

Válka: osoby a obsazení

Kdo vede válku v západní politicko-filozofické tradici

Vypracoval: Ondřej Slačálek, V. ročník

Vedoucí práce: Prof. Pavel Barša, PhD.

Univerzita Karlova – Filozofická fakulta – Ústav politologie

Diplomová práce

Praha

2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a s využitím uvedených pramenů a zdrojů.

Obsah

Úvod	4
I. BŮH, PROROK, KRÁL, VOJEVŮDCE	6
1. <i>Exodus</i> jako paradigma: Vůdce lidu jako boží nástroj v emancipační válce	6
2. Vyvolená rasa a zaslíbená země (foucaultovský Mojžíš)	9
3. První partyzán (schmittovský Mojžíš)	13
4. Republika zbožných (Spinozův post-Mojžíš)	17
5. Od soudců ke králům	19
6. Vojevůdcovská zdatnost versus správní moudrost (Joáb a Šalamoun)	21
II. SPRAVEDLNOST, SVRCHOVANOST A RYTÍŘ	25
7. Spravedlivá válka a oprávněná vrchnost	25
8. Subkultura rytířů	29
III. PANOVNÍK, SUVERÉN, STÁT A NÁROD	33
9. Vladař jako virtuóz instrumentalizovaného vědění o politice (Machiavelli)	33
10. První ministr aneb emancipace státu od vladaře	37
11. Od státu k národu	45
12. Buržoazní stát a národní válka (Hegel a Clausewitz)	48
IV. TŘÍDA, STRANA, GUERILLA, HNUTÍ	55
13. Třída místo národa (Marx, Engels a Sorel)	55
14. Od třídy ke straně (První internacionála a revoluční syndikalismus)	62
15. Rady a strany: Zplnomocnění, dominance a hegemonie (Rühle, Lenin a Gramsci)	66
16. Od strany k partyzánské jednotce (Mao a Debray)	71
17. Úpadek partyzána (Schmitt a Kaldor)	75
18. Od válek k boji	77
19. Hnutí jako aktér	79
ZÁVĚR	85
<i>Proměny válčení</i>	85
<i>Návraty Boha, návraty králů</i>	86
<i>Ze sluhy pánem</i>	88
Soupis použité literatury	90

Úvod

Válka je konstantou dosud známých dějin Západu. Konstantní ale není její podoba ani podoba jejích aktérů. Abychom porozuměli *místu* války v západní tradici (a potažmo i v našich životech), je třeba mimo jiné snažit se porozumět proměnám těchto aktérů. Tedy vedle těch, kdo ve válkách bojují, a těch, proti kterým je vedena (a dále také těch, kteří jsou jejími pasivními objekty – civilistů), také proměnám těch, kteří války vedou, rozhodují o válkách, vyhlašují je a ukončují. Předkládaná práce si vybrala právě tyto poslední aktéry válek.

Na úvod začneme dvěma ne snad definicemi, ale pracovními vymezeními. *Válkou* rozumíme stav násilného a více či méně organizovaného a většinou rovněž ozbrojeného potýkání mezi dvěma společenskými celky vyvolaný vzájemně se vylučující (ať už skutečně či domněle) mocenskou či symbolickou aspirací. Tím, *kdo vede válku*, rozumíme osobu nebo kolektivní entitu, která má moc (nikoli nutně *pravomoc*) rozhodnout či případně rozhodovat o válčení toho kterého společenského celku. Může či nemusí splývat s tím, kdo válčí (rytířstvo), nebo dokonce s celým společenským celkem (třída, hnutí), za nějž rozhoduje.

Klíčovou otázkou práce je, jak se proměňoval tento rozhodnutí činící subjekt války, jaké měl v jednotlivých svých podobách charakteristiky, zda jsou v něčem shodné a v čem se naopak proměňují. Práce vychází z politicko-filozofického a (v menší míře) historického materiálu – její poslání však není v pravém slova smyslu ani filozofické, ani historické. Nechce nastínit nějakou ideovou linku, táhnoucí se v různých proměnách vědomími jednotlivých aktérů války, ani faktograficky věrně popsat jejich dějinné peripetie. Smyslem práce je pojmout je po weberovsku jako *ideální typy*, identifikovat je sice z jejich historických kořenů a ideových východisek, ale zároveň v jejich obecnosti, tak jak se otiskli do západních dějin, západní tradice a západního myšlení, tak jak nás dodnes mohou ovlivňovat.

O těchto ideálních typech se dále budeme chtít dozvědět, k jakému typu válek patří, odkud se odvozuje jejich postavení a legitimita a zda lze přímo v jejich pozici toho, kdo vede válku, nalézt alespoň část zdroje dynamiky jejich střídání.

Metodou práce bude interpretace textů. Nepůjde ale o ten typ interpretace, jehož smyslem by bylo do detailů odhalit, *co chtěl autor říci*. Pisatel práce není biblista ani marxolog, schmittozpytec ani foucaultopravec. Texty svých autorů pouze užívá a zneužívá, jsou mu prostředkem ke zjištění toho, co z nich západní tradice (jíž je autor součástí) *mohla a může vyčíst a odvodit*.

Z ideálních typů a textů k interpretaci se pochopitelně muselo vybírat; výběr byl založen na domněnce o významu a vlivnosti pro západní tradici. Zároveň byla práce omezena i ohledy

na svůj rozsah a soudržnost – z uvažovaných částí nebyla proto zpracována kapitola o válčení v antice a kapitola o jedinci jako aktéru války.¹

Ideální typy těch, kdo vedou válku, budou představeny ve čtyřech fázích. Napřed se budeme zabývat Starým zákonem a Bohem, respektive jeho prorokem na jedné straně – a králem, potažmo jeho vojevůdcem a lidem na straně druhé.

Dalším tématem našich úvah bude osoba toho, kdo vede válku, ve středověku. Nejprve se pokusíme její charakteristiky odvodit interpretací teoretiků spravedlivé války, posléze se zaměříme na jedno specifické dítko středověku, kterým je (se vši svou kulturní, sociální a politickou výbavou) subkultura rytířů.

V novověku budeme sledovat vývoj od jednoho vladaře-suveréna k mnohohlavému národu. Základním východiskem pro tuto transformaci nám bude pozornost vůči osamostatnění státu a jeho zájmu od vladaře prostřednictvím osamostatnění vladařova ministra.

Čtvrtým tématem práce bude nový aktér, který měl existovat napříč teritoriálně vymezenými státy. Vedle konceptu třídy bude náš zájem poutat podřizování tohoto konceptu konceptům strany a posléze guerilly, a posléze jeho proměna v hnutí.

* * *

Rád bych na závěr tohoto úvodu poděkoval vedoucímu této práce, mimo jiné za jeho neskonalou trpělivost. Dále bych chtěl poděkovat své rodině a blízkým, kteří mi byli v době psaní této práce oporou.

¹ Podle původní uvažované představy měla mít tři části a pojednávat o jedinci coby nositeli křesťanského vědomí a svědomí, o jedinci jako „vlastním individuu“ autorů jako Hobbes či z jiného hlediska Stirner a dále o bouřícím se jedinci anarchistů a existencialistů.

I. BŮH, PROROK, KRÁL, VOJEVŮDCE

1. *Exodus* jako paradigma: Vůdce lidu jako boží nástroj v emancipační válce

Příběh Mojžíše a vyvedení židovského lidu z egyptského otroctví ke svobodě v zemi zaslíbené představuje vyprávění neobyčejného významu. Snad poprvé v západní tradici je tematizována společenská *emancipace*, vymanění se z otroctví, kolektivní vzpoura a ustavení osvobozené společnosti. *Exodus* a další části bible pojednávající o cestě židovských kmenů z Egypta do Izraele mohou být a také jsou čteny jako *emancipační mýtus*.²

Kdo je však hrdinou onoho příběhu o emancipaci? Emancipovaný subjekt, židovský lid, zcela jistě ne. Ten se jen velice nedokonale snaží vyplnit zprostředkované boží pokyny a je podrobován příkazům, peskován, reglementován, usměrňován a především trestán, často velice surově. Hraje roli nepřiliš schopných statistiků, osvobozených nejen navzdory svým nedostatečností, ale dokonce vlastně i proti své vůli, opakovaně pošilhávajících po pohodlné nesvobodě, která se zároveň rovnala jistotě.³ Za svou malověrnost si Židé vyslouží odklad své emancipace na potomstvo; sami zemřou ne sice jako egyptští otroci, ale ani ne jako svobodní Izraelci, zahynou v jakémsi přechodném stadiu na poušti.

Snad by se hrdinou mohl stát vůdce tohoto lidu, Mojžíš. Předpoklady v podobě fundamentální odlišnosti od zbytku jeho lidu by zde byly – Mojžíš patří k synům zotročeného lidu, sám byl ale vychováván na faraonově dvoře.⁴ Představuje tedy svého druhu *odrodilce*, jeho příslušnost k vlastnímu kmeni není samozřejmostí, ale důsledkem nesamozřejmého sebeuvědomování. Nezíská mentalitu otroka, ale pána, který se bouří proti svému i cizímu příkoří, což jej dovede do vyhnanství. Řeklo by se ideální dispozice pro postavení se do čela vzpoury a pro vedení lidu.

Jenže Mojžíš není sebevědomým vůdcem. Z textu se zdá, že nepředstavuje než boží nástroj. Bohem je povolán a právě Bůh mu dá všechny schopnosti potřebné k vykonání jeho

² Srv. interpretaci mojžíšovského příběhu ve Fromm, Erich: *Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Nakladatelství Lidové Noviny 1993, přeložil Zbyněk Fišer, str. 69-87. Autor zde ovšem nepoužívá pojem „emancipace“, klíčovými slovy jsou mu „svoboda“ (respektive „osvobození“) a „revoluce“, již právě Mojžíšovo vyvedení lidu z otroctví má představovat, byť nakonec „ztroskotala“ (tamtéž, str 88).

³ Viz *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979, např. str. 67 (Ex 14,11-12), 68 (Ex 15,24), 69 (Ex 16,2-3), 70 (Ex 17,2-3) a 122 (Nu 14,2-3).

⁴ Podle radikální interpretace Sigmunda Freuda byl Mojžíš dokonce Egyptanem, který napojil vyvedení zotročeného lidu na uchování v Egyptě zavrženého monoteistického náboženství boha Atona. Jeho absolutistickými, násilnými a nepochopitelnými nároky deptaný lid jej nakonec zavraždí, ale kasta levitů, tedy Egyptanů, kteří táhnou s ním, uchová památku na něj a spojí ji posléze s postavou jiného zakladatele-náboženství, midjánského kněze. Právě památku vraždy praotce měla podle Freuda odčinit v teologii sv. Pavla oběť Ježíše Krista. Freud, Sigmund: *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství*, in *týž: Spisy z let 1932-1939. Sebrané spisy Sigmunda Freuda šestnáctá kniha*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998, přeložili Ludvík Hošek, Jiří Pechar a Otakar Vochoč, str. 87-200. Tuto neobyčejně zajímavou interpretaci tato práce nebude moci využít, neboť předmět jejího zájmu nepředstavuje historický Mojžíš, ale odkaz mojžíšovského mýtu.

úkolu. Není vlastně nikým jiným než božími ústy svěřenými dočasně do lidských rukou, jeho tělo a mozek jak kdyby se staly detašovaným a nedokonalým pracovištěm boží všemohoucnosti. Ptá-li se Mojžíš po oprávnění pro svou klíčovou roli,⁵ dostane se mu ujištění boží přítomnosti („*Já budu s tebou!*“⁶), která má být sama o sobě zárukou úspěchu. Stěžuje-li si Mojžíš na své nedostatky pro roli božího mluvčího,⁷ je ujištěn o nepotřebnosti, ba možná až nevhodnosti nějakých schopností. Ty mu propůjčí a odejme Bůh („*...já sám budu mluvit tvými ústy*“⁸). Vůči němu je tak v pozici pouhého tlumočnicka či rovnou předavatele pokynů mezi ním a jeho lidem; tomuto lidu včetně svých rodinných příslušníků i lidí mnohem schopnějším než on však naopak představuje jakéhosi Boha v malém.⁹

Mojžíš, tento člověk propůjčující se božímu hlasu, tyto ústní svaly pro boží řeč, tedy vystupuje v pozici proroka a vůdce, božího vyslance na zemi. Jeho moc vyplývá z takřka absolutního podřízení se, jeho rozsáhlé panství nad izraelským lidem je podmíněno poddanstvím vůči jeho Bohu. Ten je tím, kdo rozhodne o válkách, on je naplňuje a vede. Mojžíš působí v roli prostředníka a nástroje. A jestliže „*byť i jen na okamžik postaví do centra sebe*“¹⁰ a přivlastní si zásluhy za boží zázrak, který dá Izraeli vodu, je za to potrestán přiřazením k reptajícímu národu bývalých otroků, který si nezasluhuje dostat se do země svobody, a jedinou výjimku, jenž mu je poskytnuta, představuje možnost tuto zemi spatřit.^{11 12}

⁵ „*Kdo jsem já, abych šel k faraónovi a vyvedl Izraelce z Egypta?*“ Tamtéž, str. 58 (Ex 3,11).

⁶ Tamtéž (Ex 3,12).

⁷ „*Dovol, prosím, Panovníku, nejsem člověk výmluvný; nebyl jsem dříve, nejsem ani nyní, když ke svému služebníkovu mluvíš. Mám neobratná ústa a neobratný jazyk.*“ Tamtéž, str. 59 (Ex 4,10).

⁸ Tamtéž (Ex 4,12).

⁹ „*Kdo dal člověku ústa? Kdo působí, že je člověk němý nebo hluchý, vidící nebo slepý? Zdali ne já, Hospodin? Nyní jdi, já sám budu mluvit s tvými ústy a budu tě učit, co máš mluvit! (...) Což nemáš bratra Árona, toho lévijce? Znáám ho, ten umí mluvit. Jde ti už naproti a bude se srdečně radovat, až tě uvidí. Budeš k němu mluvit a vkládat mu slova do úst. Já budu s tvými ústy i s jeho ústy a budu vás poučovat, co máte činit. On bude mluvit k lidu za tebe, on bude tobě ústy a ty budeš jemu Bohem.*“ Tamtéž (Ex 4,11-12 a Ex 4,14-16).

¹⁰ Fromm, Erich: c. d., str. 86.

¹¹ Viz Bible, c. d., str. 128 (Nu 20) a 168 (Dt 32,51).

¹² Tuto interpretaci lze ovšem problematizovat. Bůh ve skutečnosti rozhoduje nejen o jednání proroka, ale vlastně o všech, včetně nepřátel božího lidu; frekventovaným slovním spojením je v souvislosti s faraonem je „*zatvrdím srdce*“; asi nejpříznačněji je použito v souvislosti s tímto příslibem zničení faraonova vojska: „*Tu zatvrdím faraónovo srdce a on vás bude pronásledovat. Já se však na faraónovi a na všem jeho vojsku oslavím (sic!), takže Egypťané poznají, že já jsem Hospodin.*“ Tamtéž, str. 67 (Ex 14,4). Mojžíšova pozice je pak z této perspektivy odlišná vlastně jen tím, že o tom, že je cele ovládan boží vůlí, ví, je mu to zjeveno, ba je to s ním konzultováno a akceptuje to (byť zdráhavě). Namísto božího nástroje mezi svobodnými lidmi, jak by se mohl jevit z předchozí interpretace, je Mojžíš vlivem svého povolání Bohem nakonec nejsvobodnějším z lidí, rovněž ovládaných boží (libo)vůlí.

S touto námitkou se však lze vyrovnat. Je-li na Mojžíšovo povolání i na jeho nástrojovitost kladen takový důraz, můžeme je označit za podstatné, ba určující i bez ohledu na to, jak se autoři na jiných místech vyrovnávají s všemohoucností Boha tím, že mu připisují poněkud potměšilé chování vůči „srdci“ egyptského faraona. Lidská svoboda v bibli existuje: lid měl svobodu odlít si zlaté tele, každý jedinec má svobodu hřešit, ostatně i Mojžíš mohl odmítnout své povolání (alespoň se to můžeme domýšlet z faktu, že jej Bůh povolával a dokonce s ním diskutoval předtím, než jej začal používat). I „zatvrzení srdce“ faraona je ostatně explicitně zmíněno, můžeme to tedy brát tak, že boží intervence do jednotlivcovy duše představuje výjimku z pravidla.

Aby však věc nebyla tak jednoduchá, pak Bůh je pánem nad Mojžíšem, ale Mojžíš působí svého druhu jako pán nad božím záměrem. Byl-li povolán ke zprostředkování mezi Bohem a lidem, pak na jeho jednání záleží, zda boží slovo úspěšně dorazí ke svým příjemcům, zda se boží projekt zdárně uskuteční. A tak se z poslušného nástroje stává nástroj s jistou mírou poziční moci vůči všemohoucímu. Bůh pak nejenže Mojžíše vyvyšuje a dokonce mu poskytne hned dvojí dar vidění (ukáže mu část své podoby a zaslíbenou zemi), ale dokonce od něj strpí výčitky¹³ a nechá jej i mluvit do svého rozhodování jako přímluvce. Řekne-li Bůh po odpadnutí lidu od čerstvě uzavřené smlouvy „*Teď mě nech, ať proti nim vzplane můj hněv a skoncuji s nimi; z tebe však udělám veliký národ*“,¹⁴ Mojžíš si dovolí odpověď: „*Hospodine, proč plane tvůj hněv proti tvému lidu, který jsi vyvedl velkou silou z egyptské země? Proč mají Egypťané říkat: ‚Vyvedl je se zlým úmyslem, aby je v horách povraždil a nadobro je smetl z povrchu země.‘ Upust’ od svého planoucího hněvu. Dej se pohnout k lítosti nad zlem, jež proti svému lidu zamýšlíš. Rozpomeň se na Abrahama, na Izáka a na Izraele, své služebníky, kterým jsi sám při sobě přísahal a vyhlásil: Rozmnožím vaše potomstvo jako nebeské hvězdy a celou tuto zemi, jak jsem řekl, dám vašemu potomstvu, aby ji navěky mělo v dědictví.*“¹⁵

Jestliže biblický autor tvrdí, že Mojžíš „*prosil... o shovívavost*“¹⁶, není to úplně výstižné shrnutí jeho slov. Stejným právem bychom mohli říct, že protestoval, že si dovolil oponovat svému pánu s argumentací, která je politická a která (vzhledem k mocenské asymetrii mezi lidskými ústy a božím mozkem poněkud přidržle) připomíná Bohu jeho zájmy (jako kdyby si jich snad při své vševědoucnost nebyl sám nejlépe vědom) a dokonce sliby.

Můžeme samozřejmě tuto diskusi pokládat za autorskou licenci, kdy bylo potřeba někomu dané argumenty vložit do úst. Nebo se můžeme domnívat, že Bůh Mojžíše prostě zkoušel: předestřel před něj lákavou možnost vykoupenou hromadným utrpením (i to by nicméně znamenalo vystoupení z role a z pouhé poslušnosti vůči Bohu a apel na samostatný úsudek proroka, který má dokonce pronést *proti* Bohu). Zároveň zde však můžeme spatřovat osamostatnění se člověka oproti božímú komandu, připuštění jeho, byť poradního hlasu – a také zde můžeme vypozerovat určitou výsadní pozici někoho, kdo byl původně vybrán jako nástroj a ze své strategické pozice v místě komunikační moci si nakonec vymohl alespoň poradní hlas.

¹³ Tamtéž, str. 60 (Ex 5,22-23).

¹⁴ Tamtéž, str. 81 (Ex 32,10). Tato pasáž by šla velmi zajímavě interpretovat výše představeným freudovským prizmatem – tedy jako doklad, že Mojžíš pocházel z jiného etnika než lid, který vedl.

¹⁵ Tamtéž, str. 81 (Ex 32,11-13).

¹⁶ Tamtéž, str. 81 (Ex 32,11).

2. Vyvolená rasa a zaslíbená země (foucaultovský Mojžíš)

Ve své knize *Je třeba bránit společnost* připomíná Michel Foucault (1926-1984) vliv, jaký měla bible ve středověku a raném novověku: stala se zdrojem kritického myšlení o společnosti, dostatečně autoritativním, aby mohla sloužit jako dobré výchozí místo pro odpor vůči reálně panujícím autoritám.¹⁷ Podle Foucaulta právě biblický obraz vyvoleného národa úpějího v egyptském otroctví či babylonském zajetí přispěl k takovému sebepojímání utlačovaných, které odpovídalo tomu, co označuje jako „diskurs války ras“. Ten se opírá o představu původně válečného zdroje existující společenské nerovnosti, o její prapůvodní

¹⁷ „...tento nový diskurs... [b]ude méně vypočítávat vítězství, ale zato více porážky, pod nimiž se ohýbají lidé celou dobu, kdy je ještě třeba očekávat zaslíbenou zemi a splnění starých slibů, které právě navrátí jak stará práva, tak zašlou slávu.

Spolu s tímto novým diskursem o válce ras vidíme, jak se rýsuje něco, co se v podstatě přibližuje mnohem více myticko-náboženským dějinám Židů než politicko-legendárním dějinám Římanů. Máme mnohem blíže k bibli než k Titovi Liviovi, mnohem blíže k hebrejsko-biblické podobě než k podobě analisty, který dějiny vykládá ze dne na den a jako nepřetržitou slávu moci. Domnívám se, že se obecně nikdy nesmí zapomínat na to, že se bible stala přinejmenším od poloviny středověku významnou formou vyjádření, podle níž se vyjadřují náboženské, politické, morální námitky proti moci králů a proti despotismu církve. Tato forma, jako ostatně velká část odkazů na biblické texty, působila ve většině případů jako námitka, kritika, opoziční diskurs. Jeruzalémem se ve středověku vždy oponovalo proti všem vzkříšeným Babylónům; proti věčnému Římu, proti Římu césarů, proti tomu Římu, který v nejednom círku proléval krev spravedlivých. Jeruzalém, to je politická a náboženská námitka středověku. Bible byla zbrání bídy a povstání, byla slovem, které se pozdvihuje proti zákonu a proti slávě; proti nespravedlivému zákonu králů a proti okázalé slávě církve. Z tohoto hlediska, domnívám se, tolik neudivuje, že se koncem středověku, v 16. století, v epoše reformace a rovněž v epoše anglické revoluce objevuje taková podoba historie, která se přísně staví proti historii suverenity a králů. – proti římské historii –, a neudivuje, že se tato nová historie napojuje na velkou biblickou podobu prorocství a příslibu.“ Foucault, Michel: *Je třeba bránit společnost*, Praha: Filosofia 2005, přeložil Petr Horák, str. 75-76.

Podobně mluví o německém překladu bible Friedrich Engels: „Svým překladem bible dal Luther plebejskému hnutí do rukou mocný nástroj. V bibli ukázal feudalizovanému křesťanství své doby skromné křesťanství prvních století, proti rozkládající se společnosti feudální postavil obraz společnosti, která nevěděla nic o složité rozvrstvené, umělé feudální hierarchii. Sedláci používali tohoto nástroje proti knížatům, šlechtě a kněžím po všech stránkách.“ Engels, Bedřich: *Německá selská válka*, Praha: Svoboda 1950, přeložil František Jungmann, str. 45.

Georges Sorel při svém hodnocení protestantů ve stejné epoše říká, že „si [u]ž nevypůjčovali z knih o apokalypse představu velké konečné katastrofy, v níž by jejich bratři v Kristu, kteří se tak dlouho bránili útokům Satana, byli pouhými diváky; protestanti, odkojení četbou Starého zákona, chtěli napodobit smělé činy raných dobyvatelů Svaté země; proto přešli do útoku a usilovali o nastolení království Božího silou. V každé oblasti, již dobyli, provedli kalvinisté skutečnou katastrofickou revoluci, která vše změnila odshora až dolů.“ Sorel, Georges: *Reflections on Violence*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, translated by Thomas Ernest Hulme, edited by Jeremy Jennings, str. 14.

Hannah Arendtová upozornila na jiné historické uplatnění Starého zákona – a sice na využití jeho pasáží o vyvolenosti k ospravedlnění koloniální nadvlády u jihoafrických Búrů: „Protože si však černoši i přes všechna ideologická vysvětlení nezdolně podržovali lidské rysy, nemohli ‚běloši‘ učinit nic jiného než znovu promyslet vlastní lidství a rozhodnout, že oni sami jsou víc než lidští a očividně vyvolení Bohem k tomu, aby byli bohy černých lidí. Tento závěr byl logický a nevyhnutelný, chtěl-li člověk radikálně popřít všechna společná pouta s divochy; v praxi to znamenalo, že křesťanství poprvé nemohlo působit jako rozhodná hráz proti nebezpečným zvrácenostem lidského sebeuvědomování; znamenalo to neblahou předzvěst jeho zásadní bezmocnosti v pozdějších rasových společnostech. Búrové jednoduše popřeli křesťanskou nauku o společném původu lidí a proměnili ty pasáže Starého zákona, které ještě nepřekročily meze izraelského národního náboženství, v pověru, jež přitom ani nemohla být nazvána herezí. Tak jako Židé, i oni pevně věřili, že jsou vyvolený lid, s tím podstatným rozdílem, že nejsou vyvoleni k Boží spáse lidstva, nýbrž k lenivé nadvládě nad jiným pokolením, které je odsouzeno k stejné lenivé otročině.“ Arendtová, Hannah: *Původ totalitarismu I-III*, Praha: Oikoymenth 1996, přeložili Jana Fraňková, Jan Rypka et al., str. 290-291.

Bylo by mimochodem neobyčejně zajímavé znát míru vlivu mojžíšovského příběhu na černošské otroky v USA.

nespravedlnost – a v radikální interpretaci o možnost jejího zpochybnění či obnovení boje, který vedl k jejímu ustavení. „[P]ředstavuje... nejenom kritiku moci, ale útok na ni spojený s nárokem.“¹⁸ Ve feudálních společnostech je zjišťována existence dvou etnik, panujícího a podmaněného, ovládajícího a zotročeného: Sasů a Normanů v Anglii, Galů a Franků ve Francii. Jestliže šlechta (i po vzoru římských dějin) odkazuje na prapůvodní vítězství jako na zdroj své legitimacy, spatřují v něm porobené národy počátek svého jařma, k němuž je třeba se vrátit a revidovat ho. Staré bitvy je třeba vybojovat znovu – a tentokrát vítězně. S tím souvisí sebepojímání prostřednictvím analogie k vyvoleným Židům – jako kdyby i tentokrát podmaněnost poskytovala zvláštní status.

Konflikt je uchopován v rasových (ne však v moderně rasistických) pojmech. Je třeba vyhnat podmanitele, panskou rasu. Zde se však středověká a raněnovověká realita s biblickým příběhem rozchází. Vyvolené rasy vracející se k bibli už svou zaslíbenou zemi mají; je třeba jen zničit cizácké panství. Mojžíšův lid naopak jednu zemi opouští a druhé chtěl dosáhnout; v obou případech v prudkém válečném konfliktu s jejich obyvateli.

Kdo jsou tito obyvatelé? Na prvním místě otrokářští Egypťané. Cílem je osvobození z otroctví, ale také zároveň, aby Židé Egypt „vyplenili“;¹⁹ odnesli si z něj do své nové země co nejvíce drahých kovů. Prostředkem je ohromné poškozování shrnuté s ohromnou básnickou silou v deseti egyptských ranách; jinými slovy boj, který nezná hranic a zahrnuje paušální vraždění lidí, trávení vody a zvířat aj.

Další kategorii nepřátel tvoří ti, kdo chtějí Židy zničit po cestě. Vedle dobití božích otloukánek Egypťanů, na jejichž porážce se Bůh, jak už jsme viděli, hodlal „oslat“, tu máme Amáleka, který „přitáhl..., aby... bojoval s Izraelem“.²⁰ Osud, který mu Hospodin schystal, je strašlivý, moderním pojmem bychom jej označili za genocidu: „zcela vymažu zpod nebes památku na Amáleka (...) Hospodin vyhlašuje boj proti Amálekovi do posledního pokolení.“²¹ Vyhlazení se tedy netýká jen osoby nehodného vládce (a jeho lidu?), ale rovněž jeho potomků a památky. Jediné, co má být vzpomínáno, je samotný akt vyhlazení.²²

Podobný osud čekal jiné nevěřící. Ke zničení Kenaanců, kteří proti táhnoucím Izraelcům bojovali, se lid Izraele Hospodinu „zavázal“,²³ aby následně „vyhubil je i s jejich městy jako

¹⁸ Foucault, Michel: c. d., str. 77.

¹⁹ Bible, c.d., str. 66 (Ex 12,36).

²⁰ Tamtéž, str. 71 (Ex 17,8).

²¹ Tamtéž, str. 70 (Ex 17,14 a Ex 17,16).

²² „Zapiš na památku do knihy a předej Jozuovi, že zcela vymažu zpod nebes památku na Amáleka.“ Tamtéž, str. 70 (Ex 17,14). S Amálekem se v bibli ovšem později setkáváme; setkáme se s ním i v naší práci.

²³ Tamtéž, str. 129 (Nu 21,2).

klaté“.²⁴ Táhnoucí Izrael dobyl zemi emorejského krále a Bašán. Krále obou zemí čekal stejný osud: „A pobili ho i s jeho syny a všechen lid, takže nikdo nevyvázl, a jeho zemi obsadili.“²⁵ Podobný úděl měli Midjánci, kteří Židy málem odvrátili od jejich Boha. Izraelci „zabili všechny muže“,²⁶ tentokrát ovšem k nelibosti Mojžíše: „Cože jste nechali naživu všechny ženy? Právě ony daly Izraelcům podnět k věrolomnosti vůči Hospodinu... Nyní zabijte z dětí všechny mužského pohlaví a i každou ženu, která poznala muže a obcovala s ním. Všechny děti ženského pohlaví a ženy, jež nepoznaly muže a neobcovaly s ním, nechte naživu pro sebe.“²⁷ Sám Mojžíš zpětně shrnul boje v Zajordání slovy: „[v]yhubili jsme každé město jako klaté, muže, ženy i děti. Všechnen dobytek však a kořist z měst jsme si ponechávali jako lup.“²⁸

Pokud jde o vlastní zemi Izrael, Mojžíšův nástupce Jozue ještě jako zvěd vyzval své soukmenovce: „Nebojte se lidu této země. Sníme je jako chleba.“²⁹ Sám Hospodin varoval: „Nevyženete-li však obyvatele té země před sebou, tedy ti, které z nich zanecháte, budou vám trnem v oku a bodcem v boku, budou vás sužovat v té zemi, ve které se usadíte.“³⁰ Jen nemnoho veršů pod re-publikací Desatera se nacházejí slova, která Desatero svou dikcí poněkud připomínají, ač se netýkají vztahů uvnitř židovské komunity, ale postojů k okolním kmenům:³¹ „[1] Vyhubíš je jako klaté, [2] neuzavřeš s nimi smlouvu [3] a nesmiluješ se nad nimi, [4] nepřizníš se s nimi, [5] svou dceru neprovdáš za syna někoho z nich [6] ani jeho dceru nevezmeš pro svého syna. To by odvrátilo tvého syna ode mne, takže by sloužili jiným bohům. Hospodin by proti vám vzplanul hněvem a rychle by tě vyhladil. Proto s nimi naložíte takto: [7] jejich oltáře rozboříte, [8] jejich posvátné sloupy roztrháte, [9] jejich posvátné kůly pokácíte, [10] jejich tesané sochy spálíte. Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha; tebe si Hospodin, tvůj Bůh vyvolil ze všech lidských pokolení, které jsou na tváři země, abys byl jeho lidem, zvláštním vlastnictvím.“³²

Následuje uskutečňování božího příkazu při dobývání měst jako bylo Jericho („Všechno, co bylo ve městě, vyhubili ostrím meče jako klaté, muže i ženy, mladíky i starce, též skot a brav i osly.“³³) či Aj („Jozue nespustil ruku s pozvednutým oštěpem dřívě, dokud nebyli

²⁴ Tamtéž, str. 129 (Nu 21,3).

