

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Tomáš Kopečný

Jus post bellum – spravedlnost po válce

Jus post bellum – justice after war

Praha, 2012

Vedoucí práce: Jakub Jirsa, Ph.D.

Na tomto místě bych rád poděkoval svému školiteli Jakobovi Jirsovi, Ph.D., za inspirativní a podnětné diskuze jako i za prvotní nasměrování k oblastem, které mi na začátku mého zkoumání nepřípadaly pro dané téma zásadní. S postupující prací jsem ale stále více jeho podněty zpětně oceňoval. Stejně tak mu děkuji za podporu při psaní tohoto pro filozofii jinak neortodoxního tématu.

Rád bych také poděkoval své rodině, která mne vytrvale podporovala po celou dobu mého studia, a to jak materiálně, tak psychicky. Největší dík pak patří Ívišovi, která mi byla nejnáročnějším oponentem stejně jako rádcem při formulování jednotlivých tezí této práce. Krom toho mně ale především neustále dodávala sílu a vůli pokračovat tam, kde jsem se už sám chtěl zastavit a budila ve mně optimismus a chuť dále pracovat. Jejím kulinářským schopnostem a péči o domácnost pak vděčím za to, že jsem i náročnější úseky studia přečkal nejen ve zdraví a klidu, ale i s pocitem neustálé párty.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval/a samostatně, že jsem řádně citoval/a všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 8. 2012

.....

Tomáš Kopečný

Abstrakt

Teorie spravedlivé války hodnotí spravedlnost válečných konfliktů. Tradiční části teorie zkoumají spravedlivost zahájení války (*jus ad bellum*) a spravedlivost jejího vedení (*jus in bello*). K nim v poslední době přibývá nová kategorie, jejímž předmětem je spravedlnost po válce – *jus post bellum*. Tato práce předvede konceptualizaci *jus post bellum* v rámci celku teorie spravedlivé války a zároveň nastíní jeho vlastní obsah. Jedním z hlavních cílů zde bude kritické zhodnocení všech kritérií teorie spravedlivé války tak, aby co nejlépe odpovídaly současné povaze konfliktů. Teorie spravedlivé války je zde představena jako umění morálně založeného kompromisu mezi rezignací na morální soudy a morálním elitářstvím, které při prosazování absolutních ideálů nebere ohled na realitu. Tento rys se projeví obzvláště u *jus post bellum*, která hodnotí proces vyrovnávání se s minulostí a vyhodnocování zločinů války. Klíčové zde bude nalézt takovou formu společenského usmíření, která by neznevážila utrpení obětí a zároveň by společnosti umožnila návrat k normálnímu životu.

Klíčová slova

Jus post bellum, teorie spravedlivé války, moralita kompromisu, usmíření po válce

Abstract

The just war theory debates the justice of wars. Traditional parts of the theory provides with criteria of justice at war's beginning (*jus ad bellum*) and during its conduct (*jus in bello*). *Jus post bellum* as the latest part governs the area of justice of the decisions after the war is over. This thesis will conceptualize *jus post bellum* in the whole of the just war theory while outlining its content. One of the main objectives will be a critical evaluation of all the theory's criteria in order to correspond to the nature of current conflicts. The just war theory will be presented here as the art of morally based compromise between resignation to moral judgments and moral elitism that doesn't take reality into account while pressing for absolute ideals. This feature will be especially present at *jus post bellum*, where judgments of the processes of coming to terms with the past and evaluation of the crimes of wartime take place. The key issue will be to find such a form of a social reconciliation that would not while belittle the victims' suffering while enabling the society to return to normal life.

Keywords

Jus post bellum, just war theory, morality of compromise, post-war reconciliation

Obsah

ÚVOD.....	1
1. MORALITA A VÁLKA.....	6
1.1. Realismus.....	7
1.2. Pacifismus.....	8
1.3. Moderní teorie spravedlivé války.....	9
1.4. Teorie spravedlivé války a pozice <i>jus post bellum</i>	11
1.5. Minimální spravedlnost.....	12
2. TRADIČNÍ ČÁSTI TEORIE SPRAVEDLIVÉ VÁLKY.....	16
2.1. <i>Jus ad bellum</i>.....	16
2.1.1. Poslední možnost.....	16
2.1.2. Rozumná naděje na úspěch.....	17
2.1.3. Proporcionalita.....	18
2.1.4. Spravedlivý záměr.....	19
2.1.5. Správná autorita.....	20
2.1.6. Spravedlivý důvod.....	22
2.2. <i>Jus in bello</i>.....	25
2.2.1. Rozlišování.....	26
2.2.2. Proporcionalita.....	26
2.2.3. Teze nezávislosti.....	27
2.2.4. Nejvyšší pohotovost.....	32
3. <i>JUS POST BELLUM</i>.....	34
3.1. Spravedlnost <i>jus post bellum</i> v širším kontextu.....	34
3.1.1. Kompromis a moralita v <i>jus post bellum</i>	34
3.1.2. <i>Jus post bellum</i> v perspektivě transitional justice.....	37
3.1.3. Pozice <i>jus post bellum</i> v teorii spravedlivé války.....	38
3.2. Odpovědnost a vina v <i>jus post bellum</i>.....	40
3.2.1. Odpovědnost za válku.....	40
3.2.2. Určování viny a odpovědnosti.....	41
3.3. Formy vyrovnání se s válečnou minulostí.....	44

3.3.1. Retributivní spravedlnost.....	44
3.3.2. Osobní rovina – odpuštění	46
3.3.3. Přijetí omluvy na politické rovině	47
ZÁVĚR	50
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	VII
PŘÍLOHA.....	XII

Úvod

Teorie spravedlivé války (či *bellum justum*) zkoumá moralitu vojenských konfliktů. Základním předpokladem celé doktríny je, že válka by se jakožto nedílná součást lidských dějin a vztahů také měla podrobovat morálnímu soudu. Můžeme sice vytvářet ideální teorie světového uspořádání tak, aby v nich nebyl prostor pro násilí a zlo a aby místo toho v srdcích všech národů a lidí zavládla harmonie a vzájemná láska. Pokud ale zůstaneme jen u nich, budeme natolik vzdáleni skutečnému světu, že jen těžko budeme mít možnost pomoci k jeho zlepšení. Právě k tomu je potřeba teorie neideální¹, teorie, která počítá s pokřiveností země i lidských společenství a která bude postupnými kroky schopna nás k velkým cílům přiblížit.

V rámci diskuzí o moralitě války stojí *bellum justum* mezi dvěma extrémními pozicemi. Tu první zastává realismus, jeden z nejvýznamnějších myšlenkových proudů teorií mezinárodních vztahů, když tvrdí, že morální uvažování do války vůbec nepatří. Spravedlnost či nespravedlnost je ve válce podle něj vždy jen otázkou perspektivy. Jediný relevantní faktor je zde síla a moc. Pokud už se hovoří o morálce, pak jde jen o pokrytectví, jež má za cíl zvýhodnit jednu stranu nad druhou. Opačný pól k realismu tvoří doktrína pacifismu, která jakékoliv násilí, natož válku, zavrhuje jako zlo, které nemůže být ospravedlněno. Teorie spravedlivé války se oproti pacifismu snaží neodsuzovat vše plošně, ale rozlišovat mezi více a méně špatnými činy. Oproti realismu se pak snaží zachovat morálku při posuzování válek vůbec. Následující práce je tak především příspěvkem do diskuze o otázkách, na které musíme odpovídat v nejkrajnějších situacích. Válka je totiž to nejtěžší místo: pokud jsou všeobecné a konzistentní morální soudy možné zde, pak jsou možné všude. (Walzer 2006: xxv)

Tradičně se teorie spravedlivé války dělí na část zkoumající spravedlivost zahájení války (*jus ad bellum*) a spravedlivost jejího vedení (*jus in bello*). V současné době se pak objevuje nová oblast zkoumání spravedlnosti války, a to s ohledem na její závěrečnou fázi – *jus post bellum*. Právě její explikace bude hlavním přínosem této práce. Pokusím se zde jak zasadit do celku teorie spravedlivé války, tak ji vymezit obsahově. Aby však vysvitla důležitost *jus post*

¹ Tuto terminologii ideální a neideální teorie si vypůjčuji od Johna Rawlse. (Rawls 1999: 89-90)

bellum, budu muset nejprve předvést vlastní kritické pojetí prvních dvou částí teorie spravedlivé války a jejich vzájemného vztahu.

Hlavní výzkumnou otázkou této práce je, jak lze nejlépe konceptualizovat *jus post bellum* co do jeho pozice v celku teorie spravedlivé války i co do vlastního obsahu. Pro to bude také nutné představit takové pojetí kritérií *jus ad bellum* a *jus in bello*, aby co nejlépe odpovídaly současné povaze konfliktů.

Vzhledem k tomu, že slovo válka je užíváno v různých významech či kontextech, je třeba si na začátku jasně definovat, jak jej zde budu pojímat. Oproti metaforickému užití je v této práci nutné chápat válku ve smyslu a rozpětí skutečného vojenského konfliktu² určitého rozsahu, neboť nám jde o posuzování právě těch konfliktů, ve kterých proti sobě stojí dva či více protivníků se silou a možností druhou stranu porazit.³ V tomto ohledu je nasnadě se držet definice Briana Orenda, který válku jednoduše pojímá jako skutečný, úmyslný⁴ a rozšířený ozbrojený konflikt mezi politickými společnostmi.⁵ (Orend 2008)

Slavná definice války z pera Carla von Clausewitze jakožto „pokračování politických styků a jejich provádění jinými prostředky“ nám pomáhá poodhalit důležitý aspekt povahy ozbrojených konfliktů vůbec. (Clausewitz 2008: 36) Jak z definice vyplývá, válka není ani hračkou generálů ani samohybným strojem, i když lze takto metaforicky často dobře vystihnout některé rysy její povahy. Clausewitz nás upomíná, že válka nikdy není samostatným jevem, nýbrž vždy nástrojem politiky. (Clausewitz 2008: 37) Teorie spravedlivé války určuje, jaké činy jsou v jejím rámci spravedlivé a jaké už nikoliv; proto bude potřeba jasně vymezit role a zodpovědnost jednotlivých aktérů ve válce.

V druhé kapitole proto provedu analýzu *jus ad bellum* a *jus in bello*, abych pak třetí a relativně nově zkoumanou část teorie spravedlivé války do jejich kontextu zasadil. Nejprve

² Je tedy jasné, že to, co se myslí pod pojmy jako je válka proti drogám nebo válka v parlamentu o schválení nějakého zákona, do této kategorie nepatří.

³ Pokud by byla ozbrojena jen jedna strana, která by zabíjela členy té druhé, hovořili bychom o masakru či genocidě, a ne o válce.

⁴ Zde je důležité si uvědomit, že úmyslnost konfliktu se nemusí a často také neprojevuje v tom, že by šlo o válku oficiálně. Změnu často nezaznamenává vnitrostátní právo, které by muselo pro účely války měnit mnoho právních rámců užívaných v době míru (například z hlediska pojištění majetku nebo zdraví). (Dinstein 2005: 4) V právu mezinárodním je navíc válka vyloučena jako možný prostředek řešení sporů, a tak se po přijetí Charty OSN v praxi válka již nevyhlašuje. V technickém slova smyslu totiž k zahájení války dochází jejím vyhlášením a její ukončení je spojeno s podepsáním příměří nebo mírové dohody. V praxi je ale možno vidět, jak je toto pojetí nepřesné a neschopné zachytit aktuální boje a ztráty na životech. Na jedné straně například Izrael je sice stále ve válečném stavu s Libanem a Sýrií, a přesto mezi oficiálními vojsky těchto zemí neproběhla minimálně za posledních třicet let žádná bitva. Na druhé straně je pak možno vidět, že většina konfliktů po druhé světové válce probíhá bez oficiálního vyhlášení válečného stavu; místo toho jsme svědky celé řady operací a vojenských zákroků. Co se tedy počítá, není technická deklarace, ale skutečné boje.

⁵ Samotná hrozba války nebo její omezené rozšíření (izolované boje) se jako válka počítat nedají.

provedu kritickou analýzu všech jednotlivých kritérií jak *jus ad bellum*⁶ tak *jus in bello*⁷. Abychom mohli označit jakoukoliv ze stran konfliktu za spravedlivou, je nutné splnit všechna tato kritéria – jejich konkrétní podoba tak hraje významnou roli.

Zvláštní pozornost budu u *jus ad bellum* věnovat kritériím správné autority a spravedlivého důvodu, neboť právě na nich ukáží specifickou mého přístupu k *jus post bellum* teorii spravedlivé války obecně.

Diskuzi o *jus in bello* do velké míry ovlivňuje, zda lze soudit spravedlnost v boji obou stran nezávisle na tom, jestli vstoupili do války spravedlivě či nikoliv. Tradičně se zachovává oddělenost soudů o *jus ad bellum* a *jus in bello*, ale v posledních letech dochází k sílící kritice této tzv. teze nezávislosti. Tuto kritiku budu důkladně vyvracet i s ohledem na další možné argumenty, které vyvstávají vzhledem ke změnám ve strukturách moderních armád a povahy konfliktů. Obecným rysem této práce tak bude důraz na aktuální změny v mezinárodním prostředí, které by měla morální teorie reflektovat.

V třetí a závěrečné kapitole pak zasadím *jus post bellum* do kontextu předchozích dvou částí *bellum justum*. Ukáží zde, že je potřeba zohlednit, že převažující forma konfliktů má podobu vnitrostátních válek – a že v tomto poli je vhodné propojit *jus post bellum* s *transitional justice*. Mým cílem je dokázat, že válku bychom neměli soudit holisticky (tedy sčítat *jus ad bellum*, *jus in bello* a *jus post bellum* a pak označit za jednoznačně nespravedlivého každého, kdo by se proti některé z těchto částí provinil), ale že se musí soudit každá její část zvlášť. Spravedlnost musí hodnotit jak vstup do války a metody boje, tak i vyrovnání se s přečiny proti těmto dvěma kategoriím po válce. O tom, co konkrétně tyto podmínky obnáší, bude tato práce pojednávat.

Proces usmiřování po válce musí brát v potaz nejen vykonání absolutní spravedlnosti na základě soudu *jus ad bellum* a *jus in bello*, ale především možnost návratu k normálnímu životu skrz určitý očistný rituál. Nedílnou součástí spravedlnosti po válce tak bude i kompromis. Důležitou částí této práce tak bude rozbor kompromisu jako samostatné morální kategorie. *Jus post bellum*, které se zabývá morálními soudy ve fázi ukončování bojů a nastolování spravedlnosti po válce, tak hraje klíčovou úlohu v rámci celé teorie spravedlivé války. Nejenže určuje, kdy je spravedlivé válku ukončit a jak naložit se zločiny, které se během ní udály, ale především umožňuje spojení celé teorie a její převedení do reality.

⁶ Jedná se o následujících šest kritérií: poslední možnost, rozumná naděje na úspěch, proporcionalita zásahu, spravedlivý záměr, správná autorita a spravedlivý důvod.

⁷ *Jus in bello* tvoří dvě hlavní kritéria: rozlišování (mezi vojáky a civilisty) a proporcionalita užitých prostředků.

Po zasazení *jus post bellum* do širšího kontextu pak také rámcově vymezím jeho obsah. Nejprve poukážu na problematiku vymezování odpovědnosti a určování viny jednotlivých aktérů ve společnosti, která se dopustila vážných zločinů. Na závěr pak předvedu formy vyrovnání se s minulostí (v podobě trestu, osobního odpuštění a politické omluvy) a zhodnotím jejich přínos a uplatnitelnost při procesu společenského usmiřování.

V celé práci budu spíše než hypotetické případy používat příklady z historických zkušeností skutečného světa, protože, jak říká Avishai Margalit, „složitě případy jako precedent vytvářejí špatné zákony; případy vymyšlené ale ještě horší“. (Margalit 2010: 99) I když jsou historické příklady často složité, propletené a problematické pro jasné posouzení, je to jediná kontrola, pomocí které se nám může podařit dojít k „realisticky utopické“ vizi, která nebude jen myšlenkovým experimentem nepoužitelným pro situace tohoto světa.

Především budu vycházet z díla Michaela Walzera *Just and Unjust Wars* (2006, první vydání 1977), neboť se jedná o knihu, která nejenže znovu oživila diskuze o moralitě ve válce, ale dodnes se s ní vyrovnávají nebo na ni navazují téměř všechny významnější práce moderní teorie spravedlivé války. Významnou součástí mé práce tvoří i myšlenky Avishaie Margalita o morální povaze kompromisu v politice, neboť velmi pečlivě a přesvědčivě zachycuje jednotlivé aspekty tohoto složitého tématu. Pro zkoumání konkrétních podob vyrovnávání se se spravedlností mi byla nedocenitelným zdrojem podnětů kniha Charlese Griswolda *Forgiveness*. Nejenže zde dokázal přehledně zachytit velkou šíři filozofické debaty o problematice osobního a politického odpuštění, ale navíc ji i výstižně prokládal příklady ze starší i zcela nedávné historie. Velkou inspirací pro mne byl po celou dobu psaní John Rawls se svým *The Law of Peoples*. Jeho koncept realistické utopie pro mne představovalo výchozí ideový předpoklad pro celé pojetí teorie spravedlivé války a zvláště pro formulaci minimální spravedlnosti. V určitých aspektech mne také inspirovaly autorky Judith Shklarová, Hannah Arendtová, Francis Kammová, Kimberley Hudsonová a Jean Hamptonová.

Autor, proti němuž se nejvíce vymezuji, je Jeff McMahan, jehož názory důsledně podrobuji kritice v argumentaci o tezi nezávislosti. Stejně tak vyvracím i slabší verzi McMahanovy pozice v podání Davida Rodina.

V českém prostředí jsem nenašel žádnou seriózní práci, která by se tématem spravedlivé války zabývala z filosofického hlediska. Proto jsou téměř všechny mé zdroje v anglickém jazyce, u několika děl čerpám z českého překladu.

Krom celkové neprobádanosti filosofického pohledu na teorii spravedlivé války na českém poli je ale navíc téma *jus post bellum* na počátku výzkumu i celosvětově. Za zcela nové pak lze označit samotné zaměření *jus post bellum* na oblast vnitrostátních válek a procesy usmiřování v rámci jedné společnosti.⁸ Proto věřím, že tato práce poukáže na dosud neprobádané možnosti a zároveň nastíní témata, která jsou hodná hlubšího propracování.

⁸ Narazil jsem na jedinou relevantní studii, která upozorňovala na možnost tohoto spojení. Neobsahoval však rozsáhlou analýzu, ale pouze konstatování, že *jus post bellum* může využít již existující aparát přechodné spravedlnosti. (Freeman – Djukić 2008: 226-227)

1. Moralita a válka

Válka a válčení patří a vždy patřilo mezi tradiční lidské aktivity. Vzhledem k tomu, že se již od prvních záznamů o činnosti člověka objevuje válka jako fenomén náležející k běžnému životu, dalo by se usuzovat, že se jedná o něco přirozeného. Stav války skutečně někteří autoři pojmají jako daný člověku od přirozenosti, jak to například dokládá Thomas Hobbes. Jako k přirozenosti se tak ani k válčení nedá přistupovat s morálním soudem; válka podle této linie tzv. realistů leží mimo hranice morálky. Ta je podle nich v rámci mezinárodních vztahů irelevantní, nebo představuje pokrytectví mocností, které ji chtějí využít. Zvláště po otřesných zkušenostech válečných konfliktů dvacátého století nicméně postupně sílil hlas těch, kteří válku odmítali jako za každé situace morálně odsouzeníhodnou činnost *per se*. Pacifisté tak odmítají rozlišovat mezi horšími a lepšími způsoby vedení války.

