

Kdy je správné vést válku? K možnostem morálního uchopení války v prostředí mezinárodního práva

Jaroslav Větrovský*

Abstrakt: Lidé si po staletí kladli otázku, kdy je správné vést válku proti jinému státu či národu. Odpovědi obvykle vztahovali k pojmu spravedlivá válka, jehož smysl se utvářel a měnil v závislosti na etických i právních postojích té či oné doby. Cílem tohoto článku je zprůhlednit významné momenty tohoto procesu, zdůraznit jejich vliv na současnou podobu norem mezinárodního práva a naznačit možnosti, jak těmto normám rozumět a zabývat se jimi ve světle morálně založených přístupů k válce. Ukáže se, že výraz „spravedlivá válka“ byl historicky užíván ve dvojím smyslu. Označoval válku zahájenou ze spravedlivé příčiny i válku vedenou v náležité formě. Zatímco v prvním případě spravedlivá válka mohla být vedena pouze jednou stranou, ve druhém případě mohla být válka spravedlivá pro obě strany. Rozlišení mezi etickým a formálním pojetím spravedlivé války se stalo základem striktního dělení válečného práva na *ius ad bellum* a *ius in bello*, jež současné mezinárodní právo aprobejuje.

Klíčová slova: spravedlivá válka, Augustin, Ayala, Grotius, *ius ad bellum*, *ius in bello*, Charta OSN

Úvod

Kdy je správné vést válku? Za jakých podmínek má člověk právo, morální či legální, tak učinit? Co může odůvodnit utrpení, k němuž válka vede? Není v každém případě lepší válku odmítnout, i za cenu ztráty území nebo svobody? Problémy týkající se morálního statusu války a válčících stran na nás v posledních letech intenzivně doléhají. Od porážky nacistického Německa nevstoupila válka do života většiny Evropanů s takovou naléhavostí jako nyní. Otázky samy však nejsou nové. Po staletí na ně hledali odpovědi státníci, filosofové, teologové i právníci. Jejich společným cílem bylo zjistit, za jakých podmínek je možné vést spravedlivou válku (*bellum iustum*).

Pro Římany, jak dokládá Cicero, byla válka legitimním prostředkem řešení sporů. Důvodem války mohlo být v podstatě cokoliv, co takový spor vyvolalo. Vést spravedlivou válku znamenalo toliko podřídit použití síly určitým formálním podmínkám. Cicero s odkazem na tradiční *ius fetiale* uvádí, že „žádná válka není spravedlivá, jestliže se nevede teprve po odmítnutí předložených požadavků, nebo nebyla-li předem ohlášena a vypovězena“.¹ Křesťanství dalo pojmu spravedlivá válka etický rozměr. Do středu pozornosti postavilo věčné důvody, které použití násilí dovolují. Tím, že tyto důvody založilo ve věčném zákoně a přirozeném právu, stala se spravedlivá válka v pravém smyslu morálním pojmem. Představovala odpověď na základní etickou otázku, kdy je správné uchýlit se k válce.

* Mgr. Jaroslav Větrovský, Ph.D., katedra mezinárodního práva Fakulty právnické Západočeské univerzity v Plzni. Email: vetrovskyj@kmp.zcu.cz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2437-2960>.

¹ CICERO, M. T. *De officiis*, I.XI.36. Český vyšlo jako CICERO, M. T. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 39. Většina klasických textů, na které bude v tomto článku odkazováno, vyšla v mnoha latinských vydáních i překladech do jiných jazyků. Odkazy proto nesměřují primárně na číslo strany, které je v každém vydání odlišné, ale na strukturu samotného textu. Kde existuje český překlad, vycházejí použité citace z tohoto překladu. V ostatních případech, není-li výslovně uvedeno jinak, jsou citace přeloženy autorem tohoto článku podle původního znění.

Chápání války jako legitimního prostředku řešení sporů i obrany před nespravedlností otevřelo prostor pro další typ tázání. Bylo třeba určit pravidla, která upravují samotný průběh ozbrojených konfliktů. Křesťanští myslitelé se tomuto tématu věnovali jen v omezené míře. Spravedlivost války posuzovali především optikou hříchu a spásy, nikoliv tělesné či materiální újmy. Prostor pro identifikaci pravidel vedení ozbrojených konfliktů proto vzrůstal úměrně tomu, nakolik se otázka spravedlivé války odpoutávala od svých teologických východisek a začala se klást jako otázka právní. Úkolem právníků bylo reagovat na reálné podmínky válek a rozhodnout, jaké jednání je ve válce dovolené.

Výraznou zásluhu na tomto rozvoji válečného práva a jeho propojení s tradičními otázkami po znacích a příčinách spravedlivé války má holandský právník a filosof Hugo Grotius. Svě hlavní dílo *De iure belli ac pacis* (O právu válečném a mírovém), od jehož vydání letos uplyne 400 let, sepsal Grotius v době, kdy právo a spravedlnost tvořily nedělitelný celek.² Otázky, jaké mezinárodní právo je a jaké by mělo být, splývají v jeho zkoumáních v otázku jedinou. Má-li být jednání legální, musí být také spravedlivé. Pátrání po obsahu „společného práva, které se uplatní k válkám (*ad bella*) i ve válkách (*in bellis*)“,³ proto Grotius od začátku pojímá jako dvojí úkol: „nejprve zkoumat, zda nějaká válka může být spravedlivá, a poté, co je spravedlivého ve válce“.⁴ Jeho záměrem je ukázat, jaké právo národů je i proč takové musí být s ohledem na princip spravedlnosti.

Závěry, které Grotius předkládá, zpravidla nejsou nové. V době, kdy pracoval na svém díle, byla otázka spravedlivé války po staletí rozvíjena ve dvou směrech. Zprv ve směru morálně-teologickém, jenž možnost vedení spravedlivé války spojoval s existencí spravedlivé příčiny (*causa iusta*). Zadruhé ve směru formálně-právním, jehož pozornost se zaměřovala na formální požadavky, které musely být v souvislosti s válkou dodrženy.⁵ Grotius obě tyto tradice přijímá a hledá způsob jejich začlenění do společného práva národů. Výsledek, k němuž dospívá, není pro současné mezinárodní právo podstatný. Mnohé z toho, co bylo kdysi považováno za spravedlivé, je do dnešní doby nepřenositelné. Zajímavé jsou nicméně způsoby, jakými Grotius ke svým závěrům dochází, a důvody, které pro ně uvádí. Jeho eticky založený přístup ukazuje na nové, či přinejmenším zapomenuté možnosti, jak se k mezinárodnímu válečnému právu vztahovat, jak mu rozumět a jak jej hodnotit.

Cílem tohoto článku je uvedené možnosti zvýraznit, vystavit jejich obsah. Poukáží v něm na genezi některých Grotiových úvah a jejím prostřednictvím na způsob, jak tyto úvahy mohou určovat výpovědi o současném mezinárodním právu. Nejde mi tedy pouze

² Grotiovy tři knihy *De iure belli ac pacis* byly poprvé vydány roku 1625 nakladatelem Nicolasem Buonem v Paříži, kde Grotius v tom čase pobýval. Dílo záhy získalo značnou popularitu, takže se během Grotiova života dočkalo ještě dalších čtyř vydání. Jejich nakladatelem byl Willem Blaeu sídlící v Amsterdamu. Odkazy v tomto článku budou směřovat k druhému Grotiem autorizovanému vydání z roku 1631. Ačkoliv Grotius svůj text postupně doplňoval o nové poznámky a odkazy, a jednotlivá vydání tedy nejsou totožná, obsah jeho myšlenek týkajících se spravedlivé války v nich zůstal nezměněn. Srov. REEVES, J., S. Grotius, de Jure Belli ac Pacis: A Bibliographical Account, *American Journal of International Law*, 1925, No. 2, s. 253–255.

³ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*. Amsterdam: Willem Blaeu, 1631, Proleg. XXVIII. Pravidlům *ad bella* věnuje Grotius první a zejména druhou knihu svého díla, pravidlům použitelným *in bellis* knihu třetí.

⁴ Ibidem, I.I.III, s. 2.