²⁵ Tamtéž, str. 129 (Nu 21,35).

²⁶ Tamtéž, str. 137 (Nu 31,8).

²⁷ Tamtéž, str. 137 (Nu 31,15-18).

²⁸ Tamtéž, str. 144 (Dt 3,6-7).

²⁹ Tamtéž, str. 122 (Nu 14,9).

³⁰ Tamtéž, str. 140 (Nu 33,55).

³¹ Bylo by zde dokonce možno identifikovat deset příkázání, jak ukáže číslování vložená do textu. Je to však poněkud násilná, neboť se u některých příkazů jedná o rozvíjení téhož motivu.

³² Tamtéž, str. 147-148 (Dt 7,2-6).

³³ Tamtéž, str. 173 (Joz 6,21).

všichni obyvatelé Aje vyhubeni jako klatí“;³⁴ „Ajského krále dal pověsit na kůl, kde byl až do večera. Když slunce zapadalo, rozkázal Jozue, aby byl s'at.“³⁵). Celkově je činnost Jozueho charakterizována jako aktivita neúnavného a Bohem pověřeného lidolovce a zabijáka: „Nikoho nenechal vyváznout, vše, co dýchalo, vyhubil jako klaté, jak přikázal Hospodin, Bůh Izraele. Jozue je zabil od Kdeš-barneje až ke Gáze, i celou zemi Gošéna až po Gibeón. Tak se zmocnil Jozue jedním rázem všech těchto králů a jejich zemí, neboť Hospodin, Bůh Izraele, bojoval za Izraele.“³⁶

Michel Foucault klade značný důraz na odpojení „diskursu války ras“ od moderního rasismu.³⁷ Jestliže první je historicistní, druhý užívá biologizující přístup. První slouží ke zdůvodnění odboje proti stávající společnosti a státu, druhý představuje naopak ideologii totalitních států usilujících „bránit společnost“.³⁸ Mojžíšovský příběh se však zdá být předobrazem obého – jak emancipačního hnutí, které se vzepře zotročení, tak naprosté bezohlednosti v použitých prostředcích ústící ve fyzické vyhlazení ostatních z důvodů obrany společnosti před jejich možným náboženským vlivem. Emancipace jedněch je podmíněna likvidací druhých, těch, kteří vyvoleným zabírají *zemi zaslíbenou*. Osvobození z otroctví, které představovalo popření lidskosti, se uskutečnilo jen za podmínky absolutizace této lidskosti na úkor jiných, jedinou cestu k vyjití z podřazení umožnilo pojetí, které si nárokovalo nadřazenost.

Starozákonní příběh zanechal otisk v západní tradici. Jestliže za čtyři klíčové koncepty tohoto příběhu můžeme pokládat *vyvolenost*, s ním související zotročenost, respektive zobecněně řečeno *utlačenost*, *emancipaci* a *genocidu*, pak tyto koncepty lze některé vysledovat v moderních emancipačních hnutích (nacionalismu a socialismu) – a všechny v jejich patologických výstupech, nacismu a stalinismu. Nacionalismus i socialismus ve svých některých proudech pracovaly s více či méně zřetelnou představou o vyvolení, které je zároveň důsledkem utlačenosti.³⁹ Oba rovněž vycházely z představy emancipace, která byla u

³⁴ Tamtéž, str. 175 (Joz 8,26).

³⁵ Tamtéž, str. 175 (Joz 8,29).

³⁶ Tamtéž, str. 177 (Joz 10,40-42).

³⁷ Srv. Foucault, Michel: c. d., str. 66-68, 71, 83-85.

³⁸ Tamtéž, str. 68.

³⁹ Pokud jde o nacionalismus, lze si vzít příklady z americké představy o vyvolenosti, která má své kořeny u pronásledovaných puritanů. Takřka až zkarikovanou verzi této kombinace mesianismu a masochismu nalezneme v českém národním obrození vzhledem k jeho kombinaci důrazu na české utrpení s jeho zahleděním do vlastního světového poslání či významu. Srv. např. Thomas, Alfred: Sadosochistický národ. Umění a sexualita v české literatuře 19. století, in: *Sex a tabu v české kultuře 19. století*, Praha: Academia 1999, str. 172-184.

Nebezpečnější podobu téhož můžeme celkem jasně vidět u nacismu s jeho akcentem na roli Němců a Německa a jejich předurčení panovat a přizpůsobit si Evropu, které přímo souvisí s křivdami, které byly na Německu podle nacistického hnutí napáchány zejména versailleskou mírovou konferencí a domnělým židovským spiknutím.

jejich většinových podob spojena s představou o vlastním politickém panství nad sebou – u nacionalismu ve vlastním státě, u socialismu v dělnickém státě či socialistické bezstátní společnosti. Perverzní podoby nacionalismu a socialismu (nacismus a stalinismus) skončily genocidami, vyhlazovacími vraždami identitně identifikovaných lidských skupin. Podobně jako ve Starém zákoně, ani tyto vraždy nemají jen své skutečné konkrétní viníky, pravým pachatelem byl bůh, respektive náboženství (ideologie), jejichž logice se při současně zachovaném uznání jejich absolutního panství nedalo nijak odporovat. Oběti genocid musely zemřít ne z rozmaru svých vrahů, ale protože překážely militantně pojaté emancipaci jejich ideologicky konstruované identity. Stály v cestě očistě území (tento pojem lze chápat doslovně, ale i zcela neteritoriálně a metaforicky), které se mělo od nynějška stát sídlem emancipovaných, jejich samotná existence byla s emancipací v rozporu.

3. První partyzán (schmittovský Mojžíš)

Vraťme se však ještě od prostředků využitých k získání zaslíbené země k prostředkům uplatněným v boji o odchod z otroctví. Zatímco na poušti a posléze v Izraeli se jedná o do jisté míry podobné protivníky, v Egyptě jsou Židé oproti svým zotročovatelům ve zcela asymetrické situaci. Jak se mají utkat se společností, která nad nimi plně panuje správně i vojensky? Jak porazit zotročovatele?

Prostředky, které jsou uplatněny Židy (respektive jejich bohem), jsou, jak jsme si již řekli, brutální. „Deset ran egyptských“, symbol zkázy pronásledující imaginaci umělců až do současnosti, dopadá na celou zotročovatelskou populaci bez rozdílu. Dosud mírově fungující společnost, jejíž násilí se projevuje především nízkourovňově útlakem otroků, se stává bojištěm, terénem pro útoky, které nelze předvídat ani se jim bránit. Bůh Izraele vede proti Egyptanům záškodnickou, partyzánskou válku.

Může se zdát jako scestné uplatňovat na příběh starý tisíce let analýzu explicitně se týkající roků 1808-1963, zkusme přesto srovnat příběh o nepravdělné válce proti Egyptanům s klasickou analýzou partyzánského válčení, již přinesl Carl Schmitt (1888-1985) ve své

U socialismu je zejména Marx někdy srovnáván s Mojžíšem a jeho důraz na dějinnou úlohu proletariátu souvisí s trpitelským, zotročeným, takřka mučednickým postavením onoho proletariátu.

Je ovšem třeba jasně říct, že podobnost socialismu a nacionalismu a potažmo jejich tragických (a rozhodně ne jediných nutných, ba ani ne jediných historicky existujících) dopadů viděná prizmatem mojžíšovského mýtu nemá implikovat jejich symetričnost – vedle podobností existují naprosto zásadní rozdíly, zejména vzhledem k tomu, že národ lze vymezit primordially tak, že před ním není pro jeho příslušníky úniku (ještě mnohem silněji to platí pro rasu, kterou z moderně-biologicistního hlediska nelze vymezit jinak), zatímco třídu lze nejběžněji pokládat pouze za odraz ekonomicko-sociální situace.

knížce *Teorie partyzána*.⁴⁰ Partyzán je zde vymezen čtyřmi klíčovými charakteristikami (třetí a čtvrtá se někdy doplňují, zatímco někdy představují alternativy):⁴¹

1. **Nepřavidelnost.** Partyzán se liší od jiných bojovníků, kteří jsou *vojáky*, jasně vymezenými a od ostatní populace odlišenými (např. uniformou) osobami podléhajícími zvláštnímu režimu a uplatňujícími násilí ve službách politicky a *právně* vymezené jednotky, většinou státu, nejčastěji proti jiným vojákům ve službách jiné analogické jednotky, tedy proti symetrickým protivníkům.
2. **Zvýšená mobilita.** To, že se partyzán vymanil z omezení daných pravidelným vedením války, mu umožnilo uplatnit trumfy, kterými může přebít dosavadní způsoby vedení války. Svými akcemi mění mapu společenského terénu, to, co dosud patřilo mírové sféře, zasahuje a mění ve válčiště.⁴² Mění tak i rezervoár použitelných a užitečných válečných prostředků, neboť ty dosavadní prostě neúčinkují. Partyzán přizpůsobuje své nepřátele sobě samému: „*proti partyzánům můžete bojovat jen jako partyzáni*“.⁴³
3. **Telurický charakter.** Zejména původní partyzáni byli zakořeněni ve své zemi, již bránili před invazí a jejíž dobrou znalost využívali. To podle Schmitta „*činí prostorově zjevným jejich obranný charakter*“⁴⁴ a brání před skluzem k „*absolutismu abstraktní spravedlnosti*“.⁴⁵ Partyzán v jistém smyslu může artikulovat zájmy či vůli obyvatelstva, na němž je obvykle závislý.
4. **Politická oddanost (stranickost).** Od obyčejného zločince partyzána odlišuje smysl jeho boje, který je politický. Partyzán je nesmlouvavým stoupencem nějakého konkrétního politického dobra. Dobra, které je zároveň tak absolutní, že si vynucuje prosazení násilím. Partyzán je stoupencem určité konkrétní strany⁴⁶ společnosti, respektive straníkem nějakého názoru, přístupu, projektu. Partyzán svou schopností obětovat se tomuto dobru demonstruje svou naprostou oddanost vůči němu, „*nic*

⁴⁰ Schmitt, Carl: *The Theory of the Partisan. A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, Michigan: Michigan State University Press 2004, translated by A. C. Goodson, dostupné na <http://www.msupress.msu.edu/journals/cr/schmitt.pdf>.

⁴¹ Tamtéž, str. 9-14.

⁴² Schmitt zde vychází z obecnější teze, že „*každý technologický vynález produkuje nové prostory a nepředvídatelné změny v tradičních prostorových strukturách*.“ Tamtéž, str. 50. To platí i pro partyzánskou válku, v níž „*se objevuje nový komplexně strukturovaný prostor pro jednání, protože partyzán nebojuje na otevřeném bitevním poli ani na stejné úrovni otevřené frontové války*.“ Tamtéž, str. 50-51. Svou asymetričností a nevypočitatelností pro Schmitta partyzán představuje „*nečekanou... pozemskou analogii k ponorce*“.⁴³ Tamtéž, str. 51.

⁴³ Citováno tamtéž, str. 49.

⁴⁴ Tamtéž, str. 13.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Srv. etymologii slova strana ve většině evropských jazyků.

menšího než úplnou integraci“⁴⁷ do dané strany.⁴⁸ Dobro, jemuž se obětuje, má tedy v jistém smyslu neomezený charakter, a tak i sama „*válka se stává absolutní válkou a partyzán nositelem absolutního nepřátelství proti absolutnímu nepříteli.*“⁴⁹ Právě osoba, nebo přesněji obraz nepřítele dává partyzánství jeho sílu, často až negací nepřátelského zla vysvitne pravost partyzánského dobra. „*Osoba bez práv hledá svou spravedlnost v nepřátelství.*“⁵⁰

Nakolik tedy Mojžíš, jeho lid a jeho bůh odpovídají této definici partyzánství? Začněme od konce: hovořit o telurickém charakteru je nesnadné. Židé nebrání zemi; namísto toho z jedné utíkají a druhou obsazují. Z hlediska telurické dimenze jsou Židé spíše opakem partyzána, respektive partyzány bojujícími v cizích terénech.

Naopak stranicví konkrétnímu dobru zde je jasně patrné. Tímto dobrem je židovský bůh, který prazvláště spojuje absolutnost s partikularitou. Je absolutní, jediný a natolik jedinečný, že dokonce ani nemá jméno. Na druhou stranu se nehodlá nechat šířit – je přístupný pouze jednomu dílčímu kmeni jako jeho dispozice a nástroj sebevymezení. Tato jeho vlastnost mimo jiné vede k tomu, že umožňuje hubit nepřátele, ale ne už je přesvědčovat.

Odpovídá i zvýšená mobilita. Zejména guerillové zásahy židovského boha na egyptskou zemi jsou naprosto ničující vzhledem k boží schopnosti zaútočit prakticky kdekoli. Ale i později má tažení loupeživých pastevců určitou poziční výhodu oproti usedlým obyvatelům měst, která dobývají.

To souvisí s nepravidelností, která je absolutní. Židé jako zotročený národ nemají vojsko, nemají ani panovníka srovnatelného s faraonem – mají ovšem Boha, který je schopen tyto trumfy nakonec přebít svými zázračnými intervencemi, suplujícími politickou nedostatečnost dobových Židů.

Fanatické stranicví Bohu si vyžádá již popsané vyvražďování nevěřících. Můžeme souhlasit s názorem Ericha Fromma, že právě toto vraždění vedlo k nutnému selhání

⁴⁷ Schmitt, Carl: c. d., str. 10.

⁴⁸ S úplnou integrací do dané strany to je nicméně složitější, zejména pokud ztotožníme válčící stranu s politickou stranou. Jestliže partyzán reprezentuje oddanost cíli, může se stát strážcem tohoto cíle (respektive svého a sobě příznivého výkladu tohoto cíle) proti jeho straně. To mohl být např. zdroj paranoie československých stalinistů vůči veteránům interbrigád ve Španělsku a účastníkům odboje. Srv. Pithart, Petr: *Osmášedesátý*, Praha: Rozmluvy 1990, str. 255.

⁴⁹ Tamtéž, str. 64. Dodejme, že tento absolutismus přičítá Schmitt až následovníkům původních obranářských partyzánů, jakýmsi můžeme říct post-partyzánům, kteří napojili guerillové metody boje na univerzalistické ideologie namísto partikularistického nacionalismu či lokalismu. Pro ty předchozí by naopak v ideálně-typové rovině mělo platit, že mají „*reálného, ale nikoli absolutního nepřítele.*“ Tamtéž, str. 65.

⁵⁰ Tamtéž, str. 65.

náboženského cíle židovských emancipačních snah,⁵¹ nebo nám může tento postoj připadat beznadějně ahistorický. Buď jak buď, měla válečná organizace dopad nejen na své oběti, ale i na pachatele. I na ně dopadla partyzánská nesmiřitelnost a museli se rovněž silně stmelit, chtěli-li zvítězit a obhájit plody svého vítězství. Kruté prostředky, použité proti nepřátelům, se v krajním případě ukazují být velmi účinné i pro disciplinaci vlastních lidí. Nejen, že Mojžíš převezme od svého pohanského tchána správní organizaci lidu, která přejde od charismatismu k hierarchické struktuře.⁵² Především začíná uplatňovat náboženské válčení vůči vlastnímu lidu. Tak když se lid klaní zlatému teleti, které mu na jeho žádost odlil Mojžíšův bratr Áron, čeká jej (lid, nikoli Árona, i když ostatním Mojžíš nařizuje zabíjet bratry, přátele a nejbližší) krvavá odplata.⁵³ Podobně, jen ještě s větším počtem mrtvých, se Mojžíš a jeho věrní zachovají později, když Židé začnou odpadat od víry kvůli milostným stykům s moábskými ženami.⁵⁴

Jinými slovy, pro udržení náboženské/ideologické jednoty a čistoty jsou třeba násilné a krvavé čistky. S partyzánskou nesmlouvavostí a válečnými prostředky je třeba terorizovat i vlastní lid, hodlá-li odpadnout od toho, co jej zakládá a ustavuje. S odchodem proroka Mojžíše a nástupem Jozueho represe neustávají, ale militarizují se, zpraktičtují a zesvětšují – neslouží nyní zachování Boží slávy a prosazení náboženství, ale udržení disciplíny. „*Kdo se tvému rozkazu postaví na odpor a tvých slov neuposlechne ve všem, co mu přikážeš, je hoden smrti,*“⁵⁵ řeknou izraelští předáci Jozuovi před začátkem bojů o svatou zemi. Válka zde tedy posloužila jako racionalizátor: už ne náboženské příkazy, ale její nezbytnosti ospravedlňují vynucování poslušnosti.

⁵¹ „Poté, co bylo proti nim nemilosrdně zakročeno silou a mocí, aby byli uchráněni před nákazou modlářství, Židé s radostí v srdci toto modlářství přijali, maskující je pouze podržením starých posvátných jmen. Možná, že nemohli ani jednat jinak v důsledku nelidského fanatismu, jež uplatňovali při dobývání Kanaánu. Mohli se stát ‚svatým lidem‘, poté, co bez smilování zabijeli muže, ženy a děti proto, aby se uchránili před nebezpečím idolatrie? Jestliže takovéto nelidskosti bylo třeba, aby si zachovali svou víru, byli předurčeni padnout zpět do modlářství v každém případě a krutost jejich válčení nesloužila k žádnému dobrému účelu.“ Fromm, Erich: c. d., str. 86.

⁵² Viz Bible, c. d., str. 70-71 (Ex 18).

⁵³ „Mojžíš viděl, jak si lid bezuzdně počíná; to Áron nechal jej počínat si bezuzdně ke škodolibosti jejich protivníků. Tu se Mojžíš postavil do brány tábora a zvolal: ‚Kdo je Hospodinův, ke mně!‘ Seběhli se k němu všichni Léviovcí. Řekl jim: ‚Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: Všichni si připněte k boku meč, projděte táborem tam i zpět od brány k bráně a zabijte každý svého bratra, každý svého přítele, každý svého nejbližšího. Léviovcí vykonali, co jim Mojžíš rozkázal; toho dne padlo z lidu na tři tisíce mužů. Potom Mojžíš řekl: Ujměte se každý svého úřadu pro Hospodina, každý, kdo jste povstali proti svému synovi či bratru, aby vám dnes dal požehnání.“ Tamtéž, str. 82 (Ex 3 2,25-29).

⁵⁴ „Mojžíš tedy izraelským souvěrcům řekl: ‚Pobijte každý ze svých mužů ty, kteří se spřáhli s Baal-peórem.‘ I přišel jakýsi Izraelec a přivedl ke svým bratrům Midjánu před očima Mojžíše i celé pospolitosti Izraelců, právě když plakali u vchodu do stanu setkávání. Když to spatřil Pinchas, syn Eleazara, syna kněze Árona, vystoupil zprostředku pospolitosti, vzal do ruky oštěp, vešel za izraelským mužem do zadní části stanu a probodl je oba, izraelského muže i tu ženu až k jejím rodidlům. Tak byla mezi Izraelci pohroma zastavena. Ale mrtvých při té pohromě bylo čtyřiaadvacet tisíc.“ Tamtéž, str. 132 (Nu 25,5-9).

⁵⁵ Tamtéž, str. 170 (Joz 1,18).

4. Republika zbožných (Spinozův post-Mojžíš)

Co vzejde z lidu vedeného nikoli pozemskou autoritou, ale Bohem? Jaké politické zřízení vznikne za situace, kdy lidu vládou pravidla předávaná jménem neviděné autority prorokem? Jak charakterizovat řád, který Židé ustavili? Na tyto otázky se ve svém *Traktátu teologicko-politickém* pokusil odpovědět Benedikt Spinoza (1632-1677) a jeho interpretace je výrazným příspěvkem do dějin dopadů starozákonní tradice na západní politické myšlení.

Především: řád Židů nevznikl v této interpretaci donucením, jako jiné podoby panství, ale úmluvou, smlouvou. Tato smlouva připomíná dobově vlivné teorie společenské smlouvy, i ona je dobrovolným závazkem a její přijetí zakládá existenci i podobu společnosti.⁵⁶ Rozdíl spočívá v podobě a (a)symetrii smluvních stran. Na jedné straně je Bůh, na druhé straně lid. Tento řád tedy nebude opřen o reciproční závazek (akt, rozhodnutí) srovnatelných jedinců, ale spíše na jedné straně o nekonfrontovatelnou sílu a nepřekonatelnou dobrotu (vlastnosti) a prokázaná dobrodiní (zásluhy), na straně druhé o zakoušenou vděčnost (pocit).

Z této asymetrie plyne pochopitelně i asymetrie moci – avšak výsledek je vlastně opačný oproti hobbesovské představě. Jestliže u Hobbese vzejde z interakce a posléze úmluvy srovnatelných (byť ne stejných) jedinců nakonec moc, která je každého jednoho zdaleka přesáhne, absolutní stát, onen pověstný Leviathan, pak v našem případě nalezneme ve spinozovské interpretaci post-mojžíšovského Izraele naopak značnou difúzi, rozptýlení moci. Moc duchovní, která je zároveň zákonodárná, se odpojuje od moci světské, správní a vládní, jež je ponechána soudcům a značně rozptýlená kvůli existenci jednotlivých kmenů, které s ostatními často pojí patrně jen Bůh a jeho pozemské zhmotnění – chrám. Absolutní záruka v nebi umožnila uvolnit a rozhábat moc na zemi, rozostření a rozdělení moci v religiózní konfederaci má sankci ve všemohoucím Bohu, který může kdykoli intervenovat prostřednictvím proroka.⁵⁷

Jestliže po odchodu Mojžíše⁵⁸ nenacházíme ve spinozovském Izraeli silnou ústřední lidskou autoritu, je toto omezení politické moci umožněno silným společenským konsensem (a tedy také konformismem) v náboženských a normativních otázkách. Individuální zbožnost a kolektivní *management* života společnosti byly spojeny vjedno na úkor výslovně politické

⁵⁶ Srv. Spinoza, Benedikt: *Traktát teologicko-politický*, Praha: Obelisk 1922, přeložil Josef Hruša, str. 297-298.

⁵⁷ Ostatně „*strach z nějakého nového proroka*“ uvádí Spinoza jako jeden z faktorů, které udržovaly izraelské vládcy v jistých mezích. Viz tamtéž, str. 310.

⁵⁸ Toho Spinoza chápe jako muže koncentrujícího moc a doklad, že se „*království božimu nepřítčí vyvoliti nejvyšší vrchnost, který by měla svrchované právo vládní moci*“ Tamtéž, str. 324. Viděli jsme však, že vezmeme-li bibli vážně a nepůjde nám o odhalení skutečných vztahů v raném období židovských dějin, ale o adekvátní interpretaci vztahů vyplývajících z biblického textu, pak je Mojžíš spíše nástrojem Boží vůle než suverénem nad izraelským lidem.

sféry. Právo se spojilo s náboženstvím, politický život se zakoušením Boha.⁵⁹ „*Budete mi královstvím kněží, národem svatým.*“⁶⁰

Jak už bylo řečeno, výsledek této fiktivní boholidské smlouvy se nepodobal výsledku fiktivní smlouvy společenské. Jestliže na první pohled byly splněny cíle smlouvy – vznik silného společenského tělesa, schopného sebeidentifikace i nepřátelství k okolí⁶¹ – a jestliže tento celek měl své velké výhody, např. že se obešel bez jednoho panovníka, jenž by se mohl stát tyranem, a že umožnil rozptýlení moci podle potřeb společnosti, při bližším pohledu a po delším vývoji se začínají objevovat a projevovat nevýhody. Odkaz k nadpozemskému zdroji legitimacy totiž najednou nevede ani ke svobodě, ani k jednotě. Lidské jednání je omezeno souborem pravidel, které navíc mají absolutní platnost – nejsou jen pomůckami pro přežití v tomto světě, ale rovněž (a především) vodítky pro konečné zhodnocení životů individuí v zásvěti. Politické dobro a zlo má absolutní a transcendentální kontury – kdo je špatným občanem, propadl svou duší peklu. Sama politika se pak nemůže orientovat podle svého zájmu, ale je neustále podřízena zájmům vyšším; boží imperativy panují politickým cílům, což negativně dopadá na obě sféry – posvátná se zaplétá do světských nemorálností, politická nemůže fungovat účinně a účelně.

Nejvyšší autorita se navíc nevyjadřuje přímo a jednoznačně: kdo disponuje skutečným nazřením Božích úradků? Zatímco světský suverén, který je produktem společenské smlouvy, se může v kterékoli chvíli velmi jasně a nedvojznačně vyjádřit a má k ruce lidské aparáty, které jeho vyjádření uvedou ve známost i do praxe, o výklad slov nadpozemského suveréna se spolu utkávají mnozí jeho pozemští následovníci, ba svým způsobem jsou povinni si svůj výklad nalézt všichni – jak jsme již viděli, prohlásil Bůh Izrael za „království kněží, národ svatý“, čímž podle Ericha Fromma přenesl na každého odpovědnost, již jinde drží pouze kněz

⁵⁹ „...svěřili bohu veškeré právo.

Stát židovský tedy udržoval jen bůh a protože tedy jen z moci úmluvy zval se královstvím božím, i bůh právem zván byl králem židovským; a v důsledku toho nepřítel říše této zván nepřitelem božím a občané, kteří by se chtěli vlády zmocnit, provinili by se zločinem urážky majestátu božího, a konečně práva státu byla by právy a příkázáními božími.

Pročez ve státě tomto právo občanské i náboženství, jež... záleží jen v poslušnosti boha, byly zcela jedno a totéž. Patrně tedy věroučné články náboženství nebyly poučky, nýbrž práva a příkázání, zbožnost ceněna byla jako spravedlnost, bezbožnost jako zločin a nespravedlnost. Ti, kdož odpadali od náboženství, přestávali býti občany a byli již proto pokládáni za nepřátele, a kdož umírali pro náboženství, měli úctu jakoby umírali pro vlast, a vůbec mezi právem občanským a náboženstvím nebylo pražádného rozdílu.“ Tamtéž, str. 298.

⁶⁰ Bible, c. d., str. 71 (Ex 19,6) V citovaném překladu použito slovo „pronárod“, v poznámce se nicméně uvádí, že Septuaginta i kralický překlad bible používají slovo „národ“, proto byl překlad pro naši potřebu upraven (rovněž ve shodě s Frommem, viz c. d., str. 83), neboť slovo pronárod, zdůvodněné v ekumenickém překladu s odkazem na Kittelovo vydání v podstatě teologickou argumentací, nebylo pro naše účely pokládáno za vhodné.

⁶¹ „...lásky ke spoluobčanu byly pokládány za vrchol zbožnosti, láska, jež nemálo byla živena vzájemnou nenávisť, jakou židé měli k ostatním národům a ty zase k židům.“ Spinoza, Benedikt: c. d., str. 314.

– najít autoritativní výklad božího slova.⁶² Takové prostředí se logicky stává semeništěm pro nábožensko-politické sektářství.⁶³

5. Od soudců ke králům

Jak se vymanit z problémů pospolitosti zbožných? Řešením je v jistém smyslu opuštění vyvolenosti „božího národa“, přesněji řečeno jeho specifické politické struktury, ústupek od židovské zvláštnosti: „*Dosaď nyní nad námi krále, aby nás soudil, jako je tomu u všech národů,*“⁶⁴ požaduje po židovském soudci Samuelovi lid. Jedná se o zřeknutí se boží vlády, jak explicitně řekne izraelský Bůh⁶⁵ a jak plasticky ukazuje Max Weber.⁶⁶ Jedná se ale i o zřeknutí se velké míry vlastní svobody – výměnou za vybřednutí ze zmatků a symetrizaci vůči okolním kmenům nepřijde jen ztráta části vlastní náboženské jedinečnosti, ale také podrobení se jasné, striktní a tvrdé pozemské autoritě, jak před tím izraelský lid varuje prorok Samuel.⁶⁷ Namísto zmatků boží ne-vlády přijde materiálně zakoušené panství. A s pohrnutím panováním božím se druzí částečná ztráta boží záruky za život společnosti.

Prorok, jak jsme viděli na Mojžíšovi, byl definován jen jako nástroj božího záměru a od toho se odvíjela jeho moc nad společenstvem. Přestane-li prorok fungovat jako poslušný nástroj svého nadpozemského pána, přestává být zároveň prorokem a může představovat nanejvýš falešného proroka, zkoušeného proroka, proroka, který nedostal svému úkolu, svému povolání Hospodinem. Král oproti tomu má své oprávnění plynoucí ze světského panství – a především z války. Jejím vyhlášením a vedením potvrzuje svou moc nad životem a smrtí i majetkem (a tedy obživou) svých poddaných, kteří se mu v míru třeba i smejí. Za války nemohou: „*Saul... [v]zal spřežení dobytka, rozsekal je na kusy a rozeslal po*

⁶² „*Jestliže celý národ je národem kněží, pak nejsou vůbec žádní kněží, jelikož celý pojem kněžstva znamená oddělenou kastu postavenou nad národem. Pojem národ kněží obsahuje negaci kněžství... Mají být [Židé] národem kněží, to znamená svatým národem bez kněží.*“ Fromm, Erich: c. d., str. 83-84.

⁶³ Srv. Spinoza, Benedikt: c. d., str. 325-326.

⁶⁴ *Bible*, c. d., str. 213 (1S 8,5).

⁶⁵ „*...zavrhli mne, abych nad nimi nekráloval.*“ Tamtéž, str. 213 (1S 8,7).

⁶⁶ „*Izraelité unikli z domu otroctví pozemského faraona jen díky tomu, že jim pomohl Král božský. Zřízení pozemského království bylo výslovně prohlášeno za odpadnutí od Jahva, od pravého krále lidu. A řeči izraelských proroků napořád poukazují na politické velmoci: na velké krále, kteří nejdřív Izrael rozdrtili jako trestající hůl boží, a potom mu zas z božího vnuknutí dovolili vrátit se z exilu.*“ Weber, Max: *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, přeložil Jan J. Škoda, str. 174.