Teorie spravedlivé války se snaží mezi těmito absolutními pozicemi nalézt cestu, která by rozlišovala v morálním soudu o situaci, kterou si sice nepřejeme, ale přesto tvoří součást života na zemi. Klíčovým příspěvkem teorie spravedlivé války je právě jemné rozlišování toho, co je ještě přípustné a co už nikoliv. Realistické odmítání zohlednit ve válce morálku stejně jako pacifistické heslo „všichni jsme vinni, není třeba rozlišovat“ jsou podle hlavní postavy teorie spravedlivé války ve dvacátém století, Michaela Walzera, nihilistické, protože každá spravedlivá společnost je postavena na tom, že činí morální a politické rozdíly mezi jednotlivými činy. (Walzer 2006: 103) Pokud si přiznáme samotnou existenci ozbrojených konfliktů, neměli bychom od nich odvracet tvář a odmítat rozlišovat, co je morální a co nikoliv. Morální rozdíl mezi vojáky, kteří brutálním způsobem vraždí civilní obyvatelstvo a těmi, kteří ho chrání, je neoddiskutovatelný. Válka je sice extrémní situace z perspektivy míru, ale morální pravidla by měla být aplikována i zde. Stále se totiž jedná o stav, kdy je morálka podstatná. (Margalit 2010: 132)

1.1. Realismus

Myšlenku, že morální soud ve válce nehraje žádnou roli, lze vystopovat již v Thúkýdidových Peloponéských válkách. Athénští generálové Kleomédes a Teisias v tomto fiktivním rozhovoru ospravedlňují vládcům Melosu své požadavky na podřízení obyvatel jejich ostrova. Jednak poukazují na to, že je přirozené rozšiřovat své impérium a neztrácet prestiž před ostatními přátelstvími se slabšími (Thúkýdidés 1977: 350; kniha V, kapitola 95), především ale zdůrazňují, že „podle přirozeného zákona vždy poroučí ten, kdo je silnější“. Na jejich místě a s jejich mocí by tedy stejně jednali jak Mélští, tak i kdokoliv jiný. (Thúkýdidés 1977: 352; kniha V, kapitola 105) Tento prototyp realistického myšlení se k morálce staví jasně: ve válce není možné brát morální ohledy vzhledem k nepřítelům, neboť jediné, co se počítá, je síla. Jednání států je motivováno jen vlastním prospěchem a touhou po moci, přičemž utopistický diskurz odmítající válku je na úrovni států vždy pokrytectvím snažícím se prosadit vlastní zájmy.

Pro realistickou doktrínu moderní teorie mezinárodních vztahů je výchozím vzorem překladatel Thúkýdida Thomas Hobbes. Podle jeho popisu přirozeného stavu jako války všech proti všem je realisty analogicky pojímán mezinárodní prostor jako stav bez společné moci, suveréna, který by jednotlivce „udržoval v bázni“. (Hobbes 2010: 89) Mírem je jediné doba, kdy nad nejistotou plodící všudypřítomné nepřátelství stojí panovník, který zjednává řád. Mezi samotnými vladaři to ale neplatí; pociťují vzájemnou žárlivost a jsou ve stálém válečném stavu, neboť si nemohou důvěřovat. Ale protože jejich blahobyt zajišťují poddaní, nezakouší bídu, která je se stavem válečné nejistoty spjata u jednotlivců. (Hobbes 2010: 90) Na rozdíl od jednotlivých občanů tak panovníci nemají důvod z válečného stavu unikat.

Ale společně s Kantem lze namítnout, že s příchodem demokracie je takový model neudržitelný. Vládce své poddané nevlastní, nýbrž je svázán jejich mandátem, a proto státy jednají s ohledem na morální normy, aby si zajistily přízeň vlastního obyvatelstva. (Kant 1999: 17) Na druhou stranu však mezi státy stále přetrvává stav nedůvěry jednoho k druhému, protože zde není garant, který by posoudil, co je spravedlivé a co nikoliv. Heslem realismu může být Hobbesova věta, že „kde není obecná moc, není zákon, a kde není zákon, není ani nespravedlnost“. (Hobbes 2010: 90)

Pro moderní teorii spravedlivé války je realismus hlavním protivníkem. Walzer sám mu věnuje první kapitolu svých *Spravedlivých a nespravedlivých válek*, kde odhaluje pokrytectví reprezentované realistickým myšlením. Hlavní útok proti realismu směřuje proti neudržitelnosti machiavelisticky amorálního postoje. Tím, že se odmítá vyjadřovat k otázkám morálky, nepřipouští vůbec možnost nelidsky krutého jednání; jeho heslem je „nelidskost je prostě lidskost pod tlakem“. (Walzer 2006: 4) Takový svět by dovoloval, aby se páchaly genocidy, válečné zločiny a zločiny proti lidskosti bez možnosti morálního odsouzení, což je nepřijatelné pro jakoukoliv formu morálního soudu. V takovém případě by pak bylo nasnadě se spolu s Rawlsem a Kantem tázat, zda stojí za to žít na zemi. (Rawls 1999: 128)

1.2. Pacifismus

Na druhém pólu přístupu k válce stojí pacifismus, který jakožto postoj oddaný míru odmítá válku a zabíjení a použití síly považuje za jakýchkoliv okolností za morálně špatné. Kde realismus odmítá morálně soudit, pacifismus odmítá morálně rozlišovat mezi jednotlivými případy a odsuzuje plošně. Své snahy o nastolení míru se pacifisté snaží zásadně nastolit nenásilnými prostředky a válka je tedy vždy zlem. Právě tento typ pacifismu⁹ zde budu chápat jako druhý pól, vůči kterému se teorie spravedlivé války vymezuje.

Klasická kritika pacifismu z pera Jana Narvesona zdůrazňuje vedle obvinění ze zbabělosti a snahy o udržení ‚čistých rukou‘ za každou cenu především jeho nekonzistentnost. Tradiční verze pacifismu totiž nevychází pouze z předpokladu, že násilí je morálně špatné; na tom by se pacifisté shodli s jakoukoliv doktrínou prosazující morálku. Pacifismus je specifický v tom, že za morálně špatné považuje jakékoliv použití síly, a to i v případě obrany, potrestání nebo prevence násilí. (Narveson 1965: 259) Narveson ukazuje, že tím pacifismus nutně tvrdí, že by se násilí neměl bránit nikdo¹⁰. Pacifismus je kvůli tomu v posledku nekoherentní, pokud

⁹ Pro více typů a kategorií pacifismu viz Fiala 2010.

¹⁰ Jiná pojetí pacifismu se snaží dokazovat, že jeho morální nároky se nevztahují na všechny lidi, ale jen na pacifisty nebo dokonce jen na konkrétní osoby, které se k těmto nárokům přihlásí. To však Narveson ukazuje jako nesmyslné. V prvním případě jde o kruhový argument (pacifistu definuje právě to, čím by se vymezoval proti ne-pacifistům, totiž svým odporem vůči násilné rezistenci vůči násilí). (Narveson 1965: 261) Ve druhém případě je nemožné vymezit morální skupinu jednotlivců, na které by se to vztahovalo a na které již ne. (Bentham toto určování lidí, kteří mají morální povinnosti na základě individuálních charakteristik, označuje za

předpokládáme, že právo (right) jako takové ospravedlňuje činy, které jsou nutné k zachování tohoto práva. Narvesonova výchozí premisa říká, že jedinec „má právo na cokoli, co je potřeba, k tomu, aby zabránil omezování svého práva“. (Narveson 1965: 266) Za tohoto předpokladu je pak kontradiktoričnost celé pacifistické doktríny zřejmá - přestože sama uznává jako jedno z primárních práv právo na to, aby nám nebylo činěno násilí, odmítá naše právo na ochranu tohoto práva. Toto právo je přitom inherentně obsaženo v jakémkoliv právu, které máme. Pokud mi tedy někdo hrozí tím, že mne zabije, mám právo zabít já jeho, pokud to je nezbytné.¹¹ (Narveson 1965: 268)

1.3. Moderní teorie spravedlivé války

Teorie spravedlivé války se snaží pečlivě rozlišit, za jakých okolností je použití síly spravedlivé. Neodmítá morální soudy ve válce úplně a zároveň nepovažuje za možné odmítat jakékoliv násilí jako nemorální. Spíše než o vytváření ideálního systému jde v teorii spravedlivé války o současnou strukturu morálního světa. (Walzer 2006: xxi) V tomto směru je tak uměním kompromisu, neboť stojí mezi světem etických ideálů a praktickou realitou na zemi. Teorie vytvářená bez ohledu na skutečný svět může sloužit pouze jako vzdušný zámek bez možnosti využití. Jak ale na druhou stranu trefně podotýká Rawls, dokud není vytyčen ideál, chybí teorii „účel a cíl, vzhledem ke kterému mohou být problémy řešeny“. (Rawls 1999: 90) Pokud chceme uvažovat o takto realisticky utopickém uspořádání světa, je třeba se při našem zkoumání vydat z bodu odpovídajícímu realitám tohoto světa a zároveň mít na

negaci všech principů.) (Narveson 1965: 263) Pokud bychom chtěli pacifismus obhajovat na základě úspěšnosti této taktiky, kromě slabé empirické podpory je hlavní námitkou proti tomuto postupu jeho morální irelevantnost; taktika může být z empirického hlediska úspěšná, což ale nijak nevypovídá o jejích morálních hodnotách. (Narveson 1965: 264)

¹¹ Takto extrémní prostředky mohou ale použít jen v případě obrany svých základních práv (jejich koncept objasním v části o minimální spravedlnosti). Zároveň je zde potřeba zdůraznit kritérium nezbytnosti, kterému odpovídají kategorie *jus ad bellum* (zvláště pak kritérium proporcionality a poslední možnosti). Ponechána takto bez dalších podmínek by se tato doktrína jinak mohla ukázat v mnoha ohledech nemorální, jak ukáže pasáž věnovaná *jus ad bellum*. Proto je potřeba jasně chápat rozdíl mezi potenci a aktualitou hrozeb. Pokud někdo hrozí, že mne napadne, nemám automaticky právo jeho zemi napadnout (může to být na faktických intencích nezávislá součást domácí politiky), pokud ovšem není připravovaná agrese iminentní. (O tomto více v části o preemptivním a preventivním útoku).

zřeteli cíle, kterých je myslitelně možno a záhodno dosáhnout. Teorie spravedlivé války zde představuje prostředek, jak se k takovému stavu dostat.

Zkoumání samotné morality války se táhne historií lidstva již od dob Thúkýdidových. Zatímco autor *Peloponéských válek* ale předznamenal budoucí doktríny odmítající zohledňování morálních soudů v hrůzné realitě válečných konfliktů, autoři jako Aristoteles a Cicero hleděli na válku již více rozlišujícím prizmatem, který jim dovozoval některé činy odsoudit a jiné oslavovat. Pro Aristotela byla válka spravedlivá proti těm lidem, kteří se odmítali podvolovat tomu, kdo jim měl dle řádu přírody vládnout (Aristoteles: *Politika*, I.8, 1256 a-b). Cicero pak vycházel z římského pojetí *jus fetiale*¹², podle kterého byla válka spravedlivá jen tehdy, když byla jednak protivníkovi doručena zpráva o podmínkách, kterými by se mohl válce vyhnout (například zaplacením reparací), a zároveň mu byla po nesplnění těchto podmínek doručena zpráva o začátku válečné kampaně. Válka měla být také bojována, jen pokud měla umožnit život v míru. Krom toho Cicero zdůrazňoval, aby vojáci nepropadávali nenávisti a poražené vojáky, kteří nebyli sami krvežízniví, ušetřili. (Cicero, *De Officiis*, Kniha I, XI, 35-37)

Prvním autorem, který vypracovává detailní rozbor spravedlnosti ve vztahu k válce, je ale až Augustinus, který vycházel z předpokladu, že od dob začlenění křesťanů do armády Římské říše je nutné rozlišovat ve válce spravedlivé a nespravedlivé konání. Jako první také vytyčil oddělené principy *jus ad bellum* a *jus in bello*, na které navázal Tomáš Akvinský, který novou formou zopakoval původní propozice Augustina: spravedlivá válka musí být vyhlášena oprávněnou autoritou, musí být bojována za spravedlivý důvod a bojovníci musí mít spravedlivé záměry. Zároveň ale stejně jako jeho předchůdce odmítal, že by se měli bojující vojáci jakkoliv ve válce omezovat co do používaných prostředků mimo ochranu některých osob křesťanského vyznání. K tomu dospěli až sekulární autoři šestnáctého a sedmnáctého století jako Francisco Suarez, Hugo Grotius či Francisco de Victoria, kteří tak položili základ modernímu mezinárodnímu a humanitárnímu právu. (Wells 2005: 36-37)

V moderním pojetí teorie spravedlivé války je možné vidět hlavní inovaci v důrazu na život jednotlivce. Zatímco klasičtí teoretici středověku a raného novověku věnovali pozornost především otázkám morálních práv, spravedlnosti a dezerce, moderní pojetí, které se vyvíjí souběžně s mezinárodním právem, se snaží o omezení důsledků válek pro všechny zúčastněné

¹² Jednalo se o skupinu kněží, kteří vydávali až do konce období republiky „směrnice“ ohledně směřování říše, například i v oblasti války. (Dinstein 2005: 63)

aktéry. Kořeny moderní teorie spravedlivé války tedy lze vidět jak v křesťanské teologii, tak v moderním mezinárodním právu. Přesto ale na jejích základních principech panuje na rozdíl od ostatních oblastí etiky široká shoda, což z ní dělá podle slov Jeffa McMahana „anomálii v současné filozofické etice“. (McMahan 2007: 669)

1.4. Teorie spravedlivé války a pozice *jus post bellum*

Tradičně se teorie spravedlivé války dělí na principy ohledně spravedlnosti zahájení války (*jus ad bellum*) a na ty ohledně jejího vedení (*jus in bello*). Spravedlivost jednotlivých stran zde závisí na tom, jak dodržují principy obou těchto částí. Válka je tak vždy posuzována dvakrát: dle důvodů pro vstup do války a dle užitých prostředků. Po zahájení konfliktu jsou si bojující morálně rovni bez ohledu na to, zda bojují za spravedlivou nebo nespravedlivou stranu. *Jus ad bellum* a *in bello* tak mohou být vnímány jako na sobě nezávislé.¹³ (Walzer 2006: 21) Walzer sám ukazuje potřebu této nezávislosti na příkladu generála Rommela, který, přestože bojoval na absolutně nespravedlivé straně nacistického Německa, sám nepáchal válečné zločiny, i když k tomu byl nabádán. (Walzer 2006: 38) Rommel byl služebníkem státu, který si nevybral, za koho bude bojovat, nicméně jak bude bojovat, si zvolil sám. Proto je důležité soudit jak zahájení tak vedení války rozlišeně.

Vedle toho se v poslední době objevuje i třetí kategorie, *jus post bellum*, zkoumající spravedlnost po válce v rámci přechodu společnosti k normálnímu stavu veřejného života. Pro to, aby byla válka spravedlivá, je potřeba, aby splňovala všechna náležitá kritéria všech tří částí, neboť jsou „jednotlivě nezbytná a dohromady dostatečná“. (Hayden 2005: 169) Přitom je ale zásadní pochopit, že přestože jsou *jus ad bellum* a *jus in bello* na sobě nezávislé, spojují se v celek s ohledem na *jus post bellum*, které obě dvě části vyhodnocuje. V ideálním případě tak strana vstoupí do války spravedlivě, v jejím průběhu se bude držet spravedlivých norem a po skončení bojů spravedlivě vyhodnotí, jak s provinilci a zločinci naložit. Pokud však některé z podmínek bojující strana nesplní, neznamená to, že je nespravedlivá absolutně, nýbrž jen částečně. Existují horší a méně hrozné zločiny – stejně tak existují více a méně

¹³ Kritiku této tzv. teze nezávislosti lze nalézt například u Jeffa McMahana, jehož pozici předvedu níže.

spravedlivé pozice ve válce. Nicméně přesto existuje hranice, jejíž porušení není za žádnou cenu akceptovatelné. V takovém případě je strana, která ji překročila, absolutně nespravedlivá a jako taková ztrácí práva, která jinak může spravedlivě bránit i silou – jako právo na suverenitu a výlučnou správu svého území.

Tato hranice představuje kritérium toho, co zde nazývám minimální spravedlností¹⁴ či zajištěním základních lidských práv. Právě porušení minimální spravedlnosti v mnoha případech určuje, zda mám vůbec právo jít do války či se bránit napadení a jaké prostředky mohu v krajní nouzi použít. Role *jus post bellum* zde hraje zásadní roli spojnice předchozích dvou částí, která nejenže vyhodnocuje spravedlnost předchozích dvou částí teorie spravedlivé války, ale také rozhoduje o způsobu, jak se daná strana a společnost vyrovná s výsledky těchto vyhodnocení. Ne vždy je totiž možné potrestat všechno zlo, které se během války událo; ve většině případů je naopak nutné dělat kompromisy. Ale abychom mohli vůbec mluvit o spravedlnosti, kompromis *jus post bellum* nesmí překročit tu samou mez, pro kterou je spravedlivé pokládat životy - minimální spravedlnost.

1.5. Minimální spravedlnost

Nejjednodušeji lze minimální spravedlnost popsat jako stav dodržování základních lidských práv. Každá společnost musí mít a dodržovat určité etické normy, aby mohla fungovat. Ale samotné následování těchto pravidel ještě neznamená, že se jedná o spravedlivé jednání. Společnost totiž může mít nastaveny určité etické normy tak, aby byly spravedlivé pouze k určité části obyvatelstva. Margalit v této souvislosti hovoří o rozdílu mezi úzkými a širokými mezilidskými vztahy, které reprezentují rozdíl mezi etikou a moralitou. Etika aplikuje morální kritéria pouze na svou skupinu na způsob tribalismu, zatímco moralita zohledňuje v rámci pravidel mezilidských vazeb všechny lidské bytosti. Nacistické Německo tedy bylo etickou společností, která brala ohled na své árijské občany, ale základy morality

¹⁴ Tento koncept zde takto nazývám nezávisle na použití jiných autorů.

zcela popíralo, neboť zneuznávalo ideu základních práv všech lidí bez ohledu na rasu. (Margalit 2010: 122)¹⁵

Moralita je postavena na myšlence sdíleného lidství čili na respektu k základním lidským právům. Pokud chceme hovořit o spravedlnosti, nesmí jedinec svá základní lidská práva nikdy pozbyť. Koncept minimální spravedlnosti, tak jak jej pojímá tato práce, vychází z předpokladu, že strana, která nedodržuje základní lidská práva, nemá právo na vlastní suverenitu, protože její zločinný režim porušuje úplné základy morality a zasahování do jejích vnitřních záležitostí za účelem zajištění minimální spravedlnosti je tedy ospravedlnitelné. Po skončení války je pak jakýkoliv kompromis při dojednávání míru podmíněn tím, že tato základní práva budou zaručena. Jinak je celý proces vyrovnávání se s minulostí nespravedlivý.

Je tedy jasné, že aby byl funkční a prakticky použitelný, nesmí být soubor těchto základních lidských práv příliš rozsáhlý. Zároveň ale musí obsahovat ta práva, jejichž porušení by znemožňovalo, abychom mohli ještě vůbec hovořit o spravedlnosti.

Klíčovou výzvou je tedy poskytnout takový výčet, který do určité míry zachová tradiční liberální pojetí lidských práv a zároveň poskytne prostor pro odlišná pojetí práv mezi různými společnostmi. Limity tolerance jiných kultur zde představují právě lidská práva, neboť jejich nezávislost na konkrétních doktrínách z nich činí normu, podle které se může měřit spravedlnost jednotlivých režimů. (Rawls 1999: 80; Cohen 2004: 211) Zásadní otázkou je, jak zachovat princip rovnosti kultur a zároveň zajistit, aby lidé mohli žít důstojný život. Jedná se tedy o dilema mezi tolerancí a ambiciózností v prosazování liberálního pojetí lidských práv. (Cohen 2004: 192)

Základní výchozí premisou pojetí lidských práv je u většiny významných autorů v této oblasti ohled na jejich přijatelnost pro jakoukoliv politickou společnost. (Rawls 1999: 12; Taylor 1999: 124; Cohen 2004: 191; Shue 1996: 19) John Rawls, Charles Taylor, Joshua Cohen i Henry Shue zdůrazňují potřebu minimálních standardů, neboť prioritní by mělo být předcházení katastrofám spíše než dosažení nejlepšího výsledku za každou cenu.