⁵ Rozlišovat mezi dvěma tradicemi spravedlivé války v období před Grotiem je v literatuře běžné. Zvolená terminologie se však může lišit. Srov. HAGGENMACHER, P. Just War and Regular War in Sixteenth Century Spanish Doctrine. *International Review of the Red Cross*, 1992, No. 290, s. 434–445 Haggenmacher označuje uvedené dvě tradice podle prostředí, v němž byly rozvíjeny, jako křesťanskou a humanistickou.

o to odkázat na minulost a zopakovat tvrzení formulovaná Grotiem či jeho předchůdci. Mým záměrem je dát těmto autorům slovo, tj. zpřítomnit možnosti morálního uchopení války v prostředí mezinárodního práva, které tito autoři odkrývají. Pokusím se ukázat, nakolik se pojem spravedlivá válka integroval do myšlenkového základu mezinárodního práva upravujícího použití ozbrojené síly, jak je obsaženo zejména v Chartě OSN, a stal se součástí širšího kontextu práva *ad bellum* i *in bello*, který při výkladu relevantních norem nelze pominout.

1. Etické pojetí války v křesťanské filosofii

Tradiční i současná pojetí etiky války mají své kořeny hluboce zasazené v křesťanství. Odpovědi na základní etickou otázku, co je na válce či ve válce špatného, se v jednotlivých historických epochách lišily. Nicméně základní struktura samotného tázání, tedy to, jaké otázky si při etickém zkoumání války klademe, vykazuje jistou neměnnost. Osobou, jež rozhodujícím způsobem ovlivnila, jak tato struktura vypadá, byl Augustinus Aurelius (Svatý Augustin), jedna z nejvýznamnějších postav křesťanské tradice. Svě zkoumání zahajuje Augustin otázkou, odpověď na níž se nám dnes zdá být samozřejmá, totiž co je na válce špatného:

„Co je tedy odsuzováno ve válce? Snad to, že umírají lidé, kteří stejně jednou zemřou, aby ti, co přežijí, vládli ostatním v míru? Považovat toto za špatné je známkou zbabělosti, nikoliv zbožnosti. Touha škodit, krutost msty, mysl bez klidu a neschopná klidu, divokost vzpoury, chtivost vládnout a tomu podobné, to jsou věci, které jsou ve válkách právem odsuzovány.“⁶

Válka sama o sobě není pro Augustina zlem. Dokonce ani násilné akty, jež jsou s válkou spojeny, včetně aktů útočících na život člověka, nelze samy o sobě považovat za důvod, pro který by křesťanům bylo zakázáno vést války. Jak Augustin poznamenává, život je něco, o co stejně dříve nebo později přijdeme. Toto poněkud cynické tvrzení však nelze chápat jako prosté vyjádření neúcty k lidskému životu. Je výrazem dvou výchozích hledisek, jimiž Augustin nahlíží na válku a podrobuje ji etickému zkoumání.

Augustin je ve vztahu k válce realista. Chápe ji jako něco, s čím se člověk bude muset vždy potýkat, čemu bude muset čelit. Ty, kteří slibují možnost trvalého míru „*v tomto věku a na této na zemi*“, považuje za bláhové.⁷ Jako teolog a křesťanský myslitel zároveň přisuzuje vyšší hodnotu duchovním statkům a možnosti dosáhnout království nebeského oproti statkům materiálním a pomíjivosti pozemských dober. Proto také věnuje jen nepatrnou pozornost otázce vedení války samé, tj. pravidlům uplatňovaným *in bello*. Jeho zájem míří na důvody, pro které se člověk uchyluje k násilným aktům, nikoliv povaha těchto aktů. Odsuzuje krutost člověka, jeho touhu po násilí, nikoliv násilí samé. Pro Augustina je podstatný motiv jednání jakožto stav mysli, se kterým člověk do války vstupuje, nikoliv fyzický život a utrpení, které v ní riskuje.

⁶ AUGUSTINUS, A. Contra Faustum Manichaeum, XXII.LXXIV. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus*. Vol. 42. Sanctii Aurelii Augustini Opera Omnia. Tom. 8. Paris: 1865, s. 447.

⁷ AUGUSTINUS, A. De civitate Dei, XVII.XIII. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus*. Vol. 41. Sanctii Aurelii Augustini Opera Omnia. Tom. 7. Paris: 1864, s. 546. V českém překladu vyšlo jako AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*. Praha: Karolinum, 2007, sv. 2, s. 171.

Uchýlit se k válce proto nemusí být nutně nemorální. Zda je takový akt hříchem, nebo nikoliv, závisí na okolnostech, za kterých k němu došlo. Jak uvádí Augustin, „[j]est velký rozdíl v přirozeném řádu v tom, co kdo činí a komu přitom podléhá“.⁸ Z Augustinových spisů vyplývá, že pro určení spravedlivého charakteru války jsou rozhodné dvě okolnosti: jaké jsou příčiny (*quae causae*), pro které se lidé uchylují k válce, a kdo jsou její původci (*qui auctores*).⁹ Války vedené člověkem ze zášti nebo pro věhlas a moc nemohou být spravedlivé, neboť nevycházejí ze spravedlivé příčiny.¹⁰ Nespravedlivé jsou proto i veškeré akty násilí, k nimž se člověk v této válce uchylí. Válku rovněž nelze považovat za spravedlivou, pokud byl příkaz k jejímu zahájení vydán osobou bez patřičné autority. Augustin nepochyboval o tom, že pochází-li příkaz či dovolení k válce od Boha, nemůže být taková válka nespravedlivá. Člověk nemůže jednat nespravedlivě vykonáním toho, co Bůh přikazuje nebo k čemu svolí.¹¹

Bůh ale podle Augustina není jediný, kdo má legitimní moc (*legitimum imperium*) vydat příkaz k válce:

„[O]nen přirozený řád, jenž přeje míru mezi smrtelníky, požaduje, aby pravomoc (*auctoritas*) a rozhodnutí podniknout válku byly v rukou panovníka; vojáci musí plnit válečné rozkazy pro společné blaho a mír.“¹²

Válka nařízená panovníkem, je-li založena ve spravedlivé příčině, má stejné morální účinky jako válka vedená z Boží vůle. Platí také, že jako se jednotlivci musí podrobit Božímu příkazu, musí i voják uposlechnout rozkaz svého vládce. Už jen z toho důvodu nemůže být účast ve válce pro vojáka hříchem.¹³ Oproti válkám autorizovaným Bohem však války vedené panovníky nemusí mít spravedlivou povahu. Mohou být zahájeny z nespravedlivé příčiny. Ani v takovém případě však jednání vojáka, na rozdíl od panovníka, není morálně závadné. Morální odpovědnost za to, že válka má spravedlivý charakter, nese pouze panovník. Skutečnost, že voják pouze poslouchá jeho rozkazy, z něj činí nevinného (*innocens*).¹⁴

Tímto přístupem Augustin vymezuje prostor, v němž lze na válku hledět a podrobovat ji etickému zkoumání. Válka se ukazuje jako složitý fenomén, jehož význam nelze redukovat na zlo, k němuž ve válce dochází. Válka sama o sobě není dobrá ani špatná, žádoucí ani zavrženíhodná. Dobrý křesťan válku nevyhledává ani se jí nevyhýbá. Je určitým paradoxem, nebo se to tak alespoň může jevit z dnešního hlediska, že k zavedení pojmu spravedlivá válka do hlavního proudu křesťanské filosofie nedošlo s cílem války odsoudit

⁸ AUGUSTINUS, A. *Contra Faustum Manichaeum*, XXII.LXXIII, s. 446.

⁹ Ibidem, XXII.LXXV, s. 448.

¹⁰ Bonifacioví, významnému veliteli římského vojska, Augustin v jednom ze svých dopisů radí: „Nedostává-li se ti bohatství tohoto světa, nehledej ho na zemi pomocí zlých skutků [...]“ AUGUSTINUS, A. *Epistola CLXXXIX*. In: ATKINS, E. M. – DODARO, R. J. *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 217, odst. 7.

¹¹ Dokonce ani akty násilí, které by byly zavrženíhodné, pokud by po nich člověk sám toužil, nepředstavují zlo, mají-li původ v Boží vůli. AUGUSTINUS, A. *Contra Faustum Manichaeum*, XXII.LXXIII, s. 446–447.

¹² Ibidem, XXII.LXXV, s. 448.

¹³ AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei*, I.XXVI, s. 39 [česky sv. 1, s. 62–63].