⁶⁷ „*Toto bude právo krále, který nad vámi bude kralovat: Vezme vám syny a zařadí je ke svému vozatajstvu a jezdeckvu, aby běhali před jeho vozem. Ustanoví si velitele nad pluky a setninami, a další, aby pro něho obstarávali orbu a sklizeň, a další, aby pro něho zhotovovali válečnou výzbroj, a další, aby pro něho zhotovovali válečnou výzbroj a výstroj jeho vozů. Také dcery vám vezme za mastičkářky, kuchařky a pekařky. Vezme vám nejlepší pole, vinice a olivové háje a dá je svým služebníkům. Z vašich výmlatů a vinic bude vybírat desátky a bude je dávat svým dvořanům a služebníkům. Vezme vám otroky a otrokyně a nejlepší jinochy a osly, aby pro něho pracovali. Bude vybírat desátky z vašich stád, a stanete se jeho otroky. A přijde den, kdy budete úpět kvůli svému králi, kterého jste si vyvolili, ale Hospodin vám onoho dne neodpoví.*“ *Bible*, c. d., str. 213 (S1 8,10-18).

poslech do celého izraelského území se vzkazem: ‚Tohle se stane s dobyt看m každému, kdo nevytáhne za Saulem a Samuelem.‘ Na lid padl strach před Hospodinem, i vytáhli jako jeden muž.⁶⁸

I když by měl být král poslušný božích zákonů (nikdy se mu to zcela nepodaří), není pouhým vykonavatelem božích příkazů. S králem se vyděluje politická sféra, vstupuje do ní prostor svobody, respektive svévole v politickém rozhodování. Král se může rozhodovat špatně, ba zle a sobecky. Saul odmítne vyhubit Amáleka,⁶⁹ David se dopustí cizoložství s ženou svého velitele a nařídí postavit onoho velitele ve válce na takové stanoviště, aby určitě zemřel,⁷⁰ Šalamoun dokonce uznává vedle Hospodina i některé bohy svých manželek.⁷¹ David chce svou moc prohloubit znalostí toho, co všechno mu podléhá – hodlá tedy sčítat boží lid, čímž pohněvá Hospodina.⁷² Král může nejen hřešit, může dokonce zklamat boží očekávání.⁷³ Boží spravedlnosti neunikne, je ale trestán zpětně, někdy⁷⁴ dokonce až posmrtně na svých potomcích a dalších osudech svého lidu.

Král převzal od boha a jeho proroků světské panování, tedy organizaci božího lidu a vedení jeho válek. V jistém smyslu zde jsme svědky povýšení královny osoby, její sakralizace, a to nejen aktem božího pomazání. Jestliže generálové po sobě nestřílejí, pak králové, vladaři nad životem a smrtí svých poddaných, se vzájemně pokud možno nezabíjejí, pro obyčejný lid (tím spíše pro cizí) by měli být nedotknutelní. David trestá zabití svých konkurentů Saula⁷⁵ a Saulova syna Íš-Bošeta,⁷⁶ dokonce se ujímá Saulova vnuka, chromého Mefibóšeta.⁷⁷ Zdá se, že tento vzájemný respekt panujících se může rozšířit i mimo vyvolený lid: jak jsme viděli, Saul dokonce ušetří život amáleckého krále. Ovšem i tato úcta k jiným pomazaným hlavám má své meze v zájmu království. Je-li Davidův Izrael postižen tříletým hladem kvůli „Saulovi

⁶⁸ Tamtéž, str. 215 (1S 11,6-7).

⁶⁹ Tamtéž, str. 219 (1S 15).

⁷⁰ Tamtéž, str. 239-240 (2S 11).

⁷¹ Tamtéž, str. 215 (1Kr 11,4-13).

⁷² Tamtéž, str. 252 (2S 24) a 314-315 (1P 21).

⁷³ „Hospodin litoval, že Saula ustanovil králem nad Izraelem.“ Tamtéž, str. 219 (1S 15,35).

⁷⁴ V případě Šalamouna, a to navzdory tomu, že ten svým jednáním přímo urazil boží žárlivost a porušil jedno z klíčových božích přikázání.

⁷⁵ „David se zeptal mládence, který mu to [že na dobil umírajícího Saula; na jeho přání] oznámil: „Odkud jsi?“ On řekl: ‚Jsem syn amálekovského bezdomovce.‘ David se na něj rozkřikl: ‚Jak to, že jsi se nebál vztáhnout ruku a zahubit Hospodinova pomazaného?‘ David zavolal jednoho z družiny a poručil: ‚Přistup a sraz ho!‘ A on ho ubil k smrti. David mu totiž řekl: ‚Krev, kterou jsi prolil, ať padne na tvou hlavu! Tvá ústa tě usvědčila, když jsi řekl: ‚Já jsem usmrtil Hospodinova pomazaného.‘“ Tamtéž, str. 232 (2S 1,13-16).

⁷⁶ „„Jakože živ je Hospodin, který vykoupil můj život ze všeho souzení, toho, který mi oznámil: ‚Hle, Saul je mrtev‘, a pokládal se za zvěstovatele radosti, toho jsem v Siklagu jal a popravil. To jsem mu dal za tu zvěst. Jakpak když svévolně zavraždí spravedlivého v jeho domě a na jeho lůžku? To bych vás teď neměl volat k zodpovědnosti za jeho krev? To bych vás neměl vymýtit ze země?‘ David přikázal družině, aby je popravili. Usekli jim ruce i nohy a pověsili je u rybníka v Chebrónu. Hlavu Íš-Bóšetovu vzali a pohřbili v Abněrově hrobě v Chebrónu.“ Tamtéž, str. 235 (2S 4).

⁷⁷ Tamtéž, str. 238 (2S 9).

a jeho domu,⁷⁸ respektive kvůli zločinu, který spáchal Saul, jdou tyto ohledy stranou a přesto, že zločin byl spáchán z oddanosti k zemi,⁷⁹ je třeba jej pomstít i na vrahových potomcích: David vydá sedm Saulových vnuků potomkům obětí, které je zabijí.

Ale nejen, že se králova osoba oděje určitou posvátností ve smyslu stavovské nedotknutelnosti. Král dokonce supluje některé boží funkce. Jak ukazuje Michel Foucault, „*Bůh a jen Bůh sám je pastýřem svého lidu. Z čehož existuje jen jedna pozitivní výjimka: David, jakožto zakladatel monarchie,⁸⁰ je vzýván jako pastýř. Bůh mu svěřil poslání shromáždit stádo.*“⁸¹

Dostává-li světský zájem boží pomazání a jistou míru autonomie, jsou dějiny tří prvních starozákonních králů zároveň dějinami neustálého božího a prorockého vměšování. Prorok má jistou míru imunity, může krále kárat, ba dokonce rušit jeho Bohu se protivící rozhodnutí. Tak Samuel rozseká s morální, odplatnou argumentací⁸² na kusy Saulem ušetřeného amáleckého krále Agaga a dokonce v době panování Saula pomaže nového krále Davida, když se Saul znelíbil Hospodinu. Králova svémoc ve vedení války, ba dokonce i jeho panování samotné je zpochybněno prorokem, Božím nástrojem. Napětí mezi králem a Bohem, respektive prorokem zůstane v židovském vyprávění konstantou.

6. Vojevůdcovská zdatnost versus správní moudrost (Joáb a Šalamoun)

Bůh si pro své jednání mezi lidmi vystačí s méně či více dokonalými lidskými nástroji; řekneme-li však král, je třeba jedním dechem mluvit o dalších lidech, ba dokonce o lidu. Bůh je suverénem sám ze sebe, i je-li země „*pustá a prázdná*“⁸³ a vznášeli-li se on sám pouze v temnu „*nad vodami*“⁸⁴ – ba dokonce i před zemí, temnem a vodami. Král je však definován právě kralováním, tím, že kraluje *nad* někým, jeho bytí jako krále se tak jako u všech ostatních lidských bytostí uskutečňuje *ve vztahu*. Mluvíme-li o králi, zabrali jsme špičku pyramidy; je třeba mít na zřeteli, že tato špička by nebyla ničím bez všech předchozích stupňů – a že se i do jejího výkonu královské moci promítá interakce s těmito stupni.

⁷⁸ Tamtéž, str. 248 (2S 21,1).

⁷⁹ „*Gibeónané nejsou z Izraelců, nýbrž ze zbytku Emorejců, jimž se Izraelci zavázali přísahou, ale Saul je usiloval vybit ve svém zanicení pro Izrael a Judu.*“ Tamtéž, str. 248 (2S 21,2).

⁸⁰ Označení Davida za zakladatele monarchie není zrovna nejpřesnější, pokud uvážíme, že před ním podle bible panoval Saul; můžeme to však vnímat jako interpretačně zajímavý postřeh, pokud uvážíme, že Saula si lid vynutil, zatímco Davida povolává Bůh.

⁸¹ Foucault, Michel: *Omnes et singulatim. Ke kritice politického rozumu*, in týž: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrman a synové 2003, přeložili Čestmír Pelikán, Miroslav Peřtíček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein, str. 153-194, zde str. 157.

⁸² „*Samuel řekl: ‚Jako tvůj meč zbavoval ženy děti, tak ať je tvá matka bezdětná nad jiné ženy.‘ A Samuel rozsekal Agaga na kusy před Hospodinem v Gilgálu.*“ Tamtéž, str. 219 (1S 15,33).

⁸³ Tamtéž, str. 17 (Gn 1,2).

⁸⁴ Tamtéž, str. 17 (Gn 1,2).

Hovoříme-li o nerozvinutém starověkém království, pak musíme hovořit o třech hlavních stupních:

1. panovníkově rodině,
2. dvořanech a
3. lidu.

Panovníkova rodina ovlivňuje jeho jednání prostřednictvím intimních svazků; mužští členové této rodiny navíc zhusta představují budoucí či alternující panovníky. Zájem lidu je poslední instancí, na niž se panovník odvolává – jeho úkolem je, jak již bylo výše citováno z Foucaulta, v posledku péče o svěřené stádo. Někdy, za výjimečných okolností, je lid připuštěn i ke spolurozhodování, jako v případě Abšalómovy vzpoury, kdy lid (přesněji patrně vojáci) při přehlídce přesvědčil Davida, aby s ním netáhl potlačovat vzpuru vlastního syna: argumentem byl poukaz k vlastní statusové nevýznamnosti lidu oproti králi.⁸⁵ Král se tak stává jakousi korouhví lidu, která nesmí být ztracena a o níž se do jisté míry sám lid rozhodne, kdy ji vyvěsí a kdy schová.⁸⁶

Klíčová se ukazují být nakonec královi dvořané, prostředníci mezi jím a lidem, lidé, které by rád používal jako své nástroje, specialisté, na něž deleguje část výkonu své moci. Ač je David válečným hrdinou a některých válek se osobně účastní, má zároveň svého vojenského velitele, Joába. Ten si získal své velitelství za zásluhy při dobývání Jeruzaléma⁸⁷ a oproti králi měl pozoruhodnou pozici. Nejenže patrně disponoval značným majetkem, neboť je jmenován jako jediný člověk, který se kromě krále podílel na opravách a přestavbách Jeruzaléma.⁸⁸ Má i politický význam. Jeho vladař mu sice rozkazuje, ale má potřebu se před ním ospravedlnit, když jej nechá provést evidentní špatnost – s odkazem na obecnou krutost války, v níž se jeden zmařený život jaksi ztratí.⁸⁹

V zájmu království jedná Joáb i proti rozkazům krále – klidně zabije jeho vzbouřeného syna, ač král vyzval, aby jej ušetřili (kdo syna zabil, se ovšem David nikdy nedozvěděl). Joáb si dokonce může dovolit krále peskovat, respektive mu připomenout jeho vladařskou úlohu a závazek k lidu v momentě, kdy u něj převažuje truchlení nad smrtí syna, který se proti němu

⁸⁵ „Lidu král řekl: ‚Já s vámi potáhnu rovněž.‘ Lid však prohlásil: ‚Netáhní. Na nás jim nebude záležet, budeme-li utíkat. Usmrtí-li nás i polovic, nebude jim na nás záležet. Ty však jsi za deset tisíc z nás. Nyní nám lépe pomůžeš, když budeš ve městě.‘ Král jim odpověděl: ‚Učiním, co pokládáte za dobré.‘“ Tamtéž, str. 245 (2S 18,2-4)

⁸⁶ Celou scénu je ovšem možno interpretovat jinak – tak, že se David schová za (zmanipulovaný, zinscenovaný?) názor lidu ve chvíli, kdy není ochoten či schopen dostát své panovnícké povinnosti a odejít hájit svůj trůn na válečné pole.

⁸⁷ Tamtéž, str. 308 (1Pa 11,6-7).

⁸⁸ Tamtéž, (1Pa 11,8).

⁸⁹ Jedná se o již zmíněnou situaci, kdy David nařídil, aby Joáb nechal zemřít velitele, který byl manželem ženy, již chtěl. „David řekl poslovi: ‚Vyříd’ Joábovi: ‚Nepokládej to za nic zlého, vždyť meč požírám tak i onak...‘“ Tamtéž, str. 240 (2S 11,25).

vzbouřil.⁹⁰ Je mu schopen ukázat, že království jako instituce má své zájmy přesahující osobu vladaře (a její osobní po/city), který se jim musí podřídít. Rovněž si mu může dovolit naznačit, že sám král bez svého vojska nic neznamena. Když chce král sčítat lid, jeho rozkaz sice vyplní, ale varuje ho.⁹¹ Někdy se musí hodně snažit, aby zachoval králův majestát a panovníka nezastínil⁹² – tomu patří lesk a triumf, do jisté míry však představuje spíše živoucí symbol pro činy svého služebníka, který se tu stává nezbytným. Jako bychom ve vztahu Joába a Davida našli první předznamenání odsunutí role krále do roviny symbolu, jak o tom psal Hegel: „*U dokonalé organizace jde pouze o špičku formálního rozhodování a jako monarchu pak potřebujeme jen člověka, který řekne ‚ano‘ a udělá tečku nad I...*“⁹³

Ale nejen to. Joáb má i své soukromé zájmy. Pečuje-li o zachování moci svého panovníka, neztrácí z očí ani své sebezachování. Když jej chce jeho panovník krátce po potlačení synově povstání a peskovací řeči, již jsme připomínali, nahradit,⁹⁴ vybranou náhradou zákeřně zavraždí.⁹⁵ Podobně již předtím zabije Abnéra, velitele vojska Saula a jeho synů, když ten chce přejít k Davidovi⁹⁶ – sám to zdůvodňuje jeho nespolehlivostí,⁹⁷ biblický autor však uvádí jako důvod osobní mstu⁹⁸ a nasnadě může být i obava z konkurence.

A král David? Vše svému vojevůdci trpí, ač o jeho zločinech ví a ač zjevně není spokojen s tím, že mu říká věci, které by nikomu jinému neprominul. Po vraždě Abnéra David Joába silnými slovy prokleje (čímž se vyvíňuje z jeho soukromých zločinů)⁹⁹ – a ponechá ve svých službách. Pro nadosobní blaho království i osobní blaho sebe sama je nucen užívat služeb člověka, jemuž osobně přeje pro morální zhnusení z jeho jednání jen to nejhorší. Až na smrtelné posteli jmenuje Joába svému synu Šalamounovi a vyzve jej: „*nedej mu pokojně sestoupit v šedinách do hrobu.*“¹⁰⁰ Udaným důvodem jsou ony dvě vraždy: „*Zabil je a*

⁹⁰ „*Tu přistoupil ke králi do domu Joáb a řekl: ‚Dnes jsi způsobil hanbu všem svým služebníkům, kteří dnes zachránili život tvůj i životy tvých synů a tvých dcer i životy tvých žen a životy tvých ženin. Miluješ ty, kdo tě nenávidí, a nenávidíš ty, kdo tě milují. Vždyť jsi dnes dal najevo, že ti nejsou ničím ani velitelé ani služebníci. Dne jsem poznal, že kdyby zůstal naživu Abšalóm a my všichni byli dnes mrtvi, měl bys to za správné. Vstaň nyní, vyjdi a vlídně promluv ke svým služebníkům! Přisahám při Hospodinu: Nevyjdeš-li, nebude této noci s tebou nocovat ani jeden muž. A bude to pro tebe horší než všechno zlo, které na tebe dolehlo od tvého mládí až do nynějška.‘“ Tamtéž, str. 246-247 (2S 19,6-8)*

⁹¹ Tamtéž, str. 252 (1Kr 24,3).

⁹² Tamtéž, str. 241 (2S 12,26-31).

⁹³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Základy filosofie práva*, Praha: Academia 1992, přeložil Vladimír Špalek, str. 318.

⁹⁴ Tamtéž, str. 247 (2S 19,14).

⁹⁵ Tamtéž, str. 248 (2S 20,9-10).

⁹⁶ Tamtéž, str. 234 (2S 3,27).

⁹⁷ Tamtéž (2S 3,24-25).

⁹⁸ Tamtéž (2S 3,30).

⁹⁹ „*Já i mé království jsme před Hospodinem navěky nevinní prolitou krví Abnéra, syna Nérova. Ta ať dopadne na hlavu Joábovu i na celý dům jeho otce. Ať v Joábově domě nikdy nechybí trpící výtokem ani stížený malomocenstvím ani držící se hůlky ani padlý mečem ani trpící nedostatkem chleba.*“ Tamtéž (2S 3,28-29).

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 254 (1K 2,6).

dopustil se válečného krveprolití v čas pokoje. Krví prolitou jako ve válce si potřásl opasek na svých bedrách a opasek na svých nohou.“¹⁰¹ Zločin zde není identifikován jako vražda nebo jako zneužití moci, ale především je uvažován v pojmech války a míru, jako přenesení režimu přípustného v jedné z těchto sfér do druhé, v níž je neakceptovatelný. Vojevůdce tak narušil sféru králova nejzásadnějšího panství, neboť jen královo je určování války a míru, jen král si může válkou řešit své ambice a soukromé záležitosti (neboť královy ambice a soukromé záležitosti nejsou jen jeho věci), učiní-li to králův vojevůdce, přestává být užitečným nástrojem a stává se nebezpečným možným konkurentem nebo přinejmenším nepřijatelným svévolníkem.

Šalamoun Joába skutečně nechá zabít. Má k tomu o důvod víc, že se Davidův vojevůdce přidá na stranu Šalamounova soka v zápase o následnictví. Joábovi nepomůže ani *tabu* a je zabit u oltáře.¹⁰²

To, že je za jeho smrt zodpovědný právě Šalamoun, je v jistém smyslu příznačné a symbolické. Právě on totiž ztělesňuje odklon vládnutí od jeho válečné, vojenské polohy k poloze mírové, správní. Válek je v popisu jeho vlády věnována naprosto okrajová pozornost, Šalamoun prosluje moudrými rozsudky, stavitelskými pracemi, hromaděním bohatství – prostě *správou* své země. Když jej Hospodin vyzve, ať si Šalamoun vybere, co mu má dát, chce „*srdce vnímavé*“, ¹⁰³ aby mohl soudit svůj lid. Bůh jej jmenovitě ocení za to, že si nepřál vedle jiného „*bezživotí svých nepřátel*“. ¹⁰⁴ Válečná síla je nutným prostředkem pro vytvoření a udržení království – pro jeho rozkvět je však prostředkem nedostačujícím.

¹⁰¹ Tamtéž (1K 2,5).

¹⁰² Tamtéž, str. 255 (1Kr 2,28-34).

¹⁰³ Tamtéž, str. 256 (1Kr 3,9).

¹⁰⁴ Tamtéž (1Kr 3,11).

II. SPRAVEDLNOST, SVRCHOVANOST A RYTÍŘ

7. Spravedlivá válka a oprávněná vrchnost

Nový zákon obsahuje velmi jasné zákazy nejen války, ale i každého násilí, ba dokonce i nenávisti k nepřátelům: „*Milujte své nepřátele. Dobře činite těm, kteří vás nenávidí. Žehnejte těm, kteří vás proklínají, modlete se za ty, kteří vám ubližují. Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili.*“¹⁰⁵ Nejen však, že je politicky i sociálně podvratné poselství evangelií mírněno poněkud oportunním výrokem „*[c]o je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu.*“¹⁰⁶ Především Ježíš přišel s proselytickou výzvou: „*Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření.*“¹⁰⁷ Je příznačné, že intenzita náboženského prožitku a křesťanské lásky byla někdy evokována ve vojenských metaforách.¹⁰⁸ Účinným způsobem šíření náboženství je totiž užití násilí, jak měl prokázat např. Karel Veliký či španělští konkvistadoři ve Střední a Jižní Americe. A navíc, má-li být boží zvěst univerzalizována mezi všechny národy a nebýt k dispozici jen jednomu, zavádí se do jejich vzájemných vztahů symetrie, dosud neznámá pro vztah národů s různými vlastními božstvy. Jak mezi lidmi, kteří patří ke stejnému náboženství, řešit konflikt? Kdy připustit použití násilí? Jak se zachovat k válce mezi křesťany? A co nevěřící – i oni mají být milováni, má se jim nastavovat druhá tvář a řeknou-li si o plášť, má jim být dána košile?

Jestliže z dikce Písma by mohlo vyplynout nekompromisní zapovězení všech válek, skutečnost zatlačila hlavní proud křesťanského myšlení k mnohem umírněnějšímu způsobu kladení otázek: *Za jakých okolností je přípustné vést válku?* Dobrý základ pro tyto úvahy poskytl římský předkřesťanský myslitel a politik Cicero (106-43 př. n. l.). Ten vymezil pojem spravedlivá válka, který se stal osou následných křesťanských diskusí na toto téma. Válka musela mít spravedlivou příčinu, jíž mohla být jediné obrana cti/hrdosti nebo bezpečí obce; cílem nemělo být dobytí moci, ale jen spravedlivý mír. Musela být rovněž až poslední možností po selhání jednání a musela být řádně vyhlášena. Měli se jí účastnit jen řádní vojáci

¹⁰⁵ Bible, c. d., str. 828 (L 6,27-29).

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 817 (Mk 12,17).

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 821-822 (Mk 16,15).

¹⁰⁸ „*A tak bratří, svou sílu hledejte u Pána, v jeho veliké moci. Oblecté plnou Boží zbroj, abyste mohli odolat ďáblovým svodům. Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla. Proto vezměte na sebe plnou Boží zbroj, abyste se mohli v den zlý postavit na odpor, všechno překonat a obstát. Stůjte tedy ,opásání kolem beder pravdou, obrnění pancířem spravedlnosti, obuti k pohotovému službě evangeliu pokoje‘ a vždycky se štítem víry, jímž byste uhasili všechny ohnivé střely toho zlého. Přijměte také ,přilbu spasení‘ a ,meč ducha, jímž je slovo Boží.*“ Tamtéž, str. 928 (Ef 6,10-17).

a měli být šetřeni zajatci.¹⁰⁹ Nalezneme zde tedy zárodečnou podobu dvou hlavních západních působů (de)legitimizace válek: pohnutkou a průběhem, motivací a procedurou, *ius ad bellum* a *ius in bello*, tedy představy, že válka má mít nejen správný důvod (obsah), ale zároveň že nedílnou součástí její legitimacy tvoří ospravedlnitelný průběh (forma) – nejvyšší možné vystříhání se excesů, užívání násilí jen v nutné míře apod.

Na pojem spravedlivé války kriticky navázal svatý Augustin (354-430). Ten jej doplnil svou politickou extenzí antropologického pesimismu plynoucího z prvotního hříchu¹¹⁰ a ze vzájemné lidské cizoty¹¹¹ a také svou kritičností vůči expanzionismu Říma,¹¹² jehož kořenem byla „*panstvíchtivost*“, která „*štve a uvaluje lidské pokolení do velikých strastí*“.¹¹³ Vést válku mělo být vždy důvodem k zármutku,¹¹⁴ i tehdy, když to bylo nevyhnutelné – už jen vzhledem k hodnotě míru, která je naprostá,¹¹⁵ natolik velká, že „*není nikoho, kdo by nechtěl mít pokoj. Vždyť i ti, kteří chtějí válku, nechtějí nic jiného než vítězství: touží tudíž skrze válku dojít slavného míru.*“¹¹⁶ Mír má přitom nepopíratelnou autoritativní dimenzi – je spojen s poslušností nějakému řádu¹¹⁷ – a zároveň různé druhy. Augustin rozlišuje mír spravedlivý a nespravedlivý: zatímco druhý spočívá v sebeprosazení a ukojení svých choutek, první je založen na podřízení se vyššímu, spravedlivému řádu.¹¹⁸ Mír má mnoho rozměrů v individuálním i sociálním žití člověka, jeho politickou dimenzí, mírem obce, je pro

¹⁰⁹ Einwechter, William: Christian Perspective on Just War, *The Christian Statesman*, July - August 2003 Vol 146 No 4, dostupné na <http://www.natreformassn.org/statesman/03/justwar.html>. V jistém smyslu zde ovšem Cicero zdá se jen rozvíjel a zobecňoval normy římského republikánského práva: „*Římané považovali za spravedlivou (bellum iustum) jen takovou válku, kterou (podle jejich mínění) vyvolal nepřítel a kterou řádně vypověděli – indicere bellum; jinak šlo o válku nespravedlivou a bezbožnou (bellum iniustum et impinum). Proto měli pro každou válku nějaký formální důvod, byť sebe slabší.*“ Bartošek, Milan: *Encyklopedie římského práva*, Praha: Panorama 1981, str. 89.

¹¹⁰ „*Jestliže tedy domov, útočiště lidstva v těchto strastech, není bezpečný, – co stát? Čím ten je větší, tím více jsou jeho soudy zaplaveny civilními i kriminálními procesy, i když je zrovna pokoj od vzpour, nejen bouřlivých, ale většinou i krvavých, a od občanských válek, jejichž řádění jsou sice obce někdy ušetřeny, ale jimiž jsou neustále ohroženy.*“ Augustin: *O boží obci. Svazek II*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková, str. 393.

¹¹¹ „*... člověk dli raději se svým psem nežli s cizím člověkem.*“ Tamtéž, str. 395.

¹¹² „*...ta slavná vítězství neznamenalá důvodnou radost blažených lidí, ale nicotnou útěchu ubohých, jakož i svůdnou pobídku lidí nebojácných, aby vyhledávali nové a nové neplodné útrapy.*“ Augustin: *O boží obci. Svazek I*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková, str. 153.

¹¹³ Tamtéž, str. 145.

¹¹⁴ Augustin: *O boží obci. Svazek II*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková, str. 369

¹¹⁵ „*Hodnota míru je totiž tak veliká, že ani v pozemském a smrtelném životě nic neslyšíme raději, po ničem nebažíme toužebněji a nic lepšího konečně nemůžeme nalézt.*“ Tamtéž, str. 401.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 401-402. Srv. následující: „*Vedou se tedy války kvůli míru... ani ti, kteří chtějí zmařit mír, ve kterém žijí, nemají mír v nenávisti, ale touží ho změnit po svém. Nechtějí tedy, aby mír nebyl, ale aby byl takový, jaký chtějí... i loupežníci chtějí mít se svými soudruhy mír, aby mohli rázněji a bezpečněji ohrožovat mír ostatních.*“ Tamtéž, str. 402.

¹¹⁷ Jak lze demonstrovat na dalším Augustinově příkladu míru, na osamělém loupežníkovi, který zdánlivě není v míru s nikým: „*Avšak ve svém domově, s manželkou a dětmi a jinými příbuznými, má-li tam jaké, snaží se vskutku vycházet pokojně; vždyť není pochyby, že ho těší, poslouchají-li ho na slovo. Není-li tomu totiž tak, propuká v hněv, sahá ke kázni a trestům, a je-li nutno, přinutí svůj dům třeba řáděním k řádu a míru...*“ Tamtéž.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 405 a 407.

Augustina „*spořádaná svornost občanů v otázce vlády i poslušnosti*“.¹¹⁹ Představuje-li mír „*vrcholné dobro*“,¹²⁰ je válka hlavním zlem – a jestliže analogicky ke spravedlivému a nespravedlivému míru existuje spravedlivá a nespravedlivá válka, pak spravedlivou a tedy přípustnou činí válku jen naprostá nevyhnutelnost. I pak však má být předmětem hluboké lítosti nad svou existencí i příčinami.¹²¹ Oproti Ciceronovi tu nalezneme podstatný rozdíl – Augustin už neuznává jako důvod k válce újmu na poli uznání („*touha po získání lidské chvály*“¹²²), ale výlučně záchovné („*nutnost bránit život a svobodu*“¹²³).¹²⁴ V křesťanském univerzalizmu je třeba myslet i na druhého ve válce a „*vést nepřitele, prostřednictvím vítězství, k dobrodiním míru*“,¹²⁵ Augustinův koncept spravedlivé války je tedy explicitně paternalistický. Je to však paternalismus vnucený: „*Člověk musí chtít mír a válčit jen z nezbytnosti (...) k dosažení míru. Tak zůstane mírumilovný, i když bojuje.*“¹²⁶

Návraty k římskému myšlení a právu byly stále čtenější s tím, jak se postupně ustalovaly struktury středověké křesťanské společnosti v Evropě a jak nově etablované světské i církevní moci cítily potřebu regulovat chování svých feudálních vazalů i sebe navzájem. Na jednu stranu zde byla válka vnímána jako potřeba, od středověkého světa prostě neodmyslitelná. Na straně druhé tu působila jistá náboženská *tabu* – a ta mohla být použita jako prostředek, jak válku regulovat a opanovat.

Klíčový středověký právní dokument, Gratianova *Decreta* (cca 1140), odmítl označit válku jako takovou za hřích. Vyvinil dokonce vojáky bojující v nespravedlivých válkách „*na rozkaz bezbožného vladaře*“¹²⁷ – vojáci konají své povolání v zájmu ostatních a podléhají autoritě panovníka, je-li jeho rozkaz špatný, vina padne na jeho hlavu, ne na hlavu těch, kdo jej uposlechli. Podmínkami pro vedení spravedlivé války je omezení násilností a ochrana nebojujících, spravedlivý důvod (obrana země nebo úsilí o navrácení ukradených majetků),

¹¹⁹ Tamtéž, str. 407.

¹²⁰ Tamtéž, str. 438.

¹²¹ „*Namítají však, že mudrc povede války spravedlivé. Jako by neměl – je-li pamětliv svého lidství – mnohem spíše cítit bolest, že je k spravedlivým válkám nucen! Neboť kdyby nebyly spravedlivé, nemusel by je vésti, takže by mudrc žádných válek neměl. Je to totiž nespravedlnost protivné strany, která nutí mudrce k vedení spravedlivé války; a nad tou nespravedlností má člověk zajisté cítit bolest, protože se jí dopouštějí lidé – i kdyby z ní neplynula nutnost válčit. Tedy každý, kdo se s bolestí zamyslí nad tímto velikým, hrozným a surovým zlem, musí se přiznati ke své bídě, pakli však je kdo trpí nebo rozjímá bez duševní bolesti a má se proto za blaženého, je jistě mnohem bídnější, protože pozbyl lidského citu.*“ Tamtéž, str. 396.

¹²² Augustin: *O boží obci. Svazek I*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková, str. 136.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Srv. Contamine, Philippe: *Válka ve středověku*, Praha: Argo 2004, přeložil Josef Hajný, str. 309.

¹²⁵ Augustin v dopise 189 hraběti Bonifácovi, citováno v Alliez, Éric –Negri, Antonio: *Peace and War*, Translated by Alberto Toscano, dostupné na <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/001688.php>.

¹²⁶ Citováno tamtéž.

¹²⁷ Tamtéž, str. 326.

neúčast kněží a její nařízení panovníkem.¹²⁸ Kolem roku 1210 určil Laurentius Hispanus podmínky spravedlivé války: musí zde být správná osoba vojáka (světská, nikoli duchovní persona), spravedlivý cíl, nevyhnutelná příčina, válka nesmí pokřivovat duši špatnými vlastnostmi a musí mít sankci panovnické autority.¹²⁹

Právě oprávněnou autoritu panovníka zdůrazňoval i klíčový středověký autor Tomáš Akvinský (cca 1225-1274). Vládce má k válce jako jediný oprávnění – níže postavené soukromé osoby se mohou vždy odvolat pro spravedlnost k vyšší instanci, až panovníkovi je svěřeno pečovat o společnost a „*chránit celek*“¹³⁰ před nepřáteli, proti nimž se nemá k jaké pozemské instanci odvolat. Dalšími zdůvodněními jsou spravedlivá příčina a eticky hodnotná motivace.

