však všechny protiklady zapleteny jako dva zápasníci. Kvality jeví se jako určité a trvalé, jsou pouze projevem převahy jednoho z bojovníků. Válka a zápas tím však nekončí, zápas trvá věčně a musí trvat věčně, aby vůbec existoval svět. Podle tohoto sporu se vše děje a právě tento spor je jakýmsi výrazem věčné spravedlnosti. Proto je Bohu každý zápas „krásný a dobrý“, zatímco nám lidem se zápas jeví jako něco špatného. Že by byl bůh takový ničema? Takovou otázku nelze takto položit, protože tím vymezuje boha příliš po našem. Bůh je zdrojem možností, je rámcem hry polarit. Především však Bůh nejedná, nehodnotí a nemyslí jako my.

Hérakleitos je krajním individualistou. Kdykoli mluví o lidech, tedy v plurálu, myslí to velmi pejorativně. Lidé jsou v jeho pojetí jakoby spící, nevnímají přirozenost světa, jsou bytostně nechápaví. Jsou nechápaví především vůči platné řeči, řeči celku, jíž neporozumí ani poté, co ji uslyšeli a opírají se především o veřejné mínění. Dávají přednost pohodlí a bohatství. Přitom však netuší, že vše se děje sporem. Spor se tu ukazuje být vztahem, protože protiklady ve sporu spojuje to, co je odlišuje. Neprobuzení, tedy *většina*, však nic z toho nevidí a neví, navíc je poplatná veřejnému mínění. Proto se může přihodit, že většina nepozná, co vůbec onen vztah ve sporu zakládá, tedy o co se bojuje a koho se spor vůbec týká. Takto samozřejmě může nastat situace, kdy většina včas nepozná, kdy je opravdu třeba bojovat. Může ovšem nastat i situace opačná, kdy je dav poštván proti někomu jen na základě veřejného mínění, a může to být někdo, kdo ve skutečnosti není skutečným nepřítelem. Z perspektivy těchto úvah by později bylo zajímavé číst určení nepřítele u Carla Schmitta, jehož myšlení bude v této práci ještě představeno. Obzvláště zajímavé v souvislosti se Schmittem tu bude také Hérakleitovo pojetí sporu jako společného.

Zmínku o Herakleitově pojetí mas jsem uvedl také proto, abych vysvětlil určitou nadřazenost tónu výkladu, kterou však z metodologických důvodů zachovává i Zdeněk Kratochvíl, jenž je autorem tohoto *Dělského potápěče* k Hérakleitově řeči. Od jeho interpretace zlomků se také povětšinou příliš neodchylují.

*Je třeba vědět, že zápas je společný,
a právo je sporem
a všechno vzniká sporem
a nutností*

Začátek tohoto zlomku zní, jakoby se jednalo o vyznání válečníka. Podle rukopisného čtení by zněl začátek zlomku takto: „Pokud je však třeba, je zápas společný.“ V tom případě by se dal zápas interpretovat jako jakási krajní eventualita. Takové čtení však podle Kratochvíla není ze syntaktických důvodů možné udržet. Přijímá proto Schleiernacherovu konjekturnu prvních slov, ve znění „je třeba vědět, že zápas je společný.“ Je třeba to vědět právě z toho důvodu, protože se do zápasu nikomu nechce. Každý člověk se zápasu přeci raději vyhne. Zdá se však, že existují formy zápasu, kterým se vyhnout nemůže. Nemůže se vyhnout především tomu zápasu, díky kterému existuje on sám a svět vůbec.

Co však Hérakleitos zápasem myslí. Není žádným válečníkem, nicméně válka a jiné násilí rozhodně jednou z podob zápasu jsou. Jsou ovšem podobou krajní, nebo, lépe řečeno, jsou jeho dobře viditelnou podobou. Kromě zápasu a války může řecký výraz označovat také „spor“ či „souboj“ a v různých spojeních také třeba logické vyvrácení argumentu, „polemiku.“ Je to konflikt, který se může odehrávat v jakékoli rovině. Nejčastěji se ovšem pojí právě s válečnictvím, nebo se schopnostmi a vlastnostmi řeči. I samotná řeč se totiž děje zápasem, který dává všemu vznik. V oblasti válečné a oblasti řeči tedy vidíme konflikty nejostřeji. To, že řeč, která by měla být nástrojem dorozumění, je prostorem konfliktů, může vypadat na první pohled poněkud podivně. Řeč ovšem není pouze nástrojem, lze se s její pomocí dorozumět právě proto, že vždy vyjevuje nějaké vztahy, je sama nějak artikulovaná, což znamená, že je členitě uspořádaná z částí. Ze souvislosti těchto částí teprve získává nějaký význam. Kontext částí a celku je pro pochopení zápasu kontextem velice důležitým, protože charakteristika zápasu jako „společného“ je u Hérakleita také výraznou analogií řeči. Řeč celku mluví i prostřednictvím konfliktů, proto se nikdy nevyčerpává, ani tím, že podá nějaký definitivní výklad. Žádná z řečí proto nemůže být tou závaznou jedinou nebo hlavní. Ta hlavní je totiž celkem, nikoli součtem. Řeč celku proto není v naší moci. Tento rys řeči je rovněž možné zneužít tím, že s její pomocí můžeme zachytit určitý způsob vzájemného vztahu nějakých částí tak, abychom je mohli ovládat. Pak můžeme například dělat politiku, nebo převádět náboženství na poučky. Takto se řeč může stát nástrojem ovládajícího rozumění světu a lidem.

Společné je nejzákladnější charakteristikou řeči a kosmu, což jsou opět metafory pro vztah částí a celku. Toto *společné* je to, co „je třeba následovat“, společná je řeč, společný je „svět probuzeným“, počátek a konec na obvodu kruhu. společné „je všem vědomí“ a to, z čeho čerpáme sílu, když mluvíme s rozumem.

V jakém smyslu je však *společný zápas*? Třeba v tom smyslu, že se k němu musí dostavit dvě strany, nebo právě dvě strany, totiž ty sporné. Ty v zápase spojuje právě to, co je od sebe rozlišuje jakožto strany bojující a sporné. Kdyby mezi nimi neexistovala žádná neshoda, žádný spor, k zápasu by vůbec nedošlo, nekonal by se. Stejně tak by k němu nedošlo, kdyby neshody oněch dvou stran byly mimoběžné. Zápas se takto ukazuje být diferencí vztahu a to zřejmě každého vztahu. Rozlišuje dvě strany, ať už se jedná o lidi, státy, myšlenky či vlastnosti, a to tak, že se v něm setkávají právě na míru onoho vztahu. Takto není zápas nějakým projevem chaosu, nýbrž je naopak znakem uspořádaného světa. Kratochvíl k tomu uvádí velmi srozumitelné příklady: svět, ve kterém by po sobě hokejisté stříleli z kanónu, advokát s prokurátorem by hráli piškvorky a beránci s vlky by vedli logický spor, by už nebyl

světem, nýbrž znakem chaosu. To však neznamená, že by právníci nikdy nemohly hrát piškvorky. Zápas jakožto společný prostupuje úplně vše. K povaze společného světa tak patří i to, že ony strany, témata a způsoby zápasu se mohou proměňovat, což se děje vždy při změně hlediska. Jelikož je zápas společný, mohou kromě sebeobnovování týchž diferencí také neustále vznikat a zanikat difference nové. A z jiného hlediska nebo v jiném kontextu je navíc i pro tentýž spor podstatnější jiná difference, je jiným sporem.

Bylo řečeno, že zápas je diferencí vztahu. Diference vztahů jsou mnohorozměrné a často také na sebe nepřevoditelné. Z toho důvodu nemusí být tyto vztahy trvalé. Nikdy není s konečnou platností pevně dáno, které strany a o co spolu budou v budoucnu bojovat. Proto je možné uzavírat různá spojení a zase je rušit. Toto se neobjevuje pouze u lidí, taková spojení uzavírají i celé druhy různých živočichů. Některé vztahy, či typy vztahů, se ukazují takovým způsobem, že jejich difference, spočívající v zápasu, se vždy obnovuje stejně. To se týká většinou dvojic kvalit nebo sil, které lze myslet nebo zakoušet vždy jen ve vzájemné relaci, ona relace však navíc může být zaměněna za jinou, přestože nějaká jiná je jí analogická. Takové difference nám pak slouží k základní orientaci ve světě. Jsou zde míněny například difference dospělosti, difference pohlaví, difference světla a tmy, difference probuzení atd. Všechny tyto příklady představují takové případy, kdy své porozumění můžeme opřít o zkušenost a někdy také o pochopení toho kterého cyklu – například cyklu generačního nebo cyklu probuzení a usínání. Toto pak pro nás představuje jakýsi společný rámec pro vnímání a rozumění všem ostatním zápasům, u nichž se jejich polarita neobnovuje takovýmto ustáleným způsobem. V ostatních méně průhledných sporech se snažíme orientovat podobným způsobem. Často však za cenu toho, že nevnímáme adekvátně, co je diferencí stran sporu, kterážto difference zakládá jejich vztah, nevnímáme, o co se zápas vlastně vede. Děje se tak právě proto, protože to vše převádíme na některou z těch opakovaně vždy přítomných diferencí. Někdy si kvůli lepší orientaci takovou diferencí uměle konstruujeme. Svět je pak sice jednodušší, ovšem, přísně vzato, není už to svět. Takto usnadněná a zjednodušená orientace může být velice nebezpečná a může se projevit vyloženě zhoubně. Minulé století bylo například svědkem takového zjednodušení v podobě „za všechno mohou židé.“

Tento zlomek nadále vypovídá, že *právo je sporem*. Spor je významově blízký zápasu. Můžeme si zde představit spor soudní nebo logický. Hérakleitos má však zřejmě na mysli ony navzájem nepřevoditelné difference, které se vždy obnovují, některé z nich tak činí vždy stejným způsobem, a tvoří tak jakýsi rámec koloběhu všech změn, všeho vznikání a zanikání. takto si Hérakleitos představuje právo. Běžně sice od práva očekáváme, že spor vyřeší a nadobro ukončí a třeba se i pokusí zabránit jeho obnovení. To jsou však naivní představy o náležitém pořádku, ve skutečnosti tak tomu být ovšem nemůže. Takto tomu může a má být pouze uvnitř nějaké konečné oblasti vědomí, uvnitř jednoho formálního systému. Může se jednat o vědeckou teorii nebo právě o právní řád. Takovýto konečný systém však vytváříme kvůli tomu, aby se osvědčoval ve skutečném prostředí. Aby se osvědčoval z určitých hledisek, v rámci jedné části celku a v jednom hledisku na celek, přičemž tento celek má úplně jinou povahu – totiž spornou.

Bezrozporné systémy jsou vždy konečné a bezčasé. Mohou se leda tak přizpůsobovat dalším problémům širšího hlediska. Spor je ovšem zakládán diferencemi. Bez nich by nebylo nic jednotlivého ani určitého a především, nic by se bez nich nedělo. Diference tedy zakládají časový průběh. Spor je takto chápán jako princip vznikání, je principem vztahu části a celku, ve kterém se soulad sporného odehrává časově, nejčastěji v podobě cyklu. Spor, nebo zápas je vztah k celku skrze části, které mají z hlediska nějaké difference protikladné vlastnosti. Diference vynořují protikladné části. Proto *sporem všechno vzniká*, přičemž to vzniká hned jakožto zanikavé a skrze zánik pro jiný vznik. Takto je zápas chápán jako vládnoucí, nebo, jak se říká v dalším zlomku, *je všech otec, všech král*.

B 53

*Zápas je všech otec, všech král:
jedny předvádí jako bohy, jiné jako lidi,
jedny činí otroky, jiné svobodnými.*

Rovněž začátek tohoto zlomku zní jako vyznání válečníka. Nejsilněji to zaznívá v jeho poslední větě. Krajiní a nejtvrdí podoba zápasu, totiž válka, rozhodne o tom, kdo bude otrokem a kdo bude svobodný.

Tento zlomek odkazuje ke zlomku předchozímu (B 80), kde se říká, že je společný. " Zápas je spolu se sporem odpovědný za vznik. Je rozevřením možnosti v jejích protikladných tenzích. Zápas je v tomto zlomku tím, co *činí*, dělá onu diferenci otroků a svobodných. Kratochvíl připouští interpretaci, podle které je tedy diference mezi lidmi navzájem výsledkem děje, zatímco diference mezi bohy a lidmi je výsledkem způsobu ukazování. Rozdíl mezi bohy a lidmi není tématem této práce. Rozepíšeme-li však tento výrok do podobu chiasmu, získáme ještě jeden zajímavý závěr.

bohové, lidé
X
otroci, svobodní

Podle této symetrie se otroci mají ke svobodným tak, jako se mají lidé k bohům. Bohové jsou tedy ti, kdo se v zápase ukázali jako silnější nebo byli provázeni větším štěstím. Štěstí je ovšem pouze jiné pojmenování pro osudovou moc.