¹⁴ AUGUSTINUS, A. *Contra Faustum Manichaeum*, XXII.LXXV, s. 448. Nevinnost vojáka se zde ovšem týká pouze hodnocení jeho účasti ve válce jako takové, nikoliv automaticky všech činů, kterých se ve válce dopustí. Z Augustinových textů vyplývá, že hříšnost činu je spojena s pohnutkou, kvůli které člověk jedná. Voják se účastní války, protože poslouchá rozkazy. Z tohoto důvodu je zbaven odpovědnosti také za činy, jichž se ve válce dopouští, zejména za usmrcení druhého. Na druhou stranu pokud se voják uchyluje k násilí ze zavrženíhodných pohnutek (krutost, touha po pomstě atp.), nemůže se dovolávat své principiální nevinnosti.

a zamezit jim. Augustin nechce válku zavrhnout, ale obhájit ji proti snahám některých církevních otců o pacifistický výklad Nového zákona (Tertullianus, Órigenés) i proti sektářskému zpochybňování učení Starého zákona Manichejci. Byl také tím, kdo otázku po morální povaze války pevně svázal s posuzováním příčiny, kvůli které je vedena. Je-li příčina války spravedlivá, jsou spravedlivé i akty spáchané ve válce a kvůli ní, jestliže k nim došlo v dobré víře. Zaměřenost zkoumání na důvody *ad bellum* tím ponechává otázku po spravedlnosti jednání *in bello* jakoby v zákrytu. Pro morálně-teologické pojetí spravedlivé války je typické, že tuto otázku nelze klást samostatně.¹⁵

Co jsou ale ony příčiny, pro které lze vést spravedlivou válku? Jaké dobro mají války zaručit, abychom je za takové mohli považovat? Od Aristotela víme, že výraz příčina není jednoznačný. Pátrání po příčinách proto může naše zkoumání orientovat několika směry.¹⁶ Můžeme se ptát, proč se určitá osoba rozhodla vést válku, tj. jaký k tomu měla důvod. Takovou příčinu označujeme za „účinnou“ a odpověď na otázku zahajujeme výrazem „protože“. Nebo se můžeme ptát, kvůli čemu se někdo rozhodl vést válku, tj. jaký je její účel a čeho má být válkou dosaženo. Takovou příčinu nazýváme „finální“ a odpověď na otázku zahajujeme výrazem „aby“. Klade-li Augustin otázku *quae causae*, používá výraz příčina v první smyslu. Odpověď ale dává na oba uvedené způsoby tázání.

Účel války – to, kvůli čemu má být vedena a čeho má být válkou dosaženo – pojmenovává Augustin jednoznačně:

„Mír musí být tvojí touhou, válka nezbytností. [...] Neboť nehledá se míru, aby byla vedena válka, nýbrž válka je vedena, aby bylo dosaženo míru. Bud' tedy také tím, kdo válkou usiluje o mír, abys vítězstvím dovedl k dobrodiní míru ty, které přemůžeš.“¹⁷

Tvrzení, podle kterého finální příčinou války je dosáhnout mír, je v Augustinových textech všudypřítomné.¹⁸ Co ale „mír“ v tomto kontextu znamená? Jistě nejde o výraz znamenající absenci ozbrojeného konfliktu. Jinak by totiž uvedená věta obsahovala rozpor. Augustin navíc tvrdí, že jako není nikoho, kdo by se nechtěl radovati, není ani nikoho, kdo by nechtěl mít mír. Neboť i ti, kteří chtějí válku, si nepřejí nic jiného než „*dosíci válkou slovnutného míru*“, tedy zvládnout.¹⁹ Mír pro Augustina neznamena klid zbraní, ale spíše zachování pokojného stavu založeného na náležitém uspořádání všech věcí. Odtud i Augustinův slavný výměr, že „*mírem všech věcí jest pokoj řádu*“ (*pax omnium rerum [est] tranquillitas ordinis*). Řádem Augustin rozumí takové uspořádání věcí, které „*věcem stejným i nestejným přiřazuje jejich místo*“.²⁰ Spravedlivý mír je zkrátka stav, ve kterém je vše tak, jak má být.

Zachovat tento mír, i za cenu války, je podle Augustina přáním každého rozumného člověka. Válka není „zlá ve své podstatě“, jak o jedno a půl tisíciletí později slavně konstatoval Mezinárodní vojenský tribunál (IMT).²¹ Navzdory všem útrapám s ní spojeným je

¹⁵ Jde o znak, který nalezneme u všech pozdějších stoupenců této tradice, od Tomáše Akvinského až po Huga Grotia. Srov. REICHBURG, G. M. Just War and Regular War: Competing Paradigms. In: RODIN, D. – SHUE, H. (eds.). *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 193.

¹⁶ ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996, s. 50–53 (194b16 an.).

¹⁷ AUGUSTINUS, A. *Epistola CLXXXIX*, s. 217 (odst. 6).

¹⁸ AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei*, XV.IV, s. 440 či XIX.XII, s. 637 [česky sv. 2, s. 62 a s. 262].

¹⁹ Ibidem, XIX.XII, s. 637 [česky sv. 2, s. 262].

²⁰ Ibidem, XIX.XIII, s. 640 [česky sv. 2, s. 265].

²¹ „War is essentially an evil thing.“ Mezinárodní vojenský tribunál (Norimberk), rozsudek ze dne 1. října 1946.

válka menším zlem než život bez války ve stavu, v němž je spravedlivý řád věcí narušen.²² Proto také jediný legitimní důvod, pro který se lze k válce uchýlit, jediná spravedlivá příčina války, je nespravedlnost (*iniquitas*), které se člověk dopustil, tj. újma (*iniuria*), kterou způsobil na pokojném řádu věcí. Za tohoto stavu není vedení spravedlivé války pouhou logickou možností, která se člověku otevírá, nýbrž morální povinností, kterou člověk má, nelze-li stejného cíle dosáhnout jinak.²³ Nespravedlnost druhé strany je tím, co ukládá moudrému člověku vést spravedlivé války, tvrdí Augustin.²⁴

V čem tato nespravedlnost může spočívat? Současné mezinárodní právo opravňuje stát jednostranně rozhodnout o použití síly proti druhému státu, jestliže se stal obětí ozbrojeného útoku. Vést takovou válku, válku v sebeobraně, označuje Charta OSN za přirozené právo každého státu. Jejím cílem je chránit stát před ohrožením jeho nezávislé existence, politické a územní suverenity.²⁵ Také Augustin považuje výkon obranné války za případ spravedlivé války. Nečiní tak ale z důvodu, který později prosazoval Hobbes a aprobuje ho i současné mezinárodní právo, totiž že při výkonu sebeobrany člověk chrání své vlastní bytí, svůj život a věci, které k němu potřebuje.²⁶ Bylo již uvedeno výše, že Augustin nepřikládal pozemským statkům vysokou hodnotu. Motiv sebezáchovy pro něj nebyl podstatný. Sebeobranu považuje za spravedlivou příčinu války jen z toho důvodu a do té míry, do jaké zabráňuje nespravedlivému jednání agresora a trestá ho za jeho skutky.²⁷

To je vysoce důležitý prvek Augustinova morálního pojetí spravedlivé války. Motiv sebezáchovy může jako takový válku v sebeobraně ospravedlnit, nemůže ale založit její etický rozměr. Bránit své zájmy, svoji existenci nemá morální hodnotu. Není to dobré ani špatné. Jen s krajními obtížemi, pokud vůbec, bychom mohli ze sebezáchovy odvodit morální povinnost k vlastní obraně, či dokonce povinnost přispět k obraně druhého. Nahrazením sebezáchovy požadavkem obnovy spravedlivého řádu a potrestání jeho narušitele se spravedlivá válka stává věcí společnou. Kterýkoliv stát je oprávněn a zároveň povinen se k takové válce uchýlit v rámci vlastních možností, bez ohledu na skutečnost, zda mu předchozím jednáním narušitele byla způsobena individuální újma.

I útočná válka – tj. válka, která není sebeobranou – může být spravedlivá, jestliže je reakcí na porušení spravedlivého řádu, míru a usiluje o jeho obnovu. Spravedlivá je tak podle Augustina i válka vedená proti státu, který odmítá napravit bezprávi způsobené jeho občany či vrátit majetek, jenž si před tím neoprávněně присvojil.²⁸ Ve všech těchto případech spravedlivá válka plní úkol, který s ní Augustin spojuje, totiž „aby tyto věci byly po právu potrestány“.²⁹ Trestání však nemíjí jako pouhou odplatu (retribuci), jež má upokojit poškozenou stranu. S trestem v podobě spravedlivé války spojuje širší restorativní funkci.