¹⁵ Někdy dochází k tragickým volbám, kdy musíme volit mezi etikou a moralitou. Právě když jsme prokleti příslušností ke komunitě, jejíž etika je v rozporu s moralitou, může snadno dojít k prohnílému kompromisu, kdy zaprodáme základní lidská práva a minimální spravedlnost, aby z toho naše skupina profitovala. V každém případě je ale nezbytným morálním imperativem, aby měla morálka navrch nad pouhou etikou. (Margalit 2010: 142-143) Tento postoj vyjadřuje také Hannah Arendtová, když říká, že jedině idea sdíleného lidství může zabránit tomu, aby se jednotlivé rasy začaly vyhlazovat navzájem - tedy aby se svět neřídil zákonem silnějšího, který může zničit a vyhubit vše, co mu přijde nízké. (Arendt 1991: 282)

Rawls tvrdí, že hlavní příčinou nejhorších problémů lidstva jako jsou nespravedlivé války, hladomory či genocidy, jsou politické nespravedlnosti. Ty mohou být překonány, pokud se vytvoří instituce zajišťující liberální pojetí spravedlnosti, která se vyznačuje specifickým rysem reciprocity. (Rawls 1999: 7) Ale právě na základě kritéria reciprocity Rawls také říká, že i neliberální společnosti, které respektují základní lidská práva, mohou být přijaty do Společnosti národů (a tedy mít právo na vlastní suverenitu). Lidská práva takto „nemohou být odmítnuta jako výlučně liberální nebo typická pro západní kontext“. (Rawls 1999: 65) Proto také ale nemohou být lidská práva tak široce chápána jako v liberální tradici – v rámci mezinárodních vztahů by měla být pojímána pouze jako „speciální třída naléhavých práv“. (Rawls 1999: 79) Jako taková Rawls označuje všechna práva, která jsou jmenována ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* v článcích 3-18. (Rawls 1999: 80)

Podobně úzké vymezení představují Cohen a Taylor, kteří navazují na práci Jacquesa Maritaina, jednoho z tvůrců *Všeobecné deklarace lidských práv*. Hlavním principem Maritainova pojetí lidských práv bylo nezakládat tento výčet na konkrétní filosofické, náboženské nebo kulturní teorii. (Cohen 2004: 193) Taylor navíc zdůrazňuje Rawlsovu myšlenku „překrývacího konsenzu“, která předpokládá, že rozdílné skupiny se mohou shodnout na určitých normách, i kdyby se měly rozcházet v důvodech, proč je přijímají. (Taylor 1999: 124) V tomto případě je ale zároveň klíčové, aby všechny strany aktivně přijaly jinou kulturu jako sobě rovnou a ne pouze jako nutnou součást *modu vivendi*, ve kterém musí přebývat. (Rawls 1999: 113; Taylor 1999: 138; Cohen 2004: 194)

Přestože je prosazování pouze minimalistického výčtu lidských práv možné kritizovat jako nedostatečně liberální, (Beitz 2007: 7) zvyšuje se tím (nehledě na toleranci jiných kultur) především možnost prosazení právě těch základních práv, která sama o sobě zajistí důstojný život všem lidem. (Rawls 1999: 65; Cohen 2004: 194) Nejvýstižnější je v tomto ohledu definice Henryho Shue, který základní práva pojímá jako „minimální rozumný nárok každého jednotlivce vůči zbytku lidstva“, jehož ochrana nemůže být za žádnou cenu obětována. Oproti tomu další práva, která jsou na těch základních závislá, mohou být v jistých případech upozaděna. (Shue 1996: 19)

Jak navíc dokazuje Cohen, trvání na příliš mnoha právech může vést k jejich devalvaci. (Cohen 2004: 193) Výčet toho, co se dnes považuje za lidská práva, je skutečně relativně velmi rozsáhlý. Proto je třeba rozlišit, která z nich jsou základní ve výše uvedeném slova smyslu a která jsou pouze sekundární. Sekundární práva jsou podstatná v tom smyslu, že jejich dodržování zlepšuje životní podmínky jednotlivce. Přesto ale nejsou nezbytná

k důstojnému životu, tedy ke stavu minimální spravedlnosti; jejich porušování tedy samo o sobě nepředstavuje ztrátu práva politické jednotky na sebeobranu.¹⁶ Stejně jako když hrajeme šachy, můžeme být v případě porušování sekundárních práv v horší či lepší situaci. Pokud ale jsou porušována práva základní, samotné základy hry jsou porušeny podobně, jako kdybychom rozbili šachovnici. V tom případě již nemůžeme o spravedlnosti hovořit.

Sekundární lidská práva se tak nijak nevytrácejí, naopak stále tvoří standard, který uplatňujeme pro vlastní společnost, která jich již dosáhla. Námitka o nedostatečnosti liberalistického smýšlení při omezování výčtu práv, při jejichž porušení by měla nějaká strana ztrácet právo na suverenitu, se pak v tomto světle může zdát spíše jako obhajoba imperialismu, kdy více vyvinuté společnosti mohou ovládat ty, které jsou schopny nebo ochotny zaručit svým obyvatelům méně práv než ty první.

Minimální spravedlnost je zcela klíčová při posuzování morality kompromisu, neboť určuje základ, který nelze při vyžadování spravedlnosti nikdy opustit. Ovlivňuje tak a prostupuje celou tuto práci, protože kompromis je nedílnou součástí jak celé teorie spravedlivé války, tak zvláště *jus post bellum*.

¹⁶ Jistě lze uznat, že by bylo nespravedlivé napadnout stát kvůli tomu, že zde dělníci nedostávají (podle určitých měřítek) dostatečnou mzdu nebo zdravotní péči. Krom zhoršení situace lidí, na jejichž obranu by vojenský zásah vedl, by takovýto přístup znamenal jen nekonečný řetězec válek.

2. Tradiční části teorie spravedlivé války

2.1. *Jus ad bellum*

Tři podmínky určené Augustinem a přejaté Tomášem Akvinským (spravedlivý důvod, správná autorita a spravedlivé záměry) bývají v moderní tradici doplňovány třemi dalšími – válka musí být poslední možností, proporční alternativou a musí mít rozumnou naději na úspěch. (McMahan 2007: 670 – 675; Orend 2008; Hudson 2009: 90). Ke každé z těchto pozic se váže etická diskuze a problematika, kterou zde ve stručnosti načrtnu a zdůrazním ty aspekty, které jsou pro moji práci podstatné. Protože spravedlivý důvod je nejdiskutovanějším a (přestože ne dostačujícím, tak) klíčovým kritériem pro posuzování spravedlnosti, budu mu věnovat i zde nejvíce prostoru. Nejprve ale poukážu na problematiku pěti ostatních kritérií.

2.1.1. Poslední možnost

Kritérium poslední možnosti zdůrazňuje, že síla může být použita pouze poté, co byly neúspěšně vyčerpány všechny mírové alternativy. Pro Walzera je poslední možnost problematická podmínka, protože je vždy možné svolat další schůzi či konferenci, aby se bavila o tom, zda zasáhnout či nikoliv, zatímco agrese by nadále pokračovala.¹⁷ (Walzer 2004: 88)

Platí, že spravedlivá je z tohoto hlediska taková válka, které nemohlo být zabráněno. Prototypické rozlišení zde může být ukázáno na kontrastu mezi preemptivní a preventivní válkou. Preventivní útok reaguje na vzdálené nebezpečí, které může být odvráceno

¹⁷ V některých případech je dokonce sílu nutné použít ne jako poslední, ale jako první možnost – například při politice odplaty při dlouhodobých teroristických útocích. (Walzer 2006: 218)

politickými rozhodnutími, protože se teprve rýsuje v budoucnosti. Jelikož tak nespĺňuje kritérium poslední možnosti, je nutně také nespravedlivý. (Walzer 2006: 75). Válka preemptivní naproti tomu může být označena za spravedlivou, protože jinak by státy svou nečinností „vážně ohrozily svou teritoriální integritu a politickou nezávislost“. Reaguje totiž na iminentní útok, který je na cestě, kdy už není žádná další možnost odvrácení agrese. (Walzer 2006: 85)

V některých případech může vinou politického rozhodování dojít k tomu, že válka je již nutná, což ale automaticky neznamená, že je spravedlivá. Vina za nevyhnutí se konfliktu (ať už neschopností¹⁸ nebo neochotou) padá na hlavu osob s rozhodovacími pravomocemi na každé zúčastněné straně. Stejně nespravedlivě pak jednají i ti vůdci, kteří svou nečinností umožní eskalaci situace až do rozměrů genocidy, válečných zločinů, etnických čistek nebo zločinů proti lidskosti. Proti těmto zločinům je totiž spravedlivé i vojensky zasáhnout a jejich dopuštění či podpora takovéto situace vytváří spravedlivý důvod pro válku. Vzhledem k tomu, že těmto extrémním situacím lze předcházet, padá díl viny i na toho, kdo svým jednáním nebo nečinností k tomuto stavu přispěl. (Hudson 2009: 95)

Než aby k těmto zločinům došlo v rámci eskalace násilí mezi jednotlivými skupinami, je spravedlivé provést preemptivní zásah na obranu základních lidských práv. Zatímco v mezistátních konfliktech preemptivní či preventivní útok válku zahájí, v případě i malého zásahu mezinárodních jednotek může naopak dojít k odstrašení potenciálního agresora od zahájení genocidní politiky.

2.1.2. Rozumná naděje na úspěch

Walzer tomuto kritériu nepřisuzuje velkou váhu. Na příkladu zimní války Finska proti Sovětskému svazu ukazuje, že přes pochybnou naději na úspěch bylo z finské strany správné bojovat, protože „nezávislost není hodnota, která může být snadno vyměněna“; v takovémto případě je totiž obrana nutností těch základních hodnot, kterých se nemíníme vzdát. (Walzer 2006: 71-72) Stejně tak by bylo Československo, které po mnichovské konferenci v září 1938 odmítlo nechat zemřít velkou část svých občanů ve válce proti mnohem silnějším soupeřům, podle Walzera oprávněno bojovat tento nerovný boj. I když mu nikdo nemůže vyčítat

¹⁸ Ale nikoliv nemožností – pokud daná strana neměla na výběr ani za sebelepšího vlastního postupu, není možné ji morálně vinit.

ustoupení Hitlerovi, i bez rozumné naděje na úspěch¹⁹ by jeho boj byl spravedlivý. (Walzer 2006: 69)

Rozumná naděje na úspěch se přitom musí vztahovat nejen na obranné, ale i na útočné války. Ať už se válčící strana hodlá bránit nebo útočit, měla by stejně jako v případě poslední možnosti zabezpečit co nejlepší možnosti pro to, aby výsledek války byl spravedlivý. Jedná se tedy o povinnost udělat vše, co je v silách dotyčného aktéra konfliktu, aby zajistil adekvátní prostředky k dosažení cíle (který sám o sobě také musí být spravedlivý). To se týká jak výbavy schopné zajistit vítězství, tak povolených taktik a zbraní, které jsou součástí *jus in bello*. Úspěch by se z tohoto hlediska totiž měl odvozovat od dosažení spravedlivého cíle, a ne od vojenského vítězství. Pokud tedy sice napadená strana zvítězí, ale pouze díky použití praktik např. etnických čistek nebo zbraní hromadného ničení, nemůžeme hovořit o úspěchu, neboť tím je pro nás úspěch spravedlnosti.²⁰

2.1.3. Proporcionalita

O proporcionalitě se Walzer domnívá, že představuje nepřiliš využitelný prostředek při souzení spravedlnosti zahájení války. Znamená pro něj především „přizpůsobování prostředku cílům“, (Walzer 2006: 120) tedy součást *jus in bello*. Ve smyslu kritéria *ad bellum* hovoří o obezřetnosti při použití nebo hrozbě extrémních prostředků (použití nebo hrozba atomového útoku na SSSR kvůli invazi do Maďarska v roce 1956 je pro něj příklad neproporčnosti). (Walzer 2006: 95).

Zahájení války však zvláště v rámci debat o humanitární intervenci²¹ musí podléhat měřítku proporcionality ve větší míře, než jak to pojímá Walzer, pro kterého je v tomto případě proporcionalita zásahu totožná se spravedlivým důvodem. Rád bych zde proto dokázal, že právě v případě absence proporcionality není ve svém důsledku spravedlivá i přes spravedlivý důvod do války jít.

¹⁹ V tomto ohledu by bylo na místě pokusit se o rozlišení mezi rozumností a racionalitou jakožto prosté kalkulace šance. Rawls ani Walzer ale bohužel ve vztahu k neideální teorii toto rozlišení neprovádí.

²⁰ O výjimkách z tohoto pravidla pojednám v kapitole o nejvyšší pohotovosti v *jus in bello*.

²¹ Vojenský zásah do vnitřních záležitostí země za účelem ochrany základních lidských práv a zastavení masakrů civilního obyvatelstva.

V době psaní této práce je nejaktuálnější a nekriklavější případ státem organizovaného násilí na civilním obyvatelstvu situace v Sýrii. V minulosti se mezinárodní společenství odhodlalo zasáhnout v Libyi v roce 2011 a v Kosovu v roce 1999 (i když zde bez mandátu Rady bezpečnosti OSN). V souvislosti s humanitární intervencí se také neúspěšně diskutovalo především o přerušení genocidy ve Rwandě v roce 1994 v Dárfúru po roce 2003.

John Stuart Mill upozorňuje na tři důvody, proč by měla být zachována norma ne-intervence. Tím prvním je, že intervence znemožňuje národu, aby si určil svůj vlastní způsob života. Druhým důvodem je, že násilně importovaná svoboda by neměla šanci se udržet; buď by nově dosazený vládce začal vládnout jako předchozí tyran, nebo by se situace změnila v dlouhou občanskou válku, nebo by cizí mocnost musela stále udržovat u moci vládu, která by po jejím odchodu podlehla silnějším proti-demokratickým silám. Svoboda totiž musí být nejprve přijata a aktivně vyžadována místními lidmi, aby měla šanci se zde udržet. Třetí poukazuje na fakt, že je často příliš složité rozeznat, kdo je v cizí zemi tyran a kdo bojovník za svobodu. (Mill 1987: 5-6)

Henry Shue pak na případě preemptivního útoku ukazuje, že otázka proporcionality se týká také akcí, které mají zabránit okamžitému napadení. Proporcionalita se také týká samotných užitých zbraní. Například použití jaderných zbraní na zničení jaderných reaktorů, které by v budoucnu mohly sloužit k výrobě jaderných zbraní v Íránu, se jeví jako zcela disproporční řešení, kvůli právnímu stejně jako morálnímu tabu, které užití jaderných zbraní provází. (Shue 2007: 227)

Důvod k zásahu do vnitřních záležitostí státu tedy musí být dostatečně velký, aby ospravedlnil válku s veškerým utrpením, které s sebou přináší. Přitom musíme zároveň volit takový způsob zásahu, abychom intervencí způsobili menší škody, než kterým se snažíme zabránit. Vláda je zároveň morálně povinna co nejpřesněji analyzovat případné výsledky zásahu, neboť ve věci tak závažné jako je zahájení války se musí snažit o zhodnocení svých možností, jak nejlépe je to možné.

2.1.4. Spravedlivý záměr

Další kritérium ukládá nutnost spravedlivého záměru, pro který je síla použita.

Kimberley Hudson správně upozorňuje, že pro Walzera je záměr totožný s motivem. (Hudson 2009: 113) Jak ale ukazuje John Stuart Mill, je na místě vidět mezi oběma velký rozdíl. Zatímco „moralita činu zcela závisí na záměru jakožto na tom, co aktér *chce udělat*“, motiv je pouze „pocit, kvůli kterému to chce udělat“. (Mill in Hudson 2009: 115, zdůrazněno v originále) Z morálního hlediska jeho činu tak rozhoduje záměr, který celou akci směřuje, zatímco motiv nijak daný čin neovlivňuje a tedy je v tomto ohledu irelevantní.

Postranní motivy tak nejsou samy o sobě morálně problematické. Pokud je u humanitární intervence přítomen i motiv nastolení lepších obchodních vztahů, je to pro souzení spravedlnosti války irelevantní až potud, pokud by nepřekrýval správný záměr (pokud někdo deklaruje snahu o mírové uspořádání a zároveň k tomu využívá politiku etnických čistek, je jasné, že jeho záměrem není spravedlnost). Aktér ale může velmi dobře splnit podmínky pro spravedlnost a zároveň při tom získat výhody i pro sebe bez toho, aby to nějak kompromitovalo spravedlivost jeho snažení. Pokud by navíc zasahující aktér měl vedlejší zájmy či motivy jiné než humanitární, spíše by to upevnilo jeho odhodlání zasáhnout tam, kde se zločiny odehrávají. (Hudson 2009: 116-117)

2.1.5 Správná autorita

Dalším kritériem je, aby válku vedla řádně ustanovená politická autorita. Oproti minulosti v tomto ohledu dochází k poměrně radikální změně, neboť v dnešním mezinárodním prostředí nejsou aktéry jen státy. Značné možnosti a pravomoci zde mají také mezinárodní institucionalizované organizace (jako OSN, NATO či EU), nadnárodní korporace či jednotky v rámci jednoho státu (jako teroristické organizace, vzbouřenci, neziskové organizace nebo lidová hnutí). Tradiční státocentrické zaměření se mění také v reakci na otřesné zkušenosti vnitrostátního násilí. V posledních dvou desetiletích je proto možné sledovat zápas o ustanovení normy vojenských intervencí na místech, kde probíhá násilí ohromného rozsahu. Je proto třeba jasně vymezit, kdo a za jakých podmínek může zahajovat válku - jak kvůli ochraně sebe sama tak kvůli ochraně základních práv druhých lidí. Od čeho se tedy odvíjí správná autorita k zahájení války?

Dle doktríny *Responsibility to Protect*, ke které se zavázala většina států OSN, se právo na suverenitu a řízení státu odvozuje od zodpovědnosti za dodržování základních lidských práv. Suverenita je zodpovědnost státu za správu životů vlastních občanů; pokud této zodpovědnosti stát není schopný či ochotný dostát, má mezinárodní společenství právo zasáhnout pro zajištění základních lidských práv.²² (OSN 2005: 13) Pokud toho ale OSN jako garant míru a stability v mezinárodním společenství není schopna, mohla by ve výjimečných

²² Tato myšlenka odpovídá pojetí mezinárodního uspořádání Václava Havla, který říká, že „[e]xistuje hodnota vyšší než stát. Touto hodnotou je člověk. Stát, jak známo, má sloužit člověku a nikoli naopak. [...] Lidské svobody jsou vyšší hodnotou než suverenita státu.“ (Havel 2002: 88)

případech být morálně přijatelná i unilaterální akce. Jak ukazuje Walzer na případech intervencí Indie do Východního Pákistánu v roce 1971, Vietnamu do Pol Potovy Kambodže v roce 1978 či Tanzanie do Ugandy Idiho Amina o rok později, i intervence jednoho státu je spravedlivá, pokud zachrání miliony lidí. (Walzer 2004: 80)

Hudson oproti tomu zdůrazňuje větší legitimitu multilaterální akce, neboť proces budování konsenzu by měl dostatečně omezit možnost pro prosazování soukromého zájmu na úkor spravedlnosti. (Hudson 2009: 121) Krom čistě logicky možné situace, že se velká část států domluví na likvidaci jiného státu za účelem svého obohacení, je ale možné v historii vidět u mnoha intervencí, že větší počet zúčastněných neimplikuje větší spravedlnost invaze. Zmíněné Walzerovy příklady unilaterálních intervencí je možné označit za spravedlivé, protože skutečně ukončily masakry ohromných rozměrů. Naopak americká invaze do Iráku se svou celkovou bilancí i pochybnými prvotními motivy těžko může být dávana za příklad spravedlivé války i přes účast několika desítek amerických spojenců. Multilateralismus evidentně není tím, co by činilo válku méně spravedlivou; naopak regulace záměrů jednotlivých členů je zde skutečně hypoteticky možná. Jak ale ukazuje příklad války v Iráku, počet států v alianci nic nemění na jejich skutečných záměrech. Z této perspektivy se tedy zdá, že útok aliance může být stejně tak legitimní jako útok jednoho státu.

Z druhého konce spektra aktérů je možné se tázat, proč by nemohla být legitimní autoritou i sub-státní skupina, která by splňovala kritérium zodpovědnosti za určitý územní celek, na kterém by lidem zajistila minimální spravedlnost. Sloužit veřejnému zájmu může vzbouřenecká skupina za jistých okolností někdy mnohem lépe než vláda, zvláště v případech slabých a chudých států, které nemají prostředky na zabezpečení základních potřeb obyvatelstva na odlehlých místech země.