Přesto že tento zlomek bohatě pojednává o rozdílu mezi bohy a lidmi, je použit především k vysvětlení zápasu, pro který je příznačné, že je nejen nad otroky a svobodnými, ale i nad bohy a lidmi. Hérakleitos tedy zřejmě rád zdůrazňuje určitou symetrii mezi bohy a lidmi, a také podřízenost bodů nějaké vyšší instanci.

B 136

Duše zabitých Aréem jsou čistší než ty, které podlehly nemocem

Na tomto zlomku se ukazuje v antice časté pojetí smrti v boji. Lidé ctí padlé v boji, ctí je jako hrdiny. V některých případech je ctí kultem heroů, lidských bytostí blízkých bohům. Ve zlomku B 24 však Hérakleitos navíc říká, že „bozi i lidé ctí zabité Aréem.“ Zdá se tedy že padlé v boji ctí nejen lidé, nýbrž také bozi. Je tomu tak zřejmě právě proto, že jejich „duše jsou čistší než ty, které podlehly nemocem.“ Tato úcta k padlým hrdinům vyplývá navíc zřejmě s očisty, kterou působí Arés, vřava boje a prolití krve v boji. Samo jméno Arés znamená „bojovný“ a obsahuje také názvuk na „ mužný“ nebo „muž.“ Padlí v boji jsou obrazem těch, kdo se oddali životnímu zápasu, kterým vstupují do čehosi společného, do společného prostoru, čímž dostali nároku jednoty. Zápas je přeci, jak bylo výše uvedeno, „všech otec, všech král“, rozhoduje dokonce o lidství či božství a stejně tak o svobodě a otroctví. Boj za svobodu, kterážto je obrazem božího údělu, je jakousi výsostnou podobou zápasu. Pro Eurípida je svoboda jako opak otroctví také vázána na svobodu od strachu ze smrti.

Smrt v boji je zde navíc postavena proti podlehnutí nemocem. Stojí tu tedy singulár proti plurálu, tedy pozitivní proti negativnímu. Smrt v boji může být takto obrazem přímého podílu na vztazích života a smrti. Může být obrazem probuzení, oproti bídě nemocí a strastí

každodenního, běžného života. Všední podobou života je zápas s běžnými potížemi, nicméně v pojetí homérských ctností není smyslem života jeho prodlužování za každou cenu. Hérakleitovo pojetí duše je však odlišné od homérského, jeho pojetí zápasu je navíc mnohem dalekosáhlejší. Maje toto na paměti, může se tento výrok ukázat ještě v jiném světle: nejenom válka, nýbrž každý zápas, tedy každá diference, je příležitostí k ohňové sublimaci vlhkostí duše. Smrt v boji je zde tedy pochopena jako očista duše.

Hérakleitos tedy ctí zápas i hrdinství v boji. V epických ctnostech je sice válečnictví hodnotou samo o sobě, nicméně u Hérakleita jsou tyto příklady, byť jistě vážně míněné, hlavně příklady něčeho dalšího. Zápas je pro něho něčím původním, co teprve umožňuje vznik věci a existenci světa vůbec. Běžní lidé si to však neuvědomují. K nastínění rozdílu mezi lidmi *běžnými a nejlepšími* dobře poslouží zlomek 29 B.

B 29

*Ti nejlepší si místo všeho vybírají jedno,
nehynoucí slávu místo pomíjivosti,
běžní lidé však jsou nasyceni jako dobytek.*

V prvním tohoto zlomku není myšlen zápas jako zápas válečný, nýbrž zápas o *jedno*, které je ve zlomku B 41 charakterizováno jako „jedno moudré.“ To si vybírají *ti nejlepší*, tedy skuteční aristokraté. Nevšímají si mnohosti *všeho*. Takto si volí *nehynoucí slávu*, což je právě úkol aristokrata, nebo dokonce Héroa. Takto získávají podíl na čemsi analogickém s božským životem a teprve se stávají skutečnými lidmi, probuzenými, kteří se vymykají spokojené nasycenosti dobytka. Takové nasycení si vybírají *běžní lidé*, „mnozí.“ Protiklad nehynoucí slávy a neustálého sycení hladu je tu tedy možné chápat jako protiklad nejlepších a mnohých. Je zde však jedna potíž, Hérakleitos totiž tradičně chápe plurál pejorativně. Je tomu tak i v tomto případě? Zdá se, že nikoli. Hérakleitos vždy zdůrazňuje aktivní pól diference. Pokud je jejich volba slávy metaforou příklonu k aktivnímu pólu diference, pokud střední středním členem té metafory je slovo *nehynoucí* jakožto obraz vždyživého ohně a pokud je výběrem opravdu *jedno*, pak jsou opravdu dobří. Pokud ovšem ti nejlepší volí hloupost, stejně jako většina řeckých aristokratů, pak jsou pouze „nejlepší“ z „mnohých“, z běžných lidí. Bojem o jedno je Hérakleitova metafyzická koncepce domyšlena do důsledku. Existují ovšem i lépe představitelné případy, kdy by lid měl bojovat.

B 44

*Je třeba, aby lid bojoval o zákon, který se rodí,
jako o hradbu.*

Zákon nemá být pouhým zvykem, konvencí. Nemá pouze vyhovovat potřebám lidu. Zvyky lidí Hérakleitos nectí, protože o ně nikdo nebojuje, pouze se v nich většina válí. Jak ale může lid bojovat? Raději se přeci boji vyhne, nechává se chlácholit a vzdeme se nejspíš jen tehdy, je-li na základě veřejného mínění proti někomu poštván. Zdá se, že lid bojuje jen tehdy, když je zle. Když se pud sebezáchovy v krajní situaci náhodou stane héroickým, když není co slibovat a kam utéct. Takovou situací však může být právě bezpráví, nebo ztráta svobody. Proto je třeba, aby lid *bojoval o zákon jako o hradbu*. Toto je obraz zápasu na běžné úrovni, je to jedna z možných podob, jak se děje zápas, který je *společný*.

Pokusil jsem se nastínit některé momenty Hérakleitova myšlení, které se týkají tématu zápasu a tudíž i určitým způsobem tématu války. Na začátku byl zmíněn určitý přesah ke Carlu Schmittovi. Jsou tu však ještě jiné spojitosti. Pro Schmitta je politika ze své podstaty sférou antagonismů. Válka je tady tím nejkrajnějším vyústěním. I u Hérakleita je válka a válečnictví jednou z krajních nebo nejlépe viditelných podob zápasu. Zde navíc nevládnou protiklady jen ve sféře politiky, ale mají mnohem dalekosáhlejší význam.

Hérakleitos žil mimo společnost, hodnotil ji kriticky, dokonce by se dalo říci, že davem opovrhoval. Distancoval se od veřejného mínění, opovrhoval bohatstvím. Byl považován za podivína a ještě posmrtně byl různě zesměšňován. Zřejmě přirozené potrestání společností, ze které se vydělil. Takto se jeví jako krajní individualista. O to překvapivější se může zdát, že neopovrhoval zápasem a podle všeho ani v té jeho nejkrajnější podobě. Základem tohoto myšlení tu samozřejmě zůstává povaha zápasu jakožto toho, díky čemu vše vzniká a co se projevuje na všech úrovních, i na úrovni řeči. Proč však Hérakleitos uznává i samotnou válku a boj. V posledním zlomku se jednalo o boj o zákon, respektive o boj o svobodu. Motiv zachování svobody přirozeně odkazuje i k napadení vnějším nepřítelem a tedy i k válce. Války a výboje byly v antice a ještě v dobách Machiavelliho mnohem rozšířenější než dnes.

Machiavelli, který se antickou bohatě zabýval říká, že v antice měla válka pro poraženého většinou fatální důsledky: buď zotročení, nebo smrt. Příští kapitola této práce věnovaná Thukydidovi to dokládá na jednom konkrétním příkladě. Možná i proto je v antice boj za svobodu výsostnou podobou zápasu a jako takový je uctíván jako heroický. A zřejmě je i toto jeden z kontextů, kterých je u Hérakleita vždy více, proč sám uctívá padlé v boji a uznává i možnost války.

Thukydides - Mocenská politika a válka

Tuto kapitulu jsem se rozhodl věnovat Thukydidovi. Thukydides je sice považován v první řadě za historika, nicméně psaní historie se u něho stává politickým. Rozebírá a zkoumá konfliktní situace a je zároveň přesvědčen, že se takto, nebo nějak podobně budou opakovat i v budoucnu. Tento rys připomíná do jisté míry myšlení Niccola Machiavelliho, o kterém bude v mé práci později také řeč. A je tu ještě jedna důležitá podobnost – politiku chápe jako samostatnou oblast s vlastními pravidly. To bude předvedena na situaci, kdy si Athény snažily podrobit ostrov Mělos.

Protože se jedná o konkrétní historický příklad, nečiní si autor práce v této kapitole žádný filosofický nárok. Filosofických motivů zde opravdu mnoho nezazní a tak by bylo lépe, vnímat tuto kapitulu spíše jako historický exkurz. Může posloužit jako ukázka toho, jak by takový teoretik moci, jakým byl například Thrasymarchos, jehož postava se objevuje v Platónově *Ústavě*, analyzoval politické situace struktury. Otevřené předvedení „práva silnějšího“, které se zde objevuje, má poukázat na běžnost a přirozenost výbojů v antice. Z možnosti uplatnit právo silnějšího a hrozby z toho plynoucí vychází i Machiavelli, také proto bude později v této práci konstatovat nutnost armády a přemýšlet nad jejím uspořádáním

Musím ještě zdůraznit, že autorem následujících informací a myšlenek o Thukydidovi nejsem já, nýbrž že jsem je načerpal ze sekundární literatury, konkrétně z *Úvodu do antické politické filosofie*, jejímž autorem je Walter Reese Schäfer.

Podle něho neexistuje seminář o mezinárodních vztazích, který by se neopíral o Thukydidovy rozbor, zejména rozbor peloponéské války. Athény, které musely svést hegemoniální spor o nadvládu s pevninskou mocí Spartou, byly světové, moderní, bohaté a silnější, Sparta oproti tomu uzavřená, temná a vojenská. Jednodušší povahy v tom nacházely dobrou možnost identifikace.

Thukydides zde předložil střídavě, teorií vedené prolnutí válečných důsledků a vztahu politiky s vedením války, které pozdějšími moralizujícími římskými historiky nebylo již nikdy dosaženo. U Thukydida se psaní historie stává politickým. To lze ukázat především na *Prehistorii války*, takzvané *Archeologii*, již najdeme v první knize jeho díla. Předkládá totiž myšlenku, že všechny události, jež se před válkou mezi Athénami a Spartou přihodily, byly vlastně bezvýznamné. Víme toho o tom jen málo a to, co víme, připouští závěr, že šlo jen o boje mezi nestálými kmeny, kterým se nedařilo rozvinout ekonomickou moc a stálost. Neexistovala žádná větší města ani vyvinuté formy civilizace. O vážných konfliktech můžeme hovořit až ve chvíli, kdy se nahromadilo mnoho kapitálu a vznikly rozsáhlé říše.

Athény se za perských válek stávají faktorem moci. Díky spojenectví s řeckými ostrovy a řeckými městy na maloasijském pobřeží, tedy díky atickému námořnímu svazu, se Athény stávají určitou protiváhou v Řecku dosud panující Spartské nadvlády, jejíž spojenci tvoří Peloponéský svaz. Mezi oběma mocenskými systémy dochází k odvetnému zbrojení, provázenému občasnými potyčkami a třenicemi. Občas je uzavřen mír, avšak vše směřuje k velkému závěrečnému boji. Směřování k válce však nebylo vykresleno v kategoriích viny a morálky, nýbrž jako hospodářský a politický – mocenský konflikt, odehrávající se podle nutných pravidel.

Thukydides rozhodně není historikem v dnešním slova smyslu. Na dnešním stupni vědění je veškeré dění pojímáno jako jedinečné, nic se neopakuje, není žádný kruhový návrat událostí. Všeobecný zákon pro dějiny neexistuje. Tento druh myšlení je podle Schäfera zřejmě jakousi vyostřenou reakcí na selhání hegelovské a marxistické filosofie dějin. Systematická soustava kategorií použitá Thukydidem ukazuje, že by měl být podle dnešních

měřitek posuzován jako systematický, politický vědec, který se zajímá o všeobecné struktury. Analyzuje paradigmatickou situaci u konfliktních situací. Činí tak ostatně ve svém díle pro každou základní situaci pouze jednou, na jiných místech, na kterých jsou zkoumány podobné situace, pouze hrubě reprodukuje ty události, jež sice představují jeho základní materiál, a které se také snaží co nejpřesněji vylíčit, jež však nepředstavují vlastní předmět jeho zájmu.