²² LANGAN, J. S. The Elements of St. Augustine's Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics*. 1984, Vol. 12, No. 1, s. 26.

²³ Srov. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963, s. 156.

²⁴ AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei*, XIX.VII, s. 634 [česky sv. 2, s. 258]. Augustin přitom správně zdůrazňuje, že časově i logicky prvním důvodem, proč bychom měli pociťovat bolest nad válkami, není utrpení s ní spojené, nýbrž skutečnost, že byla spáchána nespravedlnost. „[A] nad touto nespravedlností má člověk zajisté cítit bolest, protože se jí dopouští lidé – i kdyby z ní neplynula žádná nutnost válčit.“ Ibidem.

²⁵ O'CONNELL, M. E. *The Art of Law in the International Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 166 a 172.

²⁶ LANGAN, J. S. *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, s. 27.

²⁷ Ibidem. Viz též DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, s. 160.

²⁸ DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, s. 160.

²⁹ AUGUSTINUS, A. *Contra Faustum Manichaeum*, XXII.LXXIV, s. 447.

Jejím konečným cílem je obnovit pokojný stav, který byl nespravedlivým jednáním narušen. Kdo bojuje ve spravedlivé válce, není vrahem, ale sluhou zákona (*minister legis*); není mstitelem vlastní újmy, nýbrž ochráncem veřejného blaha (*salutis publicae defensor*).³⁰

2. Spravedlivá válka ve službách práva

Souběžně s morálně-teologickým pojetím spravedlivé války se v období středověku začíná formovat odlišné pojetí, které mělo lépe vyhovět potřebě řešit právní důsledky činů, s nimiž je válka spojena. Válka nepředstavuje pouze morální problém spočívající v násilí a utrpení, které korelativně zakládá. Válka vyvolává také otázky ohledně práv k ukořisťeným věcem, dobytému území, zajatým osobám atp., jež povětšinou stály mimo zájem patristických či scholastických teologů. Právě na ně se začala soustřeďovat pozornost tehdejších znalců práva. Nejprve tzv. komentátorů, z nichž nejvýznamnější byl v tomto ohledu Rafael Fulgosius, a později dalších autorů zaměřujících svoji tvorbu na oblast válečného práva (Ayala, Gentili). Odpovědi, které hledali, bylo jen těžko možné zdůvodnit odkazy k Písmu, jako to činil Augustin a po něm scholastici. Užitečným zdrojem poznání se ukázalo být římské právo, kodifikované v Justiniánových Digestech, jež tito autoři dále rozvíjeli a uzpůsobovali novým poměrům.

Fulgosius zaznamenal, že v Digestech se na několika místech hovoří o tom, že obě válčící strany získávají ve válce majetek i otroky. Položil si proto otázku, jak může někdo, kdo rozpoutá nespravedlivou válku, nabýt vlastnická práva k věcem, jež v této válce ukořistí.³¹ Otázky jsou cesty k odpovědi. Fulgosiův závěr byl ten, že válka může být spravedlivá bez ohledu na důvod, pro který byla zahájena:

„[P]rotože nebylo jisté, která strana vede válku oprávněně, a protože nad nimi nebylo společného soudce, který by to mohl posoudit podle občanského práva, rozhodly se nejmoudřejší národy, že v této věci bude rozhodovat válka; to znamená, že cokoli je ukořistěno ve válce nebo jejím prostřednictvím, má se stát majetkem strany, která to ukořistila, jako kdyby o tom rozhodl soud. [...] Domnívám se, že válka, o níž se zde mluví a která zakládá práva k zajetí a postliminiu, je pouze ta, která je vyhlášena mezi nezávislými národy či panovníky [...], přičemž není potřeba zkoumat příčinu, pro kterou byla válka zahájena, ani koho příčina jest spravedlivá.“³²

Fulgosius byl patrně prvním autorem v post-antickém světě, jenž výslovně oddělil spravedlivou válku od jejích materiálních příčin a definoval ji prostřednictvím ryze formálních znaků.³³ Byl prvním, kdo výslovně uznal, že válka mezi suverény, byla-li řádně vyhlášena, je spravedlivou válkou pro obě strany. Fulgosius totiž nechápal válku jako nástroj k odstranění nespravedlnosti, potrestání pachatele a obnovení původního pokojného řádu, jak tomu chtěl Augustin. Jejím vzorem a podstatou je souboj, v němž se dvě strany

³⁰ Ibidem.

³¹ FULGOSIUS, R. In *primam Pandectarum partem Commentaria*. Převzato z anglického překladu uvedeného v REICHBURG, G. M. – SYSE, H. – BEGBY, E. *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*. Malden: Blackwell Publishing, 2006, s. 228–229.

³² Ibidem.

³³ Tento Fulgosiův přístup byl plně v souladu s formálním pojetím války v antickém Římě. Srov. GREENWOOD, R. War and Sovereignty in Medieval Roman Law. *Law and History Review*, 2014, Vol. 32, No. 1, s. 52–53.

utkávali v rovnocenném postavení, se stejnými právy i povinnostmi.³⁴ Morální asymetrii válčících stran, z nichž pouze jedna se může dovolávat spravedlivé příčiny, střídá jejich symetrické postavení, pokud jde o právní účinky války. Tento formální přístup k spravedlivé válce, založený v římském právu, však onen materiální, rozvíjený křesťanskou naukou, nepochybně ani nenahrazuje. Oba přístupy působí komplementárně. Zatímco otázka po legitimních příčinách války zůstává nadále podřízena teologickým východiskům, otázka po právech plynoucích z války (*iura belli*) je rozvíjena v kontextu jejího formálního pojetí.

Důkazem tohoto dvoukolejného přístupu k spravedlivé válce je dílo Balthazara Ayaly nazvané *De jure et officiis bellicis et disciplina militari* (O válečném právu, válečných povinnostech a vojenské disciplíně).³⁵ Otázku, co znamená spravedlivá válka, řeší Ayala ze dvou hledisek. Nejprve se tradičním způsobem ptá, jaké jsou příčiny spravedlivé války. Ačkoliv se Ayala snaží správnost svých závěrů doložit primárně odkazy k římským autorům, nikoliv k Písmu či církevním autoritám, jeho analýza obsahově následuje učení Augustinovo. Tak Ayala přebírá názor, že „válka může být vedena pouze ze spravedlivé a naléhavé příčiny (*ex iusta et necessaria causa*); a musí být prostá jakékoliv touhy škodit, krutosti msty a chtivosti vládnout“.³⁶

Ayala následuje Augustina také při stanovení legitimních důvodů války. Považuje za ně sebeobranu, získání toho, co nám nepřítel nespravedlivě odebral, a odplatu za křivdu, kterou nám nespravedlivě způsobil. Připojuje nicméně ještě jeden důvod. Odráží se v něm Ayalovo profesní působení z doby, kdy zastával místo vojenského soudce s úkolem hájit zájmy Španělska v revoltujících Nizozemských provinciích. Ayala zdůrazňuje, že „nejspravedlivější příčinu k válce má panovník, jenž pronásleduje povstalce a ty, kteří se zříkají jeho vlády“.³⁷ Povstalce, stejně jako piráty a lupiče, nepovažuje Ayala za *hostes* (nepřátele) a boj proti nim za válku v právním smyslu. Násilí proti nim je výkonem „právního procesu, stíhání“, nikoliv souboj dvou rovných stran.³⁸ Ayala povstalcům nepřiznává žádná *iura belli*, která by jinak náležela oběma nepřáteleným stranám, zejména nabýt vlastnictví k věcem, jež ve válce ukořistí. Jejich jednání je od samého počátku protiprávní, a nemůže proto vyvolávat žádné právní účinky. Ayala to odůvodňuje zásadou *effectus ex causis colligitur* vzešlou z římského práva, tedy že účinek se posuzuje dle svých příčin.³⁹

Druhé hledisko, hledisko formálně-právního pojetí spravedlivé války, vysvětluje Ayala následovně:

„Proto se válka může určitým způsobem nazývat spravedlivou, třebaže není vedena ze spravedlivé příčiny. Slovo ‚spravedlivý‘ má tedy různé významy [...] a neoznačuje vždy

³⁴ Gentili v tomto ohledu poukazuje na etymologickou spojitost mezi latinským *bellum* (válka) a *duellum* (souboj). Podle Gentiliho „[v]álka je spravedlivý souboj vojsk států (*bellum est publicorum armorum iusta contentio*). [...] A vojska obou stran musí být státní (*publica*). Vždyť přece válkou (*bellum*) se nazývá proto, že o vítězství se bojuje mezi dvěma rovnými stranami, a kvůli tomu se původně nazývala zápasem dvou stran (*duellum*) [...]“ GENTILI, A. *De iure belli*. Ed. Holland, 1876, I.II, s. 10–11. Totéž i GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, I.II.2, s. 2.

