

## je možné spojit moc a morálku?

V únoru 2011 vešlo v obecnou známost, že tehdejší ministr obrany Spolkové republiky Německo Karl-Theodor zu Guttenberg získal doktorát práv na základě disertace, která obsahovala značné množství plagiatů. Ministr přiznal chybu, ale popřel, že by ho k tomu tehdy vedl záměr podvádět – prostě toho prý na něj bylo moc. Spolková kancléřka Angela Merkelová se Guttenberga pokusila udržet pomocí argumentu, že ona přece do svého kabinetu nepovolala vědeckého asistenta, ale ministra. Velká část veřejnosti tomu rázně odporovala: ministr, který se provinil proti elementárním vědeckým povinnostem, nemůže zůstat v úřadu. Následovalo Guttenbergovo odstoupení, výtky z plagiatorství vůči dalším osobám a široká diskuse o principech vědeckého étosu.

## ZÁVAZEK PRAVDIVOSTI JAKO ETICKÉ TÉMA

Díky uvedenému případu se obrátila pozornost k pojmu pravdy. Tento pojem se v etice málokdy vykládá tak dopodrobna, jak by zasluhoval. Zvláštní je, že tradice učení o ctnostech nepočítají pravdivost mezi kardinální ctnosti. Zato desatero přikázání povinnost pravdivosti tematizuje, a to v souvislosti s mimořádně nebezpečnou situací, totiž s nepravdivou výpovědí před soudem. Příkaz nevydává nepravdivé svědectví proti svým bližním se ve svém původním významu týká výpovědi svědka před soudem. Taková výpověď může podle okolností rozhodnout o životě a smrti, svobodě a nesvobodě, poskytnutí nebo odeření náhrady škody. Do dnešních dnů se lidem povinnost mluvit pravdu připomíná zejména v případech svědeckých výpovědí. Ústřední význam povinnosti držet se pravdy se však projevuje i v jiných oblastech života. Z povahy věci k nim patří také věda (viz kapitola 13). Karlu-Theodorovi zu Guttenberg se ve dvou ohledech vytýkalo provinění proti povinnosti držet se pravdy. Za prvé neuvědli své prameny, ale citoval je, ať už doslovně nebo co do smyslu. Za druhé popírá plánovitost svého jednání.

Vycházejíce z tohoto případu, můžeme se ptát: jsou takové nouzové situace, v nichž je dovoleno nebo dokonce přikázáno zapřít pravdu? Dietrich Bonhoeffer uvádí příklad školáka, kterého se učitel před celou třídou zeptal, jestli je jeho otec alkoholik (Bonhoeffer 1996: 625). Bonhoeffer takovému školákovi přiznává právo nepřiznat pravdu a říci „ne“. Učitel totiž svou otázku překročil mez, kterou by měl uznávat. Bonhoeffer sám získal v konspiraci proti Hitlerovi zkušenost, že se musí evičt v „umění přetvářky“ (Bonhoeffer 1998: 38). Avšak nemůžeme si to zjednodušovat prostě tvrzením, že statek pravdy koliduje s jiným vzněšeným statkem. Provinění proti povinnosti mluvit pravdu nesmíme bagatelizovat odvoláním na stav tísně, který má být ospravedlněním. Lidská komunikace se přece zakládá na tom, že si vzájemně přisuzujeme ochotu a schopnost mluvit pravdu. Jakmile se zhroutí důvěra a schopnost vzájemně si říkat pravdu, je v nebezpečí „apriori komunikačního společenství“ (Apel 1973: 358nn.). Bez oboustranného očekávání protějšků v dialogu, že jsou schopni pravdivosti, nemůže být žádána lidská komunikace. Lidská společenství jsou konstituována jazykem, takže bez tohoto předpokladu nemůže existovat ani žádné lidské společenství. Dokonce i čisté účelová společenství jsou závislá na vzájemné důvěře v pravdivost zúčastněných.

Pravdivost tedy patří k elementárním morálním povinnostem (srv. Schockenhoff 2000: 172nn.). Z povinnosti, aby to, co říkáme, bylo pravdivé, však neplyne povinnost říkat všechno, co je pravda. Naopak máme zároveň morální závazek dodržovat zásady důvěrnosti a povinnost mlčenlivosti. Naléhat na protějšek v rozhovoru, aby porušil povinnost mlčenlivosti a podal informace o něčem, co mu bylo důvěrně svěřeno, je samo o sobě morálně sporné. Na druhou stranu se povinnost mlčenlivosti nesmí využívat ke krytí protizákonného jednání nebo k zabránění tomu, aby vyšlo najevo. Pouze určité profese – především duchovní, lékaři a advokáti – mají právo odeprít svědectví o skutečnostech, s nimiž se seznámili ve výkonu svého povolání.

Součástí orientace vědy na pravdu je transparentnost, pokud jde o zdroje vlastního poznání pravdy. Jinak by se nedalo rozlišit, ke kterým poznatkům dospěl vědec sám a které převzal od jiných. V diskusi o chování Karla-Theodora zu Guttenberg přitom nešlo jen o tuto povinnost vědce. S jeho případem se pojila otázka, jaká etická očekávání můžeme mít vůči vykonavatelům veřejných úřadů.

Existuje v politice speciální závazek držet se pravdy? Všeobecně rozšířený pohled přisuzuje politikům spíše ochotu předvádět skutečnosti tak, aby

zapadaly do jejich koncepcí, a snahu předvádět sebe samotné v mimořádně dobrém světle a zpochybňovat soupeře. „Lež se vždy považovala za povolený prostředek politiky.“ (Arendt 1987: 8) Politická lež tudíž platí jako prototyp lži vůbec (Erlinger 2012: 14n.). Dva velké televizní souboje kandidátů na americké prezidentské kandidáty v roce 2008 (Johna McCaina a Baracka Obamy) později média zkoumala z hlediska počtu nepravdivých výroků prezidentských kandidátů během devadesátiminutových pořadů. Jejich počet byl značný, a to zejména ve chvílích, kdy se kandidáti zdánlivě přesně vyslovovali o výši nebo procentuálním podílu veřejných výdajů. Veřejnost si to vykládala jako vědomé lži. V jednom nebo druhém případě by nicméně mohlo jít též o omyl.

Vedle záměrné lži a omylu, ať už z nevědomosti nebo z nedbalosti, je třeba zmínit se ještě o chybném politickém odhadu. Politika je formování budoucnosti. Další vývoj v budoucnosti se dá vždy předvídat jen s určitou mírou pravděpodobnosti. Proto jsou politické výroky pokáždé spojeny s nejistotou. Nesprávné odhady budoucího vývoje a chybné úsudky o účinnosti zaváděných opatření vedou k tomu, že se neplní, co bylo oznámeno nebo slíbeno. I to se často zahrnuje do kategorie politické lži.

Co se u politiků pokládá za provinění proti povinnosti mluvit pravdu, je tedy složitější záležitost, než by se na první pohled zdálo. Tím spíše je zásadním měřítkem pro jeho posuzování osobní pravdivost. Že se politikům přisuzuje nedostatek pravdivosti, je rozhodující příčinou znechucení z politiky. V mimořádných případech může nedostatek pravdivosti vést ke ztrátě politického úřadu nebo dokonce k ukončení politické kariéry.