Z morálního hlediska je pak přípustné, aby v některých případech i nestátní aktéři mohli provést vojenskou akci i bez autority státního pověření. Představme si situaci ve Rwandě v roce 1994; pokud by se jednotky OSN vzepřely rozkazům svých nadřízených a napadly úkryt se zbraněmi nebo vlastní vojenskou aktivitou bránili vyvražďování civilistů, těžko bychom mohli odsoudit jejich akci jako nespravedlivou. Pro soukromé subjekty je tak možno nalézt mnohem větší prostor pro legitimní akce, než by se mohlo na první pohled zdát. V současné době má stále více aktérů kapacity na ohrožení moci států a na zajištění bezpečí určitým skupinám obyvatelstva. Důležitým úkolem proto bude jasně určit kritéria legitimní autority, a to jak co do šíře (kdo může být aktérem) tak do hloubky záběru (v jakých situacích jsou tito aktéři oprávněni k použití síly).

2.1.6. Spravedlivý důvod

Přestože všechny výše uvedené principy jsou nutnou součástí *jus ad bellum*, jejím úhelným kamenem je spravedlivý důvod, protože právě oprávněnost důvodu k válce je klíčová proměnná pro její zahájení.²³ Pro Walzera samotného je to zcela zásadní kritérium, které definuje poměrně jasně: spravedlivý důvod pro válku je obrana určitých práv; cokoliv jiného je nespravedlivé. (Walzer 2006: 72) Walzerova teorie považuje za jediný zločin války agresi a za jedinou uznatelnou formu válčení pak obranu proti ní. (Walzer 2006: 51) Její zločinnost tkví v tom, že ruší mír, který zaručuje lidem svobodu a bezpečí a tak napadá práva, za která stojí za to zemřít²⁴ (ať už samotný odpor nabude konkrétní vojenské podoby či nikoliv). (Walzer 2006: 53). V tuto chvíli lze vidět, jak je rozšířeno běžně vnímané pojetí agrese jako napadení státního celku jiným státem; agresi je v tomto kontextu možné chápat jako agresi nejen proti cizímu státu (a jeho právům), ale i proti základním lidským právům jednotlivců. Proto, aby se mohlo hovořit o stejném stupni závažnosti, musí být tato základní práva pojata dostatečně úzce, aby se trestaly jen ty nejzávažnější zločiny – tedy tak, jak jsem ukázal v části o minimální spravedlnosti.

K tomu, aby byla zahájena celá hrůza války, by měly skutečně vést jen ty nejnужnější důvody. Naším cílem by tedy neměla být dokonalá spravedlnost za každou cenu. Pokud bychom toto nepřijali, jakákoliv nespravedlnost by dávala důvod k válce, což by vzhledem k historickým vazbám a tedy i nespravedlnostem v minulosti páchaným umožňovalo vypuknutí nezměrného množství vojenských konfliktů. Navíc by se mohlo stát, že by více spravedlivá země mohla mít právo tu méně spravedlivou vždy napravit - zvláště v případech, kdy se tato dopouští nespravedlnosti na vlastním obyvatelstvu. Důležité je proto ukázat ty podmínky, jejichž nedodržení je možné považovat za ospravedlnění počátku války. (Kamm 2001: 331) Vedle zmíněné agrese představuje spravedlivý důvod k zahájení války porušení či znemožnění stavu, který zde nazývám minimální spravedlnost.

Pro rozšíření tradičního pojetí spravedlivé příčiny výlučně chápané jako sebeobrana²⁵ hovoří i fakt, že je toto kritérium často příliš zjednodušující. Nelze totiž postihnout mnoho případů,

²³ Důležité je zde ale zdůraznit, že ospravedlnění zahájení války neznamená povinnost jí započít, ale pouze povolení. (Margalit 2010: 79)

²⁴ Tato práva analogicky odpovídají tomu, co zde nazývám základními lidskými právy, jejichž dodržování zaručuje minimální spravedlnost v dané společnosti.

²⁵ Mezinárodní právo jasně zakazuje nejen použití síly, ale i vyhrožování silou, jak určuje článek 4(2) Charty OSN. Jedinou povolenou podobou vedení války je sebeobrana a donucovací akce pod mandátem Rady bezpečnosti OSN. (Dinstein 2005: 178)

kteře jsou hraniční nebo natolik komplexní a komplikované, že určení obrany a agrese je nemožné. Faktické zahájení útoku je samo o sobě těžko rozeznatelné v případech, kdy proti sobě stojí strany, které jsou de iure po dlouhou dobu ve válečném stavu s dlouhými přestávkami mezi aktuálními boji. Krom toho je ale těžké určit, který ze spirály nepřátelských kroků byl tím hraničním bodem, který válku vyvolal. Byl to jeden konkrétní výstřel, kterých jinak padly v minulých měsících desítky na obou stranách? Byl to vojenský manévr, který dohnal obě strany do rozšířeného konfliktu? Pokud přijmeme běžně užívanou kvantitativní definici války jako konfliktu s více než tisíci oběťmi, jak poznáme, která ze stran byla tou, která dohnala konflikt do takto rozsáhlého stavu? Toto rozlišování je o to více komplikované, nakolik tvoří vzájemné vztahy znepřátelených stran nerozdělitelný spletenec historických a mytických křivd, které se táhnou po desítky nebo i stovky let.²⁶

Rozšíření přípustných důvodů k zahájení války by samozřejmě mohlo hrozit tím, že bude způsobovat více konfliktů. Díky důrazu na předchozích pět kritérií je ale možné nastavit takové restrikce, že toto manévrovací pole bude naopak zúženo.

Michael Walzer dokázal ve své práci brilantně skloubit klasické principy teorie spravedlivé války do celistvé podoby odpovídající mezinárodnímu prostředí jeho doby. Pro aktuální použití jeho teorie však vyvstávají potíže se zmíněnou proměnou povahy konfliktů po konci studené války, v jejíž atmosféře Walzer své myšlenky formuloval. Fakt, že téměř absolutní většina obětí válečných konfliktů v devadesátých letech zemřela následkem občanských válek, začal vyvolávat čím dál hlasitěji otázku, kdy lze legitimně zasáhnout na obranu lidských práv v zemích, kde je páchána genocida nebo zločiny proti lidskosti.

Výlučný důraz na suverenitu státu také zastírá roli nestátních aktérů, jak o nich byla řeč v pojednání o správné autoritě. Jak bylo uvedeno výše, pokud přijmeme za fakt, že na rozhodování o zahájení a vedení válek mají z velké části vliv i nestátní aktéři, musíme morální odpovědnost přisuzovat i jim. V tomto světě je tak nemožné zastavit se při posuzování spravedlivé příčiny pouze u státní sebeobraně; uniklo by nám příliš mnoho morálně relevantních rozhodnutí.

Vzhledem k zaměření této práce ale nebudu analyzovat zodpovědnost teroristických skupin, národně osvobozeneckých jednotek či nadnárodních korporací. (Pouze zde poukazuji na

²⁶ Klasickým a jasným příkladem je zde občanská válka v bývalé Jugoslávii. Michael Ignatieff na tomto konfliktu ukazuje, jak minulost zasahuje a tvoří současnost do té míry, že v ní podstatě nelze rozeznat mezi událostmi stovky let starými a těmi, které se udály minulý týden. „Reportéři balkánských válek často pozorovali, že když jim místní obyvatelé vyprávěli příběhy o páchaných zvěrstvech, nebyli si občas jistí, jestli se to stalo včera, v roce 1941, 1841 nebo 1441.“ (Minow 1998: 14)

předpoklad, že bychom měli při splnění určitých kritérií jednat i s nestátními aktéry stejně jako se státy.) Zdůrazním zde ale humanitární intervenci jako legitimní metodu obrany práv spadající pod kritérium spravedlivé příčiny.

Walzer sám uvádí, že některé státy mohou být napadeny, i když se samy neprovinily agresí, přičemž zde udává tři typy případů: jde o separatistické hnutí s nějakou oficiální reprezentací; proti-intervence a záchrana lidí, kterým hrozí masakry, genocida nebo hromadné vyhánění, tedy brutální porušování jejich základních lidských práv a svobod.²⁷ Lidé, kteří iniciují masakry, ztrácí právo na domácí sebeurčení (a tedy suverenitu) a jejich vojenská porážka je morální nutností.²⁸ (Walzer 2006: 90) Stejně tak i Rawls tvrdí, že právo na obranu nemá každý napadený stát, ale jen ty, které disponují režimy, které je spravedlivé bránit. To jsou pouze ty státy, které jsou neagresivní a respektují lidská práva. (Rawls 1999: 92)

Oběma stranám se tedy neměří stejným metrem. Zatímco spravedlivé strany²⁹ mají výhody v případě zahájení války, nespravedlivé ztrácí v případech porušování minimální spravedlnosti i právo na obranu. Ze ztráty práva na obranu pak vyplývá, že strana, která na tento subjekt zaútočí, se neproviňuje proti jeho právu na suverenitu.³⁰

Je potřeba si však připomenout, že války nezačínají jako náhodné požáry, ale jako důsledek žhářství. Žháři jsou zločinci, kteří jsou zodpovědní za utrpení dalších lidí. (Walzer 2006: 31) Morální rozměr obrany proti zlu pak v některých případech dovádí do extrému požadavek, aby za hrůzy války byl plně zodpovědný její iniciátor. Aby porazil zlo, přijímá napadený stát jakékoliv možné prostředky. Ale i v táboře nepřítele nebyli za jeho zločiny jistě zodpovědní všichni a stejnou měrou. To, jaké prostředky použijeme ve snaze o dosažení vítězství, bude mít velký vliv na dobu po skončení bojů (Rawls 1999: 95). Ale krom toho je dodržování

²⁷ V tomto ohledu aktualizuje stejný výčet Johna Stuarta Milla. Ten uvádí tři případy, kdy intervence „nenarušuje rovnováhu sil, na kterých závisí trvalé udržení svobody v zemi“. Jednak když se mnoho národů zápasí o jedno území, jednak v případě předchozí intervence cizí mocnosti do vnitrostátního konfliktu, a nakonec za účelem zastavení masakrů civilního obyvatelstva. (Mill 1987: 5-6) Navíc je ale intervence obhajitelná v případě tzv. vlídného kolonialismu – necivilizované národy totiž podléhají „despotismu, anarchii, amorálnímu presenitismu (koncepte času odmítající minulost a budoucnost - pozn. autor) a familismem“ (společenský systém upřednostňující práva rodin před jednotlivci; podobně tribalismus preferuje kmenovou strukturu – pozn. autor). Zvláště v post-koloniálním diskurzu se snadno nabízí odmítnutí Millova stanoviska, ale podrobnější čtení, jak Michael Doyle dokládá, ukazuje, že Mill pod pojmem civilizovaný rozuměl člověka či národ respektující lidskou důstojnost a vládu práva. (Doyle 2010: 364) Za necivilizované by se tak daly označit právě ty skupiny či státy, které porušují základní lidská práva svých obyvatel. Z této perspektivy je tak Millova pozice blízká a přístupná jednadvacátému století víc, než by se na první pohled zdálo.

²⁸ Walzer dále tvrdí, že morální postavení států a právo na teritoriální integritu a politickou suverenitu se odvíjí od toho, jaký veřejný život brání a nakolik je tato obrana chtěná obyvatelstvem. (Walzer 2006: 61)

²⁹ Spravedlivou stranou se zde myslí ta, která dodržuje všechny podmínky *jus ad bellum* a *jus in bello*, nespravedlivou ta, která je porušuje.

³⁰ Špatnost zahájení agrese netkví v útoku samotném, ale v narušení suverenity jiného státu a jeho rozhodovacích pravomocí, které zajišťují minimální spravedlnost jeho obyvatelům.

určitých norem a omezení v boji samo o sobě nezbytnou součástí při posuzování spravedlnosti každé války. Právě spravedlností prostředků použitých v průběhu války se zabývá *jus in bello*.

2.2. *Jus in bello*

Walzer interpretuje slavnou Clausewitzovu tezi o přirozené eskalaci a vnitřních zákonech rozpoutané války tak, že jakmile se jednou dá stroj války do pohybu, je agresor zodpovědný za všechny hrůzy, ke kterým dojde. (Walzer 2006: 23) Není ani tak důležité, že s touto interpretací lze vážně polemizovat³¹, jako že na ní Walzer staví námitku proti redukci posuzování spravedlnosti války pouze na principy *jus ad bellum*. To by totiž mohlo vést až k tomu, že bychom nehleděli na válečné zločiny strany, která se do války zapojila spravedlivým způsobem, což je nepřijatelné. Walzer proto poukazuje na nutnou nezávislost principů *jus ad bellum* a *jus in bello*. Tato tzv. teze nezávislosti říká, že jakmile konflikt začal, *jus ad bellum* nemá žádný vliv na soud *jus in bello*. Tak mají vojáci na obou stranách právo zabíjet ty druhé, protože ti pro ně představují smrtelnou hrozbu. Při boji totiž jednájí jako v sebeobraně; brání své životy, svůj majetek nutný k obživě, svůj domov. Přesto se ale velká část teoretiků spravedlivé války kloní k popírání této teze nezávislosti. (Rodin – Shue 2008: 1) Proto jí budu věnovat v následující diskuzi poměrně velký prostor. Nejprve ale představím dva hlavní principy *jus in bello* – proporcionalitu a rozlišování.

Zatímco proporcionalita vymezuje to, kdy a jak voják může zabíjet své nepřátele, princip rozlišování určuje, koho lze spravedlivě napadnout; základní normou zde je zákaz zabíjení civilistů a válečných zajatců. Na těchto dvou principech panuje mezi teoretiky spravedlivé války shoda (Walzer 2006: 42; McMahan 2007: 676), přičemž obsáhlejší výčty se dají na tyto dvě základní kritéria převést.³²

³¹ Clausewitz sice hovoří o možnosti vzniku „příčinné souvislosti“ mezi jednotlivými akty války, hned v dalším odstavci však dodává, že válka takto plynule probíhá „řídka nebo nikdy“. Viz Clausewitz 2008: 32.

³² Brian Orend i John Rawls představují sice každý šest principů, ale všechny lze v posledku převést na tyto základní dvě kategorie.

2.2.1. Rozlišování

Princip rozlišování je v mezinárodním právu pevně zakotven v Ženevských úmluvách. Filosofická literatura tyto dokumenty respektuje, když zdůrazňuje nutnost rozlišování a zajištění imunity pro civilisty a pro válečné zajatce.

Z Rawlsových principů *jus in bello*³³ lze prvních pět převést na rozlišování. Rawls především tvrdí, že lidská práva musí být respektována u nepřátelských civilistů i vojáků. Krom nezcizitelnosti lidských práv má tento ohled i praktické důsledky: hodnotám dodržování základních lidských práv je potřeba protivníka učit. Spravedlivá strana svými činy během války nastíní, o jaký mír a jaké vztahy usiluje. To, jak je vedena válka a jaké činy jsou provedeny při jejím ukončení, zůstává v historické paměti národů a ovlivňuje, zda budou znovu v budoucnosti chtít válku vést. A vzhledem k tomu, že spravedlivé státy mezi sebou neválčí³⁴, je podpora těchto principů jedinou možnou cestou k vytvoření trvalého míru. (Rawls 1999: 94-96) Stejnou pozici zastává i Walzer, když říká, že omezenost válek je kromě snížení celkové sumy utrpení užitečná také v tom, že umožňuje budoucí mír. (Walzer 2006: 132)

2.2.2. Proporcionalita

Kritérium proporcionalita požaduje, aby se k dosažení jakéhokoliv cíle používaly prostředky odpovídající závažnosti situace, přičemž některé zbraně či metody jsou natolik nepřijatelné, že jsou zakázány za všech okolností. Brian Orend specifikuje tuto podmínku čtyřmi ze svých šesti pravidel *jus in bello*: každá válčící strana musí respektovat dodržování všech mezinárodních zákonů o zákazu použití určitých zbraní, proporcionalitu užití síly vzhledem ke kýženému cíli, zákaz užití prostředků *mala in se*³⁵ a zákaz pomsty. (Orend 2008)

Proporcionalita tedy neznamená pravidlo „oko za oko“: není obhajitelné oplácet stejnou, natož větší měrou s ohledem na povahu zločinů, které na nás byly spáchány. Na druhou stranu

³³ Rawls je uvádí v tomto pořadí: i) cílem musí být spravedlivý a trvalý mír; ii) spořádané národy („well-ordered peoples“) mezi sebou neválčí; iii) musí se rozlišovat tři skupiny nepřátel: představitelé státu, vojáci a civilisté; iv) respekt k lidským právům obou stran; v) respektem k lidským právům učit protivníky těmto normám; vi) princip účelu světícího prostředky musí být omezen předem vytyčenými normami. (Rawls 1999: 94-96)

³⁴ Tzv. teze demokratického míru. Její počátky byly rozpracovány již Kantem (Kant 1999: 17), ale do moderní podoby specifikující možnost válečných vztahů demokracií s nedemokratickými státy ji uvedl až Michael Doyle. (Doyle 1983)

³⁵ Tj. takových, které představují zlo o sobě.

ale někdy platí, že pokud se bráním, mohu způsobit větší škodu, než která mi hrozí. Nakonec totiž nemohu vědět, zda mi agresor chce jen vypíchnout oko nebo mne zabít. Pokud takto v sebeobraně někoho zabiji s tím, že jsem neměl jinou možnost, mělo by to tedy být obhajitelné. (Kamm 2001: 329)

Pokud se dopouštěla nepřátelská strana válečných zločinů a zločinů proti lidskosti, nás nic neopravňuje k tomu, abychom začali používat tutéž taktiku. Jedinou výjimkou, kterou lze v tomto ohledu podle Walzera a Rawlse připustit, je stav nejvyšší pohotovosti, o kterém pojednám níže. (Rawls 1999: 97)

2.2.3. Teze nezávislosti

Walzerem držená pozice říká, že jakmile dojde k zahájení bojů, začíná se spravedlnost počínání ve válce hodnotit pro obě strany ze stejného bodu. Opravdu ale nemá strana, za kterou voják bojuje, vliv na jeho morální hodnocení ve válce? Pokud totiž svým nasazením umožňuje, aby se děla velká nespravedlnost, není jeho pozice právě proto problematická a jiná než pozice toho, kdo se nespravedlnosti snaží zabránit? Je na místě zopakovat otázku, kterou pokládá Christopher Kutz: jak mohou být vůbec povoleny násilné prostředky, které vedou k nepřijatelným cílům? (Kutz 2005: 157) Těmito problematickými otázkami se zabývá literatura zkoumající platnost tzv. teze nezávislosti, kterou Walzer postuluje.

Jeff McMahan zastává pozici, že vzhledem k tomu, že se válka skládá z činů jednotlivců, je těžké pochopit, jak by mohla být jako celá nedovolená, když by byly její jednotlivé (jí konstituující) části povolené. McMahan tvrdí, že skutečně nevinní jsou jen vojáci na straně bránící se proti agresorovi. A protože je špatné zabíjet nevinné lidi i pro spravedlivé účely, o to méně přijatelné je jejich zabíjení pro účely nespravedlivé. Vojáci nespravedlivé strany tudíž nesmí mít ve válce ta samá práva jako vojáci strany spravedlivé. (McMahan 2007: 675-676)

Hlavním problémem McMahanovy argumentace je to, že vojákům bojujícím na nespravedlivé straně upírá základní lidská práva včetně práva na život, zatímco těm na druhé straně je přiznává spolu s právem na zabíjení bezbranných obětí. McMahan by v posledku tvrdil, že strana, která vešla do války nespravedlivě, je se všemi svými částmi (jednotlivými vojáky) vinna a na jejím ničení, resp. zabíjení tedy není nic špatného. Jeho pozici lze chápat v tom smyslu, že jde tak daleko jako generál Shermann, který tvrdí, že spravedlivá strana má ve válce vše dovoleno. Minimálně se nemusí omezovat na respektování norem proti vojákům,

kteří bojují za nespravedlivou stranu a nemají stejná práva jako oni. Pokud bychom ale prodloužili jeho logiku, že vojáci nesou zodpovědnost za politiku státu, mohla by stejná vina padnout na všechny občany. Tento dojem McMahan potvrzuje, když říká, že „na člověka by mělo být ve válce z morálního hlediska povoleno útočit, pokud je zodpovědný za zlo, které je natolik závažné, že představuje spravedlivou příčinu k válce, nebo když je morálně zodpovědný za nespravedlivou hrozbu v kontextu války“. (McMahan 2006: 21-22)

Pokud bychom přijali tezi závislosti, jak ji nabízí McMahan, museli bychom zároveň odvozovat i morální jednotlivých činů od účelu, kterému slouží. V takovém případě by každá akce nespravedlivé strany byla zločinem a sebeotřesnější činnost spravedlivé strany by byla v pořádku. Morální rozlišování by tak nebylo vůbec možné.