³⁵ AYALA, B. *De jure et officiis bellicis et disciplina militari*. In: SCOTT, J. B. (ed.). *Classics of International Law*. Washington: Carnegie Institution, 1912.

³⁶ Ibidem, I.II.10, s. 9. Tento tradiční teologický výměr spravedlivé války nicméně doplňuje o empirický poznatek, byť nepříliš přesvědčivý, totiž že „kdo vede válku z nespravedlivé příčiny, se nejen dopouští hříchu, ale je též všeobecně přijímáno lidským míněním, že bývá téměř vždy poražen“. Ibidem.

³⁷ Ibidem, I.II.12, s. 10.

³⁸ Ibidem, I.II.14, s. 10.

³⁹ Ibidem, I.II.15, s. 11.

rovnost a spravedlnost, ale leckdy značí též jistou řádnost, úplnost (plenitudo). V tomto smyslu se říká řádný sňatek (iustae nuptiae), řádné manželství (iustum matrimonium)⁴⁰ [...] a Livius v tomto smyslu hovořil o spravedlivé bitvě (iustum praelium). Podobně se spravedlivou nazývá válka, kterou veřejně a řádně vedou ti, kdož mají právo válčit.“⁴¹

S odkazem na římské autory a středověké komentátory Ayala přistupuje k důležitému kroku. Výslovně reflektuje obě pojetí spravedlivé války, morálně-teologické i formálně-právní, staví je vedle sebe a přistupuje k rozlišení, které je pro další rozvoj mezinárodního práva stěžejní. Ayala přiznává plný význam křesťanské tradici a požaduje, aby válka byla spravedlivá z hlediska svých příčin. Nad rámec této tradice však dodává, že spravedlivost války nemusí být posuzována jen podle příčin, ale také podle formálních znaků. Válka mezi suverény, která byla veřejně vyhlášena, je spravedlivá, i když její příčina spravedlivá není. Takové válce nic nechybí, je vedena v plné formě.⁴² Mezi oběma pojetími spravedlivé války je však rozdíl, který Ayala nezastírá. Z hlediska svých příčin válka může být spravedlivá (či alespoň spravedlivější) pouze pro jednu stranu. Vzhledem k uvedené zásadě *effectus ex causis colligitur* to znamená, že jen jedna strana se může dovolávat svých válečných práv (*iura belli*). Spojení spravedlivé války s jejími formálními znaky tento vzorec mění. Válka může být spravedlivá pro obě strany:

„Poponius uvádí, že nepřátelé (hostes) jsou ti, kterým jsme my veřejně vyhlásili válku, nebo oni nám; ostatní jsou věru jen zbojníci a lupiči. V takové válce se uplatní válečná práva, práva k zajetí a postliminiu, jež náleží nepřátelům, přestože není vedena ze spravedlivé příčiny. [...] Proto pokud jde o právní účinky, jež umožňují uplatnit válečná práva, postačí, že válku vedou ti, kdož jsou stanoveni jako nepřátelé a mají právo válčit. Z tohoto hlediska je možné hájit názor Alciata a Fulgosia, kteří tvrdí, že může existovat válka spravedlivá pro obě strany.“⁴³

Uvedené rozlišení mezi válkou spravedlivou podle způsobu svého zahájení a podle svých příčin, tj. mezi formálním (formálně-právním) a materiálním (morálně-teologickým) pojetím spravedlivé války, představuje rozhodující krok pro pozdější dělení válečného práva (*ius belli*) na pravidla stanovící podmínky pro použití ozbrojené síly (*ius ad bellum*) a pravidla upravující způsob, jakým má být ozbrojená síla použita (*ius in bello*). Zatímco stanovení pravidel *ad bellum* vyžaduje přijetí morálně-teologického vzorce, k formulaci pravidel *in bello* dochází na základě vzorce formálně-právního. Je třeba nicméně zdůraznit, že Ayala sám takovéto rozlišení nečiní. Jeho válečná práva (*iura belli*) vymezují právní účinky aktů, k nimž došlo během konfliktu, nikoliv způsob, jakým mají být konflikty vedeny. Nejde o *ius in bello* ve smyslu dnešního humanitárního práva zaměřeného na ochranu osob. Výraznější stopu takového rozlišení nacházíme až v dílech pozdějších autorů, v jejichž čele nestojí nikdo jiný než Hugo Grotius.

⁴⁰ V římském právu se tak označovalo manželství uzavřené mezi mužem a ženou s právem uzavřít řádný sňatek (*conubium*), typicky mezi dvěma římskými občany.

⁴¹ Ibidem, I.II.34, s. 22.

⁴² Gentili klade důraz na tento význam spravedlivé války ještě naléhavěji: „Hovořil jsem o spravedlivém souboji. A vskutku tvrdím, že válka musí být spravedlivá a všechny válečné činy musí být spravedlivé. [...] Oproti tomu musíme vyloučit nájezdy a loupežné přepady, jež nemají spravedlivou, tj. úplnou vojenskou podobu, a proto oprávněně nejsou nazývány válkou. Neboť spravedlivé (*iustum*) označuje nejen to, co pochází z práva (*ius*), ale také to, co má všechny části, a je tedy dokonalé (*perfectum*).“ GENTILI, A. *De iure belli*, I.II, s. 12.

⁴³ AYALA, B. *De iure et officiis bellicis et disciplina militari*, I.II.34–35, s. 23.

3. Začlenění spravedlivé války do práva národů

Grotiovy tři knihy *De iure belli ac pacis* bývají považovány za základní kámen systému mezinárodního práva. Jak ale vyplývá z předchozích kapitol, v době, kdy dílo vznikalo, byly již mnohé otázky válečného i mírového práva podstatně rozpracovány a strukturovány Grotiovými předchůdci. Grotius do této připravené struktury vstupuje a formuluje v ní své závěry. Jeho dílo proto nepředstavuje ani úplný počátek mezinárodního práva, ani revoluční obrat od dosavadních tradic. Zvláštní postavení v historických pramenech *ius gentium* mu nenáleží kvůli vlastní myšlenkové originalitě, ale pro způsob, jakým jednotlivé myšlenky uspořádává, rozvíjí a rozvrhuje do nových pojmových schémat. Předkládané závěry obvykle nejsou nové. Grotius je přejímá od římských právníků, komentátorů, církevních autorit, a dokonce i básníků, jak mu bylo vytýkáno.⁴⁴ Poprvé v historii mezinárodního práva však dochází k tomu, že tyto závěry tvoří soudržný a propracovaný systém.