### JE MORÁLKA SOKKROMÁ ZÁLEŽITOST?

Etická očekávání vůči nositelům politické odpovědnosti mají v politické kultuře jednotlivých zemí různou podobu. Je ovšem i samo o sobě sporné, co se má morálně požadovat od politiků. Podle jednoho pojetí jsou záležitosti spojené se soukromým způsobem života bez významu, přinejmenším pokud se jim nenaplní právně inkriminovaná skutková podstata. Podle jiného přesvědčení nemohou vykonavatelé politických funkcí ignorovat svou funkci vzoru. Ta se může osvědčovat nejen v bezvadném jednání, ale také v přístupu k vlastním chybám. Někdy nevede k ukončení politické

kariéry morálně problematické jednání jako takové, nýbrž politikův postoj k vlastním selháním.

Ve veřejných diskusích o chování politiků se hojně setkáváme se samotnými arbiry spravedlnosti. Hromadné sdělovací prostředky, které vlastním pátráním odhalují určité typy nesprávného chování jednotlivých osob, se ve své publicistické praxi mnohdy nedrží těch ctihodných morálních měřítek, jakými poměří politiky. Kdo se veřejně vyjadřuje k morální důvěryhodnosti politiků a politiků, ten by měl sám splňovat kritéria, která používá.

### CTNOSTI SE VRACEJÍ

Když se debatuje o morálce v politice, vychází nejčasto zřejmě na zveřejňování skandálních historek, které mohou zvyšovat náklad nebo sledovanost média, jednak zklamání touha po vzorech. Ale nejen to. Tato debata se též podílí na stavu dnešní etické diskuse, která se vyznačuje obnovením zájmu o ctnosti (srv. Bahr 2010).

V novější etické diskusi nastal překvapivý obrat – znovu ožilo uvažování o ctnostech. Může to znamenat, že se moderní etika otevírá způsobu myšlení, který pramení v antice. Pojem ctnosti směřovatně zpracoval Aristotelés. Podle něj je ctnost (= zdatnost; pozn. překl.) postoj, při němž se člověk drží ve středu mezi dvěma extrémními: přemírou a nedostatkem. Ale zároveň je pro ni charakteristické, že je ve srovnání s jinými postoji zjevně správná a má před nimi přednost. Že v ctnosti udržujeme střed mezi dvěma extrémními, to si tudíž nesmíme plést s prostředností. Ctnost se vyznačuje tím, že je znamenitá a zároveň správná (Aristotelés II 1106b, f.; Höffe 2012: 96). Podle Aristotela je ctnost pevný základní postoj, který se, jak vysvětluje Hegel, projevuje „stálostí charakteru“ (Hegel 1976: 300). Takový postoj musí člověk získat a osvojit si jej.

V Aristotelově pojetí slouží ctnosti tomu, aby se život vydářil, čili štěstí (*eudaimonia*). Tomuto cíli jsou podřízeny rozumové síly člověka i jeho iracionální složky. Lze rozlišit ctnosti rozumové a ctnosti iracionální, s jejichž pomocí ovládáme emoce a žádosti. Ačkoli z toho lze odvodit celou řadu ctností, v západní tradici se ujalo jednoduché schéma ctností, vycházející z Platóna (srv. Pieper 1998). Rozumnost, spravedlivost, statečnost

a uměňenost se považují za čtverici základních ctností, jimž se proto říká také kardinalní. Přijala je křesťanská nauka, která k nim připojila tři teologické ctnosti, jež Pavel uvádí v závěru své „velepisné lásky“, totiž viru, lásku a naději (1. Korintským 13,13). Pro scholastickou teologii pak bylo směrodatné sedmero ctností, které vzniklo spojením kardinalních ctností se ctnostmi teologickými. V návaznosti na Aristotela scholastika chápala ctnostnost jako postoje, který dává člověku schopnost mravně jednat. Etika ctnostně považuje takové jednání v podstatě za dovednost, jejímž zásadním předpokladem je to, že si člověk učením osvojuje ctnosti.

Antropologický obrat, který začal renesancí a reformací, a posléze přechod k novověkému ideálu vědy zadržely orientaci na předem dané ctnosti do pozadí. Etika se začala silněji orientovat na tikoly, které člověk vnímá jako dané sebeurčením. Morální jednání se přestalo chápat jako dovednost umožněná ctnostmi. Začalo se brát jako něco, „co se má dělat“, protože to určují povinnosti nebo cíle. Vzhledem k tomu to „co se má“ se novověká filozofická etika dlouhou dobu pohybovala mezi dvěma póly etiky deontologické a utilitaristické. Deontologická etika se ptala, jaké povinnosti jsou závazné pro jedince. Kant v tomto smyslu vytvořil pravidlo, jimž se dá ověřovat, je-li možné zobecnit to, co by jedinec chtěl uznávat pro sebe samotného za závazné: „Jednej jen podle té maximy, podle níž můžeš zároveň chtít, aby se stala všeobecným zákonem.“ (Kant 1785/1786: BA52) Utilitaristická etika se ptala po způsobech chování, které podporují dobrý pocit. Můžeme ji tedy považovat za variantu etiky dober. Univerzálita se v tomto případě dostala do zorného pole tím, že se vyhlíželo „co největší štěstí co největšího počtu lidí“ (Bentham 1776: 3 v návaznosti na Francise Hutchesona). Na počátku 19. století ještě teolog a filozof Friedrich Schlegelermacher začlenil nauku o ctnostech do koncepce dělicí etiku na etiku dober, etiku povinností a etiku ctností – koncem téhož století už Friedrich Nietzsche pokladal trvání na ctnostech za projev slabosti a prostřednosti. Tento způsob uvažování zůstal do značné míry určující pro etiku 20. století.

Tím spíše překvapuje obrat k etice ctností, spojený zejména se jménem Alasdair MacIntyre. Etika ctností se opět ptá, jak je prakticky možné morální jednání (srv. MacIntyre 1987). Opět si všímá životních společenství, v nichž se lidé učí morálním postojům a v nichž si je osvojují. Rehabilituje se úloha vzorů. Utváření charakteru se opět stává pozitivně přijímaným pojmem. Křesťanské církve se označují za „charakterová společenství“

v dvojím smyslu. Jednak proto, že tradují příběhy, podle nichž se může utvářet charakter, jednak proto, že se jako takové vyznačují zcela určitým životním postojem („charakterem“), jimž se odlišují od svého společenského prostředí (srv. Hauerwas 1986). Křesťanská církve je přitom často vnímána jako kontrastní společenství, které svým specifickým etickým ražením kontrastuje se společenství jako celkem.

Avšak veškerým etickým konceptům, které se vyznačují takovýmto kontrastním motivem, hrozí, že z nich zmizí všeobecná platnost morálky. Ctnosti, které tyto koncepce hlásají, platí vždy jen pro sféru daného společenství. ětos prožívaný tímto společenstvím se odráží na temném pozadí společenské normality. Odtud pochází radikální patos podobných etických konceptů. Taková etika se zcela koncentruje na otázku po dobru, které je určující pro určitý zvláštní způsob života. Otázka, co je správné a platí pro všechny lidi stejně, v ní ztrácí na významu. Když ovšem lidé vyzádují od celé společnosti něco, co je dobré pro jejich vlastní způsob života, často argumentují nedostatečnými důvody.