Takový postoj je kromě ztráty motivace pro omezování bojových aktivit také zásadním problémem pro samotnou udržitelnost *jus in bello*. Pokud se o morální vině rozhodne předem, je chování v průběhu války irelevantní. Nespravedlivá strana bude i přes sebelepší chování ve válce stále morálně zavrženíhodná, zatímco ta spravedlivá bude i přes jakékoliv zločiny morální, protože vzhledem k jejímu právu na zabíjení nespravedlivých lidí za spravedlivými účely se její zločiny nebudou hodnotit negativně. Těžko si tak lze představit, proč by v takovém případě měli vojáci na nespravedlivé straně brát sebemenší ohledy na válečné normy. Spravedliví vojáci se zároveň nebudou muset omezovat, protože o jejich spravedlnosti je již stejně rozhodnuto. Je pak nasnadě, že taková válka bude tak krvavá, jak jen může být. To je ale zároveň v rozporu s deklarovanou touhou McMahana o omezení následků válek. (McMahan 2007: 677) Lze tedy říci, že jeho argument proti tzv. tezi nezávislosti je vnitřně nekoherentní s jeho dalšími postoji a cíli - pokud by si chtěl udržet zásady morálních zábran při válce, musel by svou námitku stáhnout.³⁶

David Rodin se snaží nalézt kompromisní pozici, která by vzala v potaz jak cíl, za který daná strana bojuje, tak zachování základních principů *jus in bello* – tedy rozlišování mezi vojáky a civilisty a proporcionalitu. Vojáci, kteří bojují na nespravedlivé straně, by podle něj neměli mít právo zabíjet spravedlivé vojáky, ale ti spravedliví by zároveň neměli mít právo zabíjet

³⁶ Jinou kritiku McMahan předkládá Cheyney Ryan, který dovádí výše zmíněné principy ad absurdum a ukazuje, že pokud by bylo od vojáka nespravedlivě jít bojovat do války, která je nespravedlivá, muselo by platit i opačné – tedy povinnost vojáka iniciovat válku, která by byla spravedlivá. (Ryan 2008: 150) Tato pozice mi ale nepřijde relevantní, neboť z toho, co je nespravedlivé, nelze negací automaticky vyvozovat spravedlnost (pravý opak nějakého nespravedlivého jednání může být opět nespravedlivý, neboť spravedlnost je závislá na kontextu). Především je to ale naprostým popřením kritéria poslední možnosti. Inicie války kvůli spravedlivé příčině bez předchozích snah o její zabránění je morálně zcela špatná.

nepřátelské civilisty nebo používat metody odporující standardním principům *jus in bello*. (Rodin 2008a: 45)

Rodin tedy zachovává omezenou podobu teze závislosti – voják na nespravedlivé straně nesmí zabíjet vojáky spravedlivé, i když ti jeho samotného zabít mohou. Zde si ale nutně musíme položit otázku: co konkrétně činí vojáka nespravedlivým? Pokud voják pouze plní své povinnosti, přičemž dodržuje principy *jus in bello*, do jaké míry je možné jej vinit z účasti na vládní politice? O kolik víc za ní může on, než civilista, který nesmí být zabit?

V následujících odstavcích se pokusím dokázat, že jakékoliv rozlišení práv vojáků podle jejich příslušnosti k spravedlivé či nespravedlivé straně konfliktu nemá opodstatnění. Nejprve ukážu pozice Walzera a Rawlse, abych následně nabídl svou vlastní argumentaci, kvůli které by se závislost *jus in bello* na *jus ad bellum* měla ukázat jako nejen logicky, ale především morálně nepřípustná.

V teorii spravedlivé války je tradičním hlediskem to, že vina za boje padá na vůdce, protože vojáci bojovat prostě musí. (de Vitoria 1917: 176) Pro Walzera pak obrana teze nezávislosti představuje zachování zodpovědnosti vojáků a vůdců v průběhu války. Přestože státy si ve válce vedené pouze jednou spravedlivou stranou³⁷ nemohou být morálně rovny, vojáci by měli mít počáteční pozici stejnou. (Walzer 2006: 41) Z toho vyplývá, že po začátku války je již jasný viník, který ji způsobil; druhý morální soud pak bude hodnotit to, jak byla válka vedena. Stejnou linii následuje i Rawls, který za důvod zachování teze nezávislosti uvádí, že za zahájení války mohou vždy vůdci, zatímco vojáci i civilisté jsou často krutě využíváni nebo násilně indoktrinováni těmi, kteří k zahájení války vydali příkaz. (Rawls 1999: 95)

Walzer i Rawls tedy tvrdí, že nezávislost *jus in bello* na *jus ad bellum* je nutná, protože odpovědnost vojáků a vůdců, kteří rozhodnou o zapojení do války, je skutečně diametrálně odlišná. Na tomto místě ale budu muset předvést obsáhlejší zdůvodnění, které by obstálo i proti dalším námitkám, které se v této diskuzi objevují.

Mým prvním argumentem je, že v případě závislosti *jus in bello* na *jus ad bellum* vojáci svou morální či nemorální pozici získávají bez vlastního přičinění (pokud vycházíme z praxe odvodů do války, kdy za odmítnutí nastoupení hrozí dané osobě velké postihy). Samotný pojem morálního jednání ale předpokládá, že morální hodnota našeho činu se odvíjí od toho, co jsme se rozhodli dělat. Jestliže jsme byli přinuceni, nemůžeme hovořit o svobodné volbě a

³⁷ V případě dvou stran může být spravedlivá pouze jedna, neboť kdyby byly obě spravedlivé, k válce by nedošlo.

tedy ani o morálním či nemorálním jednání. V případě povinné vojenské služby se jasně jedná o takovýto případ – člověk se ocitne ve válce bez vlastního přičinění. Pokud bychom zde chtěli tvrdit, že má stále svobodnou volbu, pak je na místě dodat, že taková volba se často rovná společenské či přímo fyzické likvidaci. Taková volba pak nemůže být nazvána svobodnou.

Mým druhým argumentem je opakování námitky proti McMahanovi, že člověk, který se po odvodu ocitne ve válce, musí volit, jak se při jednotlivých akcích zachová. Apriorní odsouzení vojáků určité strany jim nedává žádnou naději na to, aby mohli být označeni za spravedlivé. Snažit se o dodržování pravidel války by pak nemělo pro vojáky smysl a hrůzy válečné doby by byly mnohem horší.

Mé první dva argumenty ve stopách Walzera a Rawlse vycházely z předpokladu, že voják je do války nasazen nuceně – bez možnosti svobodné volby. Mění se ale jeho morální pozice a jeho práva v případě, že do války narukuje dobrovolně, jak se to v posledních letech stává převažující praxí v rámci profesionálních armád? Je možné říct, že vojáci, kteří se dobrovolně rozhodnou války účastnit, jsou za ni spoluodpovědní?

Následujících šest argumentů by mělo dokázat, že ani dobrovolníci v řadách nespravedlivého vojska nesmějí být v jiné pozici, než jejich protivníci ze spravedlivé armády, ale naopak mají stejné právo na sebeobranu (tedy na zabíjení protivníků).

Prvním argumentem je, že jakkoliv svobodné je rozhodnutí zapojit se do války, o jejím vyhlášení stále rozhoduje vedení státu nebo dané strany. Voják v rámci jejího zahájení nemá žádné pravomoci, ať se stal členem armády před nebo po začátku války. Přesto by se mohl najít někdo, kdo by tvrdil, že samotná vojáková účast na bojích implikuje participaci na nespravedlnosti jeho stranou zahájené války a že by se mohl (a měl) rozhodnout nebojovat.

Druhým argumentem proto je, že v momentě, kdy narukoval do armády, je voják vázán nejen etickými, ale i právními závazky, které mu znemožňují odmítnout bojovat nebo dezertovat bez přísného trestu. Připusťme na okamžik hypotetickou (jakkoli nerealistickou) situaci, ve které by masová dezerte vedla k tomu, že by nakonec k útoku či válce nedošlo. I kdyby ale byl dobrovolný vstup do armády, těžko může být dobrovolný odchod před bojem. V tomto hypotetickém případě by se jednalo tedy o tu samou situaci donucování k boji jako u povinné vojenské služby, přičemž zde jsou postihy tradičně mnohem přísnější.

Zkusme ale předpokládat, že v budoucnu bude možné volit v rámci naší služby v armádě, zda chceme či nechceme jít do konkrétní války (jakkoliv je to nepravděpodobné, protože by to rozkládalo morálku a bojeschopnost mužstva). Mým třetím argumentem je, že i v tomto případě voják často neví nebo nemůže vědět, jestli je zahájení války spravedlivé, protože k tomu nemá dostatek informací.

Čtvrtý argument pak je, že i kdyby měl voják dokonalé informace a věděl o nespravedlnosti války a nehrozily mu postihy za dezerci, není jeho samotná účast na nespravedlivé válce a priori nespravedlivá. Pořád mohl do války vstupovat s vlastními šlechtnými úmysly, aby pomáhal jak vlastním spolubojovníkům, tak nepřátelským vojákům a civilistům, aby tak zmenšoval negativní dopady války na všechny zúčastněné.

Pátým argumentem je, že i přes absenci přímého nátlaku či přinucení pro vstup do armády je často voják do bitevního pole dotlačen tím, že nemá na výběr. V demokratických státech by měl samozřejmě mít i jiné možnosti obživy než vstup do armády, ale na mnoha místech světa to tak neplatí. I kdybychom pominuli ty režimy, ve kterých je účast v bojích ne právní, ale přesto společensky nutnou podmínkou koexistence v komunitě, v místech občanských válek lidé často nemají ani jinou možnost obživy než zapojení se do bojů. Tento fenomén je dobře znám jako strukturální násilí.³⁸ Oproti přímému viditelnému násilí zraňuje strukturální násilí jednotlivce skrz ve společnosti normalizované, institucionalizované praktiky. V tomto případě jsou tak často vojáci oběťmi systému, který jim nedá jinou možnost k zajištění základních potřeb jich samých a jejich rodin. Za zahájení války tak nemohou být spravedlivě trestáni.

I kdybychom ale odmítli všech pět předchozích argumentů, tedy i kdyby měl voják dokonalé informace, mohl beztrestně opustit armádu, jeho rozhodnutí by bylo zcela svobodné a bez přítomnosti vnějších vlivů, navíc by měl špatné úmysly, a přes toto všechno by se rozhodl bojovat v nespravedlivě vedené válce, neztrácel by právo na sebeobranu a tedy zabíjení nepřátelských vojáků. Právo na život je nezcizitelné a je nezpochybnitelným základním kamenem morálky i mezinárodního práva. Moralita je postavena právě na předpokladu sdíleného lidství. Vyloučení určitých skupin z množiny, která má právo na život a ochranu svých základních práv se tedy rovná úrokem na moralitu samu. Je morálně nepřijatelné, aby se na vojáky na nespravedlivé straně uplatňoval koncept kolektivní viny.

³⁸ První rozbor tohoto fenoménu předvedl norský sociolog Johan Galtung. (viz Galtung 1969)

2.2.4. Nejvyšší pohotovost

Morální pozice bojujících stran by tedy neměla být odvozována od toho, zda je bojující strana spravedlivá či nikoliv. Ale neplatí to absolutně. Je třeba zde připustit výjimku při nejvyšší pohotovosti. Pozorné čtení Rawlse a Walzera nám totiž nabídne argument, že kritičnost některých situací je natolik závažná, že předem vymezené restriktce nelze dále respektovat.³⁹ Pokud by totiž lpění na nich mělo znamenat absolutní destrukci části „morálně civilizovaného“, lidské normy respektujícího světa, lze obhájit i porušení jinak závazných pravidel války. Walzer explicitně říká, že nebezpečí bezprostřední katastrofy může vyžadovat právě ty prostředky, které válečné konvence zakazují (Walzer 2006: 251) a tento postoj popisuje heslem „konej spravedlnost, dokud nebesa skutečně nebudou padat.“ (Walzer 2006: 231) Důležitá otázka pro teorii spravedlivé války tedy je – kdy jde o nejvyšší pohotovost? Kde je tento limit? Kdy je vítězství natolik důležité, že je možné překročit morálně přípustné hranice válčení? Kdy neplatí stejná pravidla pro všechny? V čem tkví výlučnost těch, kteří tyto limity mohou překročit? A proč se nakonec zastavovat kousek před tím, abychom popřeli válečné konvence úplně, když argumentujeme proti nim?

Rawls udává jasný příklad této výjimky. Stavem nejvyššího ohrožení byla pro Británii léta 1941-42; bombardování německých měst do té doby bylo proto ospravedlnitelné, protože nacisté jednak přinášeli morální a politické zlo pro celý civilizovaný svět a jednak byla ohrožena celá povaha a historie konstituční demokracie v Evropě. (Rawls 1999: 99) Pokud zde civilizovanost chápeme jako respekt k základním lidským právům a minimální spravedlnosti a pokud hrozí anihilace systému, který je zaručuje, pak nezbyvá než souhlasit, že je možné překročit původně vytyčená pravidla *jus in bello*. Nacismus představoval radikální zlo, proti kterému bylo možno tuto výjimku uplatnit, protože útočil na samotnou podstatu a ideu morality jako sdíleného lidství. (Margalit 2010: 189) Pokud bychom totiž ztratili samotnou možnost bránit svá základní práva, veškerá moralita by mohla být odsouzena k zániku.⁴⁰ Na otázku, zda je spravedlivé připravit o život velké množství lidí,

³⁹ Z perspektivy vojáka se jedná především o již probrané právo sebeobrany, které člověk nikdy neztrácí jakožto právo na život. Krom toho ale Margalit udává dva další případy, kdy je možné ve válce překročit jinak platné morální hranice: v případě záchrany majetku nezbytného k přežití a domova (čili zdroje identity). (Margalit 2010: 138)

⁴⁰ Proto také v tomto ohledu lze ospravedlnit i násilné provedení změny režimu. Za normálních okolností totiž sice za zločiny soudíme jednotlivce a nikoliv systém, ale pokud tyto zločiny byly přímým produktem systematické politiky určitého režimu, pak je pro poválečné uspořádání změna režimu nutností. Nacistické Německo je zde jasným příkladem. Podle Walzera jde ale primárně o zastavení masakrů; změna režimu má následovat až druhotně, protože nesvrháváme režim, který je schopen masových vražd, ale který je dělá. (Walzer

abychom zachovali možnost obrany základů morálky i v budoucnosti, tak lze v duchu Walzera, Margalita a Rawlse odpovědět kladně. Lidský život totiž nelze brát jako pouhý modus fyzického přežití. Zničením základů morálky lidé neztrácí primárně nějaký abstraktní ideál, ale takové podmínky k životu, které jim zaručí základní důstojnost a tedy i minimální spravedlnost. Ta, jak jsem ukázal, je nutnou podmínkou spravedlivé existence jakéhokoliv společenství. Přesto ale každý takto hraniční případ vyžaduje vlastní analýzu a nepřísnejší uplatnění kritéria poslední možnosti. Tyto kritické situace by proto neměly rozhodně být brány jako základ pro vytváření příliš detailních pravidel, neboť „složité případy jako precedent vytvářejí špatné zákony.“⁴¹ A právě o vytváření norem a pravidel v teorii spravedlivé války jde.

Jakmile jednou válka začala, bude pro její celkovou spravedlnost nezbytné, aby násilí skončilo a k normálnímu životu se přešlo spravedlivě. Jak se ale vyrovnat s tím, co se během války událo? Touto finální a pro praktický život zásadní částí soudů o spravedlnosti ve válce se dostáváme k samotnému *jus post bellum*.

2006: x) Ale právě protože je velký rozdíl mezi reakcí na genocidy a reakcí na režimy, které ji jsou schopny, nemůže být změna režimu jako taková spravedlivým důvodem k válce. (Walzer 2006: xiii)

⁴¹ „Hard cases make bad laws“ (právní maxima).

3. *Jus post bellum*

Nový koncept *jus post bellum* je teprve ve svých počátcích. Každopádně už nyní jej lze rozdělit na dvě hlavní části – spravedlnost při ukončování války (resp. přijímání míru) a spravedlnost po válce. (Rodin 2008b: 54) První část lze analogicky pojímat v rámci soudů *jus ad bellum*, přičemž je ale nutné připustit, že podmínky pro úplné zahájení nebo spravedlivé pokračování se mohou v některých aspektech lišit. Přesto je možné tuto analogii jako celek provést. Specifičnosti této situace se proto věnuji v appendixu. V celé práci ale zdůrazňuji hlavně druhé hledisko, které má silný potenciál navázat a spojit se s poznatky teorie přechodné spravedlnosti (transitional justice). Právě přechodná spravedlnost může do určité míry sloužit jako model pro budování *jus post bellum* zvláště po skončení občanských válek, ale, jak dokážu níže, stejně tak i v rámci válek mezistátních. Nejprve se budu věnovat určujícímu rysu závěrečné fáze teorie spravedlivé války – kompromisu.

3.1. Spravedlnost *jus post bellum* v širším kontextu

3.1.1. Kompromis a moralita v *jus post bellum*

K politice kompromisy nutně patří, ať už s ohledem na fyzické a přírodní možnosti dané země nebo na míru nutnosti spolupráce s ostatními při vládnutí. Jak jsem uvedl v úvodu, teorie spravedlivé války je sama o sobě také uměním kompromisu mezi pacifistickými požadavky na absolutní odsouzení násilí a realistickým vyřazením morálních soudů z válek vůbec.

Stejně tak hledá při zkoumání spravedlnosti po válce kompromis teorie *jus post bellum*. Je jasné, že pohodlnější by bylo vytvářet koncepcí světového uspořádání jako pacifisté, kde kompromis není vůbec nutný, neboť „spirituální svět čistého rozumu je bohatý: při absenci hranic nepotřebujeme dělat kompromisy.“ (Margalit 2010: 116) Ale tím, že se naše zkoumání ocitá na půdě promočené krví, se musí vyrovnat s realitou, kterou by bylo samozřejmě pohodlnější popírat. V průběhu celého následujícího zkoumání o trestu, odpuštění a omluvě se

nutně ocitáme na rovině kompromisu mezi ideálním světem a rezignací na jakýkoliv morální soud. Některé nespravedlnosti musí být tolerovány, pokud se chceme vyhnout válce; ale kam až lze na tomto tenkém ledě zajít, je velmi složitou a přesto tolik zásadní otázkou pro jakékoliv poválečné uspořádání. Kdy je možné ještě označit něco tak nedokonalého jako kompromisní řešení za morální? Jak dalece můžeme ustoupit překážkám tohoto světa?

Přijatelnost kompromisu se odvíjí od toho, z jakého pohledu se obecně díváme na politiku. I v ní je někdy možné ze svých nároků slevit a někdy už ne; první případ politiku pojímá jako ekonomiku, zatímco ten druhý ji vnímá jako součást náboženství. U ekonomického hlediska je kompromis vždy možný (neboť vše je směnitelné), nábožensky vnímaná politika pak zná i hranice, přes které není kompromis průchozí za žádnou cenu. Touto hranicí je území posvátného. (Margalit 2010: 24) Klíčovou otázkou zde proto bude, co je touto posvátnou půdou při vyrovnávání se s minulostí plnou hrůzných zločinů a jak až lze se zřetelem na spravedlnost slevit z absolutních nároků.