Základem Grotiova systému mezinárodního práva je jednoznačné vymezení jeho formálních pramenů. Normy *ius gentium* rozdělil podle jejich původu do dvou skupin, a sice na právo přirozené (*ius naturale*) a právo volní (*ius voluntarium*). Přirozené právo vyrůstá z lidské přirozenosti.⁴⁵ Sestává z pravidel stanovených zdravým rozumem (*recta ratio*), s nímž Grotius spojuje schopnost soudit, jaké akty jsou v souladu s lidskou přirozeností a jaké nikoliv, tj. co je dobré a co člověku škodí.⁴⁶ Přirozené právo je volnímu nadřazené. Volní právo, ať už vychází z Boží, nebo lidské vůle, může přirozené právo rozvíjet a doplňovat. Nemůže se mu však protivit. Božské volní právo (*ius voluntarium divinum*) tvoří zejména příkazy a zákazy, jak byly zaznamenány v Písmu. Jeho závaznost je spojena s Boží autoritou. Oproti tomu závaznost lidského volního práva (*ius voluntarium humanum*) vychází ze společné vůle všech národů, nebo – jak Grotius dodává – alespoň mnohých z nich. Prokazuje se soustavným užíváním (*usus continuus*) a svědectvím znalců (*testimonium peritorum*).⁴⁷

S ohledem na uvedeně rozlišení si Grotius pokládá základní otázku svého zkoumání: je válka jako taková právem národů zakázána? Postupuje metodicky. Nejprve zkoumá, zda je válka zakázána přirozeným právem. Závěr, k němuž dochází, se sice v ničem neliší od tvrzení jeho předchůdců, nicméně hledisko, které zaujímá, je nové. Představuje rozchod s teologicky zdůvodněnou argumentací, jakou známe od Augustina, založenou na objektivní nutnosti obnovit spravedlivý řád. Grotius jednoduchým způsobem míří na místo, na kterém je radikální pacifistické smýšlení nejzranitelnější, totiž na právo bránit se. Použití síly k vlastní sebeobraně není přírodou zakázáno. Naopak, jak uvádí Grotius, každý živočich instinktivně usiluje o sebezáchovu, k čemuž ho příroda vybavila určitou silou.⁴⁸ Sebeobranu však nezakazuje ani přirozené právo, jež vychází ze zdravého rozumu člověka (*recta ratio*) a jeho přirozené potřeby spolčovat se (*appetitus societatis*). To sice klade

⁴⁴ ROUSSEAU, J. J. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, I. díl, 5. kniha, s. 363–364 (odst. 375).

⁴⁵ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, Proleg. XXVI. Grotius zde lidskou přirozenost doslova označuje za „matku“ přirozeného práva („*naturalis iuris mater est ipsa humana natura*“). Tato přirozenost spočívá na dvou pilířích: touze po sebezáchově, která je vlastní všem zvířatům, a potřebě spolčovat se (*appetitus societatis*), jež z člověka činí zvíře výjimečné. Ibidem, Proleg. VI.

⁴⁶ Ibidem, Proleg. IX a I.I.X.1, s. 4.

⁴⁷ Ibidem, I.I.XIV, s. 8.

⁴⁸ Ibidem, I.I.I.2–4, s. 13. Na jiném místě Grotius uvádí: „*Prozatím mějme na paměti, že každý je přirozeně strážcem svého práva. Proto nám byly dány ruce.*“ Ibidem, I.V.I, s. 88.

válce určitá omezení, ale válku zakazuje pouze v případech, kdy „odporuje společnosti, tj. škodí právu druhého“.⁴⁹ Použití síly, které právo druhého neporušuje, není podle přirozeného práva nespravedlivé, a proto ani právem národů zakázané.⁵⁰

Spojením s instinktem a rozumem získala sebeobrana v Grotiově *ius belli* zásadní, neodvolatelné postavení. Zpochybnit ji by znamenalo protivit se přirozenému řádu věcí. Jakožto přirozené právo nemůže být volním právem nikomu odňata, a jakýkoliv pokus zakázat válku prostřednictvím obyčejového práva národů nebo smlouvou proto musí se sebeobranu počítat jako s nutnou výjimkou. Ostatně stejné schéma zachovává i současné mezinárodní právo. Charta OSN označuje sebeobranu za přirozené a nezczizitelné právo států dávno poté, co byla přirozenost vyloučena z okruhu formálních pramenů mezinárodního práva. Sebeobrana je reakcí na ohrožení bezpečnosti státu. Jejím účelem je odvrátit ozbrojený útok, případně zabránit jeho dalšímu opakování.⁵¹ Nic jiného ke svému zdůvodnění nepotřebuje.

Sebeobrana však není jedinou účinnou příčinou, která činí válku spravedlivou. Grotius v tomto ohledu odkazuje na Augustina a tvrdí, že nutnou podmínkou spravedlivé války je způsobená újma (*iniuria*), kterou Augustin nazýval nespravedlností (*iniquitas*).⁵² O spravedlivou válku proto půjde i v případě, že je odůvodněna záměrem opětovně nabýt, co nám patří, získat, co nám někdo dluží, či potrestat toho, kdo je za způsobenou újmu odpovědný.⁵³ K popisu spravedlivých příčin války Grotius využívá obdobné terminologie jako kdysi Augustin. Podobnost slov však zakrývá míru, v níž se jejich přístupy liší. Grotius nechápe újmu v objektivním smyslu jako porušení spravedlivého řádu věcí, nýbrž ve smyslu individuálním jako porušení subjektivních práv. Ani válku proto neobhazuje jako nástroj nutný k odstranění nespravedlnosti, jako menší zlo oproti situaci, v níž by spravedlivý řád věcí nebyl obnoven. Na rozdíl od Augustinova teologicky zdůvodněného postoje Grotius intenzivně vnímal fyzické a materiální utrpení, které válka člověku působí a jež ani vidina království nebeského nemůže zmírnit. Zdůrazňoval, že lépe je se svého práva vzdát, strpět nespravedlnost, nežli rozpoutat válku.⁵⁴

V Grotiově přístupu tak moudrý člověk nemá povinnost vést válku, kdykoliv je spravedlivý řád věcí narušen a jeho obnovy nelze dosáhnout mírovou cestou. Moudrý člověk spíše zváží újmu, která mu byla narušením práva způsobena, a porovná jí s utrpením, jež může z války vzejít. Pokud válečné útrapy převyšují příkoří spojená s porušením práva, považuje Grotius za správné nechat toto porušení bez odezvy.⁵⁵ Tím neodnímá panovníkům právo vést válku, kdykoliv je to odůvodněno spravedlivou příčinou. Podstatně však mění hledisko, s nímž je třeba přistupovat k jejímu morálnímu hodnocení. Augustinovu

⁴⁹ Ibidem, I.II.1.5, s. 14.

⁵⁰ Ibidem, I.II.1.6, s. 14.

⁵¹ CHRISTODOULIDOU, T. – CHAINOGLU, K. The Principle of Proportionality from a Jus ad Bellum Perspective. In: WELLER, M. (ed.). *The Oxford Handbook of the Use of Force in International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 1197.

⁵² GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, II.II.4, s. 92. Srov. též AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei*, XIX.VII, s. 634 [česky sv. 2, s. 258].

⁵³ Ibidem, II.II.2, s. 93.

⁵⁴ Ibidem, II.XXIII.VI, s. 353, a zejména II.XXIV.I.1, s. 358.

⁵⁵ V dopise adresovaném svému bratrovi Vilémovi v roce 1641 Grotius v tomto smyslu uvádí: „Avšak pokud by křesťanští panovníci naslouchali mým varováním, nebylo by mezi nimi žádné války a raději by se vzdali něčeho ze svého práva nebo by si zvolili čestného arbitra.“ Citováno podle VAN VOLLENHOVEN, C. *Le livre de 1625*. In: LYSEN, A. (ed.). *Hugo Grotius: Essays on His Life & Works Selected for the Occasion of the Tercentenary of His De iure Belli Ac Pacis, 1625–1925*. Leyden: A.W. Sythoff's Publishing Co, 1925, s. 5.

deontologickou etiku války založenou na povinnosti nahrazuje etikou utilitaristickou. Správnost rozhodnutí uchýlit se k válce je třeba poměřovat mírou utrpení, k němuž válka vede.⁵⁶ Tím Grotius do určité míry odděluje morální tázání od právního. Vést spravedlivou válku na jednu stranu znamená realizovat své vlastní právo vyplývající z přirozenosti. Takové jednání nemůže být nikdy nespravedlivé. Právo a spravedlnost tvoří nezrušitelnou jednotu a společně se vzpírají možnostem utilitaristického hodnocení. Spravedlivé však na druhou stranu neznamena totéž co ve všech ohledech správné. Válka může vést k tolikerému zlu, že v některých případech je čestnější (*pium*) a správnější (*rectum*) se svého práva na válku vzdát. Grotius dokonce tvrdí, že tak tomu bývá většinou.⁵⁷

Závěr, že válka jako taková není přirozeným právem zakázána, vede Grotia k druhé otázce, totiž zda je válka zakázána lidským volním právem. I v tomto případě je jeho odpověď negativní. Volní právo nejenže válku nezakazuje, ale spojuje s ní jisté právní účinky:

„[P]rávo národů zavedlo jistý způsob vedení válek a s válkami, které jsou tímto způsobem vedeny, se podle práva národů pojí zvláštní účinky. Odtud pochází rozlišení [...] mezi válkou, která je podle práva národů vedena v plné formě (*bellum solenne juris gentium*),⁵⁸ a je též nazývána spravedlivá (*justum*) ve smyslu řádná (*plenum*), a válkou, která plné formy nedosahuje (*non solenne*), a přece kvůli tomu nepřestává být spravedlivá, to jest v souladu s právem. Právo národů takové války zajisté nepodporuje, avšak ani nezakazuje, je-li jejich příčina spravedlivá.“⁵⁹

Zavedením pojmu války v plné formě (*bellum solenne*), kterou po Ayalově vzoru nazývá též válkou spravedlivou (*bellum iustum*),⁶⁰ a Vattel o ní později píše také jako o válce pravidelné (*guerre réglée*),⁶¹ završuje Grotius integraci obou výše uvedených tradic do systému práva národů. Obě tradice však v rámci práva národů krácejí svojí vlastní cestou. K jejich plné syntéze nedochází. V otázce, kdy je dovoleno uchýlit se k válce, následuje Grotius tradici morálně-teologickou, která spravedlivou válku spojuje s jejími příčinami. Odpovědi nachází v přirozeném právu. Oproti tomu otázku po právních důsledcích války klade Grotius z hlediska formálně-právní tradice. Odpovědi spojuje s obyčejovými pravidly volního práva národů.