Tato nová etika ctností se konfrontačně odvrací od normativní etiky pravidel, ale zároveň působí ve smyslu restaurace ctností. Ctnosti se považují za důležité, protože mají za sebou účelovou tradici. Jejich závaznost, říká se dnes, není třeba potvrzovat měřítkem všeobecné platnosti. Z takového východiska je těžké najít priměřený přístup k novým etickým požadavkům. Etika ctností samotná jako etická orientace nepostačí, nicméně obsahuje pravdivý aspekt, kterého se nelze vzdát. Předmětem etiky není jen správné jednání a pravidla platná pro takové jednání. Etika si musí všimati i schopnosti člověka nechat se požadavky motivovat k jednání a rozvíjet vůči nim eticky priměřené postoje. Vnímání požadavky je pro etiku stejně důležité jako jednat. Etika tudíž nemůže nechat bez povšimnutí emoce člověka a jejich ovládnání tvorbou charakteru (srv. Fischer 2012: 41nn.). Tak se ukazuje, jak překvapivě průkopnická byla Schleiermacherova myšlenka uvést v etice do vzájemných vztahů povinnosti, ctnosti a dobra, místo aby se stavěly proti sobě různé etické koncepce, které z této trojice vycházejí (Schleiermacher 1967: 128nn.). Je tedy nasnadě spojit v etice hlediska etiky ctností s hledisky deontologickými (srv. Schockenhoff 2007: 43nn., 303nn.).

Nový příklon k etnostem v etické diskusi zapůsobil také na diskusi o vztahu mezi politikou a etikou. O tomto vztahu se dnes hojně diskutuje vzhledem k osobám, ne už tolik vzhledem k institucionálním poměrům. O osobách se přitom uvažuje obvykle z hlediska určovaného personální etikou, ne dejme tomu etikou profesní. Pozornost se zaměřuje na chování politiků v manželství a rodině, na sexistické výtoky a způsoby chování, na dopravní delikty, na zacházení s penězi, na osobní důvěryhodnost a dojem. Takové aspekty spolu se způsobem jejich veřejného vysvětlování mají velký význam pro naděje politiků na úspěch. Jako veřejné osoby si politici musí nechat líbit, že při posuzování jejich důvěryhodnosti se bere na zřetel i jejich soukromý život. Ale zároveň mají nárok na ochranu soukromé sféry, tím spíše, že pro jejich politickou činnost jsou podstatnější hlediska profesní etiky. Ta se však málokdy stávají tématem.

Přitom má nesmírný význam, jak daný politik sloučí svůj cíl – totiž být zvolen – s tím, co je podle něj náležité, nutné a správné. Drží se svých vlastních přesvědčení, když jedná? Nebo poznání nutného potlačuje, protože se obává nepřiznivých následků na možnost svého znovuzvolení, případně jiné taktické nevyhody? Je časový horizont jeho politických přesvědčení určen termínem příštích voleb, nebo vidí dál? Dokáže i v boji o moc a vliv poskytnout prostor lidskému citu pro druhé lidi a přistupovat k politickému soupeři s úctou k jeho osobě?

U profesně etických otázek tohoto druhu veřejnost sotvakdy chápe jejich centrální význam pro vztah mezi politikou a etikou. Sotvakdy se uvažuje o etickém obsahu určení politika, jak je zakotveno v německé ústavě; politikové nejsou vázáni pokyny zvnějšku; jsou zavázáni pouze svému svědomí (článek 38 ústavy). Diskutuje se o tom, jestli je zavázanost vlastním svědomí slučitelná se závislostí na politické straně, která nominovala nositele svého mandátu, a se stranickou disciplínou, která určuje praktické parametry jednání. Ale taková diskuse se nedostává k jádru otázky. O roli svědomí v politickém jednání dostatečně nevyhovívá ani praxe rozhodování o záležitostech, které jsou po dohodě mezi frakcemi označeny za „otázky svědomí“ (většinou jde o bioetickou problematiku); tehdy jde hlasování napříč stranami a dokonce skupiny přesahující jednotlivé frakce podávají návrhy. Mluvíme-li o svědomí, nemáme na mysli jen případ, kdy je před někým rozhodnutí, které je do takové míry spjato s jeho osobní identitou,

že je vnímá jako rozhodnutí podle svědomí. O svědomí jde také tehdy, kdy někdo chce odpovědně, a tedy svědomitě vykonávat své povolání. Svědomitá rozhodnutí jsou stejně důležitá jako rozhodnutí svědomí (viz kapitola 8). Svědomitá rozhodnutí vyžadují pečlivé zkoumání. Žádný poslanec nemůže stejným způsobem prozkoumat veškerou problematiku k projednání. Proto má smysl deba práce v rámci frakce a shoda na votu, které připravili příslušní odborníci a které bylo kriticky diskutováno. To by se nemělo šmahem odmítnat jako partajní donucování k určitému rozhodnutí. Jsou však situace, kdy poslanci z obsahových důvodů nemohou souhlasit s většinovým rozhodnutím své frakce. Jestli se přesto připojí k většině, nebo budou hlasovat odchylně, to je ústřední téma svědomitého výkonu povolání. Ať už jejich úvahy dopadají jakkoli, musí obstát před zásadou, že poslanec je zavázán jen svému svědomí a není vázán žádnými pokyny.

Praktický význam této zásady se ukazuje také ve vztahu poslanců a členů vlády k zájmovým skupinám, které se hlásí ke slovu v politickém procesu. K povinnostem věcné politické práce patří brát na vědomí zájmy těchto skupin a zpracovávat informace získávané od podniků, lobbystických skupin a organizačních občanských společností. Demokracie potřebuje intermedinární skupiny jako prostředníky mezi jednotlivci a politickým systémem. Přitom je však třeba zamezovat závislostem a konfliktu zájmů. Funkcionáři spolků, kteří dále vykonávají svou funkci, i když mají poslanecký mandát, nebo nositelé mandátů, kteří uzavírají poradcovské smlouvy se spolky a podniky, ti obojí budi pochybnosti o své nezávislosti. V takových záležitostech je nezbytná nejen transparentnost všech vztahů, ale především jasná orientace, pokud jde o profesní etiku. Jakákoli forma uplácení a uplatitelnosti ničí důvěru ve vykonavatele politických úřadů.

Politická odpovědnost zahrnuje připravenost a ochotu vyhlásovat v zájmu obecného dobra nepřijemná rozhodnutí. Zásadní součástí politické komunikace spočívá v tom, že politik veřejně podává důvody, aby získal souhlas s nastoupenou cestou. Ke svědomitosti politika náleží připravenost k nepřijemným rozhodnutím, i kdyby snad ushodila jeho šancím na další zvolení.