Margalit sám definuje nepřijatelný kompromis jako situaci, kdy bychom přijali takovou nespravedlnost, kterou by jinak bylo spravedlivé napravit i za pomoci násilí.⁴² Každý jiný kompromis je přijatelný. (Margalit 2010: 81)

Pokud si uvědomíme, že drtivá většina všech obětí dnešních válek pochází z vnitrostátních konfliktů, je na místě podotknout, že občanské války jako nejničivější forma konfliktu by proto měly být zastaveny i za cenu ustoupení od absolutní spravedlnosti. Stejně jako jsou sekundární práva umožněna teprve upevněnými právy základními, tak i ta primární jsou zajištěna bezpečností a ta by proto měla být nastolena před jakýmkoliv dalším ideálem. Primárním morálním kritériem by měla být bezpečnost, která zajistí řád a stabilitu; vše ostatní by mělo přijít až poté, neboť spravedlnost by měla být prostředek k bezpečnosti, ne cíl sám o sobě. (Shklar 1990: 104) V tom případě by tak mír zajišťující minimální spravedlnost měl být vyžadován, i kdyby to bylo na úkor jakéhokoliv abstraktního ideálu, třeba i spravedlnosti. (Margalit 2010: 135)

Právě v tomto momentě se v plné jasnosti ukazuje klíč k *jus post bellum*. Vzhledem k povahám *jus post bellum* a přechodné spravedlnosti, které jsou postaveny na nutných kompromisech, je zde nutné obhájit, že se v jejich případech vůbec jedná o spravedlnost.

⁴² Aby se příměří opět nevyvinulo ve válku, je třeba být ochoten připustit i nespravedlnost, pokud nepřesahuje určitou míru únosnosti. Tato oblast, Margalitem popsaná jako posvátno, v mé práci odpovídá tomu, co zde nazývám minimální spravedlností čili respektováním základních lidských práv.

Mým hlavním argumentem je, že právě zachování základů morality, lidských životů a vůbec prostoru k lidské existenci při podmínkách minimální spravedlnosti je něco, co je samo o sobě více spravedlivé než abstraktní ideály. Základ morality a prostor k lidské existenci se od abstraktních ideálů dokonalé spravedlnosti liší především tím, že ty první zajišťují zachování základních potřeb člověka k důstojnému životu⁴³, aniž by ztrácely ze zřetele skutečnosti na zemi. Je samozřejmě možné vyžadovat potrestání viníků podle (v míru či ve válce) platných právních norem a morální odsouzení všech, kdo se dopustili sebemenších provinění (ať už krádeže nebo zabití). Abstraktní ideál má nastavené normy a jednotlivé činy zasazuje do tabulky odměn a trestů nehladě na komplexitu každé situace. Oproti tomu myšlenka základu morality neabstrahuje své zákonitosti od ideálu, ale naopak od reality, kterou dotváří celkové schéma posuzování spravedlnosti. Spravedlnost abstraktního ideálu může například posuzovat každý akt podle ideálu věčného míru, kde se všichni lidé ve vzájemné úctě podporují a nikdo nikomu nezávidí, ani neubližuje. Nejen válka (jako u pacifismu), ale i všechny ostatní nešvary lidské společnosti tak jsou z této perspektivy zkompromitovány. Spravedlnost abstraktního ideálu tak lze (elitářsky) vyžadovat ve všech situacích; takové jednání ale v praktické rovině často může zemi uvrhnout do nového cyklu násilí a utrpení.

Spravedlnost realistického ideálu (či Rawlsovými slovy realistické utopie) proto usiluje o zachování takových podmínek, bez kterých bychom o spravedlnosti či morálních kategoriích nemohli hovořit už vůbec. Je jasné, že když se hovoří o kompromitování spravedlnosti, míní se tím spravedlnost jako jistý ideál či metafyzická entita, která je odtržena od světa, ve kterém dochází k válkám a násilí. Naopak právě důkladná obezřetnost a posuzování každého případu s ohledem na okolnosti, ve kterých se ocitá, zaručuje mnohem větší spravedlnost. Jak podotýká Judith Shklar, etické normy ve společnosti za sebou musí mít i zákony, které je budou schopny prosazovat. Pokud by totiž byly jen na papíře bez možné aplikace v praxi, bude celý systém mající za úkol zaručovat spravedlnost nespravedlivý. (Shklar 1990: 17-18)

Jednoduchost této myšlenky může snad svádět k útokům. Proto bych na tomto místě rád připomenul, že v oblasti vyrovnávání se s hrůzami genocid a masových vražd jsou morální imperativy ještě samozřejměji nahlédnutelné, než u základních morálních pravidel jako je biblické „Nezabiješ!“. Výmluvná je v tomto směru vzpomínka Jonathana Glovera z výletu britských filosofů do Osvětlemi. Zatímco celou cestu tam spolu se svými kolegy diskutovali,

⁴³ Čili zajišťují minimální spravedlnost.

cestou zpět panovalo v autobuse hrobové ticho. Místo jemných distinkcí morálních argumentů přijali jedinou morálně seriózní myšlenku v tomto kontextu – imperativ *nikdy víc*. (Glover 1999: 399) To je přesnější a adekvátnější než všechna abstraktní pravidla vytvořená sebestřednějším logickým uvažováním. Jako základnímu morálnímu imperativu se pak tomuto cíli musí podříditi i naše další kritéria, která nutně při určování spravedlnosti musí brát ohled na reality světa a společnosti, odkud tyto zločiny vzešly.

3.1.2. *Jus post bellum* v perspektivě transitional justice

V předchozí kapitole jsem se snažil dokázat, že spravedlnost při vyrovnávání se s minulostí netkví v nekompromisním prosazování trestů a postihů pachatelů, nýbrž ve schopnosti umožnit společnosti návrat do normálního, neválečného života. V tom hraje důležitou roli přechodná spravedlnost, která v době po konfliktu umožní postupný přechod k pravidlům mírového stavu společnosti. Ale ještě předtím je nutné se vyrovnat s tím, co se stalo během války. Tento rituál očisty může mít podobu retributivní spravedlnosti, osobního odpuštění či politické omluvy určité komunity. K tomu lze dojít různými technickými prostředky, které mohou mít formu trestního tribunálu, komise pravdy a usmíření, reparací nebo například přístupu veřejnosti k tajným složkám o pachatelích jednotlivých zločinů či lustrace pro vykonávání veřejných funkcí.

Za prototyp retributivní spravedlnosti po válce je možné považovat Norimberský proces, který představuje první příklad soudní spravedlnosti vykonané mezinárodní komunitou na zločinném státu. Díky kapacitám vítězných mocností bylo možné krom uspořádání soudu také nastavit politiku v rozděleném Německu tak, aby si společnost uvědomila zločiny, které nacistické Německo v jejím jménu spáchalo a došlo k (jakkoliv (ne)povedenému) očištění jeho státního aparátu a veřejného prostoru. Na základě tohoto příkladu by se tak mohlo zdát, že prosazování trestů záleží na míře vítězství; čím fatálnější porážka nespravedlivé strany, tím snáze se budou trestní soudy a tribunály prosazovat. Při bližším zkoumání to však nehraje nikterak zásadní roli. Pokud je cílem společenské usmíření a opětovné fungování běžného života, proces spravedlivého vyrovnání se se zločiny by měla v rámci udržitelnosti míru podstoupit společnost každá.

Stejně tak málo podstatné je z hlediska usmiřování rozlišení na mezistátní a vnitrostátní konflikty. Ať už páchali zločiny proti vlastnímu nebo cizímu obyvatelstvu, zločinci by měli projít určitým očistným rituálem, aby se mohli opět zapojit do společnosti. Rituál přinášející usmíření je sice primárně možný chápat v souvislosti se stavem po občanské válce, kde jednotliví aktéři sami sebe chápou jako členy jedné komunity, pro které je výhodné spolupracovat. Tento argument postavený na vzájemném pocitu sounáležitosti či odkázanosti lze ale stejně dobře použít i na mezinárodní konflikty mezi zeměmi, které mají možnost navazovat dobré vztahy, jsou na sebe do jisté míry odkázané či u nich převládá pocit společné identity nebo kosmopolitního světoobčanství.

Tyto procesy usmiřování primárně slouží k odsouzení minulého zla a přechodu k normálnímu chodu právního státu dodržujícího lidská práva. Jde přitom o „výjimečné politické podmínky, kdy se samotný stát provinil a snaha o spravedlnost proto nutně předpokládá změnu režimu“. (Teitel 2003: 86) Jak jsem ukázal v části o správné autoritě, v kontextu vnitrostátních konfliktů jako globálně nejničivějších válek je zcela namístě přesunout hlavní pozornost z pozic státocentrismu na bližší rozlišování relevantních aktérů. Analogické vymaňování ze sevření státocentrismu je možné vidět i u přechodné spravedlnosti.

Až do devadesátých let dvacátého století byly totiž procesy vyrovnávání se s minulostí přísně v gesci jednotlivých států a týkaly se zkoumání zločinů státního teroru na obyvatelstvu. Vlna občanských válek v devadesátých letech pak opět přenesla důraz na mezinárodní tribunály, skrz které se na budování spravedlnosti v zemi podílí externí aktéři.⁴⁴ (Teitel 2003: 71)

Jak teorie spravedlivé války (resp. *jus post bellum*), tak přechodná spravedlnost tak reagují na zmiňované změny v mezinárodním prostředí, přičemž mají stejné premisy a stejný cíl: označit a vyrovnat se s nespravedlnostmi, které se během války udály. Přestože tak tradičně patří zkoumání společenského usmíření do oblasti přechodné spravedlnosti, je stejně tak dobře použitelné v rámci *jus post bellum*, neboť obě tyto oblasti se od značné míry překrývají. *Jus post bellum* v perspektivě přechodné spravedlnosti proto představuje model nejvíce odpovídající realitě současného světa.

3.1.3. Pozice *jus post bellum* v teorii spravedlivé války

⁴⁴ V tomto ohledu tak představuje zřízení Mezinárodního trestního soudu návrat k univerzální jurisdikci, která stejně jako precedentní Norimberský proces zasahuje do řízení uvnitř států.

Jaká je pak v tomto světle pozice *jus post bellum* v rámci celku teorie spravedlivé války? Zatímco v druhé části mé práce jsem silně argumentoval pro nezávislost morální pozice *jus in bello* válčících stran na hodnocení *jus ad bellum*, zde to možné není. *Jus post bellum* představuje vyhodnocení všech zločinů a nespravedlností, které se během bojů udály, takže do tohoto hodnocení již přichází každý více či méně vinný. *Jus post bellum* je tak spojnicí předchozích dvou částí. U toho ale funkce jeho nekončí – vzhledem k dalším faktorům musí rozhodnout, kdy a jak lze toto vyhodnocení vzniku války a jednání v ní spravedlivě aplikovat na realitu na zemi. Spravedlnost zde bude muset být nalezena na střední pozici mezi absolutní spravedlností prosazenou na základě přísného a exaktního soudu *jus ad bellum* a *jus in bello* a ohledem na schopnost celé komunity potrestat vlastní hříchy. Často se totiž jedná o otázku volby mezi válkou a mírem – ať už figurativně v srdcích obyvatel nebo doslova jako pokračování války, jejíž příliš tvrdý závěrečný soud nedává poražené straně jinou naději než dál bojovat.

Jus post bellum v mém pojetí tak potvrzuje a umocňuje kompromisní či utopicky realistickou povahu celé teorie spravedlivé války. Teorie spravedlivé války odmítá přistoupit na vyloučení morálních soudů z válek, stejně jako odmítá stát mimo tento svět a plošně odsuzovat vše, co se v jejich rámci děje. *Jus post bellum* pak odmítá prosazovat paušální odsouzení všeho nespravedlivého za každou cenu (což je nepřijatelné pro „morální elitáře“), stejně jako však zdůrazňuje nutnost zachování morálního soudu (což odmítají realisté). Tento soud musí zohlednit reálně dosažitelné cíle každé společnosti, která k vyrovnávání se se svou těžkou minulostí přistupuje. V *jus post bellum* lze spravedlnost nalézt jedině pečlivým soudem, který zachová jak stabilitu, tak spravedlivou očistu společnosti.

Zde se tak ukazuje klíčová důležitost a nepostradatelnost *jus post bellum*. Jedině díky vyřešení otázky, jak nastolit spravedlnost po válce, totiž budou kritéria *ad bellum* a *in bello* použitelné. Bez toho, abychom věděli, jak se znalostmi o nespravedlnostech během války nakládat, nám celá teorie může zůstat viset v oblacích bez toho, abychom ji dokázali aplikovat na náš svět. To je přitom primární a zcela zásadní požadavek celé teorie spravedlivé války.

Jak jsem uvedl, *jus post bellum* se s minulostí vyrovnává různými způsoby v závislosti na schopnostech každé komunity. I když je ale situace pro vykonání spravedlnosti sebelepší, nejenže je potřeba nastolit společenské usmíření, aby boje nepokračovaly, ale často je problémem se vůbec vyznat v nepřehledné spleti nespravedlností, které se udály. Proto zde nyní nastíním problematiku určování odpovědnosti za válku a její zločiny.

3.2. Odpovědnost a vina v *jus post bellum*

3.2.1. Odpovědnost za válku

Když opakujeme po generálu Shermannovi, že válka je peklo, nemusíme tím myslet všechny válečné konflikty, ale jen situace, které jsou na škále brutality za jistým hraničním bodem. (Walzer 2006 : 24) Válka se pak stává něčím nepřijatelným a často i nepochopitelným. První světová válka je takovým případem; otřes z ní přetrvávající zanechal v přeživší části mladých lidí tak velké šrámy, že je Gertruda Steinová nazvala ztracenou generací. Situace za touto hranicí se natolik vymyká racionálnímu uvažování a zájmům všech aktérů, že jsme sváděni k tomu vidět v konfliktu jistý deterministický či mystický rozměr. Tyranie války se vykresluje tak, jako by to byla nějaká abstraktní síla.

Pokud ale chceme zachovat princip svobody lidského myšlení a jednání, zodpovědnost za tyto činy by měli nést aktéři, kteří jsou v této bouři hnáni kupředu. Přestože byla technizace války, která umožnila na zákopových bojištích nevídaná jatka, zásadní událostí, je nutné připomenout, že za stroji roznášejícími smrt vždy stáli a stojí lidé, ať jsou od místa skutečného útoku jakkoliv daleko. Válka je lidmi zahajovaná a lidmi utvářená, lidé stojí za jejím vznikem stejně jako za její konkrétní podobou. Vyrovnání se s touto traumatickou etapou proto bude muset předně jasně určit a vymezit zodpovědnost jednotlivých aktérů. Teprve pak bude moct celá společnost projít určitým rituálem očisty a vyrovnání se se zločiny, které se v ní udály.

Detailní hodnocení zahájení a vedení války jsem ukázal v části *jus ad bellum* a *jus in bello*. Zatímco principy *jus in bello* jasně poukazují na zodpovědnost jak vojáků, tak vůdců, v případě *jus ad bellum* jsem, následuje Walzera, Clausewitze a Rawlse, za hlavní zodpovědné činitele označil pouze politické představitele země, kteří mají v rukou rozhodovací pravomoci. Stejně tak by tedy měl být i primárně zodpovědný vůdce státu za ukončení války a nastolení takových podmínek, které zaručí přijatelný a trvalý mír. Přestože zodpovědnost vedení státu je primární, v případě zločinů proti lidskosti masového rozsahu by

však bylo krátkozraké vnímat odpovědné státníky jako jediné viníky. Násilí prostupovalo mnohem hlouběji do společnosti. Na vraždách a mučení se podíleli jak obyčejní vojáci, tak civilisté – ať už přímou aktivitou nebo pasivní tolerancí hrůzných činů.

3.2.2. Určování viny a odpovědnosti

V případech masových zločinů je nutné rozlišit, kdo byl za co jakým způsobem zodpovědný. Ať už to byl samotný pachatel, spolupachatel nebo přihlížející, politický vůdce, vojenský velitel nebo civilisté, je třeba jasně říct, zda jsou za daný zločin zodpovědní politicky či trestně, přímo nebo zprostředkovaně, individuálně nebo kolektivně, morálně nebo metafyzicky. Všemi těmito problémy se zde nebudu moct zabývat, nastíním proto alespoň některé z nejdůležitějších odpovědí, které je třeba pro vyrovnání se s minulostí najít.

V situacích, kdy určitá část společnosti páchá otřesné zločiny (ať už je to armáda nebo určité politické, náboženské či etnické skupiny), mají její ostatní členové často pocit, že to nebylo konáno jejich jménem. V jistém ohledu mají pravdu; veřejnost, která si zvolí své zástupce ani nemůže mít kompletní informace a vliv na aktérovo konání. Přesto se ale za to mohou cítit zodpovědní.

Karl Jaspers ve své *Otázce německé viny* ukázal, že je důležité zkoumat nejen to, co člověk udělal, ale také kým (členem jaké společnosti) je. Kvůli zločinům, které člověk sám spáchal, je morálně, právně nebo politicky vinný. Pokud se jich sám nedopustil, přičemž byl ale členem společnosti, která je páchala, je vinen (pouze) metafyzicky.⁴⁵ V obou případech ale člověk nese určitou odpovědnost. Metafyzická vina přitom nepramení pouze z příslušnosti ke skupině, ale především z toho, že člověk mohl jednat jinak a nejednal.⁴⁶ (Jaspers 1961: 38)

Judith Shklar v tomto ohledu velmi užitečně rozlišuje mezi neštěstím a nespravedlností, kdy říká, že neštěstí je to, co mohl člověk ovlivnit a čemu mohl zabránit. (Shklar 1990: 2)

⁴⁵ Nejblíže k metafyzické vině se dá přirovnat pocit hanby či poskvrny. (May 1991: 243)

⁴⁶ Na druhou stranu ale nelze tuto vinu přisuzovat jen příslušníkům toho národa, který byl agresorem a který páchal otřesné zločiny. To by totiž znamenalo vítězství propagandy té skupiny, která se v něm snažila vyhnat všechny liberální a jiné prvky společnosti. To ukazuje Hannah Arendtová na příkladu nacistického Německa. Nacistická ideologie se zde totiž netýkala čistoty Němců, ale čistoty rasové. Koncept „německé viny“ tak není na místě, protože by znamenal vítězství nacistické propagandy, která se snažila z každého Němce udělat nacistu. (Arendt 1991: 281) Naopak vina by se měla přisuzovat každému, kdo se mohl o změnu pokusit a neučinil tak. Přisuzovat kolektivní vinu celému národu je tak nejen nesmyslné, ale hlavně nespravedlivé.

Nespravedlnost tak není jen absence spravedlnosti, ale obsahuje v sobě činnost⁴⁷, která ke konání nespravedlnosti přispívá. I následky přírodní katastrofy mohou být nespravedlivé spíše než nešťastné, pokud bylo v naší moci jim zabránit. Spolu s rostoucími možnostmi lidské civilizace se tak z neštěstí v určitých oblastech stává nespravedlnost. Příkladem tohoto vývoje je dětská úmrtnost nebo hladomory, které lze čím dál tím více označit za důsledky nespravedlivé politiky. (Shklar 1990: 5) Naše zodpovědnost se tedy odvozuje od našich možností a schopností zajistit alternativu ke katastrofě, jakou je právě válka nebo její průběh, neboť nespravedlnost se nejspíše udrží právě tam, kde se i ti, kteří nejsou jejími aktivními účastníky, otáčejí zády k obětem. Jak říká známé úsloví: Zlo zvítězí jen tam, kde dobří lidé nic nedělají.