Jestliže válka je u Akvinského vymezena jako obrana proti „*zevnějším nepřátelům*“¹³¹, pak občanský konflikt, střet mezi „*stranami jednoho množství*“,¹³² spadá pod hřích vzbouření. To „*je ve svém rodu hříchem smrtelným*“,¹³³ protože trhá společné dobro obce a zanášá do ní svár a rozbroj, avšak Akvinský jej pardonuje u vzpoury proti tyranovi. Ta totiž není vzpourou, neboť „*je vzbouřencem spíše tyran*“.¹³⁴ Definicí tyrana je přitom to, že jeho moc „*nesměruje k dobru obecnému, ale soukromému dobru vládnoucího*“.¹³⁵ Jediným kritériem, které by mohlo vyloučit vzpouru proti tyranovi, je společenská utilita – nepovede tato vzpoura k ještě větším škodám než tyranova vláda?¹³⁶

Vůči etatizující tendenci v nahlížení válek, která patrně vnímá přenesení kompetence vést válku na co nejméně vladařů jako možnost uniknout ničivosti a chaosu soukromých válek mezi feudály, se nicméně objevuje protiproud. Války se totiž stávají nástrojem politiky panovnické moci a jsou užívány stejně bezuzdně, jako byly uplatňovány menšími feudály. Už ve 13. století vystupují autoři, kteří se domnívají jako Robert de Courcon, že „*rytíři, jakmile nabudou dojmu, že válka je nespravedlivá, nesmějí následovat prapory svého vladaře*“.¹³⁷

¹²⁸ Tamtéž, str. 325-26, viz též: Beck, Sanderson: Francesco and Bonaventure, 2005, dostupné na <http://san.beck.org/GPJ9-Francis,Bonaventure.html>.

¹²⁹ Contamine, Philippe: c. d., str. 226.

¹³⁰ Bahounek, Jiří: *Politické myšlení sv. Tomáše*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1995, str. 85 (navzdory jménu autora se jedná o výbor z politicky relevantních částí děl Tomáše Akvinského).

¹³¹ Tamtéž, str. 91.

¹³² Tamtéž.

¹³³ Tamtéž, str. 92.

¹³⁴ Tamtéž, str. 93.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ Citováno v Contamine, Philippe: c. d., str. 331.

8. Subkultura rytířů

Co jsou zač oni rytíři, že si někdo může vůbec představovat, že by se vzepřeli panovnické autoritě? Čím a kým jsou k tomu vybaveni, odkud se vzali a kam může jejich existence a aktivita společnost zavést?

Svým sociálním prapůvodem jsou rytíři především produktem válečných křečí a bolestí, za nichž se rodila středověká Evropa. Titul *miles*, voják nebo též rytíř, se poprvé objevuje roku 971¹³⁸ a brzy se rozšiřuje po středověké feudální Evropě, aby formalizoval postavení kasty, jejímž způsobem obživy je boj. Jsou tak jedním ze tří „lidů“ středověké společnosti, vedle těch, kdo se modlí (kněží) a těch, kdo pracují (poddaní). Tato kastovní ideologie středověké společnosti se objevuje poprvé formulována na konci 9. století ve volném překladu Boëthiovy *Útěchy* pro anglického krále Alfreda: podle ní král musí mít *gebedmen*, *fyrdmen* a *weorcmen*, tedy „muže, kteří se modlí, muže, kteří jezdí na koni, a muže, kteří pracují“.¹³⁹ Tato doktrína byla posléze soustavně rozpracovávána a stala se určující pro celý středověk. Její princip má shodné rysy s výpalmým; slovy Adalberta z Laonu z roku 1020: „*Nevolník žíví pána, a pán přitom tvrdí, že žíví nevolníka.*“¹⁴⁰

Válkou se tedy získává panství – vzájemné válčení bojovníků si vynucuje ochranu nebojujících bojovníky a tato ochrana je směňována za vydržování. Válčení ale také poskytuje prestiž. Nudná a jednotvárná práce na poli, vykonávaná většinou populace, není tím, z čeho by pramenilo uznání – je spíše přehlížena.¹⁴¹ Naopak dobrodružství, hrdinství a panství válečnické kasty je něčím, co může poutat představivost, o čem lze vyprávět romantické zkazky, co lze mýtizovat – a co zároveň stojí zato podříditi svým cílům.

Na konci 11. století můžeme být svědky dvou procesů – na straně jedné jasné sociální diferenciací rytířské kasty na hradní pány a prosté rytíře s malým počtem poddaných.¹⁴² Ti představují ideální zdroj konfliktů, skvostnou rozbušku, benzín, okolo nějž stačí jenjen škrtnout zápalkou. Na straně druhé se setkáváme se snahou ze strany centrálních mocí a církve bojovnickou kastu a její násilí zkrotit a osedlat.

První prostředek k tomuto cíli je v podstatě lidově-represivní. Duchovními podporované hnutí božích mírů ve své intenci zbavuje válečníky jejich *raison d'être*. Válečníci, kteří poruší dohodnutý mír, mají být trestáni na své vlastní úrovni, tj. zbraní. Ale čí zbraní? Legitimního suveréna, je-li dostupný. Je-li daleko, může dojít k ozbrojení lidu či městských komun – a

¹³⁸ Le Goff, Jacques: *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991, přeložil Josef Čermák, str. 111.

¹³⁹ Tamtéž, str. 251.

¹⁴⁰ Srv. tamtéž, str. 251 Jak ovšem Le Goff upozorňuje, celé schéma je zároveň vytvořeno tak, aby zajišťovalo hegemonní postavení kněžím, ba samo je svým původem a určením „kněžské“. Tamtéž, str. 252.

¹⁴¹ Tamtéž, str. 255.

¹⁴² Tamtéž, str. 226-227.

potazmo k otřesu středověké společenské struktury.¹⁴³ Válčí, kdo měl pracovat – co kdyby přestal být ochoten pracovat, nebo přinejmenším pracovat na jiné?

Prevence místo represe, zúčelnění místo potírání. Katolická církev a následně dvorská kultura na sklonku 11. století a později sehrály ideologicko-formativní a kulturotvornou roli a osmyslily další existenci rytířstva. Dala jí pozitivní ideál – jestliže si původně schovávala slovo *miles Christi* (voják Kristův) jako vojenskou metaforu pro protagonistu *duchovního* boje, nyní byl tento pojem otevřen i pro světské bojovníky, pro něž byl rovněž přidán pojmem *miles Sancti Petri* (rytíř svatého Petra).¹⁴⁴ Bojování bylo doplněno o duchovní prvek – jak ukazuje Jacques Le Goff, světského Rolanda střídá duchovně zaměřený Lancelot.¹⁴⁵ Během křížových výprav do Svaté země a pohanského Pruska získá tento přístup svou krajní podobu fúzí rytířství a mnišství u templářů, johanitů či německých rytířů. Spojení náboženské moci s rytířskou válečnickou zdatností je pro světské i duchovní autority tak nebezpečné, že nejvýznamnější představitelé tohoto přístupu – templáři – jsou nakonec zlikvidováni.

Církev také rytířům určila patřičného nepřítele – nevěřícího či pachatele útisku. Zároveň nová kultura předepsala rytířům i vhodné způsoby chování¹⁴⁶ – vzájemná symetrizace a kulturní unifikace válčící kasty vytvořila předpoklad pro vzájemné uznání, respekt a ohledy. Vedle toho se rytířství vymezuje i souborem závazků vůči okolní společnosti.¹⁴⁷ Idea rytířství přitom přinejmenším zpola vědomě odrážela a zohledňovala i hmotné potřeby rytířské třídy.

¹⁴³ Slovy Marca Blocha byl v milicích „nepopiratelně (...) prvek odporující hierarchii; nejen proto, že proti hrabivým a loupeživým pánům stavěl prosté lidi, ale také, a možná především proto, že zavazoval lidi, aby se sami bránili, namísto toho, aby očekávali obranu od legitimní moci. (...) Právě trestnými výpravami proti hradům loupeživých pánů pod církevními korouhvemi vlajícemi ve větru začalo v Le Mans roku 1070 hnutí francouzských komun.“ Citováno v Contamine, Philippe: c. d., str. 317 též hereze

¹⁴⁴ Cardini, Franco: Válečník a rytíř, in: Le Goff, Jacques (editor): *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad 2003, přeložili Ondřej Bastl, Zdeněk Frýbort et al., str. 69-99, str. 73.

¹⁴⁵ „Pomysleme na vzdálenost dělicí Rolanda od Lancelota. To, co bylo nazváno pokřesťanštěním rytířského ideálu, je spíše vítězství kněžské moci nad válečnickou silou. Roland, ať o něm bylo řečeno cokoli, má třídní morálku, myslí na svůj rod, na svého krále, na svou vlast. Nemá nic ze světce, krom toho, že slouží za vzor světčům své doby – 11. a 12. století [Le Goff míní pochopitelně dobu literárního, ne skutečného Rolanda] – označovaným jako milites Christi. Celý Artušovský cyklus naopak ústí v triumfální vítězství ‚první funkce nad ‚druhou‘. Už v díle Chrétiena de Troyes končí nesnadná rovnováha mezi ‚duchovenstvem‘ a ‚rytířstvem‘ – tím, že se Perceval vyvíjí – rytířovou proměnou, hledáním grálu, vízí Velkého pátku. Prozaický Lancelot cyklus završuje. Epilog Artušovy smrti je soumrakem válečníků.“ Le Goff, Jacques: c. d., str. 254.

¹⁴⁶ Srv. Howard, Michael: *Válka v evropské historii*, Brno: Barrister & Principal 1997, přeložila Renata Kamenická, str. 8.

¹⁴⁷ Pro jejich negativní vymezení můžeme číst seznam 31 hříchů a neřestí rytířů, sestavený Alvarezem Pelayem (je-li něco hříchem, předpokládá to pozitivní normu, jejímž porušením se to hříchem stalo, dostatečně představivým čtením se tedy můžeme dobrat toho, jaký byl pozitivní rytířský kodex): „1) rytíři obecně žijí z lupičství, především v Galicii; 2) často bojují proti své vlasti a pánovi; 3) účastní se nespravedlivých válek; 4) účastní se turnajů, zejména ve Francii; 5) vyvolávají souboje nebo přijímají výzvy k nim; 6) přijímají peníze a neslouží, anebo slouží s méně koňmi, než mají; 7) počítají se mezi rytíře ještě dříve, než se jimi stanou; 8) poté, co se stali rytíři a co se účastnili válek, někteří z nich vstupují do církevních řádů; 9) nebijí se za Boha nebo za veřejnou věc, ale pro kořist a zvětšení svého bohatství; 10) hodně z nich, zejména v Lombardii, v Toskánsku a v Itálii, přijímá rytířství od svých příbuzných nebo přátel, a nikoli od císaře, králů nebo vládařů; 11) často prchají ze spravedlivých válek a opouštějí své pány uprostřed nepřátel, a tím se dopouštějí zločinu urážky

Křížové výpravy, vyhlášené roku 1095 papežem Urbanem II., jsou kvintesencí tohoto přístupu. Křesťanským rytířům je vymezena ideální spravedlivá náboženská válka, která má dokonce mystickou dimenzi. Dostali rovněž asymetrického a zavrženíhodného nepřítele, s nímž bylo možné jakékoli bojování (je ovšem pozoruhodné, že rytířská kultura válečnický natolik poznamenala, že někteří z nich měli tendenci symetrizovat i část svých islámských protivníků a zejména Saladina si představovat jako jakéhosi islámského rytíře; jiná byla pochopitelně pozice asymetrických objektů rytířského násilí, zejména neozbrojených).¹⁴⁸ Už Urban II. ale neopomenul naznačit vedle duchovního významu i hmotné možnosti, které skýtá boj o Svatou zemi pro zchudlé rytíře.¹⁴⁹

Ale i jiné prvky rytířské kultury mají ekonomický podklad. Jak ukazuje Franco Cardini, týká se to i zdánlivě nejromantičtějšího prvku rytířství – kultu *dámy*, těžko dosažitelné a málo tělesné rytířovy lásky, již slouží a již ochraňuje. Pro bezprizorní, světem se potloukající chudé a mladé, čerstvě pasované rytíře může jít o jakousi sublimaci sexuálních fantazií,¹⁵⁰ především ale „*krásná, chladná a nedostupná feudální paní je pouze metaforou mnohem přístupnější dědičky panství, jejíž ruku rytíř může získat, prokáže-li odvalu a udatnost.*“¹⁵¹

Žena-dědička či získání léna znamená pro rytíře možnost uniknout rytířskému údělu. Vzhledem k atraktivnosti rytířské kultury pro mladé příslušníky chudé šlechty a neschopnosti většiny vrstev středověké společnosti získaný majetek nerozházet nebo v nejlepším případě netezaurovat¹⁵² (symbolem obojího, ale zejména toho prvního jsou právě rytíři) ale rytíři nezmizí do chvíle, než je rozvoj lučištnictva, dělostřelectva a posléze žoldněřských pěších armád s pikami neučiní jejich vojenskou převahu archaismem.¹⁵³ Žoldněři se pak stanou dědici rytířstva zdola, respektive dědici jeho nejhorších vlastností.¹⁵⁴

majestátu; 12) ponižují se tím, že přijímají administrativní úřady 13) jsou věrolomní, protože obecně nedodržují přísahu, kterou se zavazují čelit i smrti ve prospěch veřejného zájmu; 14) vyhýbají se službě pro věc veřejnou, jestliže nejsou po zákonitě lhůtě služby propuštěni domů, a když jsou propuštěni a jsou doma, vyžadují rytířská privilegia a také žold; 15) někteří se k rytířství vrací po slavnostním pokání; 16) mnozí, kteří zabili kněze, si užívají rytířských výsad; 17) nevyužívají rytířství k tomu, proč bylo ustaveno: potírání nespravedlnosti, pomstění bezbožnosti; 18) nedodržují rytířské zásady a způsoby; 19) bojují neúprosně, krutě, aby se mstili, panovali, škodili; 20) bojem nechtějí dosáhnout společného, nýbrž soukromého blaha; 21) neposlouchají své nadřazené ve věcech užitečných, náležitých nebo jen sporných; 22) berou víc, než je jejich gáže; 23) zabíjejí lidi a válčí bez legitimního svolení svého nadřazeného; 24) často hřeší svatokupectvím; 25) po veřejném pokání se někteří stávají rytíři; 26) dostává se jim poct v rytířství nikoli postupně, nýbrž naráz; 27) ve spravedlivé válce bojují s nechtí jako zbabělci, a tudíž bez zásluh; 28) odcházejí před vítězstvím nebo dříve, než se naplnil jejich čas; 30) [sic!] rytíři jsou dnes často lapkové, především ve Španělsku; 31) vyhledávají pocty i v době míru.“

Contamine, Philippe: c. d., str. 319-320.

¹⁴⁸ Cardini, Franco: c. d., str. 82.

¹⁴⁹ Weber, Max: *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, přeložil Jan J. Škoda, str. 205.

¹⁵⁰ Viz např. Cardini, Franco: c. d., str. 89-90.

¹⁵¹ Tamtéž, str. 84.

¹⁵² Le Goff, Jacques: c. d., str. 226.

¹⁵³ Howard, Michael: c. d., str. 15-16, 18-22.

¹⁵⁴ Srv. tamtéž, str. 27-28.

Koncept rytířství má vlastně stejné úskalí jako koncept spravedlivé války – ve snaze učinit válku snesitelnější a omezit ji je vlastně legitimizována;¹⁵⁵ ve snaze zkulturnit válečníky je podporována existence společenské skupiny, která se nemůže uplatnit bez války a po uplatnění přitom bezbřeze touží.

¹⁵⁵ Contamine, Philippe: c. d., str. 328-330.

III. PANOVNÍK, SUVERÉN, STÁT A NÁROD

9. Vladař jako virtuóz instrumentalizovaného vědění o politice (Machiavelli)

S koncem středověku, zámořskými objevy, dlouhými válkami (stoletá válka, husitské války), rozvojem humanitní a humanistické vzdělanosti (poznávání antiky, jež tvořila implicitní protiváhu dosavadnímu vědění ukotvenému převážně v křesťanství), rozkošem v západním křesťanstvu a jeho důsledkem v podobě faktické plurality nejen násilí (ta existovala i ve středověké Evropě, a to ve snad ještě silnější podobě feudálních válek), ale nyní i plurality náboženských pravd, na něž se mohlo toto násilí napojovat, docházelo k rostoucímu zesvětšování politiky. První teoretickou laboratoří tohoto zesvětšování se ovšem stala země, která nebyla příliš pluralitní nábožensky, zato zde „pluralita“ politická dosáhla až naprosté roztržičnosti: raněnovověká Itálie. Dílo Niccola Machivelliho (1469-1527) *Vladař* (i jeho další texty) přímo odkazuje na své vlastní zdroje – je plné odkazů právě na neklidnou situaci Itálie a především na antické motivy (Machiavelliho zaujetí pro ně hraničí až s antikvární posedlostí; právě v obnově římských ctností vidí dokonce příslib politického ozdravení své doby).¹⁵⁶

Samotný *Vladař*, rozsahem nevelký spisek, představuje svou formou nejspíše manuál, návod k použití, předávání *know-how*, kuchařku či učebnici.¹⁵⁷ Machiavelli vyšel z představy, že dějiny jsou zdrojem poučení pro jednání v přítomnosti¹⁵⁸ a pojal moc jako techniku, soubor návodů k vhodnému jednání v daných situacích. Na první pohled by se zde politika jevila jako hodnotově neutrální a přitom návodná věda. Autor rozhodně, byť někdy opatrnými formulacemi¹⁵⁹ zpochybňuje teologické vysvětlování politiky, které podle něj jen zamlžuje neschopnost v ovládnutí techniky moci.¹⁶⁰ Moc funguje ve společnosti jako mechanika – a základem této mechaniky je násilí, jehož nutnost neobejde nikoho, ani hlasatele nových vizí či

¹⁵⁶ „...jestliže Itálie dokázala dospět cestou návratu ke starověkým zdrojům k tak vysokým metám, jak jsme toho svědky v poezii, malířství a sochařství, věřím, že se jí to může podařit i ve všech ostatních oblastech života.“ Machiavelli, Nicolló: Úvahy o umění válečném, in týž: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo 2001, přeložil Josef Hajný, str. 77-152, zde str. 152.

¹⁵⁷ „Machiavelli nikde neříká, že zamýšlí sám měnit skutečnost, nýbrž chce jen konkrétně ukázat, jak by měly jednat historické síly, aby byly účinné.“ Gramsci, Antonio: *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, Praha: Svoboda 1970, přeložil Lubomír Sochor, str. 42.

¹⁵⁸ „...hledal jsem a našel to, co je mi nejmilejší a nejdrahocennější: své vědomosti o osudech a činech slavných mužů“ Machiavelli, Nicolló: *Vladař*, in týž: c. d., str. 15-75, zde str. 17. „...kdo chce předem odhadovat skutky nějakého národa, musí znát jeho minulost, protože jeho jednání není ničím jiným než napodobováním postupů v podobných situacích z minula. Celá historie je dílem lidí, jejich náruživosti a sklony se nemění, a tudíž i výsledky jejich konání musí být sobě podobné.“ Machiavelli, Nicolló: *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie*, in týž: c. d., str. 153-328, zde str. 323-324.

¹⁵⁹ Na místech, kde by se mohl dotýkat dogmatiky církve.

¹⁶⁰ „Proto spadla Itálie francouzskému králi Karlu VIII. do klína. Kdo tvrdí, že to zaviniily naše hříchy, nemá pravdu. Zaviniily to hříchy panovníků – to ne proti božím přikázáním, ale proti zdravému rozumu.“ Machiavelli, Nicolló: *Vladař*, tamtéž, str. 45.

snad dokonce božích záměrů. Machiavelli to ostatně říká zcela jednoznačně: „*proroci s mečem uspěli, kdežto ti neozbrojení podlehli*“.¹⁶¹

Je-li základem mechaniky moci násilí, pak klíč k jejímu nastartování a udržení v chodu logicky musí představovat uplatnění násilí v sociálním/politickém terénu, tedy ozbrojený boj. „*Vladař nesmí mít jiný cíl, jinou starost, jinou povinnost než válku...*“¹⁶² Obstání v konfrontaci s jinými mocemi je totiž faktickým kritériem jeho udržení se u moci, a tedy v machiavelistické optice i způsobnosti pro tuto moc.¹⁶³

Pojímání moci jako techniky a důraz na násilí vychází z Machiavelliho antropologie; její adekvátnost je dokonce podmínkou platnosti Machiavelliho politických analýz a doporučení.¹⁶⁴ Jejím prvním východiskem je to, že různí lidé nemají společnou řeč ve smyslu stejného nazírání světa.¹⁶⁵ Není tedy naděje, že panovník získá oddanost lidu dobrými vlastnostmi, že zárukou přijetí jeho panování bude primárně uznání poddanými – už jen pro různost hledisek, z nichž je posuzován, pro nespokojenost, již vyvolává samotná jeho pozice (byť se třeba tato nespokojenost formuluje v jazyce konkrétní kritiky pro různé jednotlivosti). Dobré vlastnosti jsou relativní a co je jedněmi oceněno, druzí zavrhnou. Jazyku síly naproti tomu porozumí všichni. Moc, násilí, válka tak představují v rozrůzněné a hodnotivě pluralitní společnosti společný jmenovatel, jemuž musí jakékoli jiné ustoupit.¹⁶⁶

Druhým aspektem Machiavelliho antropologie je pesimistický pohled na lidské charakteristiky. Z hlediska *Vladaře* představují jeho poddaní výstavu špatných vlastností: „*lidé jsou nevděční, pokrytečí, zbabělí a ziskuchtiví... slabí a špatní*“.¹⁶⁷ Klíčový je sebezájem, a to sebezájem ve velmi ambivalentním pojetí. Na jedné straně sebezájem v tom nejužším možném vymezení, sebezájem ignorující druhé pro svůj vlastní prospěch bez ohledu dokonce i na citové vazby a pouta.¹⁶⁸ Na straně druhé však tento sebezájem nemusí být

¹⁶¹ Tamtéž, str. 30

¹⁶² Tamtéž, str. 50.

¹⁶³ „*Za ztrátu trůnu může každý děkovat jen sám sobě... Jen taková vláda je spolehlivá a trvalá, která spoléhá na sebe a vlastními silami se dovede ubránit.*“ Tamtéž, str. 71.

¹⁶⁴ „*Kdyby všichni lidé byli čestní, moje rada by byla špatná.*“ Tamtéž, str. 56.

¹⁶⁵ „*Čím výš člověk v hodnostech stoupá, tím víc se o něm mluví, a vládce, protože stojí na samém vrcholu, patří k nejpřetřásanějším. V čem jedni u něho vidí hospodárnost, druzí zas lakotu, v oprávněné přísnosti ukrutnost, v soucitu a vlídnosti naopak slabost a zbabělost. Co jeden na něm považuje za účelné a praktické, druhý může mít za věrolomné a bezzásadové, ve velkorysosti lze vidět i lehkomyšlnost, v uzavřenosti a zdrženlivosti třeba pýchu a nafoukanost, přimost se může hodnotit jako mazanost, pevnost jako neústupnost, vážný člověk může někomu připadat jako morous a nelida, zbožný jako pokrytec a tak dále.*“ Tamtéž, str. 52.

¹⁶⁶ „*...má-li je [kladné vlastnosti], je krajně nežádoucí, aby se jimi vždycky a za všech okolností řídil. Ať si je shovívavý, lidský, zbožný, upřímný, ale všeho jen do času. Jakmile vznikne potřeba opaku, nesmí zaváhat.*“ Tamtéž, str. 57.

¹⁶⁷ Tamtéž, str. 55.

¹⁶⁸ „*Lidé klidně ublíží tom, koho milují, protože láska je morální závazek a ten pro svůj prospěch klidně poruší.*“ Tamtéž. „*Lidé spíše zapomenou na smrt třeba i vlastního otce než na ztrátu majetku.*“ Tamtéž.

orientován jen na majetek (a „ženy“,¹⁶⁹ které v tomto pojetí vzhledem k uvedené kritice lásky patrně představují jakousi živou obdobu majetku). Lze se ztotožnit i s nějakou myšlenkou či ideologií, s hodnotou, s níž se lidské individuum identifikuje natolik, že ji samotnou učiní svým sebezájmem – a ta jej zdisciplinuje a jeho žebříček priorit přeskupí natolik, že se stane zárukou spolehlivosti.¹⁷⁰

Bud' jak bud', různost poddaných a orientovanost lidského individua na sebezájem vede k nutnosti násilného panství. Jestliže lidé se vzpouzí a neshodnou, „*strach z trestu je přece jen udrží na uzdě*“.¹⁷¹ Panovník se neustále utkává, a je tedy v jistém smyslu v permanentní (byť třeba skryté) válce jednak s poddanými a zároveň (a především) s ostatními vladaři. V této válce nejlépe obstojí jednak ten, kdo si nejlépe osvojí Machiavellim zprostředkované návodovité poučení z dějin, a jednak ten, kdo má k uplatnění těchto poznatků dispozice. Právě na vladaře a jeho jednání, ctnosti a schopnosti se Machiavelli soustředí; jeho ideálem je „*obezřetný a schopný muž*“,¹⁷² chirurg schopný bystře diagnostikovat a odvážně, i třeba velmi tvrdě léčit společenskou nemoc.¹⁷³

Smysl Machiavelliho rad může být nahlížen v odsvětlení a zesvětštění politiky, v odhalení její technické povahy. Můžeme uvažovat i o emancipačním smyslu Machiavelliho spisku – ať už jednoduše demystifikačním¹⁷⁴, nebo návodným.¹⁷⁵ Sporů však nemůže být o tom, že Machiavelli je člověkem své doby a z dnešního hlediska jednoho z nejprůlomovějších trendů své doby v tom, že přesouvá váhu jednání z boha (či po anticku osudu) na člověka.¹⁷⁶ Tímto člověkem je především vladař – člověk se ctnostmi/schopnostmi umožňujícími mu zvítězit nad sobě rovnými a opanovat, v jistém smyslu „osedlat“ lid, získat jeho oddanost a manipulovat s ním. Vztah vládce a lidu je ovšem dvojznačný – jeho oddanost je pro

¹⁶⁹ Tamtéž.

¹⁷⁰ „*Jen oddanost založená na duchovních hodnotách, na nadosobním cíli a přesvědčení je spolehlivá.*“ Tamtéž.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² Tamtéž, str. 23.

¹⁷³ Lékařskou analogii, autorem rozvinutou, používá sám Machiavelli, tamtéž.

¹⁷⁴ Asi nejklassičtěji řečeno slovy italského básníka Uga Foscola: „*Machiavelli samotným faktem ‚zocelování‘ žezla atd., tím, že dodával moci vladařů důslednější a uvědomělejší ráz, je zbavuje vavřínů, rozbíjí mýty, ukazuje, čím je ve skutečnosti tato moc.*“ Citováno v Gramsci, Antonio: c. d., str. 113.

¹⁷⁵ To je postoj Gramsciho, pro nějž Machiavelli sestavuje instrumentář pro dobově pokrokové síly, prosazující absolutismus a povolání „*skoncovat s feudální anarchií*“. „*Jeho ‚krutost‘ je obrácena proti přežitkům feudálního světa, nikoli proti pokrokovým třídám.*“ Tamtéž, str. 17.

¹⁷⁶ „*Mnoho lidí věřilo a dosud věří, že pozemské dění řídí Bůh a osud a ani sebevětiši chytrost na tom nemůže nic změnit. Z toho plyne pohodlnický závěr, že každá námaha je marná a nejlepší je prostě se svému losu podříditi. Zejména v naší době, kdy jsme dnes a denně svědky obrovských změn a nenadálých zvrátů, tento názor obecně panuje. Já si však myslím, že svobodná vůle člověka není jen prázdné slovo. Všechno je z poloviny dílem osudu a z poloviny, anebo alespoň zčásti, dílem člověka.*“ Machiavelli, Nicolló: c. d., str. 71.

panovníka klíčová.¹⁷⁷ Z klíčovosti z hlediska sebezáchovy se rodí vlastní účel: neslouží-li panovník vyšším mocím (což nemůže už jen z toho důvodu, že by to omezovalo akční rádius použitelných prostředků), musí sloužit moci někoho, kdo je níž než on sám – stává se služebnou postavou lidu. Lid mu toleruje jeho bezskrupulózní prostředky, ba dokonce jej chválí za úspěšné války¹⁷⁸ – neboť jsou zaměřeny především proti jeho obdobám, jiným, leč méně schopným vladařům. V posledku vladař působí v jeho službách, ač se domnívá, že sleduje jen vlastní sebezám a moc.¹⁷⁹

Jestliže si Machiavelli vybral jako předmět svého textu knížectví, „*jak je spravovat a udržet si v nich vládu*“,¹⁸⁰ právě toto udržení se a rozvíjení své moci je zároveň zdánlivě i smyslem vladařova konání. Není však přitom samoučelné, působení schopného vladaře na trůnu je dobrem i pro jeho poddané. Pojetí vladaření jako techniky a úsilí o maximalizaci moci, které je bezohledné ke konkurentům a překážkám a zároveň působí pro dobro poddaných, odpovídá i závěrečná „*výzva k osvobození Itálie od barbarů*“:¹⁸¹ zde je patrná syntéza zájmu poddaných se zájmem vladaře, sjednocení Itálie slibuje „*slávu jemu a štěstí všem občanům*“.¹⁸²

Má-li Machiavelliho vlastní kniha odhalující, demystifikační účinek,¹⁸³ ztrácí se velká část jejího „realistického“ kouzla. Co je to za moc, je-li odhalena právě jen jako moc, jako co nejdůslednější uplatňování všech použitelných technik vedoucích k cíli? Proč by měla zůstat vyhrazena jen pro některé? Nemůže pak snad i vůl začít dělat to, co bylo dříve dovoleno jen Jovovi? Vyhlášení realistických zásad ruší jejich realističnost, zejména když i realista uznává, jak jsme už citovali výše, že „*jen oddanost založená na duchovních hodnotách, na nadosobním cíli a přesvědčení je spolehlivá*“.¹⁸⁴ Z tohoto hlediska se mnohem větším realistou stává ten, kdo si z realistické pozice uvědomí potřebu ideálů pro manipulaci ostatními a ponechá realistické zásady jen sám sobě. Tedy někdo, kdo jako Machiavelliho současník Francesco Guiccardini (1483-1540) tvrdí, že „*pro život státu jsou absolutně*

¹⁷⁷ „...žádný strach ze spiknutí, máš-li lid na své straně.“ Tamtéž, str. 59. „Nejspolehlivější pevností je taková vláda, která nevyvolává nenávisť lidu. Před tou tě neochrání ani sebepevnější tvrz, protože se vždycky najde příčinnivý soused, jenž tvému lidu nabídne svou zbraň.“ Tamtéž, str. 65.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ Ilustrativní je v tomto Spinoza, který zdůvodňuje právě zájmem lidu a závazkem vladaře vůči němu povýtce machiavellistický přístup – porušení slibu: „...přihlédneme-li kromě toho ke zbožnosti a náboženství, nenajdeme snad nikoho vládu majícího, kdo by s čistým svědomím mohl státi v slíbech ke škodě své vlastní říše. Neboť ať slíbil, co slíbil, jakmile vidí, že z toho hrozí škoda státu jeho, nemůže tomu slibu dostáti, leda že by porušil záruku danou poddaným, již přece nejvíce jest vázán a již zachovávati také svatosvaté slibovává.“ Spinoza, Benedikt: c. d., str. 284-285.