Zastupitelská demokracie udělala z politiky povolání. Jak vyložil roku 1919 Max Weber, etický rozměr tohoto povolání nemůže spočívat pouze v tom, že politická rozhodnutí co nejvěrněji odrážejí politicko vlastní smýšlení. Musí se projevovat také v tom, že si nositelé politických funkcí uvědomují odpovědnost za předvídatelné následky svého jednání. Zejména se nesmějí schovávat před velkými výzvami a požadavky své doby. Tento

protiklad etiky smýšlení a etiky odpovědnosti podle Maxe Webera se proslavil. Weber sám nicméně netvrdil, že by se tato dvojitá etika musela navzájem vylučovat. Věrnost vlastnímu přesvědčení a odpovědnost za následky vlastního jednání se naopak velice dobře mohou spojit (Weber 1994: 86n.). Z etické perspektivy je třeba usilovat právě o takové spojení.

Na přechodu k zastupitelské demokracii byl „politik z povolání“, „profesionální politik“ novým jevem, který přitahoval pozornost. V době, která se vyznačuje tendencemi k „postdemokracii“, je nezbytné nově o něm uvažovat. „Povolání k politice“ se neomezuje na nositele politických mandátů. Naopak, spojuje zastupitele a zastupované, vládnoucí a ovládané. V demokracii nejsou k politice povoláni jen nositelé mandátů a členové vlády. Na tomto povolání se podílejí všechny občanky a všichni občané (EKD 1985: 22nn.).

## POLITICKÁ ETIKA JAKO INSTITUCIONÁLNÍ ETIKA

Nejdůležitější pro slučitelnost morálky a morálky je dimenze institucionální etiky. Argumentem pro demokratickou státní formu je v první řadě její etické sebeomezení. Svobodný a demokratický právní stát si nečiní nárok na vládu nad morálností svých občanek a občanů. Jejich morálnost mu sice není lhostejná, ale musí společně na to, že vzniká z jiných zdrojů než ze státních předpisů. Státní moc může občanky a občany nutit pouze k legálnímu chování. Jejich morálnost od toho musí odlišovat (srv. Kant 1797/1798: AB13nn.). Jestliže je stát přesto odkázán na to, že jeho občanky a občané nejednají jen tak, aby to bylo legální, ale tak, že je to morální, pak ovšem společně na předpoklady, které sám nemůže vytvářet. V tom je podle slavného výroku ústavního právníka Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho rozhodující znak sekulárního uspořádání práva a státu (Böckenförde 1991: 110nn.). Rozlišování mezi legálností a morálností však státu nijak nebrání v podpoře činnosti institucí, kterým přísluší morální vzdělávání.

Stát tedy sice počítá s etickým přesvědčením svých občanek a občanů, ale nemá nad ním vládu. To má zásadní význam pro pluralistické společenství. Pluralita zahrnuje rozmanitost způsobů života a přesvědčení. Stát schopný udržovat pluralitu tedy musí přisuzovat velký význam právu na odlišnost. Toto právo má původ v náboženské svobodě. Z dobrých důvodů se jí při-

znává ústřední role ve vzniku a vývoji moderních lidských práv (srv. Huber, Gerechtigkeits 2006: 270nn., 304nn.).

Moderní lidská práva se sice nevyvinula výlučně ze zápasů o náboženskou svobodu, jejich vývoj nicméně podstatně podpořily požadavky menšinových skupin, které chtěly náboženskou rovnoprávnost. V britském království byla těmto *dissenters* či *nonconformists* zaručena omezená míra náboženské svobody v roce 1689, kdy byl vydán *Act of Toleration*. Ti z nonkonformistů, kteří vycestovali do Ameriky, si požadavek svobody přinesli s sebou do Nového světa. Tím dodali rozhodující impulsy uvažování o lidských právech, jež vedlo v roce 1776 k *Virginia Bill of Rights* a téhož roku i k vyhlášení americké nezávislosti. Různým náboženským skupinám byla zaručena náboženská svoboda. Ta se tím osvědčila jako původ a jádro toho, co označují za „právo na odlišnost“. Náboženství a politika, ale také etika a politika jsou navzájem spojeny právě tím, že stát zaručuje domovské právo různým náboženským a světonázorovým přesvědčením.

To je možné, jen když všechny ty různé náboženské a světonázorové postoje mají něco, k čemu se mohou společně vztahovat. Za takovou centrální hodnotu se začala stále jednoznačněji uznávat lidská důstojnost. Z ní vyplývá povinnost zástupců různých přesvědčení řešit spory o pravdu výlučně tak, aby se přitom cítila stejně důstojnost všech zúčastněných. Kdo v nábožensky pluralitním státě využívá náboženské svobody, musí se vzdát nároků na povýšenost a převahu, které se pojí se snižováním těch, kteří uvažují jinak. V tom spočívá elementární přínos, jímž musí náboženská a světonázorová společenství přispět k tomu, aby náboženská svoboda jakožto právo na odlišnost mohla působit na porozumění lidským právům vůbec.

Ale most mezi etikou a politikou netvoří jen náboženská svoboda, nýbrž i lidská práva vůbec. Stanovují jasně hranice výkonu politické moci. Když se této meze nebdá, narušuje se soudržnost politiky s morálkou. To se ukazuje na diktaturách 20. a 21. století, které systematicky opouštějí lidská práva. Jestliže pro své jednání vyhlásují morální cíle, vydávané za prvořadé (blaho národa, realizaci spravedlnosti, vytvoření beztrždní společnosti, zavedení práva šaría atd.), nesmí nás to mýlit tak, abychom neviděli, že institucionálním uspořádáním své politické vlády likvidují slučitelnost moci s morálkou. Jen taková státní politika, která se drží v mezích daných lidskými právy, udržuje sepětí etiky a politiky. Toto sepětí spočívá v úctě k lidské důstojnosti a v dodržování lidských práv.

časovému omezení mandátu u veřejných funkcí a povinností jejich nositelů skládat účty je výkon moci kontrolovatelný. Možnost vládní změny, spojená s volbami, institucionálně zakotvuje šanci na korektury chyb. Proto se demokracii říká státní forma „příznivá chybám“. Demokratická legitimita výkonu moci a zákonodárství prostřednictvím zastupitelské demokracie přispívají k tomu, že se občanky a občané mohou aktivně podílet na utváření podoby společenství a že se ve formování politické vůle odráží mnohost jejich přesvědčení a zájmů.

V zastupitelské demokracii nicméně existuje nebezpečí separace zastupitelů od zastupovaných. Politické strany žijí svým vlastním životem, nominace kandidátů na politické úřady se kutí a spřádají v malých kroužcích. Mízi ochota učinit svým životním úkolem politickou odpovědnost. Zároveň ztrácejí na významu parlamentní diskuse a rozhodnutí. Životní poměry, které se mají formovat politicky, se stále silněji formují spíše ekonomickým rozhodováním. Především sílí moc aktérů finančních trhů, která nepodléhá demokratické kontrole. Důležitá politická rozhodnutí navíc spadají mimo úroveň národního státu. Instituce Evropské unie si osobují kompetence navíc, ale za tímto vývojem se opožďuje formování práv na demokratickou spoluúčasť. K důležitým rozhodnutím – nebo k jejich blokování – dochází na mezinárodních konferencích a nadnárodních setkáních.