Grotius tvrdí, že válka je formálně bezvadná, a tedy spravedlivá ve druhém smyslu (*bellum solenne*), splňuje-li dvě podmínky: je vedena mezi suverénními mocnostmi a byla veřejně vyhlášena tak, aby se o tom druhá strana dozvěděla.⁶² Taková válka je spravedlivá pro obě strany, byť z povahy věci stačí, že vyhlášení učinila pouze strana, která se uchýlila k válce jako první. Aktem vyhlášení nabývají obě strany konfliktu formálně rovného postavení, jež jim oběma umožňuje dovolávat se práv, které jim válečné právo přiznává.

⁵⁶ Takovýto utilitaristický přístup tvoří základní rámec současných diskuzí, které se týkají vymezení pravomoci Rady bezpečnosti rozhodnout o použití síly. Srov. CHRISTODOULIDOU, T. – CHAINOGLOU, K. *The Principle of Proportionality from a Jus ad Bellum Perspective*, s. 1203–1204.

⁵⁷ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, II.XXIV.1.1, s. 358.

⁵⁸ Výraz *solenne* (častěji psané jako *sollemne*) doslova znamená to, co se opakuje každý rok, tedy výroční nebo také slavnostní. Ve spojení s válkou však tento překlad neobstojí. Užívám tedy opisného výrazu válka (vedená) v plné formě, podobně jako se hovoří o smlouvách sjednaných v plné formě (*traités en forme solennelle*).

⁵⁹ Ibidem, I.III.4.2, s. 16–17.

⁶⁰ Ibidem, I.III.4.1, s. 44–45.

⁶¹ VATTEL, E. *Le droit des gens*. Paris: Guillaumin et Cie libraires, 1863, III.IV.66, s. 415.

⁶² GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, III.III.4, s. 401.

V nepravdivé válce – válce, která nebyla vyhlášena – náleží tato práva pouze té straně, která vede válku ze spravedlivé příčiny.⁶³

Právě v tom tkví jeden z hlavních rozdílů mezi morálním a formálním pojetím spravedlivé války, na který poukazyval již Ayala. Zatímco podle příčiny může být válka spravedlivá pouze pro jednu stranu, z hlediska formy může být spravedlivá pro obě strany.⁶⁴ V prvním případě je tedy postavení stran asymetrické, ve druhém nutně symetrické. Tento základní vzorec přijímá i Grotius:

„Z toho, co jsme uvedli, je možné vyložit otázku, kterou se mnozí zabývali, zda válka [...] může být spravedlivá pro obě strany. Je totiž třeba rozlišit mezi různými významy slova spravedlivý. Věc nazýváme spravedlivou vzhledem k její příčině, nebo podle účinků. A dále, vzhledem k příčině užíváme slova spravedlivý ve zvláštním významu, nebo ve významu obecném označujícím vše, co je správné. [...]”⁶⁵ Ve zvláštním významu, který se týká aktu samého, válka nemůže být spravedlivá pro obě strany, jako není možné, aby dvě strany ve sporu byly obě v právu. [...] Naproti tomu užíváme-li slova spravedlivý kvůli jistým právním účinkům, je zřejmé, že v tomto smyslu může být válka spravedlivá pro obě strany, jak bude patrné z toho, co uvedeme níže o veřejné válce v plné formě (bellum publicum solenne).“⁶⁶

Práva, jichž se strany mohou dovolávat ve válce v plné formě, jsou v zásadě dvojí povahy. Zaprvé, obě strany nabývají neomezeného vlastnického práva k věcem, které byly druhé straně odebrány, včetně jejího území. To je ostatně důvod, proč byl formálně laděný přístup k spravedlivé válce Fulgosiem odloučen od přístupu morálního. Zadruhé, strany mají dovoleno působit svým nepřátelům škodu na osobách i na věcech. Obě tato práva náleží ve válce v plné formě všem znepřáteleným stranám ve stejné míře. Grotius nicméně zdůrazňuje, že dovolené neznamená v tomto případě totéž co dobré nebo čestné.⁶⁷ Válka spravedlivá podle své formy není válkou spravedlivou v obecném smyslu, tj. válkou správnou. Morální rozměr mají pouze války spravedlivé podle své příčiny. Formální pojetí spravedlivé války zavedené volním právem národů zakládá dovolenost určitého činu v ryze právním smyslu, totiž jako absenci trestního postihu za jeho spáchání.⁶⁸

Důsledky, které z tohoto rozlišení mezi spravedlivými válkami plynou, nejsou zanedbatelné a otiskují se i do současného mezinárodního práva. Tradiční i současná pravidla *ius ad bellum* jsou založena v morálním pojmu spravedlivé války a morální asymetrii válčících stran. Pouze jedna strana je oprávněna vést válku, typicky v sebeobraně, zatímco

⁶³ Ibidem, III.VI.II.1, s. 421: „Ostatně vlastníkem věcí odňatých nepříteli se podle práva národů bez omezení a míry stává nejen ten, kdo vede válku ze spravedlivé příčiny, ale kdokoliv ve válce v plné formě [...]“ O nepravdivou válku se samozřejmě jedná i v případě, že jedna ze stran ozbrojeného konfliktu není suverénní, jako je tomu v případě občanské války. S tímto typem války však Grotius spojuje poněkud odlišná pravidla, jejichž podrobnější rozbor nemá pro tento článek význam.

⁶⁴ AYALA, B. *De jure et officiis bellicis et disciplina militari*, I.II.34–35, s. 23.

⁶⁵ Grotius nicméně na tomto místě dodává: „Avšak může se vyskytnout stát, že žádná z válčících stran nejedná nespravedlivě. Nikdo totiž nemůže jednat nespravedlivě, pokud neví, že činí nespravedlivou věc; mnozí to však nevědí. A tak je možné, že se obě strany mohou přit spravedlivě, to jest v dobré víře.“ Odkazuje tak nepřímě na Vitoriu a jeho koncept nepřekonatelé nevědomosti (*ignorantia invincibilis*). Srov. VYŠNÝ, P. *Teória spravodlivej vojny* Francisca de Vitoriu. *Právnik*, 2021, č. 9, s. 773.

⁶⁶ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, II.XXIII.XIII.1–5, s. 356–357.

⁶⁷ Ibidem, III.IV.II.2, s. 406.

⁶⁸ Ibidem, III.IV.III., s. 407.

druhá strana toto oprávnění postrádá. Grotius odmítá názor, že „spravedlivou sebeobranu vedou i ti, kteří si válku zasloužili“, tj. zavdali k ní spravedlivou příčinu. Takové tvrzení považuje za absurdní podobně, jako kdybychom přiznali jednotlivci právo bránit se proti soudem uloženému trestu.⁶⁹ Současné mezinárodní právo tento vzorec přijímá. Charta OSN omezuje právo na sebeobranu pouze na situace, v nichž došlo k ozbrojenému útoku.⁷⁰ To vylučuje možnost dovolávat se sebeobranu proti použití síly, o němž rozhodla Rada bezpečnosti podle kapitoly VII Charty OSN, i proti sebeobraně samé.