Jeho rozborů umožňují mnoho analogických závěrů na situace jako jsou rozepře dvou mocí, závody ve zbrojení a krizové vedení v obzvláště vyostřených situacích. V jeho případě jde stejně jako v celé řecké politické filosofii o to, nalézt ten správný způsob myšlení. Myšlení je zaměřeno na poznání a na všeobecné. Domnívá se proto, že kdo chce jednat racionálně, musí vycházet z toho, že se za stejných či podobných politických podmínek objeví stejné nebo podobné dynamismy. V opačném případě je poznání na základě zkušenosti nemožné a historická vyprávění jsou jen zajímavým zpestřením na dlouhé večerní chvíle. O toto politické zjištění Thukydidovi jde. Jak má rozumný politik postupovat ?

Existují objektivní situace ohledně hospodářské moci a vojenských možností. Politikové mají rozdílné nadání k tomu, aby tyto možnosti správně odhadli a našli správné řešení. Především mají všichni různé vlohy k tomu, aby pro toto řešení také našli nutnou podporu svých spoluobčanů. Thukydides je zastánce primátu politiky před válčením. Tento analytik neobdivuje ani tolik velké hrdinské činy a velká vítězství, jako politické uvažování, schopnost smysluplně definovat cíle vlastní politiky a případně i cíle válečné, a ujmout se nutného jednání. V jeho analýzách stojí v popředí vždy silné strategické rysy. V případě aténského myšlení ostatně vždy platil primát politiky před válčením.

Thukydidův způsob podání se shoduje s tehdejší podobou řeckého filosofování. Je to množství velkých projevů a především ještě dnes významný rozhovor ve formě pře, ve kterých předvádí rozličné názory na věc různých politických stran. Šlo mu o odкрытие skutečných motivů aktérů.

U Thukydida je politika, jak je v sofistické nauce běžné, zcela oproštěna od kategorií práva a morálky. Představuje samostatnou oblast, která podléhá vlastním pravidlům a vlastní kauzalitě. Jeho dějiny nejsou dějinami událostí, jsou to strukturně analyzované politické dějiny. Po rétorické stránce používá sofistickou techniku, kdy po projevu, který stanovisko jedné strany ukáže jako naprosto konečné a přesvědčivé, následuje kontra-projev, jenž ukáže stejný problém ze zcela opačného stanoviska. Obě stanoviska jsou přitom svým způsobem pravdivá. Perspektivismus a relativismus charakteristický pro sofistické myšlení, proti němuž pozdější filosofové Sokrates a Platón tolik bojovali, se tu ukazuje být schopný porozumět politickým souvislostem a událostem.

Pro politický projev platí konvence, že to skutečně řečené, může být často jen záminkou, vnějším odleskem toho, co je míněno. Thukydides si v tomto případě ponechal určitou volnost a nechal protagonisty („korintské vyslance“, „Athéňany“, a „Mélany“) hovořit mnohem otevřeněji a příměji, než jak by asi jakožto diplomaté ve skutečnosti mohli. To mu umožňuje měnit perspektivu tak, že pravda je osvětlena z více stran. Čtenář může nalézt porozumění pro motivy obou proti sobě argumentujících a nakonec i bojujících stran. Celkový ráz řeči je u všech projevů stejný.

Ústřední otázkou jeho výkladu je problém moci. Tato otázka dosahuje podle Schäfera svého vrcholu právě v dialogu s Mélany. Zničení obyvatelstva malého ostrova Mélos ve válce, bylo z vojenského hlediska jen okrajovou událostí. Zato politicky přineslo mnoho následků „zaměstnávalo řecké veřejné mínění ještě o celé století později a to spíše v neprospěch Atén, co se pak týče samotné války, klesly už tak nízké sympatie na úplný bod nula.“ Athéňané vyslali šestnáctého roku války silné loďstvo k ostrovu Mélos, jenž se zprvu zachoval neutrálně. Aby Athény vyvinuly na ostrov nátlak, pod nímž by se jako ostatní od Sparty odvrátil, zpustošili opakovaně jeho zemi v několika menších útočných operacích. Na to se Melos prohlásil za spojence Sparty, což nebyly Athény ochotny přijmout.

Athéňané posílají tedy vyslance, aby Melos přiměli k vydání se bez boje. Mélané se zdráhají nechat tyto vyslance hovořit přímo před občany a zavedou je před radu urozených. Diskuse je vedena formou projevu a repliky, přičemž proti sobě stojí dva základní principy: Mélané prohlašují, že kdyby se řídili právními ohledy, znamenalo by to válku, protože Athéňané proti nim očividně vystoupili s otevřeným násilím. Kdyby se však vzdali, znamenalo by to pro ně otroctví.

Athéňané rezignovali na použití jakýchkoli zdánlivých odůvodnění a historických odboček k vysvětlení oprávněnosti své nadvlády a rovnou vysvětlí, že podle jejich smýšlení vědí Mélané stejně dobře jako Atéňané, že právo v lidské oblasti platí při rovnosti sil, avšak ten, kdo má navrch, prosadí co je možné a ten slabší to musí přijmout. Jde tedy již pouze o to, Mélanům přesvědčivě vysvětlit, že jsou skutečně slabší a pomoci zvenčí se nedočkají. Mélané se nyní odvolávají na důvody týkající se spravedlnosti: i Athéňané, v současnosti tak mocní, by mohli jednou prodělat pád. Měli by proto jednat jen tak, jak by chtěli aby se později jednalo s nimi. Chladná odpověď Athéňanů zní, že toto nebezpečí není jejich starostí a ať ho tedy přenechají jim, ponese si jej sami. Odkáží je na to, že pakliže se podrobí, zůstanou naživu, zatímco Athéňané by měli tu výhodu, že si ušetří námahu s jejich likvidací. Rétorické umění druhého přemluvit zde není vůbec důležité. Protichůdná stanoviska jsou prezentována zcela jasně, bez obvyklého zastírání politickou řečí.

Nabídku neutrality, již pak Mélané vnesou, Athéňané odmítnou. Kdyby se Melos nacházel na pevnině, mohla by být přijata. Avšak námořní velmoc jako jsou Athény potřebuje naprostou a neomezenou vládu nad mořem. Onen princip skýtající Mélanům naději, totiž že by se válečné štěstí mohlo obrátit jiným směrem, je zodpovězeno poukazem na to, že smysluplně může doufat jen ten, komu zbývá ještě nějaký čas a možnosti, nikoli však ten, kdo se nachází bezprostředně před svým zničením. Mélané pak zavedou řeč na moc Sparty a vůli boží. Nabízející se odpověď Athéňanů zní, že jim přízeň bohů zajisté chybět nebude, protože božské vládne v podobě přirozeného zákona, a ten říká, že síla se prosadí. Bohy je tedy možno ze hry vynechat. I v tomto argumentu zaznívá sofistické osvícenství s jeho agnostickými rysy. Jakkoli správný byl tento argument, přesto musel působit pobouřlivě na všechny věřící, což zároveň ukazuje rozpornost takovéto mocenské politiky.

Ohledně stanoviska Sparty k případné pomoci, vyvozují Athéňané, že takové motivy Sparty, ve které Mélané věří, totiž že Sparta z přátelství a věrnosti pomůže svým mélským pokrevním příbuzným, její politiku rozhodně neřídí, ta že je vedena spíše principem opatrnosti a bezpečnosti. Sparta tváří tvář Athénské převaze na moři rozhodně nepodstoupí riziko plavit se na ostrov. Mélanům by takto zbyla jen čest se bránit. To by ovšem bylo nerozumné, vsadit vše na čest, která se v dobrovolně podstoupeném nebezpečí stala lidem už tolikrát osudnou. Naproti tomu výhody plynoucí z podrobení by byly pravidelné placení daní, zachování vlastnictví a Athénami zaručená bezpečnost, protože je Athénským principem, vystupovat oproti slabšímu mírně, avšak v případě odporu zakročit silou.

Athéňané se posléze z vyjednávání stáhnou. Když padne rozhodnutí nepodrobit se a nabízet v tomto konfliktu nadále jen svoji neutralitu, je město obléháno a musí se po delším obléhání vzdát. Atéňané na to konto popravili všechny dospělé Mélany, ženy a děti prodali do otroctví. Celé místo sami nově založili, když tam později nastěhovali 500 obyvatel Attiky.

Otevřené předvedení mocenského myšlení postavilo tedy proti platné politické morálce právo silnějšího. To byla hlavní zkušenost tehdejší zahraniční politiky. Pozdějším Platónovým snahám můžeme podle Schäfera rozumět jako snaze nepřijímat jednoduše onen mocensko-politický realismus vzhledem k tomu, jak se projevuje, snaze dostat se až k jeho teoretické i praktické protikladnosti a odtud vyjít ke rekonstrukci ideje dobra, která se již nemohla zakládat na tradici a víře v bohy, nýbrž měla být odůvodněna novou úrovní filosofické snahy.

Thukydides ke konfliktu Athén s Mélosem nezaujal žádné stanovisko. Na žádném místě se u něho nevyskytuje poukaz na to, že by jiné jednání Athéňanů bylo správnější. Nikoli morální, nýbrž strategické a mocensko-politické úvahy jsou pro něho tedy rozhodující a „právo „silnějšího“ se zde objevuje jako samozřejmost. Právo, jak bylo výše řečeno, platí jen při rovnosti sil, zatímco silnější si nakonec vždy prosadí svou.

Niccolo Machiavelli – Úvahy o vládnutí a vojenství

V této kapitole bych se chtěl blíže podívat na myšlenky Niccola Machiavelliho, jak je předkládá ve svých dílech *Vladař*, *Úvahy o umění válečném* a *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie*. Tématem tu bude opět problém války a s ním související témata politiky, státu a vladaře. Machiavelli se stal v těchto věcech opravdovým znalcem, protože v době revolučních vírů zastával ve Florencii místo v úřadu, jenž bychom dnes nazvali ministerstvem zahraničních věcí a války. Navíc dopodrobna porovnal a analyzoval minulé, antické, a jemu současné politické a společenské jevy, aby v nich hledal ponaučení. Mimoto se mi však také jeví jako dobrý znalec lidské povahy, jejíž zájmy považuje za určující pro chod dějin, což charakteristickým stylem formuje styl jeho myšlení.

Jakožto demokrat a humanista ctil Machiavelli svou vlast, jež pro něho představovala svobodnou společnost z vlastní vůle, jako božstvo a její zájem pro něho byl tím nejvyšším. Právě z důvodu, že chtěl opět vidět vlast v plném lesku a se svobodnými občany, sepsal dílo *Vladař* a další díla. Byl totiž toho názoru, že se Florencie a Itálie mohou takovými stát, pouze budou-li mít v čele silného vladaře. V díle *O umění válečném* zase dochází k závěru, že k tomu, aby byl nějaký stát přinejmenším respektovaný, musí mít silné vojsko tvořené z řad vlastních občanů. Tato díla, zvláště pak *Vladař*, byla často kritizována. Děje se tak přirozeně ve chvíli, kdy je dílo hodnoceno z hlediska morálního.

Způsob Machiavelliho myšlení a „machiavelismus“

Takové hodnocení je jistě možné. Jestliže byla v první kapitole řeč o antice a Platónovi, chtěl bych se zde alespoň v krátkosti zmínit o tom, že právě Platón by nejspíše zaujal podobné hodnotící stanovisko. Když se ve svém díle *Ústava* snaží definovat pojem spravedlnosti a nalézt ideální zřízení obce, provádí analogii jedince a obce, nebo chceme-li, státu. Obec jako útvar je takto možné přirovnat k jednotlivé osobě. Jedná se o jakousi personalizaci politiky. Politika proto pro Platóna není zvláštním oborem s vlastními pravidly, jako je tomu právě od dob Machiavelliho. Je to stanovisko úplně opačné než to dnešní, které vychází z přesvědčení, že individuum je něco jednoduchého, co je možné teoreticky určit a propočítat v jeho preferencích, zatímco stát je něco složitějšího, co je třeba vysvětlit. Antika tak možná svůj politický systém považovala za mnohem průhlednější než my dnes a je dobré mít tuto diferenci při četbě na paměti.

Ve chvíli, kdy přiznáme politice statut takovéto zvláštní oblasti s vlastními pravidly, ukáže se rovněž logická a vědecká hodnota tohoto díla. Neřekl bych však, že to zároveň znamená rezignovat na stránku mravní. Ostatně ani termín „machiavelismus“, jak bylo autorovo myšlení nazváno, není zcela neproblematický. Na první pohled se totiž může zdát, že se Machiavelliho ryze pragmatický styl nese v duchu „účel světí prostředky“, a je proto amorálního až tyranského charakteru. Je proto potřeba se podívat, z čeho Machiavelli vychází. Každý historický fakt podle něho vychází ze zákonitostí přírody, ale i lidského ducha. Dějiny jsou pak zřetězením určitých příčin a následků, jsou výsledkem lidského působení, které je v posledku poháněno vždy stejnými motivy – lidskými názory, nízkými vášněmi a touhami. Proto může Machiavelli vyslovit přesvědčení, „že svět se od svých počátků nemění a dobro i zlo ruku v ruce procházejí celou jeho existencí.“¹ Podobně jako se v průběhu dějin příliš nemění tužby lidí, nemění se ani tužby a cíle nejrůznějších národů. Při pečlivé analýze minulosti pak bude možné najít v ní návod, jak si počínat v přítomnosti, a vyčistit z ní i prostředky, jakých bylo za podobných událostí použito.