Když dojde k pádu represivního režimu a občané se mají ze svých činů zodpovídat, často se vymlouvají na to, že museli poslouchat zákony a rozkazy. Jak ale dokazuje Hannah Arendtová, výmluvy na povinnost poslouchání rozkazů jsou zavádějící, neboť tím, že někoho poslouchám, *podporuji* jeho pravidla a společenský řád. A protože za svoje činy jsem zodpovědný do té míry, do jaké jsem svobodným člověkem, mohu si vždy zvolit cestu občanské neposlušnosti spíše než podporu nespravedlivého společenského zřízení. (Arendt 2003: 47-48) Stav, kdy občané nebojují proti soukromým ani veřejným projevům nespravedlnosti v jejich okolí, nazývá Shklar pasivní nespravedlností, (Shklar 1990: 6) která je v jejím pojetí striktně občanskou kategorií, neboť vyjadřuje naši morální pozici tam, kde můžeme něco měnit, kde je naše pole působnosti. (Shklar 1990: 41)

Spolu s rostoucí globalizací, vlivem nadnárodních nevládních organizací, expertních skupin a popřípadě i možnostmi vlastního státu v mezinárodních vztazích lze tento princip stále více aplikovat i na mezinárodní úroveň. Máme čím dál větší možnosti ovlivňovat dění na druhém konci světa – ať už tím, že k tomu budeme poutat pozornost nebo že budeme tlačit na vlastní vládu, aby danou situaci řešila. Každopádně nakolik je pasivita při nespravedlnosti chybou u občana, o tolik víc je proviněním u vlády, která nespravedlnosti ve společnosti toleruje či přímo podporuje. (Shklar 1990: 46; Arendt 2003: 32)

Během války je ale často složité určit, kdo je do jaké míry za co odpovědný. Typickým příkladem dilematu koho označit za odpovědného za hromadně spáchané zločiny je masakr ve

⁴⁷ Ať už ve formě aktivního páčání nebo mlčení. I mlčení je v tomto směru činným krokem, neboť naše reakce na určitou nespravedlnost je vždy určitým aktem. Ať už se totiž rozhodneme zakročít či naopak tíše odejít, vyjadřujeme tím naši veřejnou pozici nezávisle na tom, co si ve skrytu duše myslíme. A právě o veřejnou pozici v procesu politického usmíření jde především.

vietnamské vesnici My Lai. V rámci mise „search and destroy“ se zde americké jednotky nacházely v tzv. „free-fire zone“, kde mohly střílet na jakýkoliv hýbající se cíl. Ve vesnici My Lai se vojáci měli setkat s ozbrojeným odporem, ale místo toho našli jen bezbranné ženy, starce a děti. Na pět set z nich na místě postříleli, přičemž mnohá těla byla zmrzačena a mnoho žen bylo znásilněno. Masakr přestal až přiletem jednotek amerického letectva, které se dalšímu krveprolití snažily zabránit. Kdo byl v tomto případě za masakr odpovědný? Každý, kdo neprotestoval? Ti, co stříleli? Ti, co na místě dali rozkazy „zbavit se jich“? Ti generálové, kteří tyto oblasti označili za „free-fire zones“, kde se vše živé mělo zničit? Nebo ti politici, kteří celý konflikt započali a podporovali? (Baier 1991: 197)

Všechny tyto příklady dokazují, že je potřeba vytvořit podrobnou typologizaci odpovědností jednotlivých aktérů. Jak ukazuje Arendtová, Jaspers i Shklar, role každého jedince je závislá na konkrétních podmínkách a možnostech, které měl.

Vinu a odpovědnost lze zvláště ve válce používat odlišně; zatímco vina zůstává na rovině osobní, odpovědnost musí být veřejně určena v rámci procesu vyrovnání se s válečnou minulostí.⁴⁸ Z hlediska společenského usmíření je důležité, aby lidé cítili za svoje činy výčitky, které by je vedly k potřebě odčinit své zločiny dobrými skutky, a tím pomáhali budovat komunitní pospolitost. Ale ještě podstatnější je, aby tento proces proběhnul veřejně, aby se oběti a pachatelé konfrontovali ve veřejném prostoru a vzájemné usmíření před celou společností stvrdili určitým rituálem.⁴⁹

⁴⁸ Pokud existuje pachatel, musí také existovat objekt nespravedlnosti, která byla spáchána - jeho oběť. Pocitu oběti je však často nutně subjektivní. Každý má totiž právo na to se cítit obětí (ať už zločinu nebo nějakého podvodu nebo společenského očekávání, které se nenaplnilo). (Shklar 1990: 36-37) Častým jevem je na druhou stranu také fenomén, kdy oběť přijme roli, kterou jí přisuzuje agresor, ať už v případě domácího násilí nebo mučení. Má to svou pevnou logiku; „většina lidí nesnese, aby o sobě myslela jako o oběti; nic nemůže být nakonec více ponižující.“ (Shklar 1990: 38) Když se hovoří o oběti, je potřeba mít na paměti, že nejen ti, kterým bylo fyzicky ublíženo, jsou v roli oběti. Válku provází nezměrné strádání, ale také svědectví hrůzám, které zanechají silné rány „na duši“. I samotní pachatelé nebo tišší podporovatelé zločinného režimu mohou být vnímáni jako oběti – nedobrovolně byli často přinuceni k věcem, které by jinak nikdy nechtěli vidět a rozhodně by je nechtěli dělat. Často také pachatelé zločinů viděli své činy z hlediska třetí osoby, jako někoho, koho neznají; viděli se ne jako aktéři těchto činů, ale jako jejich pozorovatelé. (Griswold 2007: 144) Lidé se často cítí odpojení od své morální identity právě v těchto situacích, kdy na ně dolehne tíha války se všemi hrůzami, kterým jsou ať už jako aktivní nebo pasivní účastníci vystavováni. (Glover 1999: 404) Ale to, že se pachatel zločinů cítí jako oběť, ho nezbavuje viny a případně zodpovědnosti za jeho činy. Stejně tak se ti, co mají výčitky z toho, že jako jediní přežili masakr, nemohou objektivně považovat za viníky.

⁴⁹ Ať už se jedná o usmíření skrz proces veřejného odpuštění nebo potrestání viníků, rozhodující je vyrovnat se ne se záměry, ale se spáchanými zločiny. Morálka se sice často posuzuje podle záměrů, ale zvláště pro veřejný rozměr odpuštění (který zde nazývám stejně jako Charles Griswold politickou omluvou) je veliký rozdíl v tom, jestli daná osoba druhému skutečně ublížila, nebo se o to jen neúspěšně pokusila. Jestli kulka minula nebo jestli zasáhla je i přes stejnou intenci při výstřelu nebetyčný rozdíl. (Griswold 2007: 132) Jak ukážu níže, záměry hrají

3.3. Formy vyrovnání se s válečnou minulostí

V úvodu této kapitoly jsem uvedl, že samotné rituály vyrovnání s minulostí mají různé podoby v odlišných dobách a společnostech. Nejde jen o tresty a amnestie, ale je potřeba vybírat tu nejvhodnější z řady možností: komise pravdy a usmíření; zpřístupnění složek tajných služeb; zveřejnění jmen pachatelů; odvolání vedoucích představitelů minulého režimu z veřejných funkcí; vytvoření center pro terapeutickou léčbu postižených či postavení pomníků a zahájení vyučování o nedávné historii v komunitách. (Minow 1998: 23)

3.3.1. Retributivní spravedlnost

Nejprve se budu věnovat situaci, kdy je právo nastolováno přímo a kdy dochází k právním procesům s pachateli zločinů. Schopnost vykonat spravedlivý proces a vyrovnat se se spravedlností obecně závisí na rozložení sil po válce. Pokud chybí prostředky, mohou se tyto snahy zvrátit ve fiasko nebo v novou válku. Pokud naopak boj skončí jasnou porážkou nepřítelů, je možné vykonávat spravedlnost soudně na základě vyhodnocení odpovědnosti za jednotlivé zločiny (přesto, jak jsem uvedl výše, retribuce sama o sobě proces usmíření nezajistí).

Jakmile dojde k ustavení trestního tribunálu nebo soudu pro vyšetřování a souzení spáchaných zločinů, je klíčové, aby nedošlo k pomstě vítězné skupiny, k tzv. spravedlnosti vítězů. Vláda práva musí být nestranná a vynášet rozsudky podle podstaty činu a ne příslušnosti ke konkrétní skupině - jinak se jedná o pomstu. V tomto ohledu je opět potřeba zdůraznit princip rovnosti vojáků při hodnocení jejich jednání ve válce. Odsoudit i ty, kteří bojovali podle norem humanitárního práva, jen za to, že bojovali na druhé straně, se až příliš podobá pomstě vítěze.

Klíčový rozdíl mezi zaslouženým trestem a pomstou ukazuje trefně Jean Hamptonová v tom, že trest vyjadřuje ideál sdíleného lidství. Když se potrestá ten, kdo lidskou důstojnost svých

především významnou roli v procesu odpuštění na „soukromé“ rovině několika jednotlivců, ale pro proces celospolečenský je důležitější omluva s příslibem usmíření a konce násilí.

obětí popíral, na rozdíl od pomsty v rámci tohoto trestu nedojde k tomu, že by byly použity prostředky, kterými se ideál sdíleného lidství popírá a ruší. (Hampton 1988: 135-137) Pomsta je také pravým opakem spravedlnosti v tom, že je čistě subjektivní. (Shklar 1990: 93) Nezajímá se o perspektivu druhého, nechce ho vyslechnout, ani mu dát šanci na obhajobu.

Ideálním řešením by tedy byl proces se všemi pachateli zločinů. Společnost po (zvláště občanské) válce však často nemá kapacity na to, aby zvládla proces se všemi – viníků je prostě příliš mnoho. Tuto situaci výstižně popisuje soudce Goldstone⁵⁰: „V dokonalé společnosti je obětím dostupná úplná spravedlnost, jmenovitě soud s pachatelem a v případě dokázání viny jeho adekvátní potrestání. Tento ideál ale není poté, co došlo k masovému násilí, možný. Je zde prostě příliš mnoho obětí a příliš mnoho pachatelů. I ty nejslofistikovanější systémy trestní spravedlnosti by byly kompletně zahlcené.“ (Goldstone 1998: ix-x) Viníci navíc často ovládají důležité pozice ve státě. Nezávislá justice je zpravidla zdecimovaná předchozím režimem, důkazy jsou zničeny, svědkové zavražďováni. A potřebné peníze a energie by nakonec mohly být spíše využity k obnově společnosti. (Freeman – Djukič 2008: 215) Ještě horší variantou pak je, když se kvůli prožitým hrůzám rozhodne vypořádat vítězná strana s viníky z pozice síly spíše než práva a spíše než k usmíření dochází k pokračování cyklu násilí a nenávisti. (Minow 1998: 124)

Aby mohla společnost jít dál, je proto často nutné nalézt jiné řešení. Nabízí se samozřejmě možnost amnestie, odpuštění všech vin a uzavření traumatické kapitoly společných dějin. Ale na druhou stranu příliš rozsáhlá amnestie může způsobit, že popře vůbec samu existenci hrůz, které lidé vytrpěli. Jak řekl soudce Jackson u Norimberského soudu: „pokud byste tvrdili, že tito lidé nejsou vinní, je to stejně pravdivé jako říct, že tu nebyla žádná válka, žádná vražda, žádný zločin.“ (Minow 1998: 123) Prostě zapomenout na zločiny je morálně nepřijatelné a také nebezpečné v duchu úsloví George Santayany: Kdo nezná svou minulost, je odsouzen ji opakovat.

Na druhou stranu je ale důležité se vysvobodit ze zajetí minulosti a naučit se hledět směrem dopředu. To neznamená, že bychom měli zapomenout na minulost a na všechny její zločiny. Naopak, „musíme si pamatovat, co se stalo, abychom se tomu vyhnuli v budoucnosti. Ale musíme zapomenout na pocity, emoce, které se nám k tomu vážou.“ (Rigby 2005: 184) Historická paměť se musí reinterpretovat, musí se vytvořit nové vzpomínky, které umožní vztahy mezi zneprátelenými stranami. (Rigby 2005: 183) K tomu ale jsou potřeba nejen

⁵⁰ Vedoucí komise pro vyšetřování násilností apartheidu mezi lety 1991 a 1994 a předseda trestních tribunálů pro bývalou Jugoslávii a Rwandu v letech 1994-1996.

institucionální změny, ale i společenské odpuštění nebo alespoň přijetí omluvy. Proto budu závěrečnou část práce věnovat právě roli odpuštění v procesu usmiřování na osobní i politické úrovni.⁵¹

3.3.2. Osobní rovina – odpuštění

Odpuštění je zde nezbytné alespoň v nástinu uvést,⁵² neboť právě na osobní rovině se dějí ty největší tragédie a neštěstí. Situace, kdy se oběť setká tváří v tvář s vrahem, který zabil její rodinu, ukazuje, jak nedokonalá je každá odpověď a reakce na zvěrstva, která se často během války stala. Touha po odplatě je silná a pochopitelná; odpustit těm, co vraždili, je často nemožné. Hledání kompromisu mezi odpuštěním a pomstou je proto velice křehká záležitost, jako „hledání střední cesty mezi přemírou vzpomínek a příliš hlubokým zapomněním“. (Minow 1998: 118) Ale v některých případech se spíše než k trestu musí sáhnout po odpuštění. Důvodem nemusí být jen politická konstelace, ale i fakt, že oběti se mohou poté, co viníkovi odpustí, posunout se svými životy dál a nechat minulost za zády. Tento motiv popisují nesčetné případy ze zemí, kde fungovaly komise pravdy a usmíření. Pravdivé výpovědi obětí mají navíc velký vliv i na celkový proces usmiřování společnosti, neboť umožňují těm, kteří byli zraněni, zbavit se své role oběti a namísto ní potvrdit touto výpovědí svou identitu občana. Agresor zároveň tímto procesem přichází o beztrestnost a původní role se tak obracejí. (Griswold 2007: 180)

Odpuštění by tedy nemělo být únikem z tohoto světa, ale aktivním procesem, kterého se zúčastní jak oběť, tak pachatel. Nemůže být nikým přikázáno, přesto by ale mělo být veřejně podporováno, neboť je důležitou součástí celospolečenského usmiřovacího procesu.⁵³

⁵¹ Mezi nejvýznamnější další formy vyrovnávání se s minulostí patří odškodnění obětí či lustrace a zveřejnění aktivit a pracovníků tajných služeb zločinného režimu. Hlavní morální problém (vedle praktických otázek po efektivnosti) u odškodnění lze nalézt v tom, že tím, že se viníci takto materiálně vykoupí, budou věci vyvýšeny na úroveň lidských osudů a životů. (Minow 1998: 131) U lustrací, které byly typické pro země bývalého sovětského bloku je zase morálně problematické, zda lze důvěřovat spiskům totalitní moci, která si mohla na své oponenty důkazy o spolupráci vymýšlet, aby je očernila před jejich druhy. Dokázat potom, že daný člověk byl obětí manipulace tajných služeb je velmi komplikované, nehledě na veřejnou poskvrnu, která na něm zůstane.

⁵² Pro detailní analýzu viz Griswold 2007: 1-133.

⁵³ Měla by ale kultura odpuštění být podporována zvenčí? Vládou, neziskovými organizacemi či mezinárodními institucemi? Nebezpečí, které tu hrozí především, je manipulace, která využije za pomoci teatrálních gest původní cíl pro vlastní politické účely. Společenská poptávka po omluvách pak může snadno vést k ponižování té skupiny, která profitovala z minulého systému. (Griswold 2007: 181-182) Proto by mělo být na zvážení každé společnosti, jakým způsobem bude tyto morální a občanské ctnosti podporovat. Mlčet se o těchto věcech nesmí, ale opět je třeba hledat kompromis, který bude léčit a ne znovu zraňovat. Griswold soudí, že nejlepším

Na případech práce zmiňovaných komisí je ale možné vidět, že osobní odpuštění může mít i politické a soudní následky. Pro jasné pochopení je nutné rozlišit mezi odpuštěním a administrativní spravedlností, neboť jedinec může druhému odpustit, i když nadále bude trvat na vykonání spravedlnosti veřejným aparátem justice. (Griswold 2007: 136) Odpuštění totiž představuje změnu osobního postoje k pachateli zločinů, která by neměla mít vliv na fungování justičního systému tím, že by nahrazovala spravedlnost nebo trest. (Minow 1998: 15)

3.3.3. Přijetí omluvy na politické rovině

Někdy ale může být i celý soudní tribunál nahrazen veřejným procesem snažícím se o usmíření. Před zasaženou komunitou pronesená omluva nemusí mířit k osobním pocitům, ale stačí, když se oběť i pachatel zřeknou pomsty a pokračujícího násilí. Jak je vidět na příkladech komisí pravdy a usmíření, rozdíl mezi osobním odpuštěním a přijetím neosobní politické omluvy je značně zproblematizován tradičními rituály odpuštění, jejichž explicitním cílem je začlenění zločinců zpět do komunity. (Griswold 2007: 167)

Ne vždy ale musí docházet k omluvám a žádosti o odpuštění směrem k těm, jimž bylo ublíženo. Místo toho se provinilci omlouvají představitelům komunity (stařešinům), kteří jejich případy posuzují. Jak ukazuje příklad těchto rituálů v Ugandě (přičemž podobné lze nalézt v Keni, Rwandě, Súdánu a Somálsku), nemůže se zde hovořit o prosbě o odpuštění, protože pachatel zde nemusí vyjádřit, že ho jeho činy mrzí, nebo že chápe, jaké zlo jimi způsobil. Jeho oběť pak nemá vyjádřit odpuštění, ale má se zříct pomsty. (Griswold 2007: 169-170) I přes svou neosobní formu tak plní tento postup požadavky na vyrovnání se s minulostí: viník se veřejně dozná ke zlu, které spáchal a zřekne se jeho opakování. Komunita pak rozhodne o tom, zda ho přijme zpět či nikoliv. Tyto rituály jsou navíc v uvedených zemích často preferovány oproti zřízení ať už domácích nebo mezinárodních trestních soudů. (Griswold 2007: 168)

Tento model již odpovídá tomu, co Charles Griswold nazývá politickou omluvou. Jde o neosobní proces, kdy se nevysvětluje, jak a proč se zranění stalo, ale spíše se ujišťuje, že se nebude opakovat. (Griswold 2007: 188) Celý proces je ještě komplexnější než na rovině

způsobem, jakým mohou masové a robustní instituce tuto kulturu odpuštění podporovat není vynucování, ale vlastní dobrý příklad. (Griswold 2007: 183)

osobního odpuštění, neboť zde existuje množství perspektiv, zájmů a pocitů a jejich provázanost s věcmi, které se při odpuštění nevyskytují (jako peníze, odpovědnost a moc). Na rozdíl od odpuštění také na politické úrovni vždy vystupuje někdo jako reprezentant určité komunity, který se může omlouvat za věci, které přitom on sám ani nikdo z těch, za které se omlouvá, přímo nespáchal. (Griswold 2007: 139-140) Specifickým rysem politické omluvy je, že omluva není spojená s vyjádřením pocitů (i když samozřejmě může změnu pocitů způsobit). Proto bychom neměli mluvit o politickém *odpuštění*, ale o přijetí omluvy.⁵⁴ (Griswold 2007: 141) Odpuštění jakožto osobní proces se totiž týká i úmyslů, zatímco pro omluvu jsou především podstatné činy.

Přestože tedy osobní nevráživost může přetrvávat a oběti nebudou schopny odpustit pachatelům, tím, že u politické omluvy nejde o osobní náklonnost, by tato situace neměla představovat překážku pro politické usmíření. „Spása duše by neměla být cílem politiky“ a proto by tato omluva měla být snadno přijata. (Griswold 2007: 172) To samozřejmě neznamená, že pocit oběti je lhostejný. Jak bylo řečeno, nadále může požadovat spravedlnost ve formě soudu nebo viníková odprošení, ale v každém případě její osobní nesmiřitelnost by neměla bránit tomu, aby spolu dvě zneprátené komunity nemohly navázat dobré vztahy. Politická omluva tak přispívá k vyrovnání se s minulostí jednak tím, že umocňuje samu myšlenku, že spolupráce je možná, za druhé potom samotná snaha o usmíření může vést ke snížení pravděpodobnosti vypuknutí nového konfliktu⁵⁵. (Griswold 2007: 175)

Pokud dojde k vyrovnání se s minulostí, přiznaná pravda bude mít klíčové důsledky i do budoucnosti. Omluva určuje nějaké větší skupiny („my“, „oni“) jako oběti či pachatele, pro které vytváří ten samý příběh, ten samý obsah historie. Když se tyto větší skupiny personifikují a pojmají se jako pachatel a oběť bez toho, aby do toho byly zasazeny emoce, vytváří se metafora, která ve vyprávění přetrvává. Obě strany přistoupením na jednu verzi

⁵⁴ Politická omluva stejně jako žádost o odpuštění není přijata ani nabídnuta, jen protože to někdo říká. Musí na tom být shoda a musí to být takto přijato oběma stranami. Takovým případem tedy není pouze bezpodmínečná amnestie pro všechny nebo mírová dohoda, která uzavřela příměří, ale musí se jednat o oboustranně aktivní proces žádosti a přijetí. (Griswold 2007: 145-146)

⁵⁵ Po občanské válce je pro fungující spolupráci ve společnosti podstatný prvek odpuštění, mezi jednotlivými státy pak i samotné signály o usmíření mohou vést k pozitivním výsledkům. (Griswold 2007: 176) To se ale zároveň může vyvíjet spolu s rozvojem vzájemného vcítění a soucitu s členy jiných států jakožto členy mezinárodního společenství. (Griswold 2007: 178)

historie zároveň dají najevo, že konflikt nebude pokračovat. Omluva samotná tedy zveřejní pravdu a uchová ji ve veřejné paměti.⁵⁶ (Griswold 2007: 189-190)

Situace, kdy takto neosobně dojde k přijetí omluvy místo nastolení atmosféry společenského odpuštění, lásky a jednoty se může zdát jako neúspěch. Ale je třeba mít na paměti, že alternativou zde je pokračující násilný konflikt a řetězec odplat. Z této perspektivy se dohoda na tom, že společnost opět najde společnou řeč a začne spolupracovat, jeví jako nebe na zemi. (Griswold 2007: 193)

⁵⁶ Samozřejmě i poté, co přijmeme pravdivé oficiální vyučování o věcech, které se udály během války, nesmíme zapomínat na tzv. drobnou historii, která se šíří mezi lidmi. Tyto příběhy zásadním způsobem utvářejí identitu členů společnosti, ať už v jejich vztahu k nacionalismu, občanství, demokratizaci či státní transformaci. (Griswold 2007: 186)

Závěr

V úvodní kapitole jsem předvedl, v čem tkví výjimečnost teorie spravedlivé války v politické filosofii. Jako jediná morálně rozlišuje mezi jednotlivými činy jak ve válce, tak při ní i po jejím skončení. Krajiné póly, vůči kterým se vymezuje, tedy realismus a pacifismus jsem podrobil kritice, která poukázala na jejich omezenost a obtížnou použitelnost pro jakékoliv morální soudy. Pacifismu jsem dokázal jeho kontradiktornost, realismu pak jeho amorálnost.