Nic na tom nemění skutečnost, že mnohdy nelze jednoznačně určit, kdo je ve válce agresorem, a v zásadě ani není nikoho, kdo by takové rozhodnutí mohl závazně učinit ve sporu mezi suverény. Takové úvahy jsou podle Grotia – stejně jako dvě století před tím podle Fulgosia – důvodem pro přiznání rovnosti stran z hlediska práv *in bello*, nikoliv práva *ad bellum*. Škodit druhé straně je ve válce dovoleno oběma stranám bez rozdílu. Voják, byl-li zajat nepřátelskou stranou, „nemůže být za své činy trestán jako vrah či zloděj“. ⁷¹ Tato rovnost stran ve válce však není rovností morální, byť za takovou bývá často označována. Zbavuje vojáky právní odpovědnosti za činy spáchané ve válce, které by jinak byly trestné, nikoliv ale odpovědnosti morální.⁷² Morální kvalita jednání každého, kdo válku nařídil nebo se jí účastní, nadále zůstává svázána s příčinou, kvůli níž je vedena. V tom jsou Grotiovy závěry jednoznačné:

*„[J]e-li příčina války nespravedlivá, pak i kdyby válka byla vedena v plné formě, budou všechny akty z ní vzešlé nespravedlivé, stíženy vnitřní nespravedlivostí. A to takovým způsobem, že na osoby, které se takových aktů vědomě dopouštějí nebo k nim napomáhají, je třeba hledět jako na ty, jež nebudou moci vstoupit do království nebeského, pokud své činy neolitují. Ale skutečná lítost, pokud k tomu čas a prostředky stačí, plně vyžaduje, aby ten, kdo způsobil škodu usmrčením, zničením věci nebo pleněním, tu samou škodu nahradil.“*⁷³

Závěr

Kdy je tedy správné vést válku, nejsme schopni s jistotou říci. Náš problém přitom není, že bychom na položenou otázku nebyli schopni poskytnout žádnou odpověď. Náš problém je ten, že takových odpovědí umíme poskytnout příliš mnoho. Jejich obsah závisí na počátečních východiscích, z nichž k otázce přistupujeme, i zvolené perspektivě jejího dalšího zkoumání. Nejednoznačná je ostatně už sama otázka po spravedlivé válce, jak dokládá zejména kontrast mezi jejím morálně-teologickým a formálně-právním pojetím.

⁶⁹ Ibidem, III.XVIII.1, s. 102. Grotius tím vstupuje do polemiky s Gentilem, podle kterého „[n]utná obrana je také to [...], když bráníme naše věci. Taková příčina je spravedlivá, přestože jsme si válku proti nám vedenou zasloužili.“ Tak podle Gentiliho vedl Romulus spravedlivou válku proti Sabinům, ačkoliv sám dříve zavdal příčinu k válce tím, že jim unesl ženy. GENTILI, A. *De iure belli*, I.XIII, s. 56–57.

⁷⁰ SIMMA, B. (ed.). *The Charter of the United Nations. The Commentary*. München: C. H. Beck, 1994, s. 666–667.

⁷¹ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, III.IV.III, s. 407. Právo škodit nepříteli však Grotius pojímá velmi širokým způsobem, který do současného mezinárodního práva přenesen nebyl. Toto právo totiž „nedopadá pouze na ty, kdo skutečně nosí zbraně nebo jsou podřízeni osobě, jež vyvolala válku, nýbrž na všechny, kdo se nachází uvnitř nepřátelských hranic“. Ibidem, III.IV.VI, s. 408–409.

⁷² Stejný postoj zastává ze současných filosofů zejména Jeff McMahan, který v tomto smyslu hovoří o „moral inequality of combatants“ – McMAHAN, J. On the Moral Equality of Combatants. *The Journal of Political Philosophy*, 2006, Vol. 14, No. 4, s. 379.

⁷³ GROTIUS, H. *De iure belli ac pacis*, III.X.III, s. 458.

Následujících pět bodů proto nepředstavuje závěry v pravém smyslu, kterými bychom mohli zkoumání jednoduše uzavřít. Jedná se spíše o formulaci jistých východisek a perspektiv naznačujících směr, jimiž se může eticky založená analýza válečného práva ubírat, a vodítek, kterými se může řídit.

Zaprvé, vést válku může být správné. Použití násilí není zlem ze své podstaty, takže i války mohou být někdy a ve vztahu k někomu spravedlivé. Na tomto tvrzení se všichni shodují, vyjma úplných pacifistů. Aprobujeme ho i současné mezinárodní právo. Zadruhé, chceme-li zjistit, zda je použití síly správné a válka spravedlivá, musíme se zaměřit na její příčiny. Musíme určit, jaké příčiny morálně ospravedlňují rozhodnutí uchýlit se k násilí, a vyloučit okolnosti, které takovou příčinou nemohou být. Zatřetí, podstata účinné příčiny, kvůli které je spravedlivá válka vedena, tkví v újmě. Kdo se uchýlí k násilí bez přímé souvislosti s újmou (nespravedlností), nikdy nejedná správně. Z toho vyplývá, že těžiště zkoumání otázky, kdy je správné vést válku, spočívá v hledání újmy, která je schopna morálně zdůvodnit použití násilí. Grotius v této souvislosti upomíná, že relevantní újmou může být ta, která již byla způsobena, i ta, která způsobena nebyla, ale bezprostředně hrozí.⁷⁴ To otevírá prostor pro diskuzi o válce jako nástroji preemptivní, či dokonce preventivní ochrany.

Začtvrté, do etického hodnocení války promlouvá též její finální příčina jako to, čeho má být válkou dosaženo. Má-li být válka morálně správná, musí být správný i její účel. Augustin i Grotius shodně tvrdí, že finální příčinou války – tj. dobro, k němuž musí směřovat – je mír. Nicméně zatímco Augustin chápe mír ve smyslu objektivního řádu, jehož porušení představuje újmu nás všech, Grotius ztotožňuje mír se zachováním subjektivních práv. Újma se v první řadě týká subjektu (panovníka), jehož práva byla porušena. Dialektika těchto dvou přístupů odkrývá pole dalších význačných otázek. Je vedení spravedlivé války (morální) povinností, jak tvrdil Augustin, anebo právem? Vyplynají ze spravedlivé války závazky pro třetí státy? Může být někdy správné či správnější se rozhodnout válku odmítnout, i když se jedná válku spravedlivou?

Zapáté, hodnocením účinné a finální příčiny se etické zkoumání války nevyčerpává. Musíme též zjistit, jak zdůrazňuje Grotius, co je spravedlivé ve válce. Válka, která je spravedlivá podle své příčiny, může být vedena morálně vadným způsobem. Naopak válka, jejíž příčina spravedlivá není, může být vedena čestně a správně. V otázkách právních i otázkách morálních tedy musíme rozlišovat mezi tím, co spadá do oblasti *ius ad bellum* a co do oblasti *ius in bello*. Hranice mezi oběma oblastmi však nemusí být nutně neprostopupná, ani nemusí být vedena stejným způsobem či se stejným důrazem v morálce jako v právu. Otevírá se zde prostor pro zkoumání, nakolik se spravedlivost jednání v oblasti *ad bellum* promítá do etického hodnocení aktů páchaných *in bello*, případně naopak, a jaký vliv to může mít na posouzení souvisejících otázek z hlediska mezinárodního práva.

⁷⁴ Ibidem, II.I.II.1, s. 92.

When Is It Right to Wage War? On the Possibilities of a Moral Understanding of War in the Context of International Law

Jaroslav Větrovský (<https://orcid.org/0000-0003-2437-2960>)

Abstract: For centuries, people have asked themselves when it is right to wage war against another state or nation. The answers have usually been related to the concept of just war, the meaning of which has been shaped and modified according to ethical and legal attitudes of the time. The aim of this article is to shed light on key moments of this process, to highlight their influence on current norms of international law, and to suggest ways of understanding and engaging with these norms in the light of morally grounded approaches to war. It will be shown that the term “just war” has historically been used in two senses. It has referred both to a war waged for a just cause and to a war waged in due form. In the first case, a just war could only be fought by one side, whereas in the second case, a war could be just for both sides. The distinction between ethical and formal conceptions of just war has become the basis for the strict division of the law of war into *ius ad bellum* and *ius in bello* that contemporary international law endorses.

Keywords: just war, Augustine, Ayala, Grotius, *ius ad bellum*, *ius in bello*, UN Charter