Z toho důvodu se politika či umění vládnout nemůže odehrávat v ideálním světě morálky, kde je možné stanovovat trvale platná pravidla. Umět vládnout pak znamená především umět vládnout těmto silám, jež hýbou světem a jeho dějinami. Vládnout ve smyslu umět jich využít ve svůj prospěch. To, že cíl k jakému jich bude využito může být po morální stránce jak chvályhodný, tak i zavrženíhodný, je Machiavellimu zcela jasné a jednoznačně zdůrazňuje nutnost morální odpovědnosti. Ta spočívá právě v cíli, přičemž prostředky k němu vedoucí se nesmí zakládat na vlastních vášních či fanatismu.

Téma afektivity je pro Machiavelliho základním motivem, navíc je první v řadě myslitelů, u kterých se toto téma také vyskytuje. Nikde neříká, že by byl člověk od přírody špatný či zlý, nicméně právě díky afektivitě má určitý sklon ke zlu sklouznout, naskytne-li se k tomu příležitost. Téma afektivity pak v podobném kontextu probírá i Thomas Hobbes nebo například Baruch Spinoza. Tento motiv zdůrazňuje ostatně i Carl Schmitt, když vysvětluje, proč odmítá liberální teorie státu.

¹ Niccolò Machiavelli, *Úvahy o vládnutí a vojenství*, 240

Postava vladaře

Jak by tedy měl, s ohledem na to, co bylo výše řečeno o lidské povaze, podle Machiavelliho vypadat dobrý a silný vladař? V první řadě by se měl vyvarovat přílišného idealismu. Vladař, který by si nevěšil reality a toho, jací lidé ve skutečnosti jsou a stavěl by spíše na svých přáních a představách, jak by svět měl vypadat, nedopadne podle autora dobře. Člověk, jenž by se chtěl za všech okolností chovat ušlechtilě a všem se jevit jako člověk dobrý, špatně pochodí mezi lidmi, kteří dobří nejsou. Proto je pro autora důležité pustit ze zřetele ideální lidské vlastnosti a hledět si spíše praktické stránky života. Uvádí, že na tomto světě existují dva druhy jednání, přičemž jedno je ve shodě se zákony lidskými, druhé se zákony přírodními. Pakliže k vytyčenému cíli nevede cesta první, je třeba dát se tou druhou. Vladař musí ovládat obojí, musí se umět chovat tak i onak. Podle autora k tomu dávají jakýsi metaforický návod už antičtí spisovatelé například příběhem o Achillovi, jenž byl svěřen do výchovy kentaura Cheiróna, zpoila zvířete, zpoila člověka. Vladař by tak měl umět vybírat i z říše živočišné, být silný jako lev a bystrý jako liška.

Bylo by jistě ideální, kdyby vladař za všech okolností držel své slovo. To by bylo možné a jistě i chvályhodné, kdyby rovněž všichni lidé byli čestní. Jelikož však lidé tací nejsou a sami dané slovo neplní, nemůže je plnit ani rozumný panovník. Nemůže stát za svým slovem, je-li mu to na škodu nebo pomínuli-li okolnosti, za nichž je dal.

Ne že by panovníkovi nebylo ku prospěchu jeho dobré jméno. Vladař však ve skutečnosti nemusí mít všechny dobré vlastnosti, ale měl by především umět vzbudit dojem, že je nepostráda. Naopak by mu velice uškodilo, kdyby kvality, které má, bezvýhradně uplatňoval. Mezi skutečným stavem věcí a pouhým zdáním je rozdíl, kterého si byl Machiavelli dobře vědom: „u obyčejných lidí, ale zejména u panovníků vždycky rozhoduje výsledek jejich konání. Je-li úspěšný, i prostředky, jimiž ho dosáhl, se lidem nakonec zdají zcela v pořádku. Tak už to na světě chodí, lidé většinou vidí jen vnější podobu věcí.“² Z takovýchto úvah mohlo podle mého názoru vzniknout přesvědčení, že Machiavellimu nezáleží na morální hodnotě prostředků, použitých k dosažení cíle. Přitom o těch, kdo dosáhli moci zločinem a různými ukrutnostmi říká, že je nelze ctít jako velké osobnosti. Těmito metodami mohou tedy lidé přemoci své nepřátele a získat moc, nikoli však slávu. K tomu je potřeba především dobrých vlastností a většinou i trocha štěstí – fortune, o níž se Machiavelli často zmiňuje.

Naopak vladaři, jež Machiavelli považuje za nejschopnější a vynikající v tom smyslu, že dobyli či založili říše a přinesli tak své vlasti blahobyt a proslulost, se do své pozice dostali vlastním přičiněním a díky svým mimořádným schopnostem. Štěstí zde ovšem také hraje svou roli. Síla jejich ducha by totiž podle autora zůstala neplodná, kdyby jim osud nenabídl možnost a příležitost, tedy jakýsi materiál, jemuž oni pak dali tvar podle svých představ. K tomu ovšem museli nabídnutou příležitost pochopit a využít. Takovéto velké dobyvatele pro něho představují Mojžíš, Kýros, Théseus a Romulus. Chopit se příležitosti zde přirozeně znamená přistoupit k činu, tedy boji. Autor navíc uvádí, že ani jeden z výše jmenovaných by se byl neudržel, kdyby „nedržel v ruce meč.“³ Strůjcům změn hrozí vždy nemalé obtíže, „avšak jakmile je přemohou, zničí své odpůrce a získají vážnost, stávají se mocnými, bezpečnými, ctěnými a šťastnými.“⁴

Těmito úvahami se již pomalu dostáváme k samotnému tématu válčení. Schopnost předvídat se tu nevztahuje pouze na předvídání možností, kterých se lze chopit a využít jich k dosažení moci či obsazení cizích území. Moudrý vladař musí především umět předvídat včas rodící se problémy, jež ho mohou ohrozit a ne si všimnout pouze problému současných. Nikdy by neměl dát na zásadu, že „čas hraje pro nás.“ Čas totiž může podle autora přinést jak dobro, tak zlo.

² Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 57

³ Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 31

⁴ Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 31

Proto je nejlepší přistoupit k činu a jednat. K tomu ovšem musí mít dostatek vlastních sil, v tomto kontextu přirozeně vojenských. Aby se tedy vladař mohl rodícímu se zlu postavit, potřebuje vlastní vojsko, přičemž vlastní zde znamená, sestavené z vlastních občanů. Vojska žoldnéřská a nájemná jsou ve skutečnosti stejnou hrozbou jako původní nepřítel, navíc nebojují za žádnou hodnotu, jako například za svobodu. O těchto věcech však bude řeč níže.

Podle Machiavelliho je věcí zdravého rozumu, že mezi ozbrojeným a neozbrojeným neexistuje rovnováha, že ozbrojený nikdy nebude poslouchat neozbrojeného. Z těchto důvodů tedy tvrdí, že žádný stát není bezpečný bez vlastního vojska. Pakliže má dobré vojsko a spolehlivé spojence, nemá se čeho bát. A dobré spojence bude mít právě tehdy, bude-li mít silné vojsko. Bude-li v zahraničních věcech sklízet úspěchy, bude mít i uspořádanou domácí politiku. Nemá-li takovéto vojsko, je zcela vydán na pospas osudu. Proto „vladař nesmí mít jiný cíl, jinou starost a jinou povinnost než válku, její zákonitosti a řád, neboť válečné umění je předpoklad vyšší hodnosti a neoddelitelně k ní patří. Naopak vidíme, jak snadno pozbývají moci ti, co dbají víc na slasti spojené s trůnem než na nezranitelnost svého území.“⁵ Vladař se má tedy vždy starat o výcvik vojáka, což platí v míru ještě více než za války. Co se týče jeho vlastní duševní průpravy, měl by především studovat dějiny a životopisy proslulých mužů a vybrat si z nich pro sebe vzor.

Lesku a vážnosti však vládcům nedodávají jen válečné úspěchy, ale obratná správa země. Dobrý vladař musí být přítelem lidu, jinak v něm v těžkých dobách žádnou oporu. V dobách míru probíhá vše hladce, lidé se mohou, jak autor říká, přetrhnout dobrou vůlí. Když však dojde na lámání chleba, je těžké najít pomocnou ruku. Proto se má vládce postarat, aby si lidé jeho vládu stále uvědomovali. Jeho autorita by se neměla zakládat na popularitě, zvláště je-li koupená, ale spíše na respektu. Lidé si váží jen takového panovníka, který nezaujímá obojaká stanoviska a dovede se rázně postavit na tu či onu stranu, je buď přítelem nebo nepřítelem. Neutralita se v tomto směru příliš nevyplácí. Navíc „šťěstěna je žena a jen dokud ji ovládáš pevnou rukou, udržíš si ji. Přeje mladým, prudkým a smělým, a odvrací se od chladných počtářů.“⁶ Pro vladaře neexistuje žádná trvale platná rada, základ úspěchu tkví v trvalém přizpůsobování. Avšak vladař by měl vědět, že jakékoli zanedbání zákona, ať už je to ze strany státu, či jednotlivce, je pro republiku velkým nebezpečím, které se mu vždy vymstí. Tolerance k bezpráví je tak nebezpečná z toho důvodu, že ten, komu bylo ukřivděno, je v zájmu napravení spravedlnosti riskovat velmi mnoho, i svůj život.

⁵ Niccolo Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 50

⁶ Niccolo Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 73

Machiavelliho názory na vojenství a válku

„ Touha po výbojích je přirozená a obvyklá. Pustí-li se do nich lidé schopní, nikdo je za to nezatrácuje ani nekárá. Ale vyslouží si pohanu a výtky, kdo se do nich pustí, ačkoliv na ně nemá.“
(Úvahy o vládnutí a vojenství, 24)

Na tomto citátu a v předchozí kapitole byla snad jasně vidět přirozenost výbojů. K jejich uskutečnění je nutné disponovat silným vojskem. To slouží nejen k výbojům, nýbrž má především funkci obrannou, protože se podle Machiavelliho nebude nikdo rozpakovat napadnout stát bez vlastní silné armády.

Machiavelli rozlišuje několik druhů vojsk, přičemž každé jiné vojsko, než které je postaveno z vlastních občanů, je pro něho nepřijatelné. Nevýhodou žoldnéřských vojsk je jejich chybějící motivace. Na bojiště jdou jenom kvůli troše peněz, ta však nikdy nedokáže vojáky přimět k tomu, aby umíral za svého pána či vlast. A nevezme-li takové vojsko do zaječích hned, jak se objeví nepřítel, mohou se, jak to historie dokládá nesčetnými příklady, obrátit proti tomu, komu měli původně sloužit. Zachce-li se člověku výbojů, je možnost vojsko si najmout tou zdánlivě nejsnadnější a nejschůdnější. S pomocí žoldnéřského vojska se však dobývá velice zdlouhavě a málo, zato se velmi rychle a mnoho dá ztratit. Použit žoldnéřské vojsko k vlastní obraně by proto bylo fatální chybou. Dále uvádí Machiavelli ještě vojsko pomocné. Platí pro něho stejné nedostatky, jako pro vojsko žoldnéřské. Je s ním však spojeno ještě jedno nebezpečí. Pomocné vojsko je velice soudržné a na slovo poslouchá své velitele, na které je zvyklé. Pakliže se obrátí proti nám, bude tudíž představovat ještě větší hrozbu, než vojsko nájemné. A tak je jedinou možností mít vojsko vlastní, protože občané bojující za svou svobodu a „armáda bojující za svou vlastní čest je vždycky oddanější než vojsko bojující ve jménu slávy někoho jiného.“⁷ Spoléhat v této věci na cizince se tedy nikdy nevyplácí

Nutnost vojska však sebou nese i jisté problémy. V případě stálého vojska si vojáci představují vladaře bojovného, tvrdého a loupeživého. Trvalé vojsko z povolání nutí panovníka vést neustále války, v případě míru je zase třeba armádu neustále vydržovat, a to z daní ostatních občanů. Válka podle autora demoralizuje, a proto žádný stát nesmí dovolit, aby si jeho občané učinili z válek řemeslo a živobytí. Boj o holý život činí z lidí šelmy, křiví jejich charakter, žene je k násilí a loupení a nakonec je už jedno, na kom se toho dopouštějí. I když válka skončí, právě lidé kteří si z ní učinili řemeslo si počínají, jakoby trvala pořád.