¹⁸⁰ Tamtéž, str. 19.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 73.

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Opět: Nebudeme se pouštět do diskuze zda záměrně, či nikoli.

¹⁸⁴ Machiavelli, Nicolló: Vladař, c. d. str. 55.

nezbytné dvě věci: zbraně a náboženství“.¹⁸⁵ Jak výstižně¹⁸⁶ uvádí Antonio Gramsci, z nějž toto shrnutí Guiccardiniho myšlenek citujeme, „hranice středověku byly překročeny jen faktem, že náboženství bylo otevřeně chápáno a analyzováno jako instrumentum regni.“¹⁸⁷ Jinými slovy, realista potřebuje legitimitu, která se odvozuje ze sféry (byť třeba i částečně falešné) ideality; vůči realitě (zbráním) má však podpůrnou a služebnou funkci, to ony v poslední instanci rozhodují (náboženství je však nezbytný předpoklad k tomu, aby z nich někdo byl ochoten střítet; je tedy podmínkou – nutnou, leč nikoli dostačující).

10. První ministr aneb emancipace státu od vladaře

Machiavelli dal své rady kondotiérům, vladařům, silným mužům v čele státu. Co si však počít v situaci, kdy zákonný nebo prostě reálně existující panovník nesplňuje požadované charakteristiky, co když zkrátka a dobře není „obezřetný a schopný muž“?¹⁸⁸ Je patrné, že je třeba jeho roli někým suplovat. Machiavelli se zaobírá rolí ministra, ale ten je pouhým pomocníkem vladaře, jehož úloha zůstává klíčovou – jen dobrý panovník si je schopen vybrat dobrého rádce.¹⁸⁹ Co si však počít v situaci, kdy na tuto panovnickou kompetenci nelze spoléhat? Za předpokladu, že z Machiavelliho vyčteme vedle instrukcí vladařům i závazek k „štěstí všech občanů“, musí se najít někdo, kdo s podobnou energií jako vladař, ale skryt za jeho majestátem spojí zájem státu s vlastním sebezájmem. To on pak bude fakticky disponovat prostředky státu, třebaže k tomu nebude mít titulově oprávnění, to on bude nadále tím, kdo povede válku a kdo do ní povede nejen armády a zbraně svého státu, ale kdo do ní rovněž přivleče i jeho panovníka.

Bylo-li vytvoření bezskrupulózního *know-how* pro vladaře a vypracování myšlenky „státního zájmu“ věci země poseté pestrou plejádou států a státčků, částečné osamostatnění státu od osoby panovníka zůstalo na sousední jednotné zemi-státu, o níž zpráva Mariny Cavalliho psala roku 1546, že „žádná [jiná země] není tak jednotná, tak snadno ovladatelná jako Francie“¹⁹⁰ a která rovněž měla silnou byrokratickou složku.¹⁹¹ Necht' nás nemate, že bezprostředním výstupem tohoto procesu bude instalace absolutní monarchie – onen absolutní

¹⁸⁵ Gramsci, Antonio: c. d., str. 119.

¹⁸⁶ Snad až na slovo „jen“, které má patrně naznačit Guiccardiniho zpátečnictví oproti Machiavellimu a nemá konotovat to, co je v českém jazyce vyjadřováno spíše souslovím „už jen“.

¹⁸⁷ Gramsci, Antonio: c. d., str. 119.

¹⁸⁸ Machiavelli, Nicolló: Vladař, c. d. str. 23.

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 68.

¹⁹⁰ Citováno v DUBY, Georges a kolektiv: *Dějiny Francie. Od počátků po současnost*, Praha: Karolinum 2003, přeložil Vladimír Cinke, str. 298.

¹⁹¹ Svědectví svého druhu o tom podává i dobový bonmot přisuzovaný císaři Maxmiliánovi: „Císař je jen králem králů, katolický král je králem lidí, ale král francouzský je králem nesvéprávných tvorů, neboť cokoli nařídí, uposlechne se okamžitě jeho příkazu, tak jako zvířata poslouchají příkazů lidských.“ Citováno tamtéž, str. 300.

monarcha bude totiž odlišný od svých středověkých (neabsolutních, ale sakrálnem garantovaných) předchůdců. Síly, které jej dostali na vrchol, jsou povýtce světské a právě světskými měřítky posuzují jeho činnost, zásluhy a pompu. V politicko-filozofických mateřských znaménkách svého vzniku bude mít absolutní monarcha vepsán i svůj budoucí zánik.

Popravdě řečeno, Francie posledních dekád 16. století nepůsobila jako země, v níž získá domovské právo z italského *raggio di stato* přeložený pojem *raison d'état*. Státní zájem, účel, důvod, rozum, sféra, či jaké jiné jsou ještě možnosti více či méně otrockého a reduktivního převodu tohoto pojmu do českého jazyka, se zdály spíše vyhýbat zemi rozbíjené náboženskými válkami, státu, který byl slovy Duplessise-Mornaye vlivem vnitřních svárů „rozpraskaný a otřesený“.¹⁹² Francie se zdála směřovat podobně jako Svatá říše římská národa německého k tomu, že se stane bojištěm mezi nesmiřitelnými a absolutními pravdami o světě a k němu příslušnému transcendentnu. Idea a praxe státního zájmu se však vynořila s nečekanou silou poté, co se obě válčící strany vyčerpaly.

Začněme tím, že náboženské války ve Francii, podobně jako předchozí války v Říši, zrušily dva nutné předpoklady dosavadní „spravedlivé války“ – nestřetaly se zde dvě moci na společném paradigmatu sdíleného náboženství, ale dvě vzájemně se vylučující náboženské pravdy. Vojevodná moc se zde organizuje především na principu náboženské strany, legitimní veřejná panovnická moc je spíše předmětem a kořistí boje než jeho organizátorem a hnacím motorem. Je proto zajímavé podívat se, jak jednotlivé strany, které se v různých fázích vzájemného střetu nemohly jednoznačně odvolat na legitimní autoritu, rozvíjely svou argumentaci.

Popišme nejprve protestanty coby stranu zpochybňující a vyzývající faktický pořádek, byť často pouze svou existencí. Jejich politické pozice se přitom lišily a byly ovlivňovány okolnostmi. Jestliže protestantský autor François Hotman (1524-1590) vychází z galských a franckých tradic nebo spíše mýtů o nich, aby dospěl k závěru o nadřazenosti zájmů lidu nad královskou osobou,¹⁹³ pak jeho souvěrec Théodore de Bèze (1519-1605) dochází k podobnému závěru, avšak argumentuje přirozeným právem a ne tradicí.¹⁹⁴

Praxe protestantských aktivit za náboženských válek si nicméně žádala pádnější zdůvodnění. Spis z roku 1579 *Vindiciae contra Tyrannos* položil otázku velice ostře:

¹⁹² Citováno v Livet, Georges: *Náboženské války*, Praha: ERM 1995, přeložil Jindřich Veselý, str. 51, trochu jinak přeložené též v Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 297.

¹⁹³ „Lid tu není pro krále a proto, aby mu byl poddán, ale to je spíše král ustaven s ohledem na lid.“ Livet, Georges: c. d., str. 51. Srv. též Foucault, Michel: c. d., str. 113-117.

¹⁹⁴ Viz tamtéž.

„*Poslušnost ke knížatům, nebo k Bohu?*“¹⁹⁵ S odkazem na feudální terminologii byli pozemští vladaři identifikováni jako „*vazalové*“¹⁹⁶ nebeského superfeudála, Boha. Poruší-li své závazky vůči němu, ztrácejí nárok na své pozemské léno – tedy na poslušnost svých poddaných. Ba dokonce jsou tito poddaní povinováni proti nim vystoupit, neboť v konfliktu loajalit mezi Bohem a pozemskou vrchností se musejí jednoznačně postavit na stranu vyšší moci.¹⁹⁷ Ale nejen to: lid (přesněji řečeno jeho představitelé) má právo panovníka i „*trestat*“.¹⁹⁸ Zejména vzhledem k tomu, že navzdory lennímu vztahu k Bohu je panovník podle *Vindiciae contra Tyrannos* ve skutečnosti vlastně vytvořen lidem, aby bděl nad dodržováním křesťanských zákonů. Neplní-li tuto svou funkci, může jej lid svrhnout.¹⁹⁹

Katolíci jako reagující strana paradoxně přejímala od protestantů některé jejich typy argumentace.²⁰⁰ Klíčovou oporu pro ně ovšem pochopitelně představovalo pravověří. Právě to pro jezuitu Roberta Bellarmina (1542-1621) znamenalo dostatečný důvod, aby papež mohl ze závažných náboženských důvodů zasahovat do vnitřních záležitostí některého státu.²⁰¹ Jiným specifickým typem argumentace byla degenerace královského rodu a nekompetence jeho dobových představitelů k vládě, což měla být záminka k nastolení své vlastní straně nakloněnější dynastie. Nalezneme zde ovšem podobné odkazy na stará privilegia a galo-francké tradice, ale i podobné pre-demokratické tendence, jako u protestantů: „*Krále vytvořil lid. A může jej zbavit koruny právě tak, jako jej vytvořil.*“²⁰² či „*Francouzská koruna není dědičná, ale je otázkou volby.*“²⁰³ Někdy spatříme v argumentaci katolické strany explicitně negovaný národní princip, až okázalé popření toho, co francouzští katolíci sdíleli s francouzskými hugenoty, ve prospěch univerzálnosti vlastní interpretace křesťanství.²⁰⁴

¹⁹⁵ Brutus, Stephen Junius: *A Defense of Liberty Against Tyrants [Vindiciae Contra Tyrannos, Translated anonymously from the latin, 1648. Spelling and punctuation have been modernized.]* Dostupné na <http://www.lonang.com/exlibris/misc/1579-vct.htm>.

¹⁹⁶ Tamtéž.

¹⁹⁷ „*Jestliže Bůh něco nařídí a král nakáže opak, jaký člověk by byl tak pyšný, že by označil za vzbouřence toho, kdo odmítl poslechnout krále, protože jinak by musel neposlechnout Boha?*“ Tamtéž.

¹⁹⁸ Tamtéž.

¹⁹⁹ Tamtéž.

²⁰⁰ Viz Livet, Georges: c. d., str. 55 a 57-58.

²⁰¹ Viz Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 303. Tento názor byl týměž autorem a dále Franciskem Suárezem (1548-1617) rozvinut později v polemikách s anglickým králem Jakubem I., kdy jej Suárez argumentoval poukazem na to, že světská moc jedince má původ v lidech (a jejich volbě!), zatímco moc církve je silnější, neboť pochází od Boha. Viz Fülöp-Miller, René: *Moc a tajemství jezuitů*, Praha: Argo 2006, přeložil Vladimír Čadský, str. 370-371, srv. též Suárez, Francisco: *Selections from three works. Vol. 2, The translation*, Oxford - London: Clarendon Press – Humphrey Milford 1944, translated by Gwladys L Williams et al., str. 671-676 a 681-682

²⁰² Citováno v Livet, Georges: c. d., str. 60

²⁰³ Citováno tamtéž.

²⁰⁴ „*Pravými dědici koruny jsou ti, kdož jsou hodni nésti znamení Kristovo. Je-li bohu libo dáti nám krále z francouzského národa, požehnáno buďž jeho jméno. Pokud to bude Španěl, požehnáno buďž jeho jméno. Pokud bude Němcem, požehnáno buďž jeho jméno. Nezáleží na tom, z kterého národa pochází, pokud bude*

Proti počínajícímu centralismu a absolutismu ale nalezneme rovněž na katolické straně protest s odkazem na feudální tradice, stavovské výsady a zájmy.

Čím jednoznačněji byly rozdány karty mezi první a druhou stranou, tím podstatnější je z historického i našeho hlediska podstatnější strana třetí, někdy označovaná jako politikové, snad podle výroku jeho z prvních svých protagonistů Michela de l'Hospital (1506-1573), který si předsevzal „*kráčet přímo jako skutečný politik a nepodporovat ani jedny, ani druhé, aby tak sloužil králi a své vlasti.*“²⁰⁵ Klíčovou složkou argumentace politiků byly škody, které náboženské války způsobily společnému domovu obou stran, Francii.²⁰⁶

Stěžejního autora si politikové našli v Jeanu Bodinovi (1530-1596). Smyslem jeho díla bylo tvář v tvář fakticitě francouzské situace, přílišnému počtu bezohledně se prosazujících machiavellistických aspirujících vladařů na jedné straně a nekompromisních náboženských válečníků na straně druhé etablovat takové pojetí politiky, které se vyhne oběma těmito zkázonosným krajnostem, které zavedly francouzské království na pokraj anarchie, podle Bodina „*horší než nejhorší tyranie světa.*“²⁰⁷ Na jedné straně takový přístup nevyřadí z politiky spravedlnost a neudělá z ní pouhou techniku sebesprosazení, na straně druhé však ani nebude partikulární výklad spravedlnosti absolutizovat na úkor celku. Jestliže byl Bodin (a strana, již svým dílem na teoretické úrovni reprezentoval), nakloněn tolerovat hugenotskou svobodu svědomí v soukromí, potřeboval pro tuto toleranci garanci, sílu, která si bude moci dovolit odlišnosti tolerovat. Proto Bodin etabloval pojem suverenity, nedělitelné panství nad veřejnou sférou, proto vymezil svůj vlastní cíl snahou uchránit „*legitimní moc ustavenou od Boha.*“²⁰⁸ Touto mocí je monarchie jako instituce nadaná mimo jiné mocí „*dávat a rušit právo.*“²⁰⁹

Budiž pro zajímavost řečeno, že výsledek náboženských válek odpovídal státnickému rozumu politiků: protestanti získali částečnou nezávislost (některé přidělené výsady, které měly zajistit možnost obrany, by bylo možno charakterizovat jako odpovídající představě „*státu ve státě*“) a vůdce jejich strany, na jehož dvoře vznikl spis *Vindiciae contra Tyrannos*, se stal francouzským králem. Podmínkou ovšem bylo přijetí katolické víry. Staronově

spravedlivým a milosrdným katolíkem, kterýchžto vlastností se mu dostane z rukou Božích. To, po čem bažíme, není národ, ale náboženství.“ Citováno v Livet, Georges: c. d., str. 60-61.

²⁰⁵ Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 297.

²⁰⁶ „*Nejsou to cizinci, kdo proti tobě [Francie] válčí... Teď to jsou tvé vlastní děti, kdo tě rmoutí a trápí...*“

Citováno v Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 296.

²⁰⁷ Citováno v Livet, Georges: c. d., str. 62.

²⁰⁸ Citováno tamtéž, str. 63

²⁰⁹ Citováno v Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 304.

katolický²¹⁰ Jindřich IV. (1553-1610; králem od roku 1598) i jeho protestantský první ministr vévoda Maximilien de Béthune vévoda ze Sully (1559-1641) měli na srdci především „státní zájem“ Francie – její ekonomický rozkvět, ale rovněž politiku, která spojí pomoc protestantským stavům v říši se snahou o rozklad této potenciálně nebezpečně silné politicko-územní jednotky na východ od francouzských hranic.

Příliš mnohé však stále záviselo na vladaři. Když Jindřich IV. podlehl atentátu náboženského fanatika a zanechal syna právě tak v dané době příliš nezletilého, jako později příliš neschopného, přípravy na válečné tažení se zastavily. Na významná místa po Sullym nastoupili katoličtí politici. Přesto tu už máme předzvěst státního zájmu: zahraničně politickou koncepci spojenectví s protestanty proti Habsburkům od konvertity Jindřicha IV. a protestanta Sullyho nakonec o necelé dvě desítky let později nepřevezme nikdo jiný než církevní hodnostář, Armand Jean du Plessis kardinál Richelieu (1585-1642).

Jak se církevní kníže, tedy významný představitel instituce, která stojí spíše vedle státu a má vůči němu v západní tradici někdy i korektivní a kritickou funkci, stane hlavním politikem státu a předním formulátorem jeho racionality? Čím ospravedlní svůj nárok na čelní místo ve státě, instituci, která by jeho typu důstojenství a moci měla být cizí?

Na prvním místě tím, co bychom mohli označit jako sociální vykastrovanost. Duchovní žijící v celibátu se sám dobrovolně vyřazuje ze sítě partikulárních osobních vztahů, které v dané době v aristokratickém prostředí propojovaly ekonomické bytí, sociální status, sexualitu a rodinnou i sociální reprodukci v podivuhodný vznešeně-sobecko-represivní celek. Nezajímalo-li ho pokračování rodu a zájem jeho rodiny, mohl se o to více a nestranněji, nepoután osobním zájmem, oddat pokračování a zájmu státu. Jak parafrázuje historik Robert J. Knecht jeho řeč z počátku jeho politické kariéry na shromáždění generálních stavů v roce 1615: „...v minulosti poskytovaly všechny národy, pohanské i křesťanské, duchovenstvu vedoucí úlohu ve státních záležitostech. Duchovní žijí v celibátu, jsou tedy osvobozeni od světských svodů, a proto se pro tuto úlohu dobře hodí.“²¹¹

Jinými slovy, kněžství je z pohledu sociální role dobrým východiskem pro službu státnímu zájmu. Forma je vhodná, obsah však je třeba radikálně přeměnit. Kardinál, který se stane prvním ministrem, nesmí mít na zřeteli hledisko celého křesťanstva a jeho spásy,

²¹⁰ Poprvé jej konverze ke katolicismu zachránila roku 1572 před masakrem bartolomějské noci; vynucené náboženství posléze opustil.

²¹¹ Knecht, Robert J.: *Richelieu*, Praha – Litomyšl: Paseka 2002, přeložila Stanislava Pošustová, str. 15. Jedná se pochopitelně o rétoriku a ideální typ; sám Richelieu posléze „ve službách státu“ shromáždil obrovské bohatství a výrazně podporoval své příbuzenstvo. Robert J. Knecht se nicméně domnívá, že Richelieuovi šlo především o politický aspekt celé věci a jeho majetek mu sloužil zejména jako „mocenská základna“. Tamtéž, str. 29-34. Ovšem i ve své stručné poslední vůli se před panovníkem přimlouvá za své příbuzné. Tamtéž, str. 197.

prosazení té správné víry a porážky jejích oponentů. Svou pozornost musí napřít k péči o aktuální partikularitu, o to jsoucno moci, za jehož „spásu“ je zodpovědný. Ano, péče o stát je právě tak totální, právě tak zodpovědná a právě tak všezahrnující, jako péče o spásu lidské duše. I k tomu poukazuje Richelieuho zarážející sentence: „*Člověk je nesmrtelný a později bude spasen, avšak stát není nesmrtelný. Buď bude spasen nyní, nebude bude spasen nikdy.*“²¹² Druhý smysl této věty je jasný – zatímco křesťanské dílo spásy lze odkládat a ostatně v něm v posledku mají křesťané všemohoucí garanci v podobě Boha, nejistota a negarantovanost povýtce lidské a světské politiky volá po okamžitém jednání.

Za jaké však pozice? Není-li Richelieu vladařem, suverénem a domnívá-li se přece, že zná státní zájem lépe než ti, kdo jsou vůči němu v bližším postavení, nezbyvá mu nic jiného než sloužit. Stát se pokorným sluhou, který prostřednictvím důvěrné znalosti a své nepostradatelnosti ve skutečnosti ovládá svého pána. Proto začal svou politickou kariéru tak, že se snažil „*vlichotit vlivným lidem nabídkami pomoci a podlézavými projevy loajality.*“²¹³ Postupně působil nejprve jako straník královny-matky Marie Medicejské i jejího syna Ludvíka XIII. Zejména s králem plně spojil svůj projekt, jak věděl, „*kdyby král zemřel, nenávist nepřátel by zmařila jeho život i dílo.*“²¹⁴ O krále bojoval s jeho matkou, s jeho manželkou, s jeho oblíbenci... ale zdánlivě paradoxně i s církví, přesněji řečeno s královým zpovědníkem jezuitou Caussinem, který se jej rozhodl ovlivňovat ze své pozice direktora jeho svědomí.²¹⁵ Výsledkem bylo odstavení zpovědníka a jeho internace jako „*zločince proti státu*“.²¹⁶

Služebný postoj ovšem neznamenal skromnost. Kardinál sám sebe spojoval se státem způsobem, jaký upomíná na Ludvíka XIV. a jeho „*stát jsem já*“.²¹⁷ Na rozdíl od Ludvíka XIV.

²¹² Citováno v Kissinger, Henry: *Umění diplomacie. Od Richelieua k pádu Berlínské zdi*, Praha: Prostor 2002, přeložil Miloš Calda, str. 58.

²¹³ Knecht, Robert J.: c. d., str. 13.

²¹⁴ Tamtéž, str. 27.

²¹⁵ Jeho cílem bylo „*potírat hříchy, jež přináší královský purpur... Kdo si myslí, že hříchy velkých jsou těžké jen tehdy, když jsou lidské povahy, ale pokud je spáchají jako vládci, mají jen malou váhu, ten je v rozporu s míněním moudrých... Což nezvyšuje škoda, kterou hříchy monarchy napáchají, nakažlivý příklad špatného vzoru jejich hříchy tou měrou, v jaké je vysoké jejich postavení?*“ Citováno v Fülöp-Miller, René: c. d., str. 434. Jak autor dále vysvětluje, tyto hříchy nespočívaly v ničem jiném než „*v respektování Richelieuových rad*“ – spolupráci s Turky a protestanty a v zapuzení královny matky od dvora. Tamtéž, str. 434-435.

²¹⁶ Tamtéž, str. 435.

²¹⁷ „*Richelieu sám často říkal, že jeho zájmy jsou totožné se zájmy Francie, a i jeho nepřátelé spatřovali v jeho osobě přímo stát sám. Na úmrtním loži mohl Richelieu prohlásit, že neměl ani jednoho nepřítele, který by nebyl zároveň nepřítelem Francie. Všechno, co dělal, bylo podřízeno zájmům státu, a bez skrupulí se zbavil každého člověka, který se zdál být státu nějak nebezpečný, i když mu byl osobně blízký.*“ Tamtéž, str. 435-436. „*...kdekoli se kardinál objevil ve své přenosné komnatě, padal lid na kolena a snažil se políbit jeho šat; vždyť celá Francie spatřovala v tomto ochrnutém starci ztělesnění státu.*“ Tamtéž, str. 436. „*Život Ludvíka XIII. byl [v kardinálem kontrolovaných novinách Gazette] předkládán jako souhrn všech hrdinských i křesťanských ctností, jež se jeho poddaní měli snažit napodobovat. Také Richelieu byl zobrazován jako nadlidská bytost.*“ Knecht, Robert J.: c. d., str. 166. „*V roce 1633 vydala skupina básníků soustředěná okolo Malherba dvě sbírky veršů na počest krále*

k tomu však neměl dynastickou legitimitu. Státní zájem se tu tak v jeho osobě emancipoval od vladaře. Mohli bychom sice říci, že tomu tak není, že to jen vladaře skutečného vystřídal vladař stínový. Jenže prvním krokem, který musel kardinál udělat, aby se skutečně stal protagonistou státního zájmu a ne jen pomíjivým kondotiérem moci, bylo popřít sebe sama. Nebýt už politikem katolické strany a zachovat se relativně velkoryse k poraženým hugenotům. Nebýt už šlechticem a naopak tvrdě potlačovat některé šlechtické výsady a pozice. Nebýt už vlastně ani poslušný křesťanských zásad milosrdenství a naopak trvat na krutosti tam, kde to je třeba.²¹⁸ A především vést takovou válku, jakou původně chtěl vést hugenot Sully.

Byla-li totiž Francie obklíčena dvěma militantně katolickými říšemi ovládanými spřízněnými Habsburky, musel jít kardinálský klobouk stranou. Richelieu proto podporoval protestanty a především válku jako takovou, coby stav, který odehrává-li se na cizím území, je pro francouzský státní zájem požehnaním. Slovy Henryho Kissingera: „*Aby vyčerpal válčící strany a prodloužil válku, subvencoval Richelieu nepřátele svých nepřátel, podněcoval povstání a využíval mimořádně široké škály dynastických a právních argumentů. Dařilo se mu tak úspěšně, že válka, která začala v roce 1618, se protáhla na několik desetiletí. Nakonec pro ni dějiny nenašly vhodnější název než ten, který byl založen na její délce – třicetiletá válka.*“²¹⁹ Válka je zde pojímána jako přiměřený nástroj státního zájmu, ani extrémní ničivost a materiální a morální náklady, které způsobí (a které byly u třicetileté války opravdu extrémní), na tom nic nemění, zvláště když se jedná o území protivníka, tedy o náklady jeho a třetích osob.

Jestliže válka v zastoupení po jistou dobu fungovala a kardinálovi jistě více vyhovovalo to, co sám označoval za „*jemné a skryté řízení událostí*“,²²⁰ spojenci Francie se nakonec vyčerpali a bylo třeba intervenovat přímo. Richelieu to králi sdělil pozoruhodným způsobem: „*Je znamením Vaší výjimečné rozvážnosti, že jste se po celých deset let pomocí sil Vašich spojenců bránil silám, které se stavějí proti Vašemu státu. Místo abyste držel v ruce meč, měl jste jej v kapse. Avšak účast na otevřeném válčení v době, kdy Vaši spojenci bez Vás již nemohou existovat, je znamením odvahy a velké moudrosti, moudrosti, která ukazuje, že při obhospodařování míru pro Vaše království jste jednal jako ti, kdož nejen s velkou péčí umějí*

a kardinála. Richelieu se nechal oslavovat rád. Tallemant líčí, že kardinál jednou ve věnování určeném sobě škrtil slovo *rek* a nahradil je slovem „*polobůh*“.“ Tamtéž, str. 167.

²¹⁸ Knecht, Robert J.: c. d., str. 52-64.

²¹⁹ Kissinger, Henry: c. d., str. 59.

²²⁰ Duby, Georges a kolektiv: c. d., str. 328.

*nahromadit peníze, ale také vědí, jak je vynaložit.*²²¹ Jinými slovy, Richelieu zde panovníkovi vysvětluje, v čem spočívá jeho vlastní genialita – a v žánru pochlebování jej ve skutečnosti úkoluje. Imperativ státního zájmu opět ospravedlňuje vysoké náklady, tentokrát i z vlastního.

Ač ovšem třicetiletá válka byla pro Francii ohromným *politickým* úspěchem (zabránila na dvě stě let sjednocení Německa, definitivně potvrdila úpadek Španělska), zaplatila za něj hlubokou *sociální* nestabilitou – zvýšené daňové zatížení vedle k celé řadě vzpour a povstání.²²² Stát jako kostra triumfoval – za cenu obrovských bolestí společnosti coby těla. Nekorigované sledování státního zájmu zde narazilo na jeden ze svých limitů.

Na druhý z nich upozorňuje Kissinger: státní zájem v anarchickém prostředí v sobě nemá zabudována omezení sebe sama; velmi snadno přechází od obrany k dobývání, aniž by existovalo jednoznačné dělítko a kritérium.²²³ Maximalizovat vlastní prospěch se navíc podle stejného autora mohlo Richelieumu podařit především proto, že svůj přístup (Kissinger jej nazývá – poněkud eufemisticky, uvážíme-li náklady – „*uvážlivá zahraniční politika osvobozená od mravních imperativů*“)²²⁴ neuplatňoval proti symetrickým, stejně uvažujícím soupeřům: „*Jakmile se všechny státy rozhodnou hrát podle týchž pravidel, stává se dosažení zisků daleko obtížnějším.*“²²⁵

V čím zájmu je ovšem státní zájem? Ač mohl mít sám Richelieu v jistém smyslu až středověké názory na společnost, v níž každý někam patří a jednotlivé složky společnosti mají jasně určené místo a úkoly,²²⁶ fakticky byla jeho vláda (stejně jako předtím vláda Jindřicha IV. a Sullyho) nejvýhodnější pro dvě společenské vrstvy: měšťanstvo a úřednictvo. Buržoazie a byrokracie se ovšem ještě rozkukávaly ve světě, který jim měl připadnout, a nechávaly za sebe jednat jiné, stále ještě oblečené v pozvolna zastarávajících kostýmech aristokracie a kléru, byť převážně proto, aby odkázali náboženské pojetí politiky a aspirace velmožů do patřičných mezí. Už nyní se tak museli přizpůsobit a zbavit podstatné části svých dosavadních charakteristik, pokud chtěli být na výši doby. Kněz Richelieu vedoucí válku proti katolíkům je toho stejně dobrým dokladem jako aristokrat du Plessis směřující své úsilí k tomu, aby „*pokořil pýchu šlechticů*“.²²⁷

²²¹ Kissinger, Henry: c. d., str. 60.

²²² Viz Knecht, Robert J.: c. d., str. 121-124, DUBY, Georges a kolektiv: c. d., str. 333-334.

²²³ Kissinger, Henry: c. d., str. 63.

²²⁴ Tamtéž, str. 59.

²²⁵ Tamtéž, str. 64.

²²⁶ Knecht, Robert J.: c. d., str. 176.

²²⁷ Tamtéž, str. 52.

Panovníci po něm mohli říkat „stát jsem já“, tak jako Ludvík XIV., nebo se srovnávat s bohem, jako mladý Friedrich II.²²⁸ Dosud nevídaná síla jejich států je k tomu opravňovala – avšak nepostřehli, že tyto státy nejsou tak docela „jejich“, že jednájí v „zájmu“ nových historických sil, které nakonec smetou i je samotné.

* * *

S emancipací státu od dosavadních nároků náboženství a ctnosti, plynoucích v té či oné míře zprostředkovanosti od dosud dominujících vrstev feudálů a kléru, se začaly zvolna prosazovat hodnoty, které odpovídají vrstvě, jež pozvolna prosazuje svou vlastní hegemonii: buržoazii. Na jedné straně to je individualita, pojem, který má ovšem v západním politickém myšlení mnohem delší tradici, spjatou mimo jiné s některými proudy antické filozofie, křesťanským personalismem, kultem hrdinů, rytířskou kulturou a humanismem. Na druhé straně to je národ, koncept, kterému lze při troše dobré vůle najít řadu předchůdců už dříve, který však triumfuje až souběžně s triumfem buržoazie. Jak s jedincem, tak s národem se začíná počítat jako s někým, kdo může vést válku.