Pak je ovšem nevyhnutelné, že na ekonomické turbulence navazují reakce v mezinárodně odsouhlasených krocích vlád. Ačkoli jejich realizace je spojena s nutností parlamentního schválení, vliv parlamentu na taková rozhodnutí je většinou bezvýznamný. Krize finančních trhů a krize státních dluhů mění vztah mezi ekonomickými procesy, vládním rozhodováním a zákonodárnou silou parlamentu. Tento vývoj budí dojem, že rozvinuté demokracie vkročily do postdemokratické éry (Crouch 2008: 2011).

Za tohoto stavu věci vyvstává otázka, jakými způsoby je možné uchovat a dále rozvíjet demokracii. Za jeden z prostředků vitalizace demokratických institucí se pokládá aktivní spoluúčasť občanské společnosti. To, že se přímo podílí na politickém rozhodování, má posílit sepětí mezi zastupovanými a zastupiteli. Avšak rozšiřování možnosti participace nemůžeme v demokracii očekávat jen od všelidového hlasování, které dodatečně umožní zákonodárství. Občanská společnost a její instituce a shromáždění mohou posílit svůj význam pro procesy politického rozhodování také jiným způsobem. Živlem demokracie je veřejná diskuse, zvažování různých možností

Zásadní význam má souhra občanské společnosti a parlamentu. Napomáhat jí mohou jak organizované formy dialogu s občany, tak spontánní formy občanské angažovanosti. Parlamentní diskuse získávají na závažnosti a barvitosti, když se mohou vztahovat k živé společenské debatě. Naproti tomu představa, že širší účast občanstva se má projevit především, ne-li přímo výlučně rozšířenými formami plebiscitu, vede spíše k zúžení občanské účasti. Přímá spoluúčasť na tvorbě zákonů o sportyých záležitostech se často zvrhává v polarizaci a zjednodušování (srv. Möllers 2008: 66n.). Proto jen vítáme, jestliže se požadavek přímé demokracie silněji spájí s koncepcemi občanské účasti a participativní demokracie (Nolte 2012: 407).

Podle citátu, který se přisuzuje Ottovi von Bismarck, je politika uměním možného. Vyžaduje ochotu ke kompromisům. Ty však nesmějí být jen pohodlným východiskem z kontroverze, nýbrž musí vyhovovat tvrdému úkolu, o který jde. Předpokladem k tomu je kompetence a angažovanost, čili řečeno s Maxem Weberem: „vytrvalé pomalé provrtávání tvrdých prken s vášní a mírou zároveň“ (Weber 1994: 88).

## kam až sahá naše odpovědnost?

6. dubna 1994 byl ve Rwandě zavražděn prezident Habyarimana, čímž propukla vlna násilných činů, která se valila až do poloviny července téhož roku. Vybíjelo se v nich léta zadržované nepřátelství mezi etniky Hutu a Tutsi. Radikální Hutové, zčásti příslušníci rwandské armády, prezidentské gardy a národní policie, přibližně za sto dnů připravili o život tři čtvrtiny Tutsiů a umírněně Hutuy. Počet obětí této humanitární katastrofy se odhaduje na 800 000 až jeden milión.

Proč mezinárodní společenství nezasáhlo v případě takové zcela zjevné genocidy? Proč mírové jednotky Spojených národů, které byly v oblasti umístěny kvůli konfliktu mezi vládou a Rwandskou vlasteneckou frontou, nebyly po vypuknutí násilí posíleny, ale naopak redukovány? Proč se západní státy navzdory své závázanosti lidským právům neujaly úkolu chránit životy a práva lidí ohrožených genocidou? Deset let po těchto událostech trpce prohlásil tehdejší kanadský velitel Modrých příleb, generál Roméo Dallaire, že pravými zrádci a spolupachateli jsou jednotlivé státy a mezinárodní společenství „se svou lhostejností a svými vlastními zájmy“ (citováno podle: de Maizière 2013: 29).

Po genocidě ve Rwandě se muselo začít znovu intenzivně přemýšlet o povinnosti mezinárodního společenství chránit lidi před genocidou, a ovšem také před masivním poškozováním jejich individuálních práv. Tím opět vyvstala otázka, v jakých situacích je eticky a právně přijatelné – nebo je dokonce příkazem – využití vojenské síly.

## KONCEPCE SPRAVEDLIVÉ VÁLKY

Etická tradice na tuto otázku odpovídá učením o spravедlivé válce. Jeho první základy najdeme již v antice. Augustin nauku integroval do křesťanské etiky. Od té doby se dále rozvíjela a tradovala. Jejím cílem je rozpracovat morální a právní kritéria vymezující použití vojenského násilí. Za tím účelem rozlišuje mezi právem na válku a právem válečným. Legitimitost

rozhodnutí pro vstup do války se poměřuje především pěti kritérii. Je to rozhodnutí autority, která je k tomu oprávněna; ospravedlnující příčina; užití vojenské síly jako nejzazší prostředek; zaměření na cíl, jímž je mír; přiměřenost užitých prostředků. Středověká scholastika tato kritéria pracovala do podrobnosti. Martin Luther zpřesnil tradovanou nauku tím, že legitimní důvody pro vedení války omezil na nutnou obranu, takže uznával jediné válku obrannou.

Od svých počátků v římském právním myšlení a svého přijetí do křesťanské etiky měla nauka o spravедlivé válce omezující záměr. Ve věku moderních teritoriálních států se však její kritéria stále rozšiřovala. Směrodatným se stalo kritérium legitimizované autority. Zato ustoupil do pozadí zákaz útočné války, zostřeny Lutherem. Když tedy spolu dva státy válčily, mohlo se na obou stranách mluvit o spravедlivé válce. V nacionálních válkách 19. století byl záměr zavazovat válčení morálními a právními kritérii překryt sakralizaací války. Zároveň se natolik rozšířily možnosti v užívání násilných prostředků, že už nemohlo být řeči o přiměřenosti prostředků. Když byly svrženy první atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki a nastala doba závodění v atomovém zbrojení, jasně vyšla najevo aporie: kdo se držel kritérií nauky o spravедlivé válce, ten mohl na možnost použití atomových zbraní říci jediné jasné „ne“.

Když se v éře světových válek rozvíjely prostředky vojenského násilí, zahájily Spojené národy svou Chartou z roku 1945 novou epochu mezinárodního práva. Jejím znakem je mimo jiné rozloučení s učením o spravедlivé válce. Nezástalo při tom, že byla odmítnuta válka. Dokonce byl formulován všeobecný zákaz násilí. Charta Spojených národů sice přiznává jednotlivým státům a skupinám států právo na sebeobranu, ale tím se neruší mezinárodněprávní zákaz užívání násilí. Sebeobrana má povahu obrany či pomoci v případě nezbytnosti. Vyřešení konfliktu, které by mělo právní legitimitu, musí vzejít z mezinárodního společenství států. To musí být cílem práce Rady bezpečnosti Spojených národů.