Z toho je také potřeba vycházet při sestavování vojska. Machiavelli si bere, jako ostatně mnohokrát, příklad ve starověkém Římu. Ideální je podle jeho představy mít část stálého vojska a zároveň takové občany, kteří jsou poslušni mobilizaci a odvodům, když je tomu v případě ohrožení zapotřebí. Když válka pomine, navrhuje Machiavelli vojsko získané odvody zase rozpustit, aby se každý živil tím, co dělal dříve. I v samotných odvodech tkví však jedno nebezpečí, totiž že se tak do vojska dostane kdokoli, člověk prostě nezpůsobilí, i člověk morálně zkažený. Nejvhodnější je proto uzpůsobit odvody tak, aby byli na půl cesty mezi odvodem násilným a odvodem dobrovolným. Odvody by se v žádném případě neměly úplně přičítat vůli brance, protože by v tom případě byla ohrožena jednotnost šiku nechutí a lhostejností k bitvě. Vždy je však lepší mít raději více než méně vojáků. Během tvrdého výcviku se pozná, kdo je ke službě v armádě nezpůsobilý, ať už ze stránky fyzické či morální. Podle toho je pak zapotřebí vojáky vytřídit. Výcvik je přirozeně důležitý i z jiných důvodů.

⁷ Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 218

Machiavelli je přesvědčen o tom, že „lidem není hrdinství vrozeno, dosahuje se výchovou, výcvikem a vytrvalostí.“⁸ Navíc se výcvikem získává disciplína, na které stojí každá armáda a která je nutná k tomu, aby v šiku nevznikaly mezery a mohl se vůbec koordinovaně pohybovat.

Machiavelli si rovněž klade otázku, co má pro úspěch v bitvě větší význam, zda je to vojsko, či zda je spíše zapotřebí dobrého a zkušeného vojevůdce. Nejlepší zárukou jednotného vojska je vojevůdce, který má reputaci schopného, udatného a spravedlivého muže. Právě smysl pro spravedlnost a rytířskost přispívá k respektu vojevůdce jak v jeho vlastních řadách, tak u jeho nepřátel. Na příkladu Alexandra Velikého či Kýra se rovněž ukazuje, že vojevůdce musí disponovat vynikajícími řečnickými schopnostmi, aby mohl svým vojskem vůbec pohnout, či ho v kritické chvíli povzbudit. Musí umět zbavit své vojáky strachu před neznámým nepřítelem, protože cizost a „jinakost“ nepřítele vyvolávají ve vojsku největší strach. Schopnosti a znalosti týkající se samotného boje by měli samozřejmostí. Vojevůdce by tak měl znát charakter krajiny, přinejmenším své domovské, protože tyto zkušenosti může využít i v cizině. Musí být tvrdý ke svým vojákům. Nemělo by ho s nimi však spojovat žádné přirozené pouto, ani by týž velitel neměl setrvat u vojska příliš dlouho. Hrozí tu totiž nebezpečí, že už budou vojáci poslouchat pouze jeho a vzniká tak riziko státních převratů a občanských válek. A konečně musí být dobrý vojevůdce také lstivý. V životě je lest bezpochyby považována za podlost, ve válce však nikoli. Vítězství dobyté pomocí lsti se podle autora cení stejně vysoko jako vojenská převaha. V případě války tedy opravdu platí, že „prostředky, jimiž dosahujeme, zásadně posvěcuje výsledek, žádný neslouží k naší hanbě,“⁹ ať už se jedná o lest či vyhladovění nepřítele. Sám Machiavelli však varuje, že nesmíme směřovat lest a podvod. Pakliže vladař nedodrží úmluvu nebo nějakou smlouvu, nemůže očekávat čest a slávu, třebaže tím uchvátí moc a říší. Ve sféře politické tedy použití všech možných prostředků možné není, to je přípustné pouze ve výmečné situaci války. Machiavelli nakonec dochází k závěru, že k dosažení úspěchu v bitvě je zapotřebí jak silného a dobře vycvičeného vojska, tak dobrého vojevůdce.

⁸ Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 150

⁹ Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 150

Exkurz: Machiavelliho představa říše – Řím

Jak již bylo v úvodu řečeno, inspiruje se Machiavelli často v historii velkých říší a uvádí z ní mnohé příklady. Jako vzor mu slouží starověké Athény, Sparta a především Řím. Snažil jsem se text těmito příklady příliš nezatěžovat, ale říkal jsem si, že by bylo zajímavé na příkladu Říma ukázat, jakých rysů si Machiavelli nejvíce cenil.

Velikost a svobodu Říma připisuje tomu, že Řím měl po staletí vlastní vojsko, přičemž žoldnéřských vojsk využíval sice také, ale jen tam, kde to bylo strategicky možné a výhodné. Římská armáda byla silná hned z několika důvodů. Existovalo tu stálé, dobře vycvičené vojsko. V době ohrožení se však zapojil i lid, takže se armáda velmi rozrostla. Další kladný aspekt je v celkovém množství. Machiavelli radí, že stát má-li zůstat silný, měl by průběžně zvyšovat počet svých obyvatel. Chválí politiku Římu, konkrétně to, že Řím vpouštěl do státu cizince a uděloval jim občanství. Takto se Řím stále rozšiřoval řady svých obyvatel, čímž získával i muže do zbraně, které pak dobře vycvičil. Spartský král Lykúrgos, v obavě že by zákony vzaly pod vlivem cizinců za své, zamezil přistěhovalectví, sňatky s cizinci a vůbec omezil veškerý kontakt, díky čemuž se pak dostavila stagnace obyvatelstva.

Samo velké množství však není rozhodující. Voják, či občan, musí být dobře vycvičen. Především však je důležitá motivace. Z poddaných nikdy nelze sestavit silné a odhodlané vojsko. Nejlepší je, bojuje-li ten, kdo je svobodný a o tuto svobodu také bojuje. Takto bojuje zároveň za stát i za panovníka. Machiavelli říká: „ozbrojené musí být především srdce.“¹⁰ Dokládá to na příkladu, kdy je ohrožoval Hannibal. Čím více se blížil, tím houževnatější odpor mu Římané kladli. Když po třetím Hannibalově vítězství u Cann nezačal Řím jednat o žádných ústupcích, ani žádné z měst či kolonií se nevzbouřilo, řekl prý Hannibal historickou větou: „jsme tam, kde jsme byli na počátku války.“¹¹

Společně s motivací je pro vojsko důležitá sebedůvěra. Ta se získává výcvikem a dobrou výzbrojí, je však možné ji ještě posílit. Římané posilovali sebedůvěru vojska s pomocí náboženství. Víra sama o sobě mnoho nezmuže, musí se spojit s udatností a zdatností. Náboženství nicméně sjednotilo římské vojsko i římský lid a v obojím bylo garantem poslušnosti. Podle Machiavelliho je výhodné a zároveň správné, když je občanům prostřednictvím náboženství pevně vštípen morální kodex, protože je tak snadné je kdykoli povolát do zbraně i je odzbrojit. Římané navíc měli ve zvyku vycházet z věštb. Věštění a s ním provázené úkony doprovázelo každou vojenskou událost ať šlo o odvody či určení vhodné chvíle pro útok. Machiavelli tvrdí, že výsledek věštby nebyl vždy úplně závazný v tom smyslu, že velitelé vojsk interpretovali výsledky věštb tak, jak se jim to hodilo vzhledem k aktuální situaci.

Římané měli dobře zvládnutou i ekonomickou stránku války. Účelem dobytého tažení je přirozeně zbohatnout, takže vynaložené náklady nesmí být příliš vysoké. Proto také římská tažení neměla nikdy trvat déle než dvanáct dní. Útočili rázně a velkými silami, nebo pomocí lsti. A měli-li římská vojevůdci za války volnou ruku v rozhodování a nebyli za případné chyby trestáni, pak přílišné rozhazování při taženích jim prošlo je málokdy.

Posledním kladným rysem, o kterém bych se chtěl zmínit, je v očích Machiavelliho římská rozhodnost. Nikdy si příliš nelibovali ve střední cestě, což je jediná možnost, jak přistupovat ke státům navyklých žít ve svobodě, chceme-li rozhodovat o jejich osudu. Římané podrobená města buď zničili a obyvatele rozptýlili do Říma a do kolonií, nebo jim prokázali mnoho dobrodiní a zlepšili jejich životní podmínky, aby už neměli příčinu toužit po změně.

Toto jsou tedy rysy, které Machiavelli vyzdvihoval. Takto by v jeho očích měla vypadat silná říše a on si přál, aby takto jednou znovu vypadala Itálie. Ostatně proto tato díla také

¹⁰ Niccolo Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 276

¹¹ Niccolo Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 276

napsal, chtěl aby si Italové vzpomněli na „staré antické ctnosti“ a znovu se k nim navrátili, což mělo umožnit vybudování velké říše po vzoru Římu. Protože „dokud se nezrodí stát, jako byla ve starověku říše římská, a svými činy neudělá z osudu spojence, dotud bude nám smrtelníkům ukazovat osud jen nekonečnou směnu noci a dne, svou věčnou proměnlivost vlastní všemu pozemskému.“¹²

¹² Niccolò Machiavelli, Úvahy o vládnutí a vojenství, 276

Carl Schmitt – Pojem politična

„I když války dnes už nejsou tak početné a běžné jako dříve, získaly nicméně na mohutné totální síle ve stejné nebo možná ještě vyšší míře to, co ztratily na početnosti a každodennosti. I dnes je případ války stále vážným případem.“
(C. Schmitt, Pojem politična, 35)

Carl Schmitt v této knize poměrně jasně formuloval a popsal pojmy jako suverénní stát, politika, válka a s tím související pojem přítel – nepřítel. Nejen kvůli tomu, že je některými považován za „korunního právníka třetí říše“, ale právě také kvůli tomuto rozlišení může být považován nejen za významného právního a politického myslitele 20. století, nýbrž také za myslitele rozporuplného a problematického.

Schmitt tvrdí, že stát představuje podle dnešního jazykového úzu politický status národa organizovaného ve své teritoriální uzavřenosti. Je ve svém doslovném smyslu a ve svém historickém projevu specificky utvářeným stavem nějakého národa, přičemž tento stav je určující a představuje tak, oproti mnoha jiným myslitelným individuálním i kolektivním stavům, status vůbec. Tím toho o statutu a státu není řečeno příliš mnoho. Pojmy status a národ nabývají svého smyslu totiž teprve připojením dalšího znaku, bez kterého jsou podle Schmitta nemyslitelné. Tímto znakem je politično.

Snaží se tedy nalézt nějakou definici politična. Konstatuje, že je toto slovo používáno většinou jen jako protiklad vůči jiným pojmům, jako například politika – hospodářství, politika – morálka atd. Jak již bylo řečeno, je politické stavěno nějak na roveň státnímu. Aby takovéto určení politična bylo srozumitelné a nikoli zavádějící, musí podle autora platit jeden základní předpoklad: společnost a stát se nesmějí navzájem prolínat, záležitosti „jen“ společenské se nesmějí prolínat se záležitostmi státními a naopak. Aby určení politična odkazující na stát bylo platné, musí mít stát na politično monopol, to znamená, že nesmí společnost uznávat jako svého protihráče, nebo stát vyloženě nad ní.

To však k pojmovému určení politična nestačí. Je potřeba stanovit specifická politická kritéria, která se ve vztahu k různým relativně samostatným oblastem lidského jednání, zejména k oblast morální, estetické a ekonomické, uplatňují specifickým způsobem. Každá takováto oblast lidského jednání se musí zakládat na určitých posledních rozlišeních, na něž může být veškeré jednání převedeno. Takto Schmitt předpokládá, že takovým posledním rozlišením může být ve sféře morální dobro a zlo, ve sféře estetické krása a ošklivost a ve sféře ekonomické například rentabilnost a nerentabilnost. Jaké je tedy takové rozlišení pro sféru politiky, které by posloužilo jako jednoduché kritérium politiky a z něhož by bylo možné vyvodit politická jednání a motivy? Takovéto **specificky politické rozlišení** pro něho **představuje rozlišení přítele a nepřítele**.