Hned na počátku jsem také vytyčil klíčovou kategorií minimální spravedlnosti, která tvoří základ pro celou morální teorii kompromisu ve všech oblastech války. Minimální spravedlnost jsem zde předvedl jako nepřekročitelnou hranici, jejíž porušení je vždy nespravedlivé a pro jejíž zajištění je spravedlivé i použití síly. Lze o ní hovořit jedině tehdy, pokud jsou zaručena základní práva jakožto ta, která jsou nutně potřebná k důstojnému životu. Oproti tomu práva sekundární, jakkoliv by měla být podporována, už netvoří i silou vymahatelné minimum. Minimální spravedlnost tak představuje klíč k celé teorii spravedlivé války, neboť ta (a *jus post bellum* zvláště) je prostoupena duchem kompromisu (mezi realismem a pacifismem jakožto mezi rezignací na morální nároky a absolutním ideálem). Moralita tohoto kompromisu je určena tím, že nikdy nesmí překročit mez, která lidem zajišťuje minimální spravedlnost.

Dále jsem kriticky zhodnotil jednotlivé principy *jus ad bellum* a *jus in bello* tak, aby co nejlépe odrážely realitu současného světa. Podrobně jsem zkoumal především kritéria spravedlivého zahájení války.

U poslední možnosti jsem zdůrazňoval odpovědnost k předcházení konfliktních situací, neboť političtí představitelé jsou zodpovědní i za to, pokud situaci dovedou do stavu, kdy je válka nevyhnutelná. Ukázal jsem, že rozumná naděje na úspěch je v pojetí klasiků teorie spravedlivé války zpracována jen jako pravděpodobnostní kalkul, a upozornil jsem na vhodnost rozlišení racionality a rozumnosti při zvažování naděje na úspěch. Kritérium proporcionality zdůrazňuje především nutnost pečlivého soudu, kdy je norma neintervence stále platná a kdy naopak kvůli důležitějším důvodům nemá být brána v potaz. U spravedlivého záměru jsem odlišil u Walzera jinak totožné pojetí záměru a motivu. Po vzoru

Johna Stuarta Milla jsem ukázal, že jako morálně relevantní lze brát pouze záměr, přičemž motiv může být užitečným doplňkem k jinak spravedlivému záměru.

Velkou pozornost jsem pak věnoval kritériu správné autority. Klasická státocentrická vize jí připisovala pouze státním celkům, což jsem ale napadnul s poukazem na fakt, že to opomíjelo velkou část relevantních aktérů současného světa válek. Dokázal jsem také, že správnost autority by se ne nutně měla odvozovat od počtu aktérů. Jako nejdůležitější kritérium bývá nakonec označována spravedlivá příčina, neboť právě ona je hlavním určujícím faktorem, zda je spravedlivé jít do války. Tradiční exkluzivitu sebeobranu jakožto jediné spravedlivé příčiny jsem zde podrobil kritice a toto pojetí jsem v duchu moderních klasiků teorie rozšířil o případy porušování minimální spravedlnosti.

U *jus in bello* jsem věnoval velkou část argumentace obhajobě teze nezávislosti, neboť na jejím udržení stojí samostatnost celé této části teorie spravedlivé války. Po předvedení postoje oponentů této teze a vyvrácení jejich pozic jsem předvedl vlastní argumentaci reagující jak na tradiční námitky, tak jejich případné rozšíření s ohledem na měnící se povahu struktury armád. Vzhledem k šířící se profesionalizaci armády by se dalo tvrdit, že voják svou svobodnou volbou rozhodl o podpoře nespravedlivé strany, že je tím sám zodpovědný za tuto nespravedlnost a že by proto neměl mít právo na to zabít vojáky na spravedlivé straně. V několika argumentačních krocích jsem se zde pokusil dokázat, že voják nemůže za žádných okolností pozbýt svá základní práva jako je právo na obranu vlastního života jen na základě příslušnosti k určité skupině, i kdyby to měla být skupina, která zahájila nespravedlivou válku.

Přesto však má spravedlivost jednotlivých stran vliv na možnosti, kterých může využít ve stavu nejvyšší pohotovosti, kdy je ohrožena samotná podstata spravedlivého režimu zaručující svým obyvatelům minimální spravedlnost režimem, který ji těmto lidem chce upřít. Pokud je takto sama moralita ohrožena a pokud by bylo znemožněno důstojné žití celé komunity, pak by v extrémních případech byly povoleny i prostředky, které jsou jinak v rámci *jus in bello* nepřijatelné.

V závěrečné kapitole jsem zasadil *jus post bellum* do kontextu celé teorie spravedlivé války. Ukázal jsem zde, že první dvě části, jakkoliv jsou na sobě navzájem nezávislé, jsou spojeny v soudu o spravedlnosti po válce, který vyhodnocuje, jak se vyrovnat se zločiny a zločinci. Naplno se zde ukazuje podstata realistické utopie, která se snaží o ideální cíle, aniž by

spouštěla ze zřetele realitu na zemi. V jejím kontextu jsem také ukázal, co lze označovat za spravedlnost.

Tím, že primárním cílem každého morálního rozhodování by mělo být zajištění minimální spravedlnosti, je každé kompromisní řešení, které se po válce snaží o vytvoření společnosti dodržující základní lidská práva. Když se totiž nevzdáme požadavku paušálního odsouzení všech zločinců, úspěch jakéhokoliv rituálu očisty společnosti, který jí zajistí návrat k normálnímu životu, je těžko představitelný. Stejně jako začátek války je i její ukončení a přechod k normálnímu životu zodpovědností vůdců. Je proto jejich povinností aby zajistily takové mechanismy, které by jednak nepustily spravedlnost ze zřetele úplně a zároveň by zohlednily pravděpodobnost prodloužení konfliktu a vyvrácení minimální spravedlnosti v případě příliš absolutních požadavků. Pokud to z jakéhokoliv důvodu nesplní (ať už kvůli profitu z války nebo kvůli touze po abstraktním ideálu absolutní spravedlnosti), je jejich počínání nespravedlivé.

V kontextu těchto dilemat jsem řešil *jus post bellum* i v souvislosti s teorií přechodné spravedlnosti, kde jsem poukázal na vhodnost propojení obou zkoumání. Zde jsem také poukázal na tendence, které jak *jus post bellum*, tak přechodnou spravedlnost směřují k univerzálnějšímu uplatnění, a tím je i obě sbližuje. Teorie spravedlivé války alespoň z části reaguje na realitu jednadvacátého století tím, že se vymaňuje ze sevření státocentrismu. Přechodná spravedlnost stejně tak stále více posuzuje spravedlnost přechodu k normálnímu životu společnosti na globální úrovni oproti minulosti, kdy byl tento proces přísně v gesci jednotlivých států. Obě dvě teorie je tak čím dál víc možné využívat jako komplementární prostředky k posuzování spravedlnosti kompromisů, které musí společnost po válce udělat.

Poslední část práce tvoří nástin možného uchopení *jus post bellum* po obsahové stránce. Nejprve jsem předvedl problematiku při vymezování odpovědnosti a viny v procesu vyrovnávání se s minulostí. Odpovědnost padá nejen na bedra zločinců samotných, ale i těch, kteří je svou pasivitou podporovali, i když mohli jednat jinak. Konkrétní vymezení jednotlivců proto vždy závisí na možnostech, které v daném nespravedlivém prostředí měli.

V samém závěru jsem pak ukázal, jak do společnosti přináší spravedlnost a usmíření procesy retributivní spravedlnosti, osobního odpuštění a politické omluvy. Přestože veřejný soudní proces představuje z hlediska práva ideální stav, ve většině případů není možné zaručit jeho (spravedlivý) průběh. Proto je klíčové nalézt takovou formu společenské očisty, která by neznevážila utrpení obětí a zároveň by společností umožnila navrátit se k normálnímu životu.

V tomto místě jsem ukázal, že jakkoliv k tomu přispívá odpuštění na osobní úrovni, není samo o sobě nutné. Klíčové je zde veřejně uzavřít mezi pachateli a oběťmi společenskou dohodu, ve které se zříkají pokračujícího násilí. K tomuto účelu dostačuje politická omluva, skrz kterou lze bez emocionálního zabarvení přijmout odpovědnost za spáchané zločiny, zřít se obnovení konfliktu a vytvořit tak základ pro společné soužití.

Jus post bellum je nejen v českém, ale i světovém akademickém prostředí stále slepým místem, a to jak v rámci mezinárodního práva, tak z hlediska akademické literatury. Pevně věřím, že se tyto stále aktuálnější otázky stanou předmětem rozsáhlejšího výzkumu. Má práce by mohla být skromným příspěvkem k formulování některých otázek a rozšíření obzorů v této oblasti.

Seznam použité literatury

Arendt, Hannah; *Organized Guilt and Universal Responsibility* in May, Larry – Hoffman, Stacey (eds.); *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Rowman and Littlefield, Lanham 1991)

Arendt, Hannah; *Personal Responsibility under Dictatorship* in Kohn, Jerome (ed.); *Responsibility and Judgment*, (Schoken Books, New York 2003)

Aristoteles; *Politika* (Rezek, Praha 2009)

Baier, Kurt; *Guilt and Responsibility* in May, Larry – Hoffman, Stacey (eds.); *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Rowman and Littlefield, Lanham 1991)

Beitz, Charles R.; *Human Rights* in Goodin, Robert E. – Pettit, Philip – Pogge, Thomas (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell Publishing, 2007)

Cicero, De Officiis, Kniha I, x XI, 36 (Loeb Classical ed. 38–9 (W. Miller trans., 1913))

Clausewitz, Carl von; *O válce* (Academia, Praha 2008)

Cohen, Joshua; *Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?* (The Journal of Political Philosophy: Volume 12, number 2, 2004)

Dinstein, Yoram; *War, Agression and Self-Defence (4th edition)* (Cambridge University Press, Cambridge 2005)

Doyle, Michael W.; Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs (*Philosophy and Public Affairs* 12 (Vol. 12, No. 3. (Summer, 1983)): 205–235)

Fiala, Andrew, "Pacifism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/pacifism/>>.

Freeman, Mark – Djukić, Dražan; *Jus Post Bellum and Transitional Justice* in Stahn, Carsten – Kleffner, Jann K.; *Jus Post Bellum: Towards a Law of Transition. From Conflict to Peace* (Asser Press, Hague 2008)

Galtung, Johan; *Violence, Peace, and Peace Research* (Journal of Peace Research, Vol. 6, No. 3 (1969), pp. 167-191)

Glover, Jonathan; *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (Jonathan Cape Press, London 1999)

Goldstone, Richard J.; *Foreword* in Minow, Martha; *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence* (Beacon Press, Boston 1998)

Griswold, Charles L.; *Forgiveness. A Philosophical Exploration* (Cambridge University Press, New York 2007)

Hampton, Jean; *The Retributive Idea* in Murphy, Jeffrie G. (ed.); *Forgiveness and Mercy* (Cambridge University Press, Cambridge 1988; pp. 111-161)

Havel, Václav; *NATO, Evropa a bezpečnost demokracie* (Theo Publishing, Pardubice 2002)

Hayden, Patrick; *Security Beyond the State: Cosmopolitanism, Peace and the Role of Just War Theory* in Evans, Mark (ed.); *Just War Theory: A Reappraisal* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2005)

Hobbes, Thomas; *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického* (Oikoymenh, Praha 2009)

Hudson, Kimberley; *Justice, Intervention, nad Force in International Relations: Reassessing just war theory in the 21st century* (Routledge, London and New York 2009)

- Jaspers, Karl; *The Question of German Guilt* (Capricorn Books, New York 1961)
- Kamm, Francis M.; *Making War (and its Continuation) Unjust* (European Journal of Philosophy, 9; 2001: 328–343)
- Kant, Immanuel; *K věčnému míru; Filosofický projekt. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit v praxi* (Oikoymenh, Praha 1999)
- Kutz, Christopher; *The Difference Uniforms Make: Collective Violence in Criminal Law and War* (Philosophy & Public Affairs, 33/2, Spring 2005)
- Margalit, Avishai; *On Compromise and Rotten Compromises* (Princeton University Press, New Jersey 2010)
- May, Larry; *Metaphysical Guilt and Moral Taint* in May, Larry – Hoffman, Stacey (eds.); *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Rowman and Littlefield, Lanham 1991)
- McMahan, Jeff; *Preventive War and the Killing of the Innocent* in Sorabji, Richard – Rodin, David (eds.); *Ethics of War. Shared Problems and Different Traditions* (Ashgate Publishing Limited, England 2006)
- McMahan, Jeff; *Just War* in Goodin, Robert E. – Pettit, Philip – Pogge, Thomas; *A Companion to Contemporary Political Philosophy, 2nd edition, Volume II* (Blackwell Publishing Ltd., Singapore 2007)
- Mill, John Stuart; *Few Words on non-Intervention* (Foreign Policy Perspectives No. 8, Libertarian Alliance 1987)
- Minow, Martha; *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence* (Beacon Press, Boston 1998)
- Narveson, Jan; *Pacifism* (Ethics, Vol. 75, No. 4 (Jul., 1965), pp. 259-271)

Orend, Brian; *War*, (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/>

OSN, Valné shromáždění; *2005 World Summit Outcome*; online na <http://www.who.int/hiv/universalaccess2010/worldsummit.pdf>

Rawls, John; *The Law of Peoples* (Harvard University Press, Cambridge 1999)

Rigby, Andrew; *Forgiveness and Reconciliation in Jus Post Bellum* in Evans, Mark (ed.); *Just War Theory: A Reappraisal* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2005)

Rodin, David; *The Moral Inequality of Soldiers: Why jus in bello Asymmetry is Half Right* in Rodin, David – Shue, Henry (eds.); *Just and Unjust Warriors* (Oxford University Press, Oxford 2008a)

Rodin, David; *Two Emerging Issues of Jus Post Bellum: War Termination and the Liability of Soldiers for the Crime of Aggression* in Stahn, Carsten – Kleffner, Jann K.; *Jus Post Bellum: Towards a Law of Transition. From Conflict to Peace* (Asser Press, Hague 2008b)

Rodin, David – Shue, Henry; Introduction in Rodin, David – Shue, Henry (eds.); *Just and Unjust Warriors* (Oxford University Press, Oxford 2008)

Ryan, Cheyney; *Moral Equality, Victimhood, and the Sovereignty Symmetry Problem* in Rodin, David – Shue, Henry (eds.); *Just and Unjust Warriors* (Oxford University Press, Oxford 2008)

Shklar, Judith N.; *The Faces of Injustice* (Yale University Press, USA 1990)

Shue, Henry; *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy (Second Edition)* (Princeton University Press 1996)

Shue, Henry; *What Would a Justified Preventive Military Attack Look Like* in Rodin, David – Shue, Henry (eds.); *Preemption. Military Action and Moral Justification* (Oxford University Press, Oxford 2007)

Taylor, Charles; *Conditions of an unforced consensus on human rights* in Joanne R. Bauer, Daniel A. Bell (ed.), *East Asian Challenge for Human Rights*, (Cambridge University Press, USA 1999)

Teitel, Ruti G.; *Transitional Justice Genealogy* (Harvard Human Rights Journal 16 (2003): 69-94)

Thukydides; *Dějiny peloponéské války* (Odeon, Praha 1977)

de Vitoria, Francisco; *De Indis et De Iure Belli Relationes* (The Carnegie Institution of Washington, Washington 1917)

Walzer, Michael; *Arguing about War* (Yale University Press, New Haven and London 2004)

Walzer, Michael; *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 4th edition (Basic Books, New York 2006)

Wells, Donald A.; *The United Nations: States vs International Laws* (Algora Publishing, New York 2005)

Příloha

Kdy je spravedlivé ukončit válku a kdy v ní pokračovat

Někdy se dříve nespravedlivě napadnutý a poražený stát ocitne na pokraji spravedlivé války, kdy mu protivník nabídne kompromisní řešení, aby se jí sám vyhnul. I přes důraz na maximální snahu vyhnout se konfliktu ale někdy není možné nabízený kompromis přijmout – a to právě v situaci, kdy se jedná o tzv. prohnilý kompromis. Tím se míní každá dohoda, která „ustanovuje nebo zachovává režim krutosti a ponižování“. Porušuje tak základy morality tím, že způsobí uvrhnutí části obyvatelstva do nelidských podmínek systematického porušování základních lidských práv.⁵⁷ (Margalit 2010: 88-89) Prohnilý kompromis porušuje právě ty podmínky minimální spravedlnosti, které nelze za žádných okolností porušit, za které je vždy spravedlivé bojovat a v krajních případech i svrhnout režim, který tyto podmínky nastoluje a udržuje.

Prohnilý kompromis nemůže být ospravedlněn žádnou politickou nutností, i když některými jejími případy může být omluven. Nutnost jakožto absence alternativ je totiž blízká stavu donucení – a dohodu podepsanou z donucení není možné nazvat kompromisem. Pro kompromis je potřeba souhlasu obou stran. V případě prohnilého kompromisu zde je vždy aktivní a pasivní strana; jedna, která krutost navrhne a druhá, která ji přijme.⁵⁸ (Margalit 2010: 90-91) I když ale mohou být prohnilé kompromisy pochopeny a prominuty, nikdy nemohou být ospravedlněny. Proto, aby byl uzavřen mír, musí tedy mírová dohoda obsahovat tu část spravedlnosti, která je pro trvalý mír nezbytná – právě ona základní práva, která nesmí být porušena. (Kamm 2001: 330)

Jak Margalit správně podotýká, teorie spravedlivé války nám dokáže říct, kdy je spravedlivé jít do války, ale již méně je schopná reflektovat, kdy už není spravedlivé ve válce pokračovat. (Margalit 2010: 104) Situace, kdy se z napadené oběti v průběhu války stal agresor dobývající cizí území, nás nutí zhodnotit právě otázky, kdy už není spravedlivé bojovat a kde končí spravedlivá příčina. Užitečné východisko zde nabízí Francis Kammová, když říká, že pokud

⁵⁷ Ale „ne každý kompromis s prohnilým režimem je prohnilý“; jde o podstatu každého jednotlivého aktu. (Margalit 2010: 89)

⁵⁸ Margalit zde rozlišuje dva druhy pasivních aktérů – tichého a spícího. Zatímco ten tichý se podílí i na implementaci této dohody, spící partner ji pouze podepisuje. (Margalit 2010: 92)

jsou základní práva zaručena, není spravedlivé zahajovat válku za výtobytky dalších práv. Pokud se ovšem jedná o stav, kdy jsme již ve válce a zaplatili jsme za uznání základní spravedlnosti jistou cenu (jako ztráty na životech nebo materiální), máme právo jít dál. Samozřejmě přitom nemůžeme nikdy požadovat víc, než nám spravedlivě patří. (Kamm 2001: 336) Musíme tedy rozlišovat co do hlediska, zda oběť stojí před volbou vstupu do války nebo zda v ní již je.