Uvedení této mezinárodněprávní koncepce do praxe blokovala po čtyřicet let studená válka mezi po zuby ozbrojenými vojenskými bloky pod vedením USA a SSSR. Když skončilo komunistické panství ve státech Varšavského paktu, skončila i konfrontace mezi Východem a Západem. Zpětně dnes můžeme soudit, že systém vzájemného zastrasování, včetně dobrojování v sedmdesátých letech, obstál ve zkoušce. Nikdo si však nedokáže představit, co by se dělo, kdyby zastrasování přestalo účinkovat. Koneckonců je

dosud sporné, jestli se vypuknutí války zabránilo díky systému zastrásování, nebo navzdory němu.

Po roce 1989 si leckdo myslel, že pokojné revoluce ve střední a východní Evropě znamenají konec kontroverzí o etice války a míru: že s novým uspořádáním Evropy od roku 1990 nastala mírová epocha, v níž nebudou žádné podněty ke sporům o etice míru. Jenže skutečnost ukázala něco docela jiného. S rozpadem Jugoslávie se válka mocně vrátila na evropský kontinent. Útoky na Světové obchodní centrum a Pentagon 11. září 2001, ale také válka proti teroru, do které vytáhla tehdejší vláda USA, vyvolaly strach a zcela změnila situaci. Teroristickými útoky v Madridu (2004) a v Londýně (2005) tato nová hrozba dostihla Evropu. Současný rozklad státůmocenského monopolu v celé řadě afrických a asijských zemí, spolu s násilnými konflikty v těchto zemích, přinesl společenství států další úkoly.

Také během dekad atomového zastrásování se udržovala a dále rozvíjela argumentace na základě kritérií spravedlivé války – především v etické diskusi v rámci Spojených států amerických (srv. Huber/Reuter 1990: 190nn.; Lienemann 2000: 84n.). Když se pádem Berlínské zdi uvolnilo napětí vzájemného zastrásování, nauka o spravedlivé válce byla nadále připravována jako interpretací rámec nových válečných konfliktů. Počínaje válkou v Zálivu roku 1991 byla v tomto smyslu také prakticky aplikována, dále rozvíjena a aktualizována (srv. Elshatim 1992; Walzer 2003: 31nn.; Walzer 2004). Byla s tím spojena tendence zahrnout do této teoretické soustavy i mírotvorné procesy, následující po násilných konfrontacích. Na rozdíl od dřívějších dob už se nerozlišovalo jen mezi právem na válku a válečným právem. Do koncepce spravedlivé války se naopak zahrnuje i právo poválečné.

Válečné konfrontace v nových balkánských státech a v Afghánistánu opět aktualizovaly otázku po legitimitě užití vojenské síly. Armáda, která podle článku 87a německé ústavy je určena pouze k účelům obrany (a ovšem též k pomoci při přírodních katastrofách a nestěstích), se totiž od té doby využívá především pro nasazení v zahraničí, což se z hlediska ústavního práva opírá pouze o spojenecké závazky (čl. 24a,2 ústavy). Zatímco v politické a etické diskusi v USA se takové vojenské intervence běžně ospravedlňují pomocí nauky o spravedlivé válce, v německé diskusi jsou proti nim vážné námitky.

## PŘEDSTAVA SPRAVEDLIVÉHO MÍRU

V této nové diskusi o etice míru se proti učení o spravedlivé válce programově staví koncepce spravedlivého míru (srv. Strub 2010; Reuter 2013; k dalšímu textu viz též Huber, Recht 2012). Jestliže teorie spravedlivé války si míru všimá z hlediska války, pak etická koncepce spravedlivého míru hledí na válečné násilí z hlediska míru. Tento protiklad byl programově vyjádřen v ekumenických diskusích roku 1989. V Drážďanském ekumenickém sboru prohlásili koncepci spravedlivého míru za směrdatné heslo koncilijního procesu za spravedlnost, mír a zachování stvoření.

Pojem spravedlivého míru je však mnohem starší. Už americký prezident Abraham Lincoln v době občanské války mezi severními a jižními státy mluvil o úkolu dosáhnout „spravedlivého a trvalého míru mezi námi a se všemi národy“ (*just and lasting peace among ourselves and with all nations*). Tak zněla poslední slova jeho proslovu u příležitosti druhého prezidentského slibu 4. března 1865, měsíc před jeho zavražděním (Lincoln 2002: 19). S Lincolnovými slovy se znovu setkáváme, jen s malou obměnou, v úvahách o míru vedených ve Spojených státech. Odtud přešel do úvah vznikající Světové rady církví v době druhé světové války. Pojem spravedlivého a trvalého míru (*just and durable peace*) byl od roku 1940 určující pro práci komise, kterou vedl John Foster Dulles, pozdější americký ministr zahraničních věcí. Komisi ustavil Federal Council of the Churches of Christ in America (Arend 1988). Jedním z předpokladů její práce bylo přesvědčení, že mírová smlouva, která ukončila první světovou válku, měla příliš krátké trvání. Za přičinnu se považovala nedostatečná férovost této smlouvy. Z této historické zkušenosti se vycházelo, když se nově formulovala kritéria spravedlivého a trvalého míru, k nimž patří vzájemné uznání, ochota něčeho se vzdát a společné respektování stanovených pravidel (srv. Allan 2007). V takových úvahách se pojem spravedlivého – a proto i trvalého – míru orientuje především na otázku spravedlivých podmínek míru po ukončení války (Rawls 2002: 41, 115nn.). Ale představa spravedlivého míru se nedá omezit na podmínky mírových smluv. Měli se totiž spravedlivost míru natrvalo osvědčit, je nutné ptát se, jaké politické procesy by umožnily soužití, které není založené na moci a násilí, nýbrž na vzájemném uznání – a to jak v rámci jednotlivých států, tak i mezi nimi.

Spravedlivý mír jako směrnice politické etiky je možné rozvíjet v různých dimenzích. Mírové memorandum EKD z roku 2007 jako takové dimenze

uvádí ochranu před násilím, podporu svobody, odstraňování nouze a uznání kulturní rozmanitosti (EKD 2007: 53nn.). Tyto čtyři dimenze se chápou jako součásti konsensu přesahujícího jednotlivé náboženské soustavy a světové názory, které k němu všechny mohou přispívat a mají k němu přístup. Vzhledem k této čtyřem dimenzím spravdivého míru vyvstává otázka, jaká politická forma by mohla umožňovat a utvářet mírové procesy. Za takovou formu se už nepokládá sousedská existence zcela nezávislých politických jednotek, tedy národních států, avšak ani vytvoření světové vlády. Státní svrchovanost se naopak považuje za nepostradatelnou zejména proto, jaký význam má pro ochranu individuální svobody. Jen vyžaduje doplnění kooperativními formami organizace společenství států jakožto společenství právního. Zakladní strukturu globálního mírového uspořádání tvoří společenství států, které je ustavené jako kooperativní a zavázané společnými právními principy. Je právně zavázáno politicky uskutečňovat mír. Ze čtyř určujících dimenzí politické etiky se vyvozují čtyři prvky uspořádání spravdivého míru. Je to kolektivní zajišťování míru; kodifikace a ochrana univerzálních a nedělitelných lidských práv; podpora transnacionální sociální spravdivosti; umožňování kulturní rozmanitosti.