Toto rozlišení může podle jeho názoru teoreticky a prakticky obstát, aniž by se současně musela uplatnit všechna ostatní rozlišení, jako ono morální, estetické či ekonomické. Politický nepřítel nemusí být podle jeho názoru morálně zlý, nemusí být hospodářským konkurentem a nemusí být ani esteticky ošklivý. To, že v psychologické skutečnosti je nepřítel často a snadno pojímán jako zlý a ošklivý podle jeho názoru na samostatnosti takových protikladů nic nemění. Politické rozlišování jakožto rozlišování nejintenzivnější si totiž ke své podpoře přibírá na pomoc všechna další použitelná rozlišení. Jak vlastně Schmitt přesně politického nepřítele definuje? Nechávám raději zaznít autora samotného: „politický nepřítel je prostě

někdo jiný, je to cizinec, a k jeho podstatě stačí říci, že je ve zvlášť intenzivním smyslu existenciálně někým jiným a cizím, takže v extrémním případě jsou s ním možné konflikty.“

¹³ Pojem nepřítele je přitom třeba vnímat nikoli jako nějakou metaforu, nýbrž v jeho konkrétním, existenciálním smyslu. Schmitt zdůrazňuje, že není rozhodující, vnímáme-li takové rozlišení jako zavrženíhodné či jako pozůstatek barbarství. Je potřeba vycházet jen z toho, že ještě dnes se národy seskupují na základu protikladu přítele a nepřítele a že toto rozlišení vyvstává před každým politicky existujícím národem. Pojem národa tu hraje velice důležitou úlohu. Nepřítelem je každý bojující celek lidí, který stojí proti jinému právě takovému celku. V tomto smyslu není nepřítelem nikdy protivník soukromý, který je nenáviděn. **Nepřítelem může totiž být jedině nepřítel veřejný**, jelikož vše, co má nějaký vztah k takovému celku lidí, ale zejména celému národu, se stává věcí veřejnou. V tomto politickém smyslu také není třeba nepřítele osobně nenávidět. Schmitt to dokládá poukazem na Platónovu *Ústavu*, kde Platón rozlišuje mezi rozbrojem a válkou. Rozbroj je pro něho nepřestavuje válku v pravém slova smyslu, je to něco na způsob války občanské, protože se odehrává mezi Hellény. Skutečná válka je však pro něho válka mezi Hellény a barbary, kteří, což Schmitt velice zdůrazňuje, jsou právě takovými nepřáteli samotnou „svou přirozeností.“ Tento rozdíl je vyjádřitelný i tak, že v prvním případě, v případě rozbroje, hraje svou roli nenávisť, zatímco nepřítel od přirozenosti nás dobývá.

Tímto se tedy dostáváme již k samotnému pojmu boje a války. Proč Schmitt hovoří s takovou samozřejmostí o boji a válce? Je to dáno tím, že veškeré politické pojmy a představy mají v podstatě polemický smysl tím, že sledují vždy nějaký konkrétní antagonismus a váží se na konkrétní situaci, jejímž posledním důsledkem může být **seskupení přítel – nepřítel, a tedy i eventualita války**. Pakliže by takováto situace zanikla, stávají se tyto politické představy a pojmy nemyslitelnými, protože by se tak staly jen prázdnou abstrakcí. Jinými slovy: u pojmů jako stát, třída, suverenita, právní stát, absolutismus, diktatura, plán, neutrální a totální stát musí být zřejmé, koho se takové slovo týká, proti komu má bojovat a co má negovat či vyvrátit. Proto, aby vůbec mohla být řeč o politice, musí existovat reálná možnost boje a války, která se váže k pojmu nepřítele. „Válka vyplývá z nepřátelství, neboť je bytostnou negací jiného bytí. Válka je jen nejzazší realizací nepřátelství. Nemusí být něčím běžným, něčím normálním ani nemusí být vnímána jako něco ideálního nebo žádoucího, ale pokud má pojem nepřítele svůj smysl, musí dále existovat jako reálná možnost.“¹⁴

Podle Schmitta to není tak, že by definice politična, kterou tu předkládá, byla válkychtivá či militaristická, není však ani pacifistická. Není pokusem vytyčit válku jako společenský ideál, protože válka není rozhodně ničím ideálním a jak už bylo výše naznačeno, není ani ničím společenským. Politika není jen krvavou válkou a válka není „pokračováním politiky jinými prostředky“, protože má svá vlastní strategická a taktická hlediska, která však předpokládají, že již existuje rozhodnutí o tom, kdo je nepřítel. To, co je politicky správné, může za určitých okolností spočívat i ve vyhnutí se válce. **Válka** tak není cílem či obsahem politiky, ale je jakožto reálně existující možnost **vždy existujícím předpokladem, který** zásadním způsobem určuje lidské jednání a tím **vyvolává specificky politické chování**. Rozlišování přítele a nepřítele proto také podle autora neznámá, že by nějaký konkrétní národ musel být přítelem či nepřítelem určitého národa věčně a neznámá ani, že by neutralita nebyla někdy politicky rozumná.

Schmitt sám konstatuje, že válek oproti minulosti ubývá. Na žádném místě neříká, že by svět, v němž by byla zcela odstraněna možnost boje, nebyl myslitelný a už vůbec se nepouští do nějakého hodnocení takové situace, tedy do hodnocení, zda by takový svět byl či nebyl

¹³ Carl Schmitt, Pojem politička, 27

¹⁴ Carl Schmitt, Pojem politička, 33

ideální. Říká však zcela jasně jednu věc, totiž že takový svět by byl světem bez politiky, protože by zmizela konfigurace přítel – nepřítel.

Válka jakožto extrémní politický prostředek je tedy smysluplná jen potud, pokud existuje zmíněné rozlišení přítel – nepřítel. Naopak válka vedená z jakýchkoli jiných motivů je podle Schmitta protimyslná. Nedá se odvodit z antagonismů vlastních oblastem náboženským, ekonomickým či morálním. To, že tyto antagonismy ekonomické či náboženské mohou přivodit rozhodující bojovou konstelaci ve znamení přítele či nepřítele tuto skutečnost sice zamlžují, ale nic na ní nemění, protože dojde-li k takovéto bojové konstelaci, rozhodujícím antagonismem je právě antagonismus politický a nikoli už ekonomický či náboženský. Nezáleží tedy na tom, jaké motivy tuto konstelaci přivodí. Důležité je pouze to, je-li daný motiv dostatečně silný na to, aby seskupil nějakou skupinu lidí pod zorným úhlem přítele a nepřítele. Utvoří-li se takováto jednota, která má jasně vytyčeného svého nepřítele, stává se tím zároveň politickou jednotkou. Schmitt konstatuje, že takovýmto motivem může být dokonce sama válka, lépe řečeno odpor proti válce. Jestliže je vůle zabránit válce natolik silná, že je ochotna proti válce bojovat, pak už se nebojí války samé a stává se v tu chvíli politickým motivem. Podle něho je to v současné době zvláště slibný způsob ospravedlnění válek. Válka má pak vždy charakter „definitivně poslední války lidstva.“ Takové války považuje za zvláště nelidské a nebezpečné, protože překračují hranice politična, snaží se nepřítele degradovat na nelidské monstrum, jež musí být definitivně zničeno. Nejedná se tedy už o nepřítele v klasickém smyslu slova, jenž musí být odkázán zpět do svých hranic.

Takto se tedy ukazuje, že **pojmem politična neoznačuje** žádnou vlastní oblast, nýbrž jen **stupeň intenzity asociace nebo disociace lidí**, jejichž motivy mohou být velmi rozmanité a v různých dobách vedou k různým podobám spojování a oddělování. Politické seskupení se v každém případě vždy orientuje na vážný případ konfliktu. V tomto smyslu je také vždy nějak rozhodujícím lidským seskupením, politickou jednotou a suverénní autoritou v tom smyslu, že jí musí vždy příslušet rozhodnutí o rozhodujícím případě. Jestliže jsou hospodářské, kulturní nebo náboženské síly tak mocné, že samy rozhodují o vážném konfliktu, stávají se tak substancí politické jednoty. Pakliže nejsou dostatečně silné, aby zabránili válce, o níž se rozhodlo proti jejich zájmům a principům, nedosáhly rozhodujícího bodu politična. Ve vztahu ke skutečnému nepříteli je tedy politická jednota buď rozhodující jednotou ve vztahu k seskupení přítel - nepřítel a je v tomto smyslu suverénní, nebo vlastně vůbec neexistuje. To podle Schmitta stačí ke zdůvodnění rozumného pojmu **suverenity**. Politická jednota je svou podstatou prostě rozhodující, v rozhodujícím případě určující - a tedy existuje, pakliže taková není, neexistuje.

Ke státu jakožto suverénní politické jednotce tedy neodmyslitelně patří možnost označit z vlastní moci nepřítele a bojovat proti němu. To však sebou nese zároveň to, požadovat na příslušnících vlastního národa, aby byli připraveni umírat a zároveň zabíjet lidi na nepřátelské straně. Je to závažný problém a podle autora jej nelze a tudíž ani válku, nijak ospravedlnit. K pojmu válka prostě spravedlnost nijak nepatří. Požadovat na lidech, aby umírali ve jménu jakéhokoli ideálu či programu, není proto možné. Takovým ideálem může být i válka, která se vede „aby už nikdy nedošlo k válce.“ Účelovost, například vzkvétání obchodu či blaho příští generace, tu rovněž nemá žádné místo. K ničení lidských životů, říká Schmitt, může docházet pouze z „bytostné nutnosti uhájit vlastní formu existence tváří tvář její bytostné negaci.“¹⁵ Jestliže takovýto nepřítel „skutečně existují, pak je smysluplné, ale pouze politicky smysluplné, fyzicky je v případě nutnosti odrazit a bojovat s nimi.“¹⁶

Kdyby nějaký národ chtěl odstranit rozlišování přítele a nepřítele a rozhodl by se proto vyhlásit přátelství celému světu, svět by tím nebyl depolitizován, tento národ by se tím jen

¹⁵ Carl Schmitt, Pojem politička, 49

¹⁶ Carl Schmitt, Pojem politička, 49

zřekl své politické existence, kterou by za něj převzal nějaký jiný stát. Jinými slovy, bylo by pošetilé domnívat se, že bezbranný národ má jen přátele. Neexistence odporu prý žádného nepřítele nedojme. Touto cestou tedy nezmizí svět politična, ale „zmizí jen slabý národ.“¹⁷

Zdá se tedy, že není možné, aby válka, nebo lépe řečeno možnost války ze světa zmizela. Je to jednak z toho prostého důvodu, který zmiňuje i Machiavelli: bezbranný stát bez armády, který nepočítá s nepřátely nemůže dopadnout dobře. Ve Schmittově pohledu je to pak dáno i tím, že svět pro něho nepředstavuje politickou jednotu. Dokud bude na zemi existovat více států, bude svět politickým pluriversem a bylo již ukázáno, že možnost boje k politice bytostně patří. Svět bez boje by byl představitelný jen v případě, že by vznikl takový stát či říše, který by zahrnoval celou zemi a celé lidstvo. Pro Schmitta opět není důležité, zda by si takový svět přál, či nikoli, nýbrž říká jediné: takový svět, kde by ztratilo smysl rozlišovat mezi přítelem a nepřítelem, by byl světem bez politiky.

A je tu ještě jeden důvod pro takovýto způsob politického myšlení. Je pro něj rozhodující, zcela základní otázka: je člověk od přírody spíše dobrý, nebo spíše zlý. Nikoho zřejmě nepřekvapí, že Schmitt je přesvědčen o variantě druhé. Odvolává se přitom právě na Niccola Machiavelliho. Ten sice přímo neříká, že by byl člověk zlý, nicméně jelikož je jeho jednání vedeno pudy a afekty, má sklon, naskytne-li se mu k tomu příležitost, sklouznout díky žádostivosti na stranu zla. Zbývá tedy prý jen znepokojující konstatování, že“ všechny opravdové politické teorie předpokládají, že člověk je zlý“¹⁸ V dobrém světě s dobrými lidmi totiž vládne přirozeně mír a harmonie mezi všemi, v takovém světě jsou však politici a státníci zbyteční.

Na závěr autor kritizuje liberální teorie. Liberální politika sama o sobě podle něho vlastně neexistuje, protože existuje vždy jen jako polemika s jakýmkoli omezování osobní svobody. Schmitt však předpokládá, že „politická jednota vyžaduje v případě potřeby i obětování života.“¹⁹ Pro liberální individualismus je toto však nemyslitelné, protože pro jednotlivce jako takového neexistuje žádný nepřítel, s nímž by musel bojovat a nutit ho k tomu by se rovnalo násilí. Liberalismus tak státu ponechává pouze úlohu zajistit podmínky pro svobodu a zamezit jejímu narušování. Takto jsou podle Schmitta zabavována „klasická“ politická hlediska své platnosti a jsou podřizena normativní principům morálky, práva a hospodářství, přičemž tyto principy, nebo lépe řečeno lidé a svazky, kteří je prosazují, vždy sledují nějaký politický cíl a mají konkrétní smysl. Místo „klasického stylu politické ho myšlení, který tu Schmitt představuje, se rýsuje nový, který se tváří jako nepolitický. K jeho vzniku prý došlo spojením humanitární, morální a intelektuální víry v pokrok, s s hospodářským a technickým vývojem v 19. století. Tento „ekonomický imperialismus“, jak jej Schmitt nazývá, používá hospodářských mocenských prostředků. Maje za spojení ideál svobody, obrátil se tento směr proti veškerému válečnému násilí, vytvořil si pacifistický slovník, takže už nezná pojem války, nýbrž pouze pojmy jako sankce, pacifikace a ochranná opatření pro zajištění míru. Protivníka neoznačuje jako nepřítele, ale jako rušitele míru, činí z něho zločince a války vede tedy výhradně jako války „spravedlivé“ a „ve jménu lidstva.“ Přitom však tento systém nemůže uniknout logice politična, protože buď slouží již existujícím uskupení přátel a nepřátel, nebo vede k seskupování nových uskupení.