11. Od státu k národu

Britský historik Eric Hobsbawm pokládá národ za historický konstrukt platný od konce 18. století, za jeho klíčové definiční znaky pak pokládá nadřazení loajality k národu nad všechny ostatní loajality a nalezení výrazu pro tento národ v národním státě.²²⁹ Podobně česko-britský sociální antropolog Ernest Gellner začíná své pojednání *Národy a nacionalismus* definicí nacionalismu, která říká: „*Nacionalismus je původně politický princip, který tvrdí, že politická a národní jednotka musí být shodné.*“²³⁰ Nacionalismus je z definice konfliktní, neboť nároky jednotlivých národů se vzájemně vylučují a soupeření mezi nimi tak představuje hru s nulovým součtem.²³¹ Samotný pojem národa zahrnuje silnou identitní a

²²⁸ Ten to dokonce učinil – což je v kontextu této kapitoly poněkud úsměvné – v souvislosti se vztahem vladařů a jejich ministrů: „*Jsou jim k ruce jejich ministři, lidé bystrého a pronikavého ducha, kteří mají za úkol uskutečňovat v malém, co knížata si předsevzala ve velkém; v tom se podobají bohu, který používá vyšší lidské inteligence k tomu, aby vykonával své záměry. Tito ministři jsou vlastně jen nástroji moudrého a obratného pána.*“ Friedrich II. Veliký: *Antimachiavelli neboli Vyvrácení Machiavelliho Vladaře*, Bratislava: Eko-konzult, překladatel ani rok vydání neuvedeny, str. 100.

²²⁹ Hobsbawm, Eric J.: Několik úvah o nacionalismu, in Hroch, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha: Sociologické nakladatelství 2003, přeložila Alena Bakešová et al., str. 109-124, zde str. 112.

²³⁰ Gellner, Arnošt: *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal 1993, přeložil Jiří Markus, str. 12.

²³¹ Jeden z příkladů uvádí Gellner: „*na zemi je velmi vysoký počet potenciálních národů. Naše planeta také poskytuje prostor jistému počtu nezávislých nebo autonomních politických jednotek. Podle každého rozumného výpočtu je prvně uvedený počet (potenciálních národů) mnohem, mnohem větší než počet možných životaschopných států.*“ Tamtéž, str. 13. Avšak nejedná se o jedinou příčinu možných konfliktů mezi národy – vzájemně se vylučující územní nároky již existujících národních států mohou být rovněž jejich významným zdrojem.

většinou i citovou složku, což je opět výbušný fenomén z hlediska možného rozpoutání války. A konečně, národ rozhodování o válce do značné míry demokratizuje, přinejmenším zdánlivě – boj se stává věcí celého národa (i když rozhodnutí o něm se pochopitelně odvozuje od mocenské struktury v té které národní entitě). Takové zevšeobecněné rozhodování je pochopitelně nepředvídatelnější a výbušnější, přístupné dosud nečekaným intervencím a motivacím. Tam, kde se ze *státního zájmu* stává *národní zájem*, je určení vlastního předmětu tohoto zájmu mnohem obtížnější.

Z hlediska této práce je však nejpodstatnější rozdíl mezi národem a státem, tedy to, do jaké míry se spolu tyto dvě množiny protínají a do jaké míry naopak národ přesahuje sféru vymezenou státem. Z tohoto hlediska je velmi podnětná genealogie národa od Michela Foucaulta, zpracovaná na francouzském příkladu.²³² Foucault zde upozorňuje na tři hlavní pojetí národa ve Francii v 18. století: absolutistické, buržoazní a aristokratické.

Absolutistické pojetí národa, pokud o národu vůbec můžeme v této souvislosti mluvit, v něm vidělo součet jedinců spojených osobou krále. Žádná jiná spojnice než loajalita ke korunované hlavě zde neexistuje, národ je jednoduše součtem poddaných.²³³

Oproti tomu **buržoazní** definice, jejímž předním protagonistou byl abbé Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), vymezuje národ nikoli suverénem, ale nutnými činnostmi (zemědělství, průmysl, obchod, svobodná povolání) a potřebnými institucemi (armáda, církve, justice, administrativa).²³⁴ Jestliže buržoazie vykonává práce vymezující národní celek, pak platí Sieyèsovo „*třetí stav je úplným národem*“²³⁵ a ostatní, zejména dosud hegemонující vrstvy jsou vlastně parazitem na její činnosti. Stát, který poskytuje takové výsady lidem, kteří se ve skutečnosti nijak konstruktivně nepodílejí na tom, co je pro společnost klíčové, je z této perspektivy třeba redefinovat uzavřením nové společenské smlouvy. Pojem národa představuje za takových okolností vhodnou ideologickou zbraň, vysvětlující model a proponovatelnou alternativu – vůči čemu vlastně?

Především vůči přežívajícímu **aristokratickému** pohledu. Ten nestavěl na představě původní společenské smlouvy, ale na mýtu původního podmanění. Šlechta vznikla vojenskou porážkou obyvatelstva, které je nyní kvůli tomu zavázáno jí dědičně sloužit. Neexistuje tedy v pravém slova smyslu jeden národ, ale národy dva – podmanitelé a podmanění, páni a rabi.

²³² Je obsažena v jeho přednášce z 10. března 1976, in Foucault, Michel: *Je třeba bránit společnost*, Praha: Filosofie 2005, str. 195-214.

²³³ „*Národ nevzniká z toho, že existuje skupina, zástup, množství jedinců, kteří by obývali určité území a kteří by mluvili tímž jazykem... Národ je utvářen tím, že tu jsou jedinci, jedni vedle druhých, pouze jedinci, kteří ani dokonce nevytvářejí nějaký celek, kteří však všichni, každý sám za sebe, se nacházejí v jistém, současně právním a fyzickém vztahu vůči reálné, živoucí, fyzické osobě krále. Je to tělo krále, které svým fyzickým a právním vztahem s každým ze svých subjektů vytváří tělo národa.*“ Tamtéž, str. 196-197.

Král v této představě představuje v lepším případě „prvního mezi rovnými“, předního aristokrata, v případě horším uchvatitele, který využívá nízké vrstvy, aby si potvrdil panství nad svými druhy s modrou krví, což se mu má tvrdě sečíst.²³⁶ Absolutismus je nepřijatelný – ale pochopitelně ještě nepřijatelnější je zamlouvání faktu původního podmanění buržoazií a jejími řeči o výkonu nutných prací, což by snad mělo vést k redistribuci privilegií a moci.

Jenže aristokratická analýza se s buržoazií mýjela – ta se totiž už dávno sotva mohla pokládat za poražený a znevolněný lid, který má nějaký důvod nechat se ponižovat. Její rostoucí sebevědomí sotva mohlo zastavit pohrdavé oslovení „*raso propuštěnců*“.²³⁷ Faktem „propuštěnosti“, respektive vymaněnosti z feudálních a post-feudálních vztahů představovala buržoazie výjimku, která *vyvracela* pravidlo, respektive aristokratickou představu o uspořádání společnosti. Nebyla ve skutečnosti poddanou aristokratů, ale jejich mnohem sofistikovanější následovnicí. Z krátkodobého hlediska dokázala proti aristokracii vzbouřit masy lidu – avšak z hlediska dlouhodobého si na něm dokázala prosadit svou hegemonii prostřednictvím kontroly nutných prostředků k přežití společnosti a k uhájení individuálního živobytí jedince, ale i vzhledem ke své převaze v nové národní kultuře. A své panství vystavěla nikoli na mýtu porážky lidu sebou samotnou, ale naopak na jejím pečlivém skrývání a na mýtu *společného* boje proti společnému nepříteli: aristokracii.²³⁸

²³⁴ Tamtéž, 197-198.

²³⁵ Citováno tamtéž, str. 200.

²³⁶ Foucault zde parafrázuje šlechtického historika Montlosiera z počátku 19. století, který právě absolutistickou destrukcí původní struktury stavovského státu vysvětluje francouzskou revoluci: „*Král... využívá vzpour... za všemi těmito vzpourami... je... třeba vidět ruku krále. Je to král, který povzbuzoval všechny revolty, protože každá revolta oslabovala moc šlechty, a tudíž posilovala moc králů, kteří nutili šlechtu k ústupkům. A ostatně v důsledku jakési zpětné vazby každé královské opatření, jež vedlo k dalšímu osvobození nového lidu, stupňovalo jeho aroganci a sílu. Každý ústupek této nové třídy, učiněný králem, vedl k novým vzpourám. V celých dějinách Francie tedy existuje bytostná vazba mezi monarchií a lidovou revoltou. Obojí je spojeno. A převedení všech politických mocí, jež kdysi držela šlechta, na monarchii, se v podstatě dalo prostřednictvím zbraně, jakou byly tyto vzpoury, domluvené, povzbuzované královskou mocí, v každém případě jí podporované a jí živěné.*

Na tomto základě si monarchie přisvojila moc, ale nemohla ji uplatňovat, aniž by se neobracela na tuto novou třídu. Svěřila tedy svou justici a svou správu této nové třídě, která na sebe strhla výkon všech funkcí státu. Takže posledním momentem tohoto procesu musela být samozřejmě jen poslední revolta: taková revolta, při níž celý stát tím, že padl do rukou této nové třídy, do rukou lidu, unikl královské moci. Nakonec zůstanou pouze král, který si podržuje ve skutečnosti jen tu moc, jež mu poskytly lidové vzpoury, a lidová třída, držící ve svých rukou všechny nástroje státu. Proti komu že je namířena poslední epizoda, poslední vzpoura? Nuže, je namířena proti tomu, který zapomněl, že je posledním aristokratem, jenž má ještě držet nějakou moc: to je proti králi.“ Tamtéž, str. 208.

²³⁷ Opět Montlosier, citováno tamtéž, str. 206.

²³⁸ Marx s Engelsem uvažovali tuto situaci jako jedno stadium v boji dělnické třídy. Jejich slovy z *Manifestu komunistické strany*: „*Semknutí dělnických mas není ještě důsledkem jejich vlastního sjednocení, nýbrž jen důsledkem sjednocení buržoazie, která, aby dosáhla svých vlastních politických cílů, musí, a prozatím ještě může, uvádět do pohybu všechny proletariát. Na tomto stupni bojují tedy proletáři nikoli proti svým nepřátelům, nýbrž proti nepřátelům svých nepřátel, proti zbytkům absolutní monarchie, pozemkovým vlastníkům, neprůmyslovým měšťákům, maloměšťákům. Celé dějinné hnutí je tedy zkoncentrováno v ruku buržoazie; každé vítězství, vybojované za těchto podmínek, je vítězstvím buržoazie.*“ Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické*

12. Buržoazní stát a národní válka (Hegel a Clausewitz)

Vzhledem k tomu, jak široký a co vše zahrnující proud nacionalismus představoval, by bylo chybou, kdybychom se při jeho charakteristice spolehli na myslitele, kteří se sami za nacionalistické prohlašovali a jichž je ostatně na nějaké profilové úrovni spíše pomálu.²³⁹ V této práci bude přistoupeno k charakteristice národa, který vede válku, prostřednictvím dvou autorů, které lze sotva označit za nacionalistické, ale kteří dle názoru pisatele příznačně a vlivně nacionalistické postoje svým dílem předznamovali. Jedná se ostatně o předního filozofa a hlavního vojenského teoretika jednoho z klíčových nacionalistických států v klíčovém období pro formování s ním spojené mentality: o Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770-1831) a Carla Philippa Gottfrieda von Clausewitz (1780-1831).

Přirazovat Hegelovy koncepty k těm nacionalistickým může být vnímáno až jako provokace, uvážíme-li, s jakým despektem se o nacionalistických představách o „*suverenitě národa*“²⁴⁰ vyjadřoval Hegel sám – až existence v rámci státu povznesla národ-kmen v Hegelově představě k nějaké skutečné suverenitě.²⁴¹ Avšak Hegelovo pojetí státu, který je „*absolutní nehybný samoúčel*“,²⁴² a občanů, „*jejichž nejvyšší povinností je být členy státu*“,²⁴³ odpovídá nacionalistické představě patrně lépe než představa o státu jako produktu (byť fiktivní) společenské smlouvy, a tedy jako něčeho, co v poslední instanci existuje kvůli prospěchu každého jednotlivce a co vlastně je, nebo by mohlo být produktem jeho kalkulu (takže, jak poznamenává Hegel, to vlastně znamená, že „*být členem státu je něco libovolného*“²⁴⁴). Podobně jako nacionalismus v případě jedince a národa, i Hegel v případě občana a státu mění pořadí: to stát udělal občana, ne občané stát, stávající lidé jsou mimo stát jednoduše nemyslitelní.²⁴⁵ Tito lidé však nejsou ledaským a Hegelův stát není ledasjakým

strany, in tíž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 17-59, zde str. 34.

²³⁹ Srv. Gellner, Arnošt: c. d., str. 134-135.

²⁴⁰ „...suverenita národa, vzata v protikladu k suverenitě existující v monarchovi, je obvyklý smysl, v jakém se v novější době začalo o suverenitě národa hovořit, - v tomto protikladu patří suverenita národa ke zmateným myšlenkám, jejichž základem je monstrózní představa lidu. Lid, vzatý bez jeho monarchy a s tím právě nutně a bezprostředně související rozčlenění celku, je bezforemná masa, která už není státem a které už nepřísluší žádné určení, která se vyskytuje pouze ve vnitřně zformovaném celku – suverenita, vláda, soudy, správní úřady a jiná. Tím, že takové momenty vztahující se k nějaké organizaci, státnímu životu, v národě vystupují, přestává být národ neurčitým abstraktem, kterému se v pouze všeobecné představě říká národ.“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Základy filosofie práva*, Praha: Academia 1992, přeložil Vladimír Špalek, str. 314-315.

²⁴¹ Srv. tamtéž, str. 315.

²⁴² Tamtéž, str. 274.

²⁴³ Tamtéž.

²⁴⁴ Tamtéž, str. 275.

²⁴⁵ „...tím, že stát je objektivním duchem, má individuum samo objektivitu, pravdu a mravnost jen tehdy, jestliže je jeho členem.“ Tamtéž

státem. Jedná se o buržoazní stát, který potřebuje svou buržoazii, a proto slouží jejím zájmům.²⁴⁶

Zdálo by se, že smluvní stát bude pro buržoazii srozumitelnější a výhodnější než stát, který nezná žádnou smlouvu se svými občany a buržoazii slouží jen proto, že se mu to hodí. Takový stát by ovšem byl spíše výhodný (a i zde si můžeme klást otázku, zda ne pouze krátkodobě) pro jednotlivé příslušníky buržoazní třídy, kteří by mohli vždy vykalkulovat poměr mezi vklady a výnosy tohoto svého podniku, těmto jednotlivcům může eventuelně smluvní teorie sloužit jako východisko k odmítnutí vůči státu. Buržoazie jako třída však potřebuje pro uhájení svých zájmů i krátkodobě obětovat některé dílčí zájmy svých příslušníků²⁴⁷ právě tak, jako potřebuje ujišťovat a sama být ujišťována, že nestvořila pouhou funkci svých kalkulů, ale že má ve svém státě něco vyššího, než je sama – potřebuje pro své panství a svou instituci ideologickou fasádu, která ji přesahuje. Stát, který se do této pózy sám Hegelovými ústy staví, podporuje buržoazii ze svého zájmu a sám je nutí k obětem, je-li to pro něj (a tedy v dlouhodobém zájmu a z kolektivního hlediska i pro ně) výhodné či potřebné, je z tohoto hlediska mnohem užitečnější než smluvní stát.

Nejvyšší službu tak v posledku Hegelův stát buržoazii prokazuje tím, že ji integruje do nadosobního celku, který není výsledkem individuální rozvahy a kalkulu, ale sám je teprve umožňuje. Do celku, k jehož popisu se Hegel nebojí antropizujících metafor a srovnání státu s „*životem v organickém těle*“.²⁴⁸ Až ve spojení s životem ve státě můžeme podle Hegela mluvit o svobodě a naše práva nám zaručí až plnění našich povinností, s nimiž tvoří rub a líc jedné mince.²⁴⁹

Stát chrání své občany – a i pokud zdánlivě jde o otázky zahraniční politiky, chrání je v posledku především před nimi samotnými. Jestliže totiž v míru upadá občan i společnost do „*zbahnělosti*“,²⁵⁰ jestliže dlouhý klid či ještě hůře Kantův „*věčný mír*“ je „*hnilobou*“,²⁵¹

²⁴⁶ „*Ve středním stavu, k němuž patří státní úředníci, je vědomí státu a nejvýraznější vzdělání. Proto také tvoří základní pilíř státu ve vztahu k právnosti a inteligenci. Stát, který nemá třetí stav, proto ještě nestojí na vysokém stupni. (...) Hlavním zájmem státu je, aby se utvořil tento třetí stav, avšak stát se to může jen v organizaci, která je jako ta, kterou jsme viděli, totiž oprávněním zvláštních kruhů, jež jsou relativně nezávislé, a úřednickým světem, jehož libovůle se láme na těch, kdož mají takové oprávnění.*“ Tamtéž, str. 330. Tento střední stav, silný a k státu loajální, představuje pro Hegela východisko oproti dvěma extrémům – jedním jsou nezávislí, nezodpovědní „*potulní rytíři*“, sloužící „*spravedlnosti*“ dle své libovůle, druhou krajnost představuje postava „*státního služebníka*“, pracujícího pro stát výlučně z povinnosti. Tamtéž, str. 327.

²⁴⁷ Srovnej Marx, Karel: Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta, in týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 244-348.

²⁴⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: c. d., str. 310.

²⁴⁹ „*Spojení povinnosti a práva má tu dvojitou stránku, že to, co stát žádá jako povinnost, je bezprostředně také právo individuality, neboť stát právě není ničím jiným než organizací pojmu svobody. Určení individuální vůle jsou státem dovedena do objektivního jsoucna a dospívají teprve jeho prostřednictvím ke své pravdě a ke svému uskutečnění. Stát je jediná podmínka k dosažení zvláštního účelu a blaha.*“ Tamtéž, str. 284.

²⁵⁰ Tamtéž, str. 355.

znamená právě válka příležitost probudit v nich velké city. Uniknout válce není možné²⁵² ani žádoucí – válka rozvíjí pozitivní vlastnosti, zejména sebeobětování²⁵³ a jednotu.²⁵⁴

Bojování ve válce je především věcí vojenského stavu, který je definován tak, že „*má povinnost sám o sobě dovést idealitu k existenci, tj. obětovat se*“.²⁵⁵ V případě ohrožení státu je však třeba povolát k obraně všechny občany. Jestliže však národ může být povolán k obraně ve válce, do samotného rozhodování o ní by neměl mít co mluvit, neboť podléhá vášním a není schopen složitou problematiku války a míru reálně posoudit.²⁵⁶

Velmi zhruba lze říci, že to, co představoval Hegel na rovině filozofické reflexe, ztělesňoval Clausewitz ve sféře válečné praxe a pedagogiky. Ba dokonce skutečnost, již Hegel reflektoval, Clausewitz spoluvytvářel – to když se jako člen generálního štábu účastnil některých diskusí, v nichž byl během bojů s Napoleonem před rokem 1813 slovy Carla Schmitt „*filozoficky objeven partyzán*“,²⁵⁷ aby jej následně mohlo královo brzy odvolané nařízení o Landturmu (domobraně) z roku 1813 etablovat právně.²⁵⁸ Clausewitz hovořil o válce jasně jako o národní věci. Roku 1809 v anonymním dopise Fichtemu psal o

²⁵¹ Tamtéž, str. 354.

²⁵² „...*stát je individuum a v individualitě je bytostně obsažena negace. I když se tedy určitý počet států spojí v jednu rodinu, musí si tento spolek jakožto individualita vytvořit nějaký protiklad a vyrobít nějakého nepřítele.*“ Tamtéž, str. 355.

²⁵³ „*Je velice mylný předpoklad, jestliže je při požadavku tohoto obětování stát považován jen za občanskou společnost a za jeho konečný účel pouze zabezpečení života a vlastnictví individuí; neboť tohoto zabezpečení se nedosahuje obětováním toho, co má být zabezpečeno; – naopak. – V tom, co jsme uvedli, spočívá mravní moment války, kterou nelze považovat za absolutní zlo a za pouze vnější nahodilost... (...) Je nutné, aby to, co je konečné, držba a život, bylo kladeno jako něco nahodilého, neboť to je pojem toho, co je konečné. Avšak v mravní bytosti, státu, je přirozenosti tato moc odjímána a nutnost povyšována na dílo svobody, na něco mravního; - ona pomíjivost se stává chtěným míněním a negativita, jež je základem, se stává substanciální vlastní individualitou mravní bytosti. – Válka jakožto stav, v němž je míněna vážně marnost dočasných statků a věcí, která bývá jinak obvykle útěšnou frází, je takto momentem, v němž získává své právo idealita toho, co je zvláštní a stává se skutečností...“ Tamtéž, str. 353-354.*

²⁵⁴ „...*ve stavu nouze... je to suverenita, v jejímž jednoduchém pojmu se soustřeďuje organismus existující ve světě svých zvláštností a již je svěřena záchrana státu s obětováním toho, co je jinak oprávněné, kde tedy onen idealismus dosahuje své vlastní skutečnosti.*“ Tamtéž, str. 312.

²⁵⁵ Tamtéž, str. 356.

²⁵⁶ „*Jestliže se však míní, že vladaři a kabinety podléhají více vášním než sněmovny, a je proto usilováno o předání rozhodování o válce a míru do rukou sněmoven, musí být řečeno, že ještě víc než jejich vladaři mohou často upadat do entuziasmu a být rozvášněny celé národy. (...) Stát kromě toho není ve vztahu k jednomu druhému státu, nýbrž k několika; a spleť vzájemných vztahů se stává tak delikátní, že mohou být pojednány pouze z čelného místa.*“ Tamtéž, str. 358

²⁵⁷ Schmitt, Carl: c. d., str. 31.

²⁵⁸ Tamtéž, str. 29-30. Schmitt explicitně odlišuje krátkodechý pokus o guerillu v Prusku od jiných podobných v dalších zemích: v nich se jednalo o „*živelná, autochtonní hnutí zbožných, katolických nebo pravoslavných lidí, jejichž nábožné tradice byly nedotčeny filozofickým duchem revoluční Francie.*“ Tamtéž, str. 30. V Prusku šlo o moderní partyzánské, ale jednalo se o pouhou epizodu ve vývoji pruské státní mašinerie, která mohla sotva na partyzána pohlížet jinak než s podezřením. Zajímavě tuto epizodu popisuje Engels ve svém časovém článku „*Pruští franktiréři*“ z roku 1870 – jestliže rozkaz o Landturmu představoval „*oficiální uznání... lidové války*“, šlo o záležitost z hlediska moci velmi dvojsměrnou: „*Král se obával svého vlastního díla. Dovolil lidu, aby bojoval sám za sebe, bez královského rozkazu, to bylo příliš proti pruskému duchu. Použití domobrany bylo proto odloženo až do chvíle, kdy k němu král vyzve, což ovšem nikdy neučinil.*“ K. Marx, B. Engels a V. I. Lenin o válce a vojenství, Praha: Naše vojsko – Svoboda 1984, přeložil Ladislav Pán, str. 168-172, zde str. 171-172.

„nejkrásnější ze všech válek, vedené lidem na jeho vlastních polích za jeho svobodu a nezávislost“,²⁵⁹ zatímco v konceptu (nezveřejněného) memoranda třiceti důstojníků, kteří roku 1812 rezignovali na své funkce v armádě na protest proti kompromisům s Napoleonem uvedl, že „každá válka těchto století [bude] považována za věc národní a v tomto duchu bude vedena“²⁶⁰, že – v parafrázi jeho životopisce – „válka dnešní doby jest válka všech proti všem, nikoli krále proti králi, armády proti armádě, nýbrž národa proti národu“.²⁶¹ Problém, jemuž Clausewitz čelil, výstižně zformuloval historik Michael Howard: „[B]ylo možné vytvořit národ bez svržení institucí monarchie a vytvoření plebiscitární diktatury vládnoucí prostřednictvím teroru, jak k tomu došlo ve Francii? Jestliže ne, byl by lék horší než nemoc.“²⁶²

Tento svůj postoj Clausewitz neopustil ani ve svém *opus magnum*. V nedokončené knize *O válce* explicitně uznává roli lidu²⁶³ a to, jaký transformativní význam pro válčení má změna aktéra z korunované hlavy státu v národ.²⁶⁴ Na druhé straně však Clausewitz ve skutečnosti nepřiznával národu politickou roli v silném slova smyslu. Jestliže mu válka představovala – jak zní jeho tolik citovaná charakteristika – „pouze pokračování politiky jinými prostředky“,²⁶⁵ pak samu politiku chápal jednou jako „inteligenci personifikovaného státu“,²⁶⁶ podruhé jako „představitelů všech zájmů celé společnosti“.²⁶⁷ Jak výstižně poznamenává Carl Schmitt: „Clausewitz sám stále příliš uvažoval v klasických kategoriích, když ve své ‚vrtošivé trojici války‘ přičítá lidu pouze ‚slepý přirozený pud‘ nenávisti a nepřátelství, veliteli a jeho armádě ‚odvahu a talent‘ jako volnou aktivitu duše a vládě čistě racionální rozhodování o válce jako o nástroji politiky.“²⁶⁸ Podobně jako u Hegela mu tedy národ představoval spíše nástroj, mobilizovatelný v situaci nouze, ale nikoli pána svého osudu.

²⁵⁹ Citováno ve Schmitt, Carl: c. d., str. 31.

²⁶⁰ Wolf, Richard: *Clausewitz. Jeho život a jeho teorie válečná*, Praha: Svaz československých rotmistrů 1931, str. 166.

²⁶¹ Tamtéž, str. 168.

²⁶² Howard, Michael: *Clausewitz*, Oxford – New York: Oxford University Press 1983, str. 17.

²⁶³ Viz Clausewitz, Carl von: *O válce. Dílo z pozůstalosti generála Carl von Clausewitze*, Praha: Bonus A 1996, přeložil Zbyněk Sekal, zejména 431–435.

²⁶⁴ Píše zde mimo jiné, že události napoleonských válek „ukázaly, jak ohromným činitelem v součinu státních, válečných a bojových sil na obou stranách je srdce a smýšlení národa – když všechny vlády poznaly tyto pomocné prostředky, nelze už očekávat, že by jich nepoužily v budoucích válkách, ať už bude ohrožena jejich vlastní existence nebo je bude pobízet mocná ctižádost.

Není těžké dojít k poznání, že války, které jsou vedeny celou vahou národních sil na obou stranách, musí být organizovány podle jiných zásad než války, kde se všechno propočítávalo podle poměru mezi stálými vojsky.“ Tamtéž, str. 172.

²⁶⁵ Tamtéž, str. 36.

²⁶⁶ Tamtéž, str. 37.

²⁶⁷ Tamtéž, str. 557.

²⁶⁸ Schmitt, str. 32, srv. Clausewitz: c. d., str. 38.

Nástroj ovšem rozhodující, jak se ukázalo za francouzské revoluce a posléze v napoleonských válkách, kdy se válka „stala nejprve na jedné, potom i na druhé straně zase záležitostí národa“²⁶⁹ a právě jeho mobilizace byla schopna zvrátit průběh a výsledky bojů. Jestliže války dřívější podléhaly „odluce vlády od národa“²⁷⁰ a tím také omezenosti vládních financí,²⁷¹ čímž byla také dána jejich omezená povaha, tak drahá Carlu Schmittovi, pak demonstrovalo-li jednou zapojení národních mas svůj potenciál, těžko bylo lze očekávat, že se k němu v případě potřeby znovu nesáhne.²⁷² Jestliže však měl být národ zužitkován zavedením všeobecné branné povinnosti a eventuálně širokou mobilizací k lidové obraně země, Clausewitz ve svém díle explicitně nereflektoval politické dopady, jaké může ozbrojení lidu mít – narozdíl od jeho vlády, která byla opatrnější a ozbrojení lidu se bála.

Problém Clausewitze se tak jeví být podobným jako problém Machiavelliho: přinesl poznání, které bylo politicky výbušné, a ač je prezentoval spíše jako instrumentář pro vladaře a technickou záležitost politicky neutrální efektivity, ve skutečnosti nástroj nebyl neutrální a měl jasné politické implikace. Můžeme se tak podobně jako u Machiavelliho pýt o to, zda se jednalo o skutečnou nevědomost, nebo zda lze z Clausewitze ve skutečnosti udělat filozofa emancipace národa na válečných polích.

Jestliže válka sama představovala pro Clausewitze „nástroj politiky“²⁷³ znamenala rovněž její „jiný způsob“²⁷⁴ který „[m]á ovšem vlastní gramatiku, ale ne vlastní logiku“.²⁷⁵ Tak jako změna jazyka může výrazně posunout výpověď, tak i „politické záměry se během války velmi mění a nakonec mohou být úplně jiné“.²⁷⁶ Válku, ač se Clausewitz snažil nahlédnout její zákony,²⁷⁷ však nelze do detailů popsat obecně a zákonitě – ve svých konkrétních projevech je to „učiněný chameleon“²⁷⁸ a v jistém smyslu „hra“: „Žádná lidská

²⁶⁹ Tamtéž, str. 544.

²⁷⁰ Tamtéž.

²⁷¹ „Vojska byla vydržována ze státní pokladny, na kterou vladař zpola pohlížel jako na svou soukromou pokladnu nebo při nejmenším jako na předmět patřící vládě, a ne lidu. Vztahy k ostatním státům, vyjma několik obchodních záležitostí, se většinou dotýkaly jen zájmu státní pokladny nebo vlády, a ne zájmu lidu; alespoň se v tomto smyslu všude hovořilo.“ Tamtéž, str. 540.

²⁷² „...zábrany, které vlastně spočívaly jen v tom, že se nevědělo, co je možné, jsou-li už jednou odstraněny, stěží se zase dají postavit a... při nejmenším pokaždé, jakmile se dostane ke slovu nějaký velký zájem, vybijí se vzájemně nepřátelství takovým způsobem, jak se to stalo za našich dnů. (...) Stejně však je nepravděpodobné, že války budou mít napříště tento velkolepý ráz, jako je nepravděpodobné, že se kdy zase uzavře tak široká brána, která jim je otevřela.“ Tamtéž, str. 544.

²⁷³ Tamtéž, str. 555.

²⁷⁴ Tamtéž, str. 556.

²⁷⁵ Tamtéž, str. 556.

²⁷⁶ Tamtéž, str. 41.

²⁷⁷ „...kdo z anekdot sestavuje celé dějiny, kdo všude začíná tím nejindividuálnějším vyhocením událostí a sestupuje jen tak hluboko, jak zrovna uzná za vhodné, nedospívá tedy nikdy k obecným vztahům, vládnoucím hluboko v samém základu, takový člověk bude mít se svým míněním pravdu nejvýš v jednom případě, a pak mu ovšem bude připadat jako sen to, k čemu filosofie dospívá pro většinu případů.“ Tamtéž, str. 328-329.

²⁷⁸ Tamtéž, str. 38.

činnost není tak ustavičně a všeobecně spojena s náhodou jako válka.“²⁷⁹ Nelze ji proto mít v přísném slova smyslu za vědu; „*je vhodnější říkat válečné umění než válečná věda*“,²⁸⁰ ale ještě spíše by válku „*bylo možno lépe než s kterýmkoli uměním srovnat s obchodem, který je také konfliktem lidských zájmů a činností; mnohem bližší je jí politika, na kterou je zase možno pohlížet jako na jakýsi obchod ve větším měřítku.*“²⁸¹ Válka tedy představuje ozbrojenou konkurenci, včetně konkurenčních dopadů na chování: „*Dokud jsem protivníka neporazil, musím se obávat, že on porazí mne, nejsem už tedy svým pánem, nýbrž protivník mi přímo ukládá, co mám dělat, tak jako já jemu.*“²⁸² Obtíže konkurence, potřeba umělecké dovednosti i čelení náhodám – to vše si vyžaduje dovedného adepta válečného umění. Jeho vojenská schopnost získává právě svou domnělou politickou neutralitou politickou dimenzi, neboť osud politiky a eventuelní proměna politických záměrů závisí právě na tom, jak zvládnuta bude hra sil na válečném jevišti.