Uvažujeme-li o spravdivém míru z hlediska spravdivé a trvalé ochrany před násilím, pak počátkem míru je spravdivost – čili férovost mírových podmínek. Pokud ovšem hledisko spravdivosti spojujeme s dimenzemi ochrany svobody, odstraňování nouze a uznávání kulturní rozmanitosti, pak musíme říci s Hansem-Richardem Reutem: „Proces politického ustavení míru spravdivosti nezaciná, nýbrž jejím prostřednictvím se uskutečňuje. Realizace politické a sociální spravdivosti nepatří k výchozím podmínkám míru, nýbrž k podmínkám jeho konsolidace a optimalizace.“ (Reuter 2013: 15n.) V politické spravdivosti jde v této souvislosti o uznání a ctení lidských práv. V sociální spravdivosti jde o překonávání chudoby a nouze, a též o realizaci práva na rozvoj, který by každému člověku umožňoval vést život v sebeurčení a s dostatečným příjmem. Pokud jde o ochranu před násilím, souvisí spravdivost s férovostí mírových smluv, tedy s otázkou *peace-makingu*. Pokud jde o podporu svobody, odstraňování bídy a uznání kulturní rozmanitosti, má spravdivost co dělat s procesem mírotvorby, tedy s otázkou *peace-buildingu* (Strub 2010: 173nn.).

S vyžadovaným právním uspořádáním mezinárodního míru se spojuje nárok na to, aby se toto právní uspořádání řídilo zásadou lidské bezpečnosti a lidského rozvoje, a tedy aby se zavazovalo k tomu, že dává přednost nevo-

jenškému urovnávání konfliktů. Koncepce lidské bezpečnosti se důsledně zabývá potřebou lidí mít jistotu v každodenním životě. Upozorňuje na to, „že k úkolům států a mezinárodního společenství patří ochrana jednotlivých lidí jak před násilím, tak před nouzí“ (EKD 2007: 117). V teorii spravdivého míru přísluší klíčové místo prevenci. Přednostní místo se přisuzuje nenásilným metodám řešení konfliktů. Důležitá role ve znovustavení, zachování a podpoře trvalého míru se přisuzuje civilním mírovým a rozvojovým službám.

## NÁSILÍ VE SLUŽBÁCH PRÁVA

Jak pro univerzalistickou racionální morálku, tak pro křesťanskou etiku má otázka legitimity práva přednost před otázkou legitimity násilí. Právo má vytvářet podmínky pro to, aby se lidé navzájem etičtí a uznávali svou svobodu. Naproti tomu násilí popírá účtu k druhému. Ze stanoviska židovsko-křesťanské tradice je násilí vyloučeno: „Nezábijš.“ (2. Mojžíšova 20,13) Podle Ježíšova kázání na hoře nepřichází násilí v úvahu ani jako prostředek odplaty (Matouš 5,38n.). Nenásilí tedy přísluší přednost před jakýmikoli násilnými prostředky. Ve světě lidských dějin jsou sice spleť situace, které nelze vyřešit bez použití násilí jako nejzastšího prostředku. Z toho však neplyne svébytná legitimita násilí, nýbrž pouze legitimita odvozená. Násilí je legitimní jediné jako ten poslední prostředek a jen v tom případě, že slouží právu. Kdo však dospěje k přesvědčení, že v zájmu práva musí hrozit násilím nebo je použít, ten se provinuje. Ocitá se ve sféře, kterou Dietrich Bonhoeffer označil pojmem „převzetí viny“ (Bonhoeffer 1992: 275nn.).

Tématika násilí má své místo v rámci etiky udržování a umožňování práva (EKD 2007: 65nn.). Ze stanoviska prvenství práva existuje jen jediné zdůvodnění, které může legitimizovat užití fyzického násilí: totiž přesvědčení, že toto užití násilí je nevyhnutelné k ochraně, znovunastolení, udržení nebo vymáhání práva. Kritéria, jimiž se musí závazně poměřovat zamýšlené užití násilí, musí být principiálně možné aplikovat na všechny případy, v nichž se uvažuje o násilí jako nejzastším prostředku ve službách práva. K takovým případům patří užití vojenské moci mezi státy, užívání policejního násilí v rámci státu, nutná obrana a „velký“ odpor vůči politice, která popírá lidská práva a demokracii. Z hlediska etiky udržování, znovunastolení a vymáhání práva nemůže existovat žádná speciální etika pro případ

války. Naopak, poměr mezi právem a násilím musí být pro všechny případné konstelace stanoven na základě stejných zásad (srv. Reuter 2013: 20, 175).

Chápeme-li všechny tyto případy v jedné souvislosti, pak můžeme kritéria, vzniklá původně v rámci nauky o spravedlivém míru, uspořádat jinak, než se to stalo v tradičních pojetích tohoto učení. Úvahy o násilí jako nejzášším prostředku se vážou na tři příkazy: příkaz efektivit, příkaz přiměřenosti a příkaz autorizace. Nestačí tvzení, že určitá situace vyžaduje užití násilí jako nejzáššího prostředku. Je nutné pát se také, jestli tento nejzášší prostředek může vést ke kyženému výsledku. Ani možnost úspěchu však nestačí. Musí se kromě toho zkoumat, jestli se přitom zachová přiměřenost užitých prostředků. Avšak ani pozitivní odpovědi na obě tyto otázky stále ještě nejsou dostatečné. Musí se též ověřit, jestli je podřízenost násilí právu zaručena tím, že se rozhodlo podle zásad práva, čili že rozhodla instance, která má k tomu autorizaci. Pro splnění příkazu efektivit je třeba zvažovat, jestli je reálná šance na to, že by se násilím, které se má užit jako nejzášší prostředek, dosáhlo cíle: udržení nebo umožnění práva. Příkaz přiměřenosti vyžaduje, aby se užití násilí omezilo na nevyhnutelnou míru a aby se dbalo na ochranu nebojících osob. Příkaz autorizace vyžaduje, aby užití násilí autorizovala instance, která je pro to určena, a dbalo se státního monopolu na násilí. Vojenské a policejní násilí přitom představují dva případy, v nichž se autorizace přísně váže na držitele státního monopolu na násilí, zatímco rezistence a nutná sebeobrana jsou mezni případy, v nichž odpadá držitel státní autority a jiným osobám se zdá nevyhnutelné vzít věci do vlastních rukou. Z toho vyplývá, že odpor a nutná sebeobrana jsou dva případy, které mají povahu výjimky v dvojím smyslu. Porušují totiž jednak zásadu všeobecného zákazu násilí, jednak zásadu státního monopolu na násilí.

#### NOVÉ VÁLKY A ODPověDNOST ZA OCHRANU

Koncepce spravedlivého míru se musí osvědčit v situaci, pro niž je charakteristický fenomén nových válek (Münkler 2005). Je to situace, která vzešla z rozpadu států a jejich struktur (*failing states*). Chyběli monopol státu na násilí, vede to k vypuknutí násilí a k rozpoutání násilné reakce. Zločiny proti lidskosti, jichž se dopouštějí valící strany ve válkách a občanských válkách, nutí k otázce, kdy existují výjimky z mezinárodněprávního

zákazu intervence. V takových případech není cílem vojenské intervence prosté udržení práva, nýbrž umožnění právního stavu.