¹⁷ Carl Schmitt, Pojem politička, 53

¹⁸ Carl Schmitt, Pojem politička, 61

¹⁹ Carl Schmitt, Pojem politička, 70

Snažil jsem se Schmittův text reprodukovat hodně doslovně. Jelikož je právník, připadá mi styl jeho psaní trochu zastřený, jakoby neřikal vždy vše do důsledku. Z toho důvodu ho také nehodlám podrobovat žádné kritice. Pouze upozorním na některé pasáže, které mi připadají ne úplně jasně formulované.

Politika a právo je pro něho ze své podstaty sporem, zde se ukazuje určitá analogie k Hérakleitovi. Politika prostě ze své podstaty potřebuje, aby existovalo více protihráčů. Každá politická jednotka nabývá svůj smysl tím, že za něco a proti někomu bojuje. Politično je světem antagonismů, kde každý pojem nabývá svého smyslu většinou jen tehdy, pakliže neguje nějaký jiný a to, na čem politično v posledku stojí, je rozlišení přítel – nepřítel. Válka tu tedy existuje jako samozřejmá, i když krajní možnost, jako předpoklad politiky vůbec. Není ničím žádoucím ani ideálním.

Na pojetí, které tu předkládá, považuje Schmitt za podstatné především to, že je jasný a průhledný. Politikou se podle něho dříve rozuměna politika zahraniční, kterou suverénní stát prováděl ve vztahu k jiným suverénním státům a jako takové je uznával tím, že rozhodoval o vzájemném přátelství, nepřátelství či neutralitě. V takovém systému existuje možnost jasných rozlišení. Nepřítel není žádný zločinec, nýbrž má svůj statut. Schmitt proto nepovažuje za pokrok ve smyslu humanity, jestliže se válka podřízená ochranným ustanovením evropského práva zatracuje jako zločinná, a místo toho se ve jménu „spravedlivé války“ rozmíchává takové nepřátelství, které už nerozlišuje mezi nepřítelem a zločincem. Korektně vedená válka v sobě podle něho totiž zahrnuje více právního postupu a smyslu pro reciprocitu, než snaha zničit svého nepřítele morálně a hospodářsky.

Takovéto pojetí zní naprosto přirozeně a mírumilovně. Co si však konkrétně představit pod definicemi nepřítele, jako toho, „kdo nás ohrožuje na existenci“ či kdo je „bytostnou negací našeho bytí?“ Ze zcela selského hlediska by se zdálo, že taková určení odpovídají tomu, kdo nás chce napadnout, že odpovídají iniciátorovi války. Označení útočníka jako „pachatele“ však Schmitt rozhodně odmítá. Nesouhlasí s tím, aby byl z útočníka učiněn zločinec, protože pak je válka vedena a posuzována z hlediska „spravedlnosti“ a stává se jen zákeřnější. Naproti tomu v epoše pravé války, jak říká, nemuselo být vyhlášení hanbou, nýbrž mohlo být věcí cti, pakliže „se někdo cítil odůvodněně ohrožen nebo uražen.“²⁰

Takové je tedy Schmittovo pojetí věci. Zda-li je či není válkychtivé, si ovšem netroufám rozhodnout. Určitě by bylo k takovému účelu zneužitelné, ale takový je každý psaný text.

²⁰ Carl Schmitt, Pojem politička, 101

Martin Heidegger – Feldwege

Večerní rozhovor ve válečném zajateckém táboře

Můj poslední příspěvek se věnuje Martinu Heideggerovi. Jedná se o fiktivní rozhovor dvou německých válečných zajatců – mladšího a staršího, odehrávající se večer v zajateckém táboře, ležícího kdesi v ruských dálavách. Je na něm pikantní jednak to, že se tu Heidegger v myšlenkách obrací ke svým dvěma synů, které tam v té době pohřešoval, a dále pak, že tyto úvahy sepsal v zimě roku 1944/45, tedy v době, kdy se německá říše již nezadržitelně blížila svému konci. Jako datum, kdy Heidegger tento rozhovor dokončil, se uvádí 8. květen 1945.

„Zpátky ze Syrakús“, zeptal se prý jeden klasický filolog Martina Heideggera, když tento odstoupil ze svého nacionálně – socialistického rektorátu ve Freiburgu. Podobně jako Platón, zapletl se i Martin Heidegger s totalitním režimem. Platón se ke své spolupráci s Dionýsiem vyjádřil ve svém *Sedmém a Osmém listě*, které je možné chápat jako dokumenty selhání a sebe-ospravedlnění. Kdo by však očekával, že se Heidegger v tomto textu nějak vyjádří k hroujícímu se nacistickému režimu, bude zklamán.

Maje před očima obrovský rozsah zkázy, zaměřil se v tomto dialogu na pojem zkázy či „zpuštění“, jak budu později překládat. Klade jej do souvislosti s novodobým myšlením, které je charakterizováno vůlí, zejména vůlí hodnotit, určovat a ovládat, což se pak manifestuje v vládě techniky. V žádném případě však nesměruje k tomu, aby se na tento stav snažil nalézt nějaký recept. Zlo jako takové se tu totiž ukáže být něčím, co k bytí zřejmě nějak podstatně patří, navíc sám Heidegger zdůrazňuje, že je třeba se vyhnout všem definitivním určení.

Přestože se jedná o dialog, budu obsah textu líčit souvisle a nebudu rozlišovat mezi oběma mluvčími.

Úvodní motivem je rozlehlost tamní krajiny, skrze kterou oba zajatci zakoušejí cosi hojivého až léčivého. Co ono léčivé však přesně je, nelze říci, protože i samotná otázka je takto špatně formulována. Nejen že se to nedá jednoduše určit, takové konečné určení tu není, jak bude níže předvedeno, ani žádoucí, protože je svým způsobem unáhlen. Ona dálava a ono léčivé, které se skrze ni ohlašuje, má totiž nějakou souvislost s bytím. K bytí podle Heideggera nelze přistupovat onticky, nýbrž pouze ontologicky. To znamená, že nemá smysl ptát se co bytí jest, nýbrž pouze jak jest. Analogicky k tomuto pojetí bytí tedy není možné se ptát, co ono léčivé jest, nýbrž pouze, jak jest, jak se projevuje a jaký je jeho smysl.

Rozlehlost tamních lesů a krajiny se rozprostírá kamsi do dálky, zároveň se však jakoby vrací zpět k oběma zajatcům, aniž by u nich však končila. Takto jim přináší cosi osvobozujícího, zatímco oni se pachtí za ostnatým drátem lágru. Zprvu by se mohlo zdát, že tento pocit úlevy vzniká pouze z kontrastu otevřené krajiny vůči stísněnosti v táboře. Postupem času se však ukazuje, že se nejedná o žádný pocit či klam, nýbrž že toto léčivé je něčím skutečným. S tím souvisí bytostně také moment *naladěnosti* jakožto toho, co zpřístupňuje zkušenost vůbec. Ona rozlehlost uvolňuje jejich myšlení do otevřenosti a zároveň ho nechává se sjednotit do jednoty. Vede je tam, kde neexistuje předmětnost a zároveň je chrání před tím, aby se v ní rozplynuli.

Aby však přišli na to, jak ono léčivé vlastně působí, je třeba zapotřebí zjistit, co je vlastně trápí. Tím se rozhovor přirozeně stáčí ke zpuštění, jež zachvátilo jejich zem a celý svět vůbec. Ve snaze toto zpuštění nějak popsat je však třeba postupovat nanejvýš opatrně. Nejedná se totiž o žádný nedávno se vyskytnuvší jev. To, co toto zpuštění vpravdě je, se neomezuje jen na to, co je viditelné a nějak uchopitelné. Proto také není možné jej popsat jen výčtem škod a zničených lidských životů. Zpuštění je zřejmě mnohem hlubší podstaty

(Wesen). Při těchto úvahách se ukazuje, že toto zpuštění země a s ním spojené zničení lidské bytnosti, představují nějakým způsobem zlo samo o sobě. Zlo je tu myšleno jako zlé, jako to, co se projevuje na způsob zla. Zlé tedy nějakým způsobem vyplývá ze zla.

Pro pochopení zla je důležité si uvědomit jeho dvojí skrytost. Zlo není samo o sobě něčím jasným, musí se teprve projevit jako to zlé. To zlé se ve svém projevu však samo zakrývá, tím že se maskuje za zdánlivě nejhodnotnějšími ideály lidstva. Toto je pak myšleno jako kořen nihilismu a tím související morálky. Vůle se takto ukazuje jako zlo samo.

Zdá se tedy, že zlo jako takové se projevuje na způsob zla a způsobuje tak ono zpuštění. Proto proti tomuto zlu nic nezmůže ani morálka, i kdyby se stala hláskou lidstva a byla postulována jako společenský ideál. Dokonce se zdá, jakoby morálka a všechny její pokusy postavit národům před oči nějaký světový řád, byla sama výplodem zla.

To oba diskutující přivádí k Nietzsche, protože se v tomto smyslu vyjádřil rovněž. Konstatují však, že o Nietzscheho filosofii lze hovořit jen s největším odstupem a krajní opatrností. Pokusil se svým myšlením *k sobě se vracějící vůle k moci* postavit *mimo dobro a zlo*. Toto řešení však představuje pouze protiklad k platónsky myšlenému světu. Jeho koncept výchovy je proto jen přitakáním morálce. Pakliže je vůle o sobě zlem, pak *vůle k moci* rozhodně není oblastí *mimo dobro a zlo*, pokud vůbec nějaké *mimo dobro a zlo* vůbec existuje. Moralizování a poučování tu zmohou stejně tak málo, jako v případě zpuštění.

Kořen zla tedy jakoby se schovával za tím, co je všeobecně považováno za nejvyšší ideály lidstva. Tím je myšlen například pokrok, zvyšování výkonu a produkce ve všech oblastech, pracovní příležitosti pro všechny a především stejný blahobyt všech pracujících. To, co je skutečně zlé a v tomto smyslu je oním pustošícím, spočívá v tom, že tyto ideály a cíle rozněčují a motivují lidstvo k tomu, aby se o jejich uskutečnění zasadilo všemi prostředky, čímž proces zpuštění popohání a upevňuje v jeho důsledcích. Heidegger tak dochází k zajímavému závěru, že totiž zpuštění není následkem války, nýbrž že válka je následkem zpuštění, které již dávno vykonávalo své dílo, než válka vůbec začala.

Jak tedy nějak lépe vystihnout toto pustošící? Zpuštění znamená, že se vše, země i člověk promění v poušť. Důležité je, že poušť tu již byla, než se začala rozrůstat, aby do sebe vtáhla vše ostatní a takto to zpušťovala. Poušť je pustota, tím je myšlena absence všeho, co udílí životu význam, absence všeho bytí. Je těžké si představit, že tam, kde není žádné bytí, má zpuštění co pustošit. Zvláště pak pro člověka, který pod dojmem zajištěného života a jeho stoupající úrovně si neuvědomuje a neví, že by se mu zároveň mohlo bytí nějak odírat. Podle Heideggera je ovšem možné, aby existoval svět, člověk i země, ale přeci byl, jsouc pustošen, nějak opuštěn od bytí. Tohle vše je podle Heideggera těžké myslet a je to dáno zřejmě jakousi dvojakostí bytí. Nebo že by tato dvojakost byla pouze výsledkem našeho výkladu bytí a v jeho podstatě vůbec nebyla? I to autor připouští. V každém případě tato dvojakost bytí souvisí s ontologickou diferencí. Bytí je sebeodpírání a potud nic. V tomto kontextu považuji za dobré odkázat na pozdější Heideggerův text *Co je metafyzika*.

V každém případě tedy zlo, které se projevuje na způsob zla jakožto zpuštění, se nějak zakládá na absenci bytí, a přesto je jeho bytostným rysem.

Zpuštění panuje i tam a především tam, kde země nebyla vystavena ničivým následkům války a kde se svět nachází v rozkvětu, kde jsou respektována lidská práva a vše je tu posuzováno z hlediska své užitečnosti. Zpuštění je tak něco, co se nachází mimo lidskou vinu a trest. Tímto závěrem se však oba diskutující nedají svést k tomu, aby toto zpuštění připsali prostě na účet osudu, protože jejich předsevzetím je především to, nebýt s ničím rychle hotov a nečinít žádné urychlené, definitivní závěry.

Shodnou se na tom, že nejlépe bude prostě čekat, až tento fenomén odryje svoji bytnost.. Heidegger zde uplatňuje fenomenologickou metodu. Určuje čekání jako ryze pozitivní schopnost, díky které se věci mohou zjevit tak, jak vpravdě jsou. K tomu je však potřeba čekat jaksi adekvátně. Nikdy se nelze ptát „na co se čeká?“ Takovýto způsob tázání již neodpovídá

zaměření ryzího čekání, čekání se totiž neváže na nic konkrétního. Pakliže již na něco čekáme, nejedná se o čekání, nýbrž o očekávání. V tom je značný rozdíl. Ryzí čekání čeká na to, co mu jakožto ryzímu čekání odpovídá. Čekání má charakter „nechat přicházet.“ Na čekání je ovšem založen i postoj člověka, který tu překládám jako střežení či opatrování („hüten“). Opatrovat můžeme ovšem jen to, co nám již bylo svěřeno. Takto se ukazuje zvláštní časová struktura čekání. Očekávání je zato upřeno pouze do budoucnosti. Je nedočkavé a dychtivé, snaží si jsoucnost jsoucnou vymocit a především se vždy váže na to, co považuje za potřebné a nutné. Čekání není zaměřeno ani na budoucnost, ani na minulost, a dokonce ani na to, co je bezprostředně přítomné. Spíše je zaměřeno na nějakou skrytou dimenzi času.