Ač Hegel ani Clausewitz, oba občané stejného státu a oběti stejné epidemie cholery,²⁸³ nebyli nacionalisty, jejich dílo přece příznačně předznamenalo následná dvě století nacionalismu. Dali mu absolutní cíl – nadosobní stát, se kterým mohl splynout nadosobní národ – a absolutní prostředek – válku národů o jejich důstojné bytí. Zároveň byli hlasateli racionálně fungujícího autoritativního světa, který na své poddané vykonával tolik soustředěného tlaku v materiální i morální rovině, že přímo volal po vytváření sfér úniku, jejichž nejvýznamnější a nejtrvalejší podobou se stal romantismus, onen po antice, křesťanství a osvícenství čtvrtý kořen západní tradice.²⁸⁴ Hegelův *monarcha*, zároveň odosobněný a perzofmikuující, ona finální a zároveň spoutaná sankce absolutního státu²⁸⁵ i Clausewitzův *generál*, onen umělec, jehož uměním je zacházet s masami lidí jako se zabíjenými nástroji politiky a obstát v ozbrojené konkurenci válečné vřavy, si přímo vynucují své protivy. Nacházejí je v postavách *tuláka*, osvobozujícího se od teritoriálního a mocenského spoutání státem a sociálního spoutání buržoazní společnosti, a *dezertéra*, bránícího se svému sežráním krvavým válečným mechanismem; obě pak splývají v osobě *buřice*, stavějícího se proti obojímu. Ale nejen, že si je vyžadují. Romantická póza, zdánlivý protiklad státu a armády,

²⁷⁹ Tamtéž, str. 34.

²⁸⁰ Tamtéž, str. 100.

²⁸¹ Tamtéž, str. 100.

²⁸² Tamtéž, str. 25.

²⁸³ Gallie, Walter Bryce: *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, str. 40.

²⁸⁴ Počítáno se všemi jeho metamorfózami v nacionalismu, marxismu, anarchismu, postromantismu (prokletí básníci), kulturní avantgardě (zejména surrealismu), situacionismu, punku, dočasných autonomních zónách či freeteknu.

²⁸⁵ Viz Hegelův výrok citovaný v kapitole 6.

může být ve skutečnosti státem zhodnocena – stane-li se z romantika *umělec*, bavící občany nebo dávající státu pozlátku kulturního prožitku, či *obránce vlasti*, který bude tento stát chránit v čase nouze pod zástavou národa.

IV. TŘÍDA, STRANA, GUERILLA, Hnutí

13. Třída místo národa (Marx, Engels a Sorel)

Vnímat jako základ pro konflikty hranice mezi jednotlivými státy a národními společnostmi je jedna možnost. Jinou představuje vidění konfliktů napříč společnostmi a v jejich rámci. V tomto pohledu je každá společnost, jakkoli domněle národní, připravená k boji s ostatními a sešikovaná pod svými státními vlajkami, ve skutečnosti rozštípnutá vedví rozporem mnohem podstatnějším, než je konflikt mezi národy a jejich státy, rozporem, oproti němuž se ty ostatní jeví jako pouhá kamufláž. „*Dělníci nemají vlast*“²⁸⁶ a snaží-li se jim to někdo namluvit, činí tak proto, aby na tento rozpor zapomněli, aby se jim ztratil z očí fakt, že jsou především dělníky, a tedy nikoli vládcí svého osudu.

Rozpor, o nějž tu jde, lze na nejobecnější rovině pojmenovat jako střet těch, kdo (alespoň ve svém úhrnu) disponují společnostmi, a těch, kterými je coby podřízenými součástkami disponováno. Jestliže na sebe tento střet bral v dějinách různé podoby, nyní se jedná o boj mezi dvěma velkými společenskými skupinami, definovanými ekonomicky – vztahem k výrobním prostředkům: buržoazii, která je vlastní, a proletariátu, která na nich musí za podmínek určených buržoazií pracovat, má-li přežít. „*Dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů*“ a „*všechny dosavadní společnosti spočívaly... na protikladu mezi utlačujícími a utlačovanými třídami*.“²⁸⁷

Ovšem nástup průmyslového kapitalismu a proletarizace velkých mas populace vytvořily novou dějinnou situaci, která umožňuje nikoli přejít k jiné formě třídního boje, jako tomu bylo v minulosti, ale třídní boj jeho vítězným vybojováním zcela odstranit: „*Všechna dosavadní hnutí byla hnutími menšin nebo v zájmu menšin. Proletářské hnutí je samostatným hnutím obrovské většiny v zájmu obrovské většiny*.“²⁸⁸ A tak, jestliže buržoazní společnost namísto odstranění třídního boje „*přinesla jen nové třídy, nové podmínky útisku a nové formy boje místo starých*“²⁸⁹ proletariát může dosáhnout pouhým svým sebeprosazením osvobození celého lidstva z třídního konfliktu, neboť svou univerzalizací zničí třídní rozdělení společnosti ve jménu lidské harmonie, v níž „*místo staré buržoazní společnosti s jejími třídami a třídními protiklady nastoupí sdružení, v němž svobodný vývoj každého jednotlivce je podmínkou svobodného vývoje všech*“.²⁹⁰

²⁸⁶ Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické strany*, c. d., str. 44

²⁸⁷ Tamtéž, str. 25 a 37.

²⁸⁸ Tamtéž, str. 37.

²⁸⁹ Tamtéž, str. 26.

²⁹⁰ Tamtéž, str. 47.

Stýkání a potýkání jednotlivých národů či jejich zájmů, nejčastěji ukotvených ve státech, tak nahrazuje zcela jiná optika. Nejpodstatnější jsou zde války *uvnitř* jednotlivých společností, jakési občanské války (nebo spíše občanské konflikty – pojem občanská válka může být zavádějící, protože ve skutečnosti popisuje jen jednu možnou fázi tohoto konfliktu), v nichž se odhaluje zcela jiná matrice zájmů, než s jakou počítá nacionalismus. Z děl protagonistů tohoto přístupu, Karla Marxe (1818-1883) a Friedricha Engelse (1820-1895), z jejichž *Manifestu komunistické strany* (1848) pocházejí výše uvedené citace, lze pro třídní boj vyčíst několik podstatných charakteristik:

1. **Je pro společnost určující.** Lze-li synonymizovat dějiny lidských společností s dějinami třídních bojů, pak to také znamená, že právě střetávání mezi třídami mělo klíčovou funkci pro jejich tvářnost. Stav jednotlivých společností, jejich instituce, kultura, ideje – to vše není mechanickým odrazem materiální základny, jak někdy bývá marxismu přičítáno, ale především důsledkem zhodnocení poměru sil mezi jednotlivými společenskými skupinami, výsledkem jejich bojů a zápasů, tedy výstupem toho, jakým společenským rozhodnutím jsou možnosti plynoucí z materiální základny podrobeny v procesu sociálního konfliktu.²⁹¹ V průběhu dějin na sebe bral různé podoby, přičemž marxismus dokonce přiřazuje jednotlivým vrstvám v různých dobách pokrokovou úlohu a příslušné „úkoly“, které vyplývají z jejich dispozic daných formou třídního bytí. Jak bylo zmíněno, až úkol proletariátu se vymaňuje z relativity dané pokračováním boje a získává absolutní povahu tím, že boj zruší.
2. **Představuje objektivní faktor a má systémovou povahu.** Třídní boj nezačne vyhlášením války, nerukují do něj branci a často se ani nevede zjevně. V mnoha jeho stádiích jej lze ignorovat, nelze se mu však vyhnout. Na danou stranu třídní fronty se přitom lidské individuum většinou nestaví svým vědomým rozhodnutím, ale primárně a především způsobem svého společenského (živo)bytí; třídní konflikt jej často vtahuje do sebe i proti jeho vůli a subjektivnímu politickému přesvědčení. Ignorování či popírání třídního boje je rovněž jistým stanoviskem v rámci tohoto boje, které objektivně slouží jedné z jeho stran. Buržoazie si sama „*nejen ukula zbraně, které jí*

²⁹¹ Bedřich Engels to poněkud rigidně formuloval ve své předmluvě k *Osmnáctému brumairu Ludvíka Bonaparta* z roku 1885: „*Byl to právě Marx, který po prvé objevil velký vývojový zákon dějin, zákon, podle něhož všechny historické boje, ať již v oblasti politické, náboženské, filosofické či vůbec ideologické, jsou ve skutečnosti jen více či méně zřetelným výrazem bojů společenských tříd, zákon, podle něhož existence tříd a jejich vzájemné srážky jsou opět podmíněny stupněm vývoje jejich hospodářské situace, způsobem výroby a podmíněné jí směny. Tento zákon... má pro dějiny stejný význam jako zákon o proměně energie pro vědy přírodní...*“ Marx, Karel: *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, c. d., str. 247.

*přinášejí smrt: zplodila také lidi, kteří těmito zbraněmi budou vládnout – moderní dělníky, proletáře... produkuje především své vlastní hrobaře.*²⁹² Nečiní tak ze zlé vůle či z vrozených sebevražedných tendencí, ale prostě proto, že jinak nemůže, produkce vlastního budoucího zániku je předpokladem jejího současného bytí. Podobně ani proletariát nemůže než se v třídním boji bránit ekonomickému donucení buržoazie a bojovat nejen proti jejím jednotlivým opatřením či za jednotlivá zlepšení svých životů, ale proti buržoazní společnosti jako celku, neboť „*se nemůže pozvednout, se nemůže vzpřímit jinak, než že bude vyhozena do povětří celá nadstavba vrstev, které tvoří oficiální společnost.*“²⁹³

3. **Závisí na vědomí/uvědomění a je v tomto smyslu politický.** Jestliže se třídnímu boji nelze vyhnout a existuje nezávisle na vědomí jednotlivců, neznamená to, že se jedná o slepou sílu, již lidské a společenské vědomí nijak neovlivní. Právě naopak. Lidské (u)vědom(ě)ní je klíčové pro podobu, intence a dalekosáhlost onoho boje, pro to, zda se mu podaří proměnit jeho strukturní potence v realitu či nikoli. Tedy, zda třída zůstane v obraně, nebo přejde do útoku, zda bude třídou o sobě, nebo se stane třídou pro sebe, zda bude pouhým bránícím se objektem buržoazního panství, nebo se stane subjektem dějin schopným přetvořit společnost k obrazu svému.²⁹⁴ Zda bude následovat historicky úspěšné třídy, nebo ne a zda se jí podaří neulpět na povrchu politické fasády třídních bojů a namísto toho učiní „*onen nebezpečný obrat, při kterém se každý boj proti státní moci mění v boj proti kapitálu*“,²⁹⁵ jinými slovy, zda se jí podaří skutečně zacílit na hlavní příčinu svého boje.
4. **Má různé stupně intenzity.** Někdy se projevuje jako neviditelný nebo sotva rozpoznatelný odpor proti nejsilněji zakoušeným formám vykořisťování a útlačku, má-li však skutečně přetvořit společnost v žádoucím směru, je patrně třeba, aby dosáhl

²⁹² Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické strany*, c. d., str. 32, 38.

²⁹³ Tamtéž, str. 37.

²⁹⁴ „*Ekonomické podmínky přeměnily nejprve masu obyvatelstva v dělníky. Panství kapitálu vytvořilo pro tuto masu společnou situaci, společné zájmy. Tato masa je tedy vůči kapitálu už třídou, ale není ještě třídou pro sebe. V boji... se tato masa spojuje, konstituuje se jako třída pro sebe. Zájmy, které hájí, se stávají třídními zájmy. Ale boj třídy proti třídě je boj politický.*

Pokud jde o buržoazii, musíme rozeznávat dvě fáze: první, během níž se konstitovala jako třída za vlády feudalismu a absolutní monarchie, a druhou, kdy už konstituovaná jako třída svrhla feudalismus a monarchii, aby společnost přetvořila v buržoazní společnost.“ Marx, Karel: *Bída filozofie. Odpověď na „Filozofii bídy“ pana Proudhona*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1979, přeložila Miluše Svatošová, str. 146.

²⁹⁵ Marx, Karel: *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, c. d., str. 290.

stupně otevřeného konfliktu a připodobnil se ničemu menšímu než „světové válce“.²⁹⁶

Jestliže pro Marxe a Engelse představoval třídní boj hybnou sílu společnosti, byl jim zároveň pouhým prostředkem (byť klíčovým a nutným) ke svému vlastnímu překonání. S jiným přístupem k třídnímu boji přišel šedesát let po *Manifestu komunistické strany* Georges Sorel (1847-1922) ve svých *Úvahách o násilí* (1908). Sorel, autor ovlivněný hnutím francouzských revolučních syndikalistů,²⁹⁷ přitom z Marxe vycházel (ale nejen z něj – deset let po vydání své knihy výslovně uvedl, že byla „svou inspirací velmi proudhonovská“,²⁹⁸ v samotné knize nalezneme četné odkazy na Bergsona a v jejím závěru na Nietzscheho), někdy se dokonce stavěl do pozice člověka, který vysvobozuje autentické Marxovo myšlení ze scholastického krunýře, kam jej uvrhli marxisté.²⁹⁹ Přesto zde však nalezneme zásadní rozdíl v perspektivě. Pro Sorela znamenalo proletářské násilí v jistém smyslu samoúčel. Právě zápas tříd rozvíjel ve společnosti potřebné vlastnosti, především její vitalitu, právě od boje se rovněž odvozovala ve společnosti její morálka. Boj byl i pramenem svobody – proto také ze syndikalistického hnutí mohla vzejít společnost svobodných a emancipovaných jedinců, zatímco dril politických stran mohl vyprodukovat jen nový absolutní stát, v němž bude elita technokratických intelektuálů z výšky shlížet na své poddané.³⁰⁰ Vznik beztřídní společnosti z takového hlediska nepředstavoval sen, ale spíše noční můru.³⁰¹ Násilí není pouhým nutným a nepříjemným prostředkem, naopak – jak píše Sorel v samém závěru své knihy, „[j]e to

²⁹⁶ „...každá sociální reforma zůstane utopií, dokud proletářská revoluce a feudální kontrarevoluce nezměří zbraněmi své síly ve světové válce.“ Marx, Karel: *Námezdní práce a kapitál*, in týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 65-102, zde str. 75. Tato stanovisko Marx později zmínil pro případ zemí, kde byla silnější buržoazie než reliktů feudalismu a kde existovaly ústavní možnosti pro organizování stran pracujících.

²⁹⁷ Za jejichž teoretického mluvčího je někdy ne zcela oprávněně vydáván; podrobnější diskuse tohoto hnutí přijde v následující kapitole.

²⁹⁸ Sorel, Georges: c. d., str. 292.

²⁹⁹ Ve svých pracích volal po návratu k „*Marxově marxismu*“ (citováno tamtéž, str. VII) a o vlivu marxistů na Marxovo dílo napsal dokonce: „*Není pochyb o tom, že pro Marxe bylo skutečnou katastrofou, že se změnil ve vůdce sekty mladých nadšenců; vytvořil by mnohem užitečnější dílo, kdyby se nestal otrokem marxistů.*“ Tamtéž, str. 7. Jmenovitě odmítal pokládat za marxovskou politiku německé sociální demokracie; jak napsal roku 1918: „*Není spravedlivé imputovat marxismu všechny praktiky německé sociální demokracie, která byla mnohem více ovlivněna Lassallem než Marxem.*“ Tamtéž, str. 284.

³⁰⁰ „*Revoluční syndikalismus by byl nemožný, pokud by se dělnický svět nacházel pod vlivem morálky slabých; státní socialismu se naopak může této morálce skvěle přizpůsobit, neboť je založen na myšlence společnosti rozdělené na třídu výrobců a třídu myslitelů aplikujících výsledky vědeckého zkoumání na výrobu.*“ Tamtéž, str. 238. Citace navazuje na pasáž, v níž autor odkazuje na Nietzscheho, k němuž poukazuje i pojem „morálky slabých“.

³⁰¹ „*Všechno může být zachráněno, pokud proletariát svým užitím násilí obnoví rozdělení společnosti na třídy, a tak vrátí buržoazii část její energie.*“ Tamtéž, str. 85.

násilí, čemu socialismus vděčí za ty vysoké etické ideály, jejichž prostřednictvím přináší spásu modernímu světu.“³⁰²

Vedle tohoto základního rozdílu zde nalezneme čtyři další podstatné difference:

1. **Namísto utopie i vědy mýtus.** Odpor k utopismu, tedy k představě, že revoluční aktivita má být nesena především co nejpodrobnější představou o alternativní společnosti, sdílel Sorel s Marxem a Engelsem,³⁰³ byl jen o mnoho nesmlouvavější a chápal utopismus o poznání šíře. Utopie totiž představovala intelektuální konstrukt nějaké dokonalé společnosti, snahu přizpůsobit společnost „svému vynálezu jako své vlastní duševní vlastnictví“.³⁰⁴ V tom se skrývalo nebezpečí pro současnost i pro budoucnost: jednak byla utopie „ústavou“³⁰⁵ budoucí společnosti, která měla předzjednat její budoucí harmonii, a jednak snaha tohoto přesně definovaného cíle dosáhnout mohla velmi snadno sklouznout ke zcela konformnímu sledování dílčích reforem v žádoucích směru. Obojí bylo v přímém protikladu k Sorelově představě o smyslu třídního a specificky syndikalistického hnutí – to pro něj mělo cenu především pro svou bojovnost. Proti utopii ovšem u Sorela nestálo vědecké poznání reality – to jako příliš složité (přístupné pouze intelektuálům) a určité (a tedy opět omezující prameny lidové imaginace a vedoucí ke konkrétním opatřením prosaditelným v posledku nejlépe skrze stát a ne mimo- či protistátní hnutí) by mohlo plnit vlastně podobnou sociální roli jako utopismus. Namísto toho proti utopii postavil sociální mýtus – kolektivně sdílený sen motivující k boji. Navzdory tomu, že tento mýtus většinou měl nereálné, až právě utopické prvky, nesdílel podle Sorela negativní (tedy

³⁰² Tamtéž, str. 251.

³⁰³ Z tohoto hlediska je významným textem část věnovaná utopistům v knize Friedricha Engelse *Anti-Dühring*, která posléze vyšla samostatně (roku 1880) a proslula pod názvem *Vývoj socialismu od utopie k vědě*. Je zajímavé, že Engels psal svůj text původně na obranu těch, pro něž měl marxismus označení „utopičtí socialisté“, ve jménu kritického zvážení jejich historického přínosu a zároveň odmítnutí toho, co je pro dělnické hnutí Engelsovy doby již neaktuální. Jestliže utopie idealisticky předjímaly mnohé ze socialistických a komunistických principů, zasazovaly je do nemožného rámce společenských konstruktů stojících na vodě, přesněji řečeno pouze na tužbách, zbožných přáních a přinejlepším postřezích svých autorů. Jestliže jejich názory byly v určité době pokrokem a utopisté ostatně v takové době „nemohli být ničím jiným“ (Engels, Bedřich: *Anti-Dühring. Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha: Svoboda 1947, str. 226) než utopisty (neboť dobové podmínky utvářely jejich názory), k socialistickému hnutí moderní doby se mají jako alchymie k chemii. Skutečný socialistický program musí podle Engelse vycházet z vědeckého poznání společenské skutečnosti a z napojení na politiku třídy, v jejímž přednostním kolektivním zájmu je společenská změna. Domyšleně řečeno: Teprve v jednotě s vědeckým poznáním a reálným politickým aktérem má tedy smysl klást nějaké morální požadavky, protože to, co je mimo oblast reálného, těžko může mít nějakou morální relevanci.

Jestliže daný text se uceleně vyrovnával s utopismem, již o mnoho dříve byl marxovský komunismus formulován právě jako negace utopismu. Jak čteme už v *Německé ideologii* (1845): „Komunismus není pro nás stav, který má být vytvořen, není to ideál, podle kterého se má řídit skutečnost. Komunismem nazýváme skutečné hnutí, které zruší nynější stav.“ Marx, Karel – Engels, Bedřich: *Německá ideologie. I. Feuerbach. Protiklad materialistického a idealistického nazírání*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1952, přeložil Pavel Levit, str. 35.

³⁰⁴ Sorel, Georges: c. d., str. 32.

³⁰⁵ Tamtéž, str. 29.

pacifikující) vlastnosti utopií. Nešlo totiž o intelektuální vynález jedince, ale o společně sdílené bojové povědomí. Utopie vedla k sociálnímu konformismu, mýtus živil společenský konflikt (a sám jím byl živěn).³⁰⁶ Pro samotného Sorela byla tímto mýtem syndikalistická generální stávka jako ochromení buržoazní společnosti a zároveň základ pro společnost novou, „mýtem, do něž je socialismus plně zahrnut, tedy soubor obrazů schopných instinktivně evokovat všechny pocity, které korespondují s různými projevy války vedené socialismem proti moderní společnosti.“³⁰⁷

2. **Centrem zájmu nemá být materiální základna boje, ale boj sám.** Marxovým problémem podle Sorela bylo, že zasvětil příliš mnoho pozornosti ekonomickým formacím třídních společností a zejména, že v boji mezi kapitálem a prací věnoval hlavní pozornost kapitálu. Proletářské hnutí jako kdyby bylo jen projevem, důsledkem, funkcí dynamiky kapitalistických vztahů, jako kdyby nemělo svou vlastní dynamiku, již by bylo třeba zkoumat.³⁰⁸
3. **Třída není objektivní fenomén, utváří se v procesu boje.** Nemá smysl představovat si třídu jako objektivně existující sociální skupinu. Až v samotném třídním boji se ukáže, kdo na jaké straně stojí, až samotné propuknutí násilí vyjeví, jaké jsou vlastně bojující strany. Klíčové není objektivní postavení člověka, ale to, kam se sám subjektivně v boji situuje.³⁰⁹
4. **Přechod od kapitalismu k socialismu nelze objasnit analogií k přechodu od feudalismu ke kapitalismu.** Tuto marxovskou myšlenku Sorel nepřičítal Marxovi, což mu umožnilo zaútočit na ni s obzvláštní ničivostí.³¹⁰ Její škodlivost nespočívala

³⁰⁶ „Zatímco současné mýty vedou lidi k tomu, aby se připravovali na boj, který zničí existující stav věcí, účinkem utopií bylo vždy zaměřování lidských myslí na reformy, kterých mohlo být dosaženo následováním systému.“ Tamtéž, str. 28-29. „...umělé světy obecně vzato zmizí z našich myslí a nezanechají v našich myslích ani památku; ale když jsou masy hluboce pohnuty, stane se možným vykreslovat obraz, který zakládá společenský mýtus.“ Tamtéž, str. 27.

³⁰⁷ Tamtéž, str. 118.

³⁰⁸ „Marx se snažil popsat detaily tohoto vývoje [útlaku buržoazní společnosti] velmi pozorně: ale jen málo podrobně popsal organizování proletariátu... Důsledkem této nedostatečnosti Marxova díla bylo to, že se marxismus odchýlil od své skutečné povahy.“ Tamtéž, str. 169.

³⁰⁹ Tato interpretace je ovšem sorelovská či sorelistická, nikoli Sorelova. Ten totiž sice uvádí, že „[u]ž nebude možné odlišit třídy podle místa, které mají jejich členové v kapitalistické výrobě“ (tamtéž, str. 156) a že „Marx mluví o společnosti, jako kdyby byla rozdělena do dvou fundamentálně antagonistických skupin, často se však připomíná, že pozorování neospravedlňuje tuto dichotomii, a je pravda, že stojí určité úsilí, než ji můžeme ospravedlnit fenomény každodenního života“ (tamtéž, str. 122) a že „[s]távka vrhá na to vše nové světlo; odděluje zájmy a různé způsoby myšlení těchto dvou skupin námezdně pracujících mnohem lépe než denní okolnosti života.“ (Tamtéž, str. 123) Jinými slovy, boj je u Sorela ke klíčem k třídě, ale třída má stále objektivní existenci vycházející z ekonomické situace.

³¹⁰ „[s]ocialisté byli po dlouhou dobu ovládnuti představou, že kapitalistická společnost se musí podobat té feudální. Známe jen málo myšlenek, které jsou falešnější a nebezpečnější; představují si, že nový feudalismus zmizí pod vlivem sil analogických těm, které zničily starý feudální systém.“ Tamtéž, str. 162.

jen v analytické chybnosti, ale především k politickým řešením, k nimž poukazovala: má-li být přechod analogický, je třeba použít analogické prostředky, tedy jakobínskou diktaturu menšiny, „*imitaci roku 1793, centrální, diktátorské a revoluční autority, podpořené teroristickou diktaturou revolučních klubů*“³¹¹ namísto zplnomocnění „*hnutí obrovské většiny v zájmu obrovské většiny*.“^{312 313}

Navíc zde však nalezneme ještě jeden motiv, který Sorela Marxovi a Engelsovi (a ve skutečnosti celému třídnímu hnutí) odcizuje. Třídní boj totiž jako by měl pro Sorela pozitivní význam nejen pro bojující třídu, ale pro celou společnost, včetně těch jejích složek, proti nimž je veden. „*Proletářské násilí nejen zajišťuje budoucí revoluci, ale také je zdá se jediným prostředkem, který může vrátit evropským národům, omámeným humanitarismem, jejich dřívější energii*.“³¹⁴ Pro Sorela znamenal záchranu před „*diktaturou neschopnosti*“,³¹⁵ nabízenou reformistickými socialisty. Proletářské násilí mohlo probudit buržoazii z třídního smíru, a bylo tak žádoucí pro celou společnost.³¹⁶ Jestliže je třeba „*mít neustále na paměti... podobnost mezi kapitalistickým typem a válečnickým typem*“³¹⁷, platí to zároveň jako výzva, aby si i proletariát osvojil bojovou zdatnost a pozitivní vlastnosti vycházející z boje – tedy jmenovitě hrdost na boj, touhu po slávě a vůli „*zkusit své síly ve velkých bitvách*“.³¹⁸ Bude přitom třeba, aby se proletariát „*zřetelně oddělil od ostatních částí národa*“;³¹⁹ v posledku to ale bude národu jen a jen ku prospěchu, neboť to v něm oslabí moc všechny síly koncentrujícího státu, zbaví základny různé kompromisnické politické břidily a dá celému národu možnost zakoušet podmínky vhodné pro rozvoj válečných ctností. „*Zdravme revolucionáře tak, jako zdravili Řekové spartské hrdiny, kteří bránili Thermopyly a pomohli uchránit civilizaci starověkého světa*.“³²⁰ Pro-syndikalistický radikál odpoutávající boj od

³¹¹ Tamtéž.

³¹² Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické strany*, c. d., str. 37.

³¹³ Pro diskuzi tohoto Sorelova (a Bernsteinova) názoru viz Gramsci, Antonio: *Historický materialismus a filosofie Benedetta Croceho*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1966, přeložil Stanislav Lyer a Lubomír Sochor, str. 146-147. Pro jeho klasickou anarchosyndikalistickou formulaci viz Rocker, Rudolf: *Sovětský systém, nebo diktatura proletariátu?*, 2005, přeložil Ondřej Slačálek, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=605>.

³¹⁴ Sorel, Georges: c. d., str. 78.

³¹⁵ Tamtéž, str. 73.

³¹⁶ „*Bude-li degenerace vyšších středních tříd pokračovat tak rychle, jako posledních několik let, naši oficiální socialisté mohou důvodně doufat, že dosáhnou svého cíle a dál spát ve svých přepychových sídlech. Zdá se, že takový vývoj mohou zvrátit pouze dvě nehody: velká zahraniční válka, která může znovuoživit ztracenou energii a která každopádně přivede do vlády muže s vůlí vládnout; nebo značné rozšíření proletářského násilí, které učiní revoluční realitu zjevnou pro buržoazii a povede k její nespokojenosti s humanitárními frázemi, kterými ji ukolébává a uspává Jaurés. Právě s těmito dvěma velkými nebezpečími na mysli využívá Jaurés všechny své dovednosti lidového řečníka: evropský mír musí být udržen za každou cenu a je třeba omezit proletářské násilí.*“ Tamtéž, str. 72.

³¹⁷ Tamtéž, str. 75.

³¹⁸ Tamtéž, str. 160.

³¹⁹ Tamtéž, str. 161.

³²⁰ Tamtéž, str. 86.

jeho smyslu spočívajícího v jeho ukončení a dávající mu smysl z něj samotného, tak nečekaně napojil třídní boj na národní cítění, a vrátil jej tak znovu před začátek, který učinili Marx s Engelsem, kteří třídu od národa jednoznačně oddělili.

14. Od třídy ke straně (První internacionála a revoluční syndikalismus)

Vraťme se však k Marxovi: Jak dosáhnout takového sjednocení proletariátu, které by umožnilo vést jeho boj účinně? Je třeba dát proletariátu takovou strukturu, která jeho bojování umožní a zefektivní. Je třeba jej vymezit oproti ostatním a dát jeho boji jasnou taktiku a strategii. Znamená to, že je nutné, aby proletariát vytvořil svou politickou stranu? A nebude vznik této strany znamenat, jak už bylo naznačeno výše, ztrátu nejcennější vlastnosti proletářského hnutí, totiž, že „je samostatným hnutím obrovské většiny v zájmu obrovské většiny“?³²¹

Z Marxových a Engelsových prací už ze čtyřicátých let 19. století se zdá, že politické strany jsou přesto žádoucí. V *Manifestu* hovoří o „organizování proletářů ve třídu, a tím i v politickou stranu“³²² a ostatně *Manifest* sám je manifestem *komunistické strany*. Ovšem pojem strana zde zjevně neznamena stranickou organizaci v moderním slova smyslu, ale spíše se jedná o slovo, které podtrhuje důraz na samostatnost, autonomii na ostatních (třídách či názorových proudech), nezávislost v jednání. Jde o to, aby proletariát napříště nepodléhal hegemonii buržoazie a nebojoval za ni její zápasy, ale namísto toho byl schopen formulovat vlastní cíle a požadavky a organizovat vlastní boje. Komunistická strana je pak v *Manifestu* vymezena jako názorová frakce uvnitř proletariátu, která je názorově nejpokročilejší, a proto má působit jako organický předvoj.³²³ Není však formální organizací bojující o moc pro sebe.

Jiná situace existuje v sedmdesátých letech 19. století. Marx s Engelsem roku 1872 prosadili do stanov Mezinárodního dělnického sdružení dodatečnou a ne zcela zapadající vsuvku o nutnosti zakládat politické strany jakožto jediném prostředku, který může konfrontovat politickou moc buržoazie.³²⁴ Strana zde představuje „nevyhnutelný“ prostředek

³²¹ Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické strany*, c. d., str. 37.

³²² Tamtéž, str. 35.

³²³ Srv. tamtéž, str. 38-39.