Tato konstelace se od počátku devadesátých let 20. století začala shrnovat do pojmu humanitární intervence. Je to jednostranný čin intervenujících států, který neautorizovalo rozhodnutí Spojených národů. Úvahy na toto téma se přitom zcela soustřeďují na ospravedlnění vojenského zásahu. Zkušenosti s genocidou ve Rwandě nebo s „etnickými čistkami“ na Balkáně ukázaly, že tento model uvažování je příliš úzký. Nová teorie musela zodpovědět otázku, jaký je vzájemný poměr mezi suverenitou jednotlivých států a povinností ochrany, kterou má společenství států. Odpověď se našla v koncepci odpovědnosti za ochranu (*Responsibility to Protect – RtoP*). V letech 2000 až 2001 ji vypracovala „Komise pro intervenci a státní svrchovanost“, ustavená z kanadské iniciativy (srv. Evans 2008; Bellamy 2009). Odpovědnost za ochranu je koncepce, která spojuje obranu lidských práv s dodržováním svrchovanosti jednotlivých států. Mezinárodní konference Spojených národů tuto koncepci přijala v roce 2005. Našla své místo v úvahách o dárfúnském konfliktu v Súdánu, konfrontacích v Demokratické republice Kongo a intervenci do Libye.

Povinnost ochrany se omezuje na ty nejhroší humanitární katastrofy, které se označují za zločiny proti lidstvu – genocidu, etnické čistky, zločiny proti lidskosti a závažné válečné zločiny. Reaguje na základě koncepce spočívající ve třech prvcích. Jako prvek číslo jedna se vyzdvihuje odpovědnost konkrétního jednotlivého státu, v němž se zločin děje, nebo státu, do nějž utíkají lidé tímto zločinem postížení. Čí se suverenity každého jednotlivého státu, ale interpretuje se jako odpovědnost. Prvořadým úkolem společenství států je připomínat jednotlivým státům závazky vyplývající z jejich svrchovanosti. Druhým prvkem koncepce je úkol společenství států podporovat jednotlivé státy v plnění tohoto závazku, jestliže jej nedokážou plnit vlastními silami – podpora má být v té míře, o jakou ten který stát požádá. Třetí prvek spočívá v závazku společenství států vést a účinně kolektivně jednat, a to v souladu s Chartou Spojených národů.

Směrodatné hledisko je to, že samotným jednotlivým státům připadá mezinárodněprávní povinnost chránit své obyvatele. K tomuto závazku se musí stavět cílem. V případě nutnosti mohou požádat jiné státy o podporu. Východí zásadou je sice zákaz vměšování do vnitřních záležitostí jednotlivých států, ale ten ztrácí na síle, jakmile jednotlivé státy masivně porušují svou vlastní povinnost ochrany obyvatel. Předmětem sporů ovšem je, jak

závažné musí být toto porušování povinností, aby ospravedlnilo omezení zákazu intervence.

K subsidiárnímu jednání společenství států patří na jedné straně užívání mírových prostředků k ochraně zvláště zranitelných nebo ohrožených skupin obyvatelstva. Na druhé straně však může Rada bezpečnosti Spojených národů podniknout i jiná nezbytná opatření včetně vojenské intervence, aby se zabránilo pokračování zločinů proti lidskosti. Tím zároveň přebírá odpovědnost za to, že i po takovém vojenském zásahu bude trvale zajištěna bezpečnost ohrožených lidí. Proto se od samého začátku musí vždy dbát na účast těch skupin obyvatelstva, o které jde.

Na rozdíl od koncepce humanitární intervence vychází myšlenka odpovědnosti za ochranu z povinností jednotlivých států. Společenství států (tedy nikoli jeden intervenční stát nebo skupina států) subsidiárně podporuje odpovědnost jednotlivých států. Činy mezinárodního společenství se ve svých možnostech neomezují na vojenskou intervenci, nýbrž spojuje se v nich prvek prevence s prvky reakce a znovuvytváření. Společenství států musí svou odpovědnost za ochranu ohrožených skupin obyvatel plnit především prostřednictvím nevojenských preventivních opatření. Teprve když ztroskotají, může jako nejzáší prostředek přijít v úvahu užití vojenského násilí. Přelom je však třeba zvažít, jak takový zásah může skončit. Ale odpovědnost za ochranu nekončí tím, že se zakončí násilná akce. Její součástí je i přínos k vybudování trvalého mírového uspořádání.

Když byla roku 2001 zveřejněna zpráva Mezinárodní komise pro intervenci a státní suverenitu, světová veřejnost byla právě vyděšena teroristickými útoky z 11. září. To zabránilo recepci návrhů této komise. Boji proti teroru se dávala přednost před odpovědností společenství států za ochranu skupin obyvatelstva, které jsou ohroženy nebo postiženy genocidou či jinými zločiny proti lidskosti. Tento posun zájmu nelze ospravedlnit. Nemělo dojít k tomu, že boj proti teroru stál v cestě odpovědnosti za ochranu ohrožených skupin obyvatelstva. Podstatné se tím zpomalil proces mezinárodněprávní kodifikace povinnosti této ochrany. Také její závažnost z hlediska mezinárodního práva tudíž zůstala nevyjasněna. Proto také dodnes nejsou dostatečně stanovena kritéria toho, kdy lze tuto koncepci aplikovat. Nemůže být ale pochyb o tom, že případy vhodnými pro její použití byla genocida ve Rwandě a etnické čistky v bývalé Jugoslávii. Navzdory všem tvářejícím nejjasnostem je třeba uznat, že tato koncepce je důležitým krokem na cestě od teorie spravedlivé války k teorii spravedlivého míru.

Pro vojenské intervence však musí i nezávisle na rozsahu *Responsibility to Protect* existovat kritéria násilí užívaného k zachování práva. Mezi ta zásadní patří autorizace Spojenými národy. Kdyby v případě blokace Radou bezpečnosti přikročil k činu jednotlivý stát nebo skupina států bez legitimizace Spojenými národy, pak je nutná nejen subsidiární autorizace regionálními systémy kolektivní bezpečnosti a parlamentní rozhodnutí v zúčastněných zemích, ale také jednoznačný souhlas těch, kterých se to týká (*local ownership*). Práh aktivizace bez autorizování Spojenými národy musí být vysoko a je nutné její kontinuálně zvyšovat. Zároveň musí společenství států posilovat schopnost Spojených národů rozhodovat v otázkách zásadních pro mír. Prvořadý význam zde má uspořádat *Responsibility to Protect* z hlediska mezinárodního práva.

Další sférou, na níž je třeba aplikovat tato kritéria, je vývoz zbraní. Jestliže vojenské násilí může přicházet v úvahu jen jako nejzáší prostředek zachování a umožnění práva, pak nelze ospravedlnit vývoz zbrojařského zboží do zemí a konfliktních oblastí, které na tato měřítka nedbají. Z tohoto poznání musí vyvodit důsledky právě největší vývozcí zbraní, totiž USA, Rusko a Německo.

Ve všech uvedených případech je nutno podřízovat násilí právu. To je nejzásadnější důsledek spravedlivého míru jako směrnice politické etiky. Institucionalizovat její politicky a právně je naléhavý úkol mezinárodního společenství států.