Nyní se začíná mnohé vyjasňovat. Léčivost, jež nějakým způsobem pramení z rozlehlosti tamní krajiny spočívá v tom, že činí oba zajatce čekajícími. V ryzím čekání jsme zaměřeni do dálky, do neurčita, které je myšleno jako to, co skýtá volnost pro ukazování se a prodlévání jsoucího. Podobně i naše myšlení se rozbíhá kamsi do vzdáleného neurčita. Na tom se zakládá podobnost s rozlehlou krajinou, ale i podobnost s ryzím čekáním. Na rozdíl od očekávání se čekání totiž váže k nepotřebnému, k tomu, co není bezprostředně nutné. Je tím míněno zejména bytí. Nyní Heidegger provádí identifikuje čekání na nepotřebné s myšlením na nepotřebné. A myšlení na nepotřebné je právě skutečným myšlením. Ono nepotřebné se tedy ukazuje jako to nejvíce nutné. Takové ryzí čekání, tedy myšlení, je čekáním, nebo-li myšlením na bytí. Ona opuštěnost od bytí se v případě těchto dvou zajatců zakládá na tom, že ve víru válečných událostí neměli čas a možnost na něj čekat, čili myslet. Z tohoto odpírání bytí také pramenila jejich bolest, která se vlivem dálavy počíná hojit. K bytí, které je nic, se tedy můžeme vztahovat pouze prostřednictvím myšlení, jež nemá charakter zpředměťujícího, představujícího si vymáhání a zdůvodňování, nýbrž má povahu čekání.

Myšlení je tedy něco, co nás nějak spojuje s bytím, je něčím pro člověka velice podstatným. To se ukazuje i na tradičním určení člověka jakožto „rozumného živočicha.“ Heidegger však dává přednost jinému určení člověka, totiž určení člověka jakožto smrtelného. V tomto pojetí totiž jasně zaznívá motiv čekání. Ten podle něho charakterizuje podstatu myšlení spíše, nežli ratio. Západní myšlení jakoby se tu při určení podstaty člověka unáhlilo, když ji postulovalo na určeních „zoon logón echón“ a „animal rationale.“

Určení člověka jako smrtelného nesleduje jeho smrtelnost oproti nesmrtelnosti bohů. Je zde míněn zejména jeho vztah ke smrti. Jedná se skutečně o to, že člověk se ke smrti nějak vztahuje, že k ní směřuje a ví o ní. Proto také může být smrtelnost výsostným určení člověka a nikoli zvířete, protože to o své smrtelnosti neví. Zvíře nedokáže transcendovat ke svému bytí tak, jako člověk, kterému se možnost smrti ukazuje v úzkosti, specifickém stavu naladění. Zvíře se takto k smrti nijak nevztahuje a v tomto smyslu nemůže ani zemřít. Protože člověk ví o smrti, stává se tím pádem v pravé smyslu slova čekající. Čekajícím se může ovšem stát jen díky tomu, že již vždy čekajícím byl. Takto se stáváme tím, kým již jsme – čekajícími.

Podobná časová struktura se objevuje i v časovém určení pobytu v *Sein und Zeit*. Tam je ovšem pobyt a jeho vztah ke světu charakterizován jako obstarávající, pobyt rozumí věcem tím, že je jich používá a užívá. V tomto textu je však mnohem více zdůrazněn rys nechat věci být, nechat je v klidu. Při čekání se nějak přibližujeme své vlastní podstatě, ale zároveň se otvíráme tomu, co odkudsi z dále přichází a my to necháváme to vstoupit. To čemu jsme takto otevření však nevstupuje do našeho nitra, to bychom se stavěli naproti věcem jako subjekt, který věcem a jejich podstatě vládne a činí je tak objekty pro subjekt. Jakožto čekající již nejsme žádným subjektem a necháváme věci, aby se navrátili tam, kde je jejich místo – k sobě samým. Takovéto „přicházení věcí“ nás neustále obklopuje, i když toho nedbáme. Proto převyšuje schopnost čekat všechnu činnost, všechny výkony a s nimi spojené úspěchy. Ve schopnosti nechat věci na pokoji a být otevřen jejich přicházení také podle Heideggera spočívá skutečná svoboda.

Člověk však věci většinou nenechává v klidu, většinou totiž nečeká opravdově, nýbrž od věci něco očekává. Činí z věci pouhé prostředky k naplnění svých potřeb, pouhé veličiny v rámci svých kalkulací. Používá jich jako příležitosti k vystupňování svých machinací. Takto se stává hybnou silou zpusťování, které ve světě přirozeně bytuje.

V závěru textu autor rozebírá motiv německví a nacionalismu. Tuto pasáž by bylo možné dobré vnímat s ohledem na to, co bylo v úvodu řečeno k Heideggerově působení v nacionálně – socialistickém rektorátě ve Freiburgu. Určuje zde jako formu myšlení nejen čekání, nýbrž i básnění. Motiv básnění nemůže být v této práci probrán. Heidegger jej navíc probral v textu *Básnický bydlí člověk*. Mohla by však sloužit jako určitý rámec, v němž by se text *Básnický bydlí člověk* dal číst.

Němci jsou jakožto národ básníků a myslitelů čekajícím národem. Takto, v čekání, také mohou objevit svoji pravou podstatu. Tím, že se stanou čekajícími, se stanou opravdu Němci, nikoli tím, že budou zkoumat německou přirozenost a hnát se za ní v nacionalistickém smyslu. Nacionalismus je pro Heideggera to samé co subjektivita. Subjektivitou tu rozumí, když se jakákoli skupina lidí či lidstvo samé bude považovat se za základ a míru všech věcí a snažit se prosadit práci, která se stává nositelem zpusťování, to, co je postulováno jako žádoucí. Nacionalismus a internacionalismus je z tohoto pohledu to samé.

Pro téma této práce jsou nejdůležitější motivy zla, zpusťování, bytí a čekání. Zlo, které se projevuje na způsob zla jako zpusťování, je nějak přirozeně zakotveno ve světě. Má stejně jako bytí, charakter sebeskrývání a skrývá se za ideály lidstva. Vůli a snahou tyto ideály uskutečnit se zpusťování urychluje, upevňuje a stává se někdy i zjevným. Takovýto způsob jednání je způsobem vymáhání jsoucna. Takovým krajním případem vymáhání jsoucna je pak i případ války. Bytí má sice tu funkci, že nějak zdůvodňuje jsoucno, nicméně samo o sobě má charakter sebeskrývání. A jelikož bytnost člověka jakožto člověka smrtelného spočívá na rysu „umět čekat,“ čeká člověk na bytí, které se jakožto sebeskrývající nikdy nedostaví. Bude-li však dbát bytí jakožto sebe- se- skrývajícího, vystoupí věci jako to, čím skutečně jsou. Takto bytí jakoby vystoupí ze své ukrytosti, přiblíží se nám a my se tím přiblížíme samy sobě. Nějak v této podobě se projevuje ono ulevující a léčivé, jež ten večer zakusili oni dva domnělí němečtí zajatci. Takové čekání je ovšem v protikladu k očekávání, který tento charakter bytí zanedbává, hledí si vždy jen přítomného jsoucna, něco vyžaduje, hodnotí a manipuluje. Takto se skutečné bytí odcizuje, ukrývá se, čímž vzniká poušť, pustota bytí, tedy zpusťování. Taková situace může vzniknout právě tam, kde se vše zdá být v rozkvětu. Zpusťování už může dávno vykonávat svou práci a přesto může zůstat neviditelné. Války jsou tak jen důsledkem již panujícího zpusťování, které se takto intenzivně ukáže nakrátko ve své plné zjevnosti. Analogicky k tomu může v totálně zpusťované zemi počít prostřednictvím čekání působit cosi léčivého. Heideggerovo doporučení zdecimovanému národu by se tak dalo velmi lapidárně interpretovat jako doporučení více čekat a myslet, méně manipulace a boje za „ideály.“

Závěr

Takto tedy vypadal můj průřez myšlením, které se nějakým způsobem týkalo války. Příspěvek o Thúkydidovi snad ukázal jednu z podob mocenské politiky, jejíž logika vyplývá z práva silnějšího, protože chápe rovnost především jako rovnost sil a může tak vést bezprostředně k válce. Zdá se, že tento rys zahraniční politiky je pro Machiavelliho samozřejmostí. Nepochybuje o tom, že by se mohla naskytnout situace, kdy silnější své „právo“ také využije či zneužije. Hybnou sílu dějin vidí totiž vždy v žádostech a tužbách lidí, kteří vinou afektů nejsou vždy jen „dobří“. Adekvátně k tomu potom konstatuje nutnost armády, rizika z ní vyplývající, a vůbec strukturuje svoje myšlení, které by se dalo nazvat „politickým poradenstvím.“ Toto jsou motivy, které se zdají být opravdu nepomíjivé a i Machiavelli s Thúkydidem hovoří o jistém opakování událostí, které vyplývá z lidské přirozenosti.

Schmittovo myšlení je rovněž politické. Dozvídáme se tu, že právo představuje podobně jako u Hérakleita spor. Podstatou politiky se tu ukazuje být právě spor, jenž je vždy veden o něco, většinou dvěma stranami, které ve sporu spojuje opačný zájem. Krajní možností takovéto konstelace je pak i možnost války. Kdyby zanikl spor a s ním rozlišení přítel – nepřítel, znamenalo by to i konec politiky. Na této práci se rovněž ukazuje, jak se politika v průběhu času stala samostatnou oblastí. Zatímco se Platón snažil sféru politiky a sféru morálky oddělovat, ukazuje se už od antiky opačný trend. V tomto případě posloužil jako příklad Thúkydides. Pro Machiavelliho je takové pojetí již samozřejmostí v tom smyslu, že takové nemorální jednání v rámci politiky připouští, nepovažuje jej nicméně za hodné uznání. Bojovat všemi prostředky je pro něho únosné a možné jen v rámci skutečné války. Schmitt však možná dobře ukazuje, proč musí z podstaty věci obě oblasti zůstat oddělené. Jestliže lze v jeho případě vůbec hovořit o nějaké morálce, pak právě jen v souvislosti s čestným bojem. Boj ekonomicko-mocenskými prostředky, který se podle jeho názoru stává charakteristický pro moderní dobu, odsuzuje jako ten nejvíce nečestný.

Práce Martina Heideggera nakonec ukazuje, že zlo a zpusťování, jehož je válka teprve projevem, možná nějakým základním způsobem bytuje ve světě. Zakládá se na špatném myšlení bytí. Je o to nebezpečnější, že není vidět a není proto hned rozpoznatelné. Ke svému projevu se dostává především netrpělivostí a činnostmi lidí, jež se soustřeďuje na uskutečňování definitivních řešení v podobě „ideálů.“

Podle všeho se tedy zdá, že ačkoli nám dnes může připadat, že žádné války nehrozí, nemusí tomu tak být. Pravda, války dnes nejsou zdaleka tak časté jako dříve. Možná to souvisí i s tím, že se dnes boj do jisté míry přesouvá do oblasti mocensko – ekonomické, a s tím, že se velká část světa „globalizuje“, jak o tom hovoří Schmitt. Pro Schmitta je boj základem politiky. Pro Hérakleita je však dokonce tím, díky čemu vše vzniká, díky čemu je svět. V podobném smyslu mluví vlastně i Heidegger, když říká, že války jsou již důsledkem a uskutečněním zla, přesto že se opírá o jinou argumentaci. Války jsou tedy zřejmě něčím, co s povahou světa souvisí přirozeněji, než by se na první pohled. Měli bychom se mít proto vždy na pozoru, abychom nebyli jako ti spící lidé z Hérakleitovy řeči, abychom včas rozpoznali rodící se zlo, ať už se jedná o manipulující veřejné mínění, nebo skutečné ohrožení. V prvním případě by pak asi bylo moudré válce zabránit. Nicméně myslím, že je možné s Hérakleitem v tom, že konkrétně před bojem za svobodu by člověk neměl utíkat.

Seznam literatury:

- Walter Reese Schäfer – Úvod do antické politické filosofie
- Platón - Ústava
- Zdeněk Kratochvíl – Délský potápěč k Hérakleitově řeči
- Niccolo Machiavelli - Úvahy o vládnutí a vojenství, Argo, 2005
(obsahuje díla Vladař, Úvahy o umění válečném a Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)
- Carl Schmitt - Pojem politična, Oikoymenh, 2007
- Martin Heidegger - Feldwege