³²⁴ „Ve svém boji proti kolektivní moci majetných tříd může proletariát působit jako třída jen tehdy, jestliže se sám konstituuje ve zvláštní politickou stranu, která stojí proti všem starým stranám vytvořeným majetnými třídami.

Toto konstituování proletariátu v politickou stranu je nezbytné, aby bylo zajištěno vítězství sociální revoluce a jejího konečného cíle, odstranění tříd.

Spojení dělnických sil, jehož se už dosáhlo ekonomickým bojem, musí být v rukou této třídy také pákou v jejím boji proti politické moci jejich vykořisťovatelů.

proti moci buržoazie – jinými slovy, aby bylo možno buržoazii čelit, je třeba vytvořit vůči ní symetrický bojový útvar, organizovat se stejným způsobem, jakým se organizuje ona. Sami Marx a Engels se – byť kriticky, jako o tom svědčí zejména *Kritika Gothajského programu*³²⁵ – angažovali na podporu některých dělnických stran, zejména německé sociální demokracie, byť ta svou orientací nebyla nikdy plně jejich.

Strany bojovaly o moc ve státě – stát však byl i samotném Engelsovi „strojem“³²⁶ a došel k závěru, že není „*nic jiného než mašinerie na potlačování jedné třídy druhou třídou*“.³²⁷ Právě v takových státech začali socialisté vést vleklé politické boje o vliv, zastoupení v parlamentu či později ve vládě a o větší či menší podíl na utváření jejich politiky. To ovšem mělo dvojí dopad: jednak opouštění revoluční a protistátní perspektivy a jednak přizpůsobování vlastních vnitřních struktur, jejich dimenzování podle státu, v němž působili. Chtěli-li opanovat stát, tento mocenský stroj, sami se museli stávat společenskými stroji v malém, s hierarchií, disciplínou a dalšími mechanizujícími elementy společenského života.³²⁸

Organizování hnutí pracujících do politických stran ovšem narazilo na ostrou kritiku ze strany odpůrců každého státu, a tedy i organizování se k dobytí politické moci v něm a k jeho obrazu – ze strany anarchistů. Ti zásadně odmítali opouštění revoluční perspektivy, ale právě tak i její provázání se snahou o uchopení státní moci: stát podle nich nemohl sloužit revoluci, ale jen jejímu pohlcení, degeneraci a nastolení nového útlaku.³²⁹ S touto kritikou byl ale nerozlučně spojen důraz, který anarchisté kladli na takovou organizační tvárnost hnutí pracujících, které nebude odpovídat podobě buržoazních politických stran a nebude státem v malém, ale namísto toho bude předjímat společnost, která je cílem tohoto hnutí. Nesouhlasili s názorem, že by rovnostářská a svobodná společnost mohla být výsledkem usilování autoritářské organizace a dodávali, že „*Internacionála, která je zárodkem budoucí lidské společnosti, musí být... přesnou představitelkou našich principů svobody a federace;*

Ježto páni půdy a kapitálu vždycky používají svých politických výsad k obraně a zvěčnění svých ekonomických monopolů a k zotročení práce, stává se dobytí politické moci velkým úkolem proletariátu.“ Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Spisy. Svazek 18*, Praha: Nakladatelství politické literatury 1966, str. 181.

³²⁵ Marx, Karel: *Kritika Gothajského programu*, in též a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 9-44.

³²⁶ Marx, Karel: *Občanská válka ve Francii*, in též a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 490-570, zde str. 501.

³²⁷ Tamtéž, str. 502.

³²⁸ Je příznačné, že si je zvolil Robert Michels jako hlavní materiál pro svou práci o „železném zákonu oligarchie“. Srovnej Michels, Robert: *Strany a vůdcové. K sociologii politického stranictví*, Praha: Orbis 1931, přeložil Karel Hoch.

³²⁹ Nejvýrazněji tuto kritiku artikuloval v tomto sporu Michail Bakunin, srv. např. Maximoff, G. P. (ed.): *The political philosophy of Michail Aleksandrovič Bakunin. Scientific anarchism*, Glencoe: The Free Press 1964 nebo Kašík, Vladimír: *M. A. Bakunin*, Praha: Svoboda 1969.

musí odmítnout jakýkoli princip, který by mohl vést k autoritě a diktatuře.“³³⁰ Jestliže Marx vtiskl První internacionále heslo „*Osvobození pracujících musí být dílem samotných pracujících*“, anarchistická kritika varovala před náhražkou pracujících elitou dobře zorganizovaných intelektuálů, kteří změni revoluci v novou utlačovatelskou vládou nad pracujícími. Právě profesionalizující aparáty politických stran jim k tomu dávají příležitost.

Jestliže tento rozdíl v perspektivách vedl k rozkolu v Internacionále a v hnutí pracujících obecně, pak se zdá, že ani sami anarchisté nebyli schopni plně dostát svým vlastním nárokům. Jejich organizace zpočátku byly spíše elitními revolučními skupinkami s konspirační, a tedy hierarchickou strukturou.³³¹ I když se svému ideálu postupně snažili přiblížit, daly se tyto změny dlouho spíše v teorii než v celospolečensky relevantní praxi. Až na přelomu 19. a 20. století můžeme se vstupem anarchistů do revolučně syndikalistického hnutí mluvit o nějaké podobě organizovanosti pracujících, která by na jedné straně odpovídala alespoň z části představám anarchistů³³² a na straně druhé by představovala reálnou společenskou sílu.

Anarchisté vstoupili do odborového hnutí, slovy svého předáka Fernanda Pelloutiera, „*s ambicí vytvořit uvnitř buržoazního státu opravdový (ekonomický a anarchistický) stát*“.³³³ Jinými slovy, jejich cílem bylo organizovat revoluční hnutí pracujících jako úplnou alternativu státu. Nemělo působit jako politická strana, ale v podobě odborů – tedy přímo v místech střetů práce s kapitálem. To mělo být zárukou uchování jejich povahy nástroje pracujících v třídním boji a prevencí proti odcizení se tomuto boji a zájmům pracujících, proti pohlcení netřídní státní politikou. Odbory se jim zdály představovat vhodnou alternativu politické strany. Ve straně se lidé sdružují s cílem dosáhnout politické moci a následkem toho mají zároveň zájem na zachování či dokonce posílení této politické moci. Naopak v odborech pracující hájí své bezprostřední zájmy, a to způsobem, který může otřásat stabilitou státu a zároveň vést k tomu, že si pracující osvojí různé sebeorganizační dovednosti, které zhodnotí,

³³⁰ Citováno v Woodcock, George: *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth: Penguin 1986, str. 202.

³³¹ To je zejména případ anarchistického průkopníka Michaila Bakunina, který ve druhé půli šedesátých let horoval pro existenci „*revolučního generálního štábu tvořeného oddanými, energickými a inteligentními jedinci*“ – tajné organizace vybraných revolucionářů, kteří se dokonce měli organizovat hierarchicky, alespoň soudě podle stanov, zveřejněných Marxem a Engelsem. Tato organizace ovšem neměla být mocí mimo lid a nad lidem, její „*tajná diktatura*“ měla vycházet z její iniciativnosti, ne z její nadvlády a sama měla být pouhou nápomocí masám, artikulátorem jejich tužeb a „*porodní asistentkou revoluce*“. Viz Flood, Andrew: *Bakuninovo pojetí revoluce a revoluční organizace*, 2004, přeložil Ondřej Slačálek, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=277>.

³³² Musíme ovšem také zmínit kritiku některých anarchistů vůči spojení anarchismu s revolučním odborářstvím – podle jejich autorů, jako italský anarchista Errico Malatesta, jsou odbory funkční součástí kapitalistické společnosti a účast v nich vede k participaci na bojích v rámci této společnosti, a tedy k rezignaci na boje, které by byly vůči této společnosti podvrtné. Srv. Malatesta, Errico: *Polemika se syndikalismem*, 2004, přeložil Jindřich Lukáš, dostupné na <http://alarm.solidarita.org/index.php?id=380>.

³³³ Citováno v Jennings, Jeremy: *Fernand Pelloutier and Revolutionary Syndicalism*, 1998, dostupné na <http://membres.lycos.fr/anarchives/site/syndic/pelloutier.htm>.

až jednou dosáhnou skutečné samosprávy. Proti zprostředkování zájmů politickými stranami, jejich vůdci a v poslední instanci státem postavili anarchističtí stoupenci odborů³³⁴ princip *přímé akce* – nikým nezprostředkovaného úsilí, při němž se lidé snaží dosáhnout svých cílů teď a tady, bez ohledu na stát. Ve stávající společnosti měly být, slovy předního teoretika francouzského revolučního syndikalismu Émile Pougeta (1860-1931), odbory „*organismem konfliktu*“, v budoucnu se z nich měly stát „*základy, na nichž se postaví normální společnost*“.³³⁵

Pouget dokonce v souvislosti revolučním syndikalismem mluvil o „straně práce“. Mělo se ovšem jednat ne o klasickou politickou stranu usilující o moc ve státě, ale o „*seskupení dělníků do jednoho homogenního bloku, autonomní zorganizování dělnické třídy do celku působícího na ekonomické půdě; díky svému původu, své podstatě se straní kompromisu s buržoazními živly*“.³³⁶ Tato strana práce tedy nebyla politickou stranou, šlo vlastně o ideální podobu dělnických odborů, bod, kdy tyto odbory zahrnou dělnickou třídu jako celek a semknou ji na základě solidarity a úsilí o prosazení společných zájmů. Primát přitom neměl boj za politická práva v rámci systému (jejich význam revoluční syndikalisté té doby halasně popírali), ale za ekonomické zájmy. Překážkou sjednocení nemělo být ani to, že někteří dělníci mají „*barokní filozofické nebo politické názory a například věří v Boha nebo ve stát*“.³³⁷ Na druhé straně to nemělo organizaci bránit v útocích na stát a církve, politiky a kněží tam, kde jsou rozpoznáni jako zdroj vykořisťování a útlaku. Kritériem neměly být názory, jako tomu podle Pougeta bylo v ostatních stranách, ale společný boj za společné zájmy.

Paradoxem revolučního syndikalismu ovšem bylo to, že navzdory své proklamované snaze shromáždit celou pracující třídu dokázal na svém revolučním programu integrovat pouze její menšinu. Nejen, že se tak v revolučním syndikalismu často objevovalo napětí mezi revoluční funkcí organizace pracujících a její funkcí odborovou; kýžená strana práce, která by byla synonymem mobilizované pracující třídy, zůstala vždy jen vizí a revoluční syndikalisté reálně působili vždy jako jedna frakce pracující třídy.

³³⁴ Nejčastěji se používá pojem anarchosyndikalismus, který pochází ze Španělska; původním francouzským anarchisty ovlivněným odborům se říkalo revolučně syndikalistické.

³³⁵ Pouget, Emile: *The Basis of Trade Unionism*, London: Voice of Labour 1908, dostupné na <http://membres.lycos.fr/anarchives/site/syndic/basis.htm>.

³³⁶ Pouget, Emile: *The Party of Labour*, London: Kate Sharpley Library 1999, dostupné na <http://membres.lycos.fr/anarchives/site/syndic/party.htm>.

³³⁷ Tamtéž.

15. Rady a strany: Zplnomocnění, dominance a hegemonie (Rühle, Lenin a Gramsci)

Navzdory úpadku revolučního syndikalismu ve Francii v první světové válce, v Itálii a Německu s nástupem fašismu a nacismu a ve Španělsku s jeho labutí písní v občanské válce na sklonku třicátých let 20. století byly i nadále inspirativní jeho snahy najít jiný způsob prosazení zájmu pracující třídy v třídním boji než skrze politickou stranu. Takový, který nebude ve skutečnosti tvořit zvláštní frakci uvnitř proletariátu, ale bude schopen se stát jeho artikulátorem jakožto celku.

Jeden z takových přístupů nalezneme u německého autora Otty Rühleho (1874-1943), bývalého sociálně-demokratického poslance, posléze krátce sympatizanta Komunistické internacionály. V textu z roku 1920 *Revoluce není záležitostí strany* nicméně předznamenal odklon od leninismu, který po jeho návštěvě sovětového Ruska vyústil v otevřenou roztržku a v jeho účast na novém proudu – komunismu rad.

Podle Rühleho totiž politické strany patřily buržoazní epoše. Odraz čachrářského bytí buržoazie představovalo pro Rühleho právě „*slovní hokynářství*“³³⁸ parlamentu, do něž bylo pro dělnictvo třeba vstupovat jen v době, kdy bylo nuceno převzít od slabé a zrazující buržoazie její vlastní boj za demokratická práva, a který naopak znamená inhibiční faktor a léčku v situaci, kdy se střetává se samotnou buržoazií. Jestliže si buržoazní společnost vyžaduje parlament, pak parlament si zase vynucuje existenci politických stran, které vedou k organizaci, která je spíše cizí duchu dělnického hnutí.³³⁹ „*Doba zakládání stran skončila, protože epocha politických stran obecně je překonána.*“³⁴⁰ Namísto stran bylo třeba na jedné straně podporovat hnutí rad celého revolučně organizovaného proletariátu a na straně druhé organizaci předvoje uvědomělých revolucionářů, který bude těmto radám nápomocen. „*Nové komunistické hnutí*“³⁴¹ mělo být záležitostí celé dělnické třídy prostřednictvím nikoli výběrové organizace strany, založené na názorech, ale prostřednictvím dělnických rad, tedy organizací v ideálním případě celé třídy, ustavovaných v procesu boje, a tedy takových, pro něž je právě aktivní účast v boji skutečným kritériem.

Tento proud ovšem zůstal v marxismu menšinovým. Po dvacáté století převládly postoje autorů, kteří naopak pokládali za nezbytnou organizaci nejpokročilejších (měřítkem tu je třídní boj a jeho uvědomění) proletářů a stoupenců proletariátu do politické strany. Autoři

³³⁸ Rühle, Otto: *Revoluce není záležitostí strany*, 2005, přeložili Ondřej Slačálek a Kurt Weisskopf, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=368>.

³³⁹ „*Vůdci mají hlavní slovo. Mluví, slibují, přitahují pozornost, nařizují. Masy, pokud se vůbec objeví, jsou postaveny před hotovou věc. Musí se zařadit do útvaru a pochodovat stejným krokem. Musí věřit, být zticha a platit. Musí dostat své rozkazy a instrukce a plnit je. A musí volit!*“ Tamtéž.

³⁴⁰ Tamtéž.

³⁴¹ Tamtéž.

odvolávající se na Marxe a Engelse přitom v jistém smyslu spojili jejich představy ze čtyřicátých a sedmdesátých let 19. století: strana měla být na jedné straně výběrovou organizací působící jako vyhraněný ideový předvoj, na straně druhé mělo jít o politickou organizaci bojující o moc ve státě. Jestliže stoupenci tohoto přístupu pokračovali ve vypůjčování pojmu avantgarda z vojenské terminologie, měly jejich strany (či přesněji jejich vedení) sehrát spíše roli generálních štábů.

Klíčovou artikulací tohoto posunu, jakož i posunu od důrazu na třídu k důrazu na stranu, představuje proslulý spis Vladimira Lenina (1870-1924) *Co dělat? Palčivé otázky našeho hnutí* (1902) ze samého počátku dvacátého století. Strana zde totiž už nepředstavuje pouhou funkci proletariátu, nástroj k zefektivnění jeho boje. Dokonce se skoro zdá, že se role obrátily a že se u marxisty Lenina vědomí (strana) oddělilo od bytí (proletariát), které teprve potřebuje být zvnějšku vědomím oplodněno, aby realizovalo svůj potenciál a mohlo se stát těhotným společenskou změnou. Sami dělníci totiž nejsou schopni se povznést k uvědomění si politických souvislostí, jejich schopnosti a možnosti postačují pouze k uvědomění odborářskému, k pochopení, že jsou vykořisťováni, a k té nejprvoplánovější sebeobraně na úrovni, která nijak nezpochybní, spíše jen utvrdí jejich třídní postavení.³⁴²

Základem k členství ve straně není třídní příslušnost, ale 1) politická identifikace s bojem proletariátu a konkrétním politickým programem tohoto boje a 2) schopnost tomuto boji reálně prospět. Strana je tak jako jiné lidské činnosti produktem dělby práce: má sdružovat lidi kompetentní k děláni revoluce znalostmi a pokud možno i určené ekonomicko-sociálním bytím: „*profesionální revolucionáře*“.³⁴³

Dělnická třída se tak stává podřízeným prvkem, rozhodující iniciativa je ponechána straně, u níž se ani nepočítá s tím, že se nutně bude z dělnické třídy rekrutovat. Životní podmínky dělníků je nevedou k plnému uvědomění třídních protikladů a možností jejich překonání, ale právě naopak zužují jejich perspektivu na ty nejokamžitější, nejhmatatelnější a nejomezenější

³⁴² „...dělníci ani nemohli mít sociálně-demokratické uvědomění. Toho se jim mohlo dostat jen zvenčí. Dějiny všech zemí dokazují, že výlučně svými vlastními silami může dělnická třída vypěstovat jen uvědomění tradeunionistické, tj. přesvědčení o nutnosti sdružovat se ve svazy, bojovat proti zaměstnavatelům, vymáhat na vládě vydání těch či oněch zákonů, nutných pro dělníky atd. Učení socialismu se však vyvinulo z oněch filosofických, historických a ekonomických teorií, které byly propracovány vzdělanými představiteli majetných tříd, inteligencí.“ Lenin, Vladimír Iljič: *Co dělat? Palčivé otázky našeho hnutí*, in: *týž: Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka, Gustav Czaban a Václav Prokúpek, str. 147-286, zde str. 168. Slovo „sociálně-demokratický“ musíme chápat dobově; pro obecnější teoretickou úvahu je vhodnější překládat slovo „sociálně-demokratický“ jako „marxistický“ nebo „socialistický“ či „komunistický“, slovo „tradeunionistický“ jako „odborářský“.

³⁴³ Tamtéž, str. 236. Viz též jinde v témže spisu: „...organisace revolucionářů musí především a hlavně sdružovat lidi, jejichž povoláním je revoluční činnost (proto mluvím o organizaci revolucionářů, máje na mysli revolucionáře sociálně demokratické). Tento všeobecný znak členů takové organizace musí naprosto stírat veškeré rozdíly mezi dělníky a inteligenty, nemluvě již ani o rozdílu mezi jejich jednotlivými povoláními. Tato organizace nesmí být příliš široká, musí být co možno nejkonspirativnější.“ Tamtéž, str. 227.

zájmy. Platí pro ně to, co podle Karla Marxe platilo pro zaostalé drobné rolníky v polovině 19. století: „Jsou... neschopni uplatňovat své třídní zájmy vlastním jménem... Nemohou se zastupovat, musí být zastupováni. Jejich zástupce musí vystupovat zároveň jako jejich pán, jako autorita nad nimi, jako neomezená vládní moc, která je chrání před ostatními třídami a shora jim sesílá déšť a sluneční zář.“³⁴⁴ Oním dobrodincem je pochopitelně strana.

Právě tato strana je povolána vést proletářskou revoluci. Klíčovým pojmem pro tuto revoluci a ostatně pro celý marxismus je podle Lenina diktatura proletariátu.³⁴⁵ Ta představuje jednak nastolení panství dělnické třídy, respektive její reprezentace, a jednak pokračování třídního boje proti přežitkům buržoazního světa i po revoluci.³⁴⁶ Předpokladem vítězství je disciplína: „[v]ítězství nad buržoazií [je] nemožné bez dlouhotrvající, urputné a kruté války na život a na smrt, vyžadující neoblomnosti, ukázněnosti, pevnosti, nepoddajnosti a jednotné vůle.“³⁴⁷ To ale na dělnické třídě vyžaduje ohromnou míru sebeobětování, nutnou podmínkou jsou „bezpodmínečná centralizace a nepřísnejší kázeň“.³⁴⁸ Kdo něco takového zavede a vynutí? Třída sama? Těžko lze spoléhat na to, že se bude sama disciplinovat tak tvrdým způsobem, jaký si boj vyžaduje. Je třeba nad ní instalovat nějakou jinou moc, která ji bude kontrolovat, která se ujme centralizování a vymáhání kázně. Navzdory ujišťování Lenina ve *Státu a revoluci*, že nový stát bude samosprávou pracující třídy,³⁴⁹ logika jeho díla poukazuje k jinému závěru. Tím je fúze nikoli státu a třídy, které následně oba odumrou v beztřídní společnosti, ale fúze státu a strany, jak ji působivě zpodobnil např. George Orwell. Máme-li trochu zlomyslně pokračovat v paralele s Marxovým spisem *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, pak Leninova strana představuje jakéhosi kolektivního Napoleona III. ruského proletariátu. Strana, vzešlá z velké části z nedělnických intelektuálů, uplatňuje *dominanci* nad společností prostřednictvím plného ovládnutí státu a vštěpuje do ní své myšlenky bez zpětné vazby v údajném zájmu její většinové části, přesně jako „jejich pán, jako autorita nad nimi,

³⁴⁴ Marx, Karel: *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, c. d., str. 338-339.

³⁴⁵ „Kdo uznává jenom boj tříd, není ještě marxista, nemusí ještě nezbytně překračovat rámec buržoasní ideologie a buržoasní politiky. (...) Marxistou je jedině ten, kdo uznání boje tříd rozvádí v uznání diktatury proletariátu.“ Lenin, Vladimír Iljič: *Stát a revoluce*, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka a Václav Prokůpek, str. 130-210, zde str. 152.

³⁴⁶ „Diktatura proletariátu je úporný boj, krvavý i nekrvavý, násilný i mírný, vojenský i hospodářský, pedagogický i administrativní, proti silám a tradicím staré společnosti.“ Lenin, Vladimír Iljič: *Dětská nemoc „levičáctví“ v komunismu*, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka a Václav Prokůpek, str. 547-619, zde str. 565.

³⁴⁷ Tamtéž, str. 549

³⁴⁸ Tamtéž.

³⁴⁹ „...jakkmile většina lidu sama potlačuje své utiskovatele, pak ‚zvláštní moci‘ k potlačení není již třeba. V tomto smyslu začíná stát odumírat. Místo zvláštních institucí privilegované menšiny (privilegované úřednictvo, velitelský sbor stálé armády) může to bezprostředně vykonávat sama většina a čím více se účastní všechen lid přímo na výkonu funkcí státní moci, tím méně je třeba této moci.“ Lenin, Vladimír Iljič: *Stát a revoluce*, c. d., str. 157.

jako neomezená vládní moc, která je chrání před ostatními třídami a shora jim sesílá déšť a sluneční zář.“³⁵⁰

Za jiných okolností vzniklý a poněkud jinak rozpracovaný koncept nalezneme u autora, který byl čelným představitelem jedné z národních sekcí Leninem založené mezinárodní organizace, Komunistické internacionály. I u italského komunisty Antonia Gramsciho (1891-1937) ovšem strana shrává klíčovou roli. Byla-li Leninova strana Napoleonem III. ruského proletariátu, pak pro Gramsci svou stranu označuje s odkazem na Machiavelliho explicitně za moderního, kolektivního vladaře a staví ji do samého středu společnosti. Jednotlivé společenské fenomény odvozují svůj smysl a svou roli primárně od vztahu k tomuto modernímu vladaři.³⁵¹ Skoro by se zdálo, že nezbyvá než parafrázovat Gramsciho současníka, krajana a věznitele a říct: Vše pro stranu, nic mimo stranu, nic proti straně.

Gramsciho přístup je ale složitější. Strany jsou výrazem rozdělení společnosti na vládnoucí a ovládané, vůdce a vedené, kterému se nemohou vyhnout ani ti, kdo je chtějí překonat. Existence strany je produkt dělby práce a specializovanosti některých jednotlivců. Ti jsou pro existenci strany a tedy i pro vedení třídního boje klíčoví³⁵² – zatímco role mas je pouze v poslouchání³⁵³ –, sami ale musejí odpovídat těm, které reprezentují, jejich strana musí být „organickým“ projevem dané společenské třídy. Dodejme, že Gramsciho organická strana se nekryje s formálními organizačními jednotkami známými pod názvem politické strany. Jestliže strana je „*nomenklaturou třídy*“,³⁵⁴ pak také platí, že „*každá třída má jen jednu stranu*“,³⁵⁵ bez ohledu na to, do kolika organizačních a politických jednotek (které se v okamžiku krize spojí) je rozdělena.

Strana je podobná armádě, přesněji řečeno, sama je „*politickou armádou*“³⁵⁶ – ta i ta je nutnou podmínkou ve své aréně boje.³⁵⁷ Už ne spontaneita dělnických mas, povzbuzovaná

³⁵⁰ Citováno výše v této kapitole.

³⁵¹ „*Moderní vladař tím, že se rozvíjí, převrací celý systém intelektuálních a morálních vztahů v té míře, že jeho vývoj znamená, že každý čin je chápán jako užitečný nebo škodlivý, jako ctnostný nebo hanebný jedině svým vztahem k modernímu Vladaři a pokud slouží růstu jeho moci nebo jí odporuje. Vladař zaujímá ve vědomích místo božstva nebo kategorického imperativu, stává se základem moderního laického stanoviska a laicizace celého života a všech mravních vztahů.*“ Gramsci, Antonio: c. d., str. 12.

³⁵² „*Mluví se o vojevůdcích bez vojska, ale ve skutečnosti je snazší vytvořit vojsko než vychovat vojevůdce. Právě tak je pravda, že již existující vojsko je zničeno, jestliže mu chybí vojevůdci, kdežto existence skupiny vojevůdců, semknutých a svorných, kteří mají společné cíle, brzo vede k vytvoření vojska i tam, kde neexistuje.*“ Tamtéž, str. 27. Viz též: „*... úkolem stran je připravovat schopné vedoucí činitele, že jsou funkcí masy, která vybírá, pěstuje a rozšiřuje počet vedoucích, kteří jsou nezbytní k tomu, aby určitá lidská skupina (...) se mohla zformovat a z vířivého chaosu se stala organicky uspořádanou politickou armádou.*“ Tamtéž, str. 78.

³⁵³ „*... jako masy nemají jinou funkci kromě všeobecné věrnosti vojenského typu viditelnému či neviditelnému politickému centru...*“ Tamtéž, str. 24.

³⁵⁴ Tamtéž, str. 26.

³⁵⁵ Tamtéž, str. 31.

³⁵⁶ Tamtéž, str. 78.

příkladem a programem. Nyní je třeba permanentní organizace, vždy připravená k činům. Vojenské metafory ale nelze přehánět – nejen proto, že straně chybí absolutní disciplína, přesněji řečeno „*trestní sankce*“³⁵⁸ proti tomu, kdo ji poruší, ale především proto, že politický boj je „*nesrovnatelně složitější*“³⁵⁹ než válka, kde rozhoduje poměr aktuálních sil.

I Gramsciho strana chce opanovat stát; sama je dokonce v jistém smyslu nositelkou „*státnosti*“, která znamená především „*kontinuitu*“.³⁶⁰ Sám stát, o jehož moc tu jde, nepředstavuje jen potlačovací aparát v rukou jedné třídy proti druhé, jako tomu je i Lenina. Zároveň mají jeho represe civilizační a pozvedávací úlohu.³⁶¹ Stát rozšiřuje „*státnost*“ i na různé složky společnosti – nepředstavuje ji jen jeho aparát: „*Ve skutečnosti každý homogenní prvek je ‚státem‘, představuje stát[,] pokud se přimyká k jeho programu... Každý občan je ‚státním úředníkem‘, jestliže ve společenském životě jeho činnost sleduje směr, který nastínily stát a vláda, a je tím více ‚státním úředníkem‘, čím více se hlásí k státnímu programu a rozumně jej rozpracovává.*“³⁶²

Bojem o moc ve státě v užším slova smyslu se tedy úloha strany nevyčerpává. Je třeba, aby bojovala v terénu občanské společnosti a prosazovala tam svůj vliv a zájmy třídy, již hájí. Zejména v rozvinutých společnostech s velice složitou strukturou „*nadstavby*“ se přitom tento boj odehrává ve zcela jiném politické čase než aktuální boj o moc, není válkou „*pohyblivou*“, ale „*poziční*“.³⁶³

Strana přitom nevykonává úplnou dominanci. To, oč usiluje, je hegemonie nad společností. Hegemonie „*předpokládá, že se přihlíží k zájmům a tendencím skupin, nad nimiž je hegemonie vykonávána, že se vytváří jistá kompromisní rovnováha... ale je také nepochybné, že tyto kompromisy a ústupky se nemohou týkat toho, co je podstatné*“.³⁶⁴

³⁵⁷ „*Rozhodujícím prvkem každé situace je trvale organizovaná síla, předem již dávno připravená jít vpřed, jakmile usoudí, že situace je příznivá (je příznivá jedině tehdy, když taková síla existuje a je plna bojového zápalu).*“ Tamtéž, str. 50-51.

³⁵⁸ Tamtéž, str. 64.

³⁵⁹ Tamtéž, str. 62.

³⁶⁰ Tamtéž, str. 22.

³⁶¹ Srv. tamtéž, str. 87.

³⁶² Tamtéž, str. 157.

³⁶³ Tamtéž, str. 62. Srv. též: „*...pokud jde o nejpokročilejší státy, kde se ‚občanská společnost‘ stala velmi složitou strukturou, jež je odolná vůči katastrofickým ‚vpádům‘ bezprostředního ekonomického prvku (krize, deprese atd.): nadstavby občanské společnosti jsou jako soustava zákopů v moderní válce. Tak jako se v té válce stává, že prudký dělostřelecký útok zdánlivě zničil celý obranný systém protivníka, ale ve skutečnosti zničil jen vnější povrch, takže v okamžiku útoku a postupu narážejí jednotky, provádějící zteč, na obrannou linii, která je ještě účinná, stává se i v politice za velkých hospodářských krizí, že ani útočící jednotky se působením krize neorganizují v času a prostoru a naopak ani napadení nepropadají demoralizaci a neopouštějí obranné pozice a ani v troskách neztrácejí důvěru ve vlastní síly a ve vlastní budoucnost. Věci jistě nezůstávají takové, jaké jsou, ale je jisté, že se začíná ztrácet prvek rychlosti, zrychlovaného času, definitivního pochodu vpřed, jak by očekávali strategové politického cardonismu.*“ Tamtéž, str. 67.

³⁶⁴ Tamtéž, str. 33.

Boj o hegemonii však není to samé jako politický boj. „Klamou se ti, kteří si myslí, že je zde jakási podobnost (jiná než podobnost formální a metaforická) mezi frontou ideologickou a politicko-vojenskou.“³⁶⁵ Jestliže ve válce je klíčová armáda a v politickém boji organizátorka politické armády – strana, pak v ideologickém boji má stěžejní význam vrstva klíčová pro „vykonávání podřízených funkcí společenské hegemonie a politické vlády“,³⁶⁶ tedy intelektuálové, kteří mají na starost organizaci kulturní prostředků potřebných pro vštěpování souhlasu se stávajícím stavem a správu „státního utlačitelského aparátu“.³⁶⁷ Mají tedy strategickou pozici v občanské společnosti a postaví-li se na jinou stranu než na stranu dosavadního státu, mohou výrazně přispět k její proměně.

16. Od strany k partyzánské jednotce (Mao a Debray)

Zatímco u Gramsciho je spatřován potenciál pro reorientaci radikální levice na občanskou společnost,³⁶⁸ z Lenina čerpali marxističtí stoupeni ozbrojeného převzetí moci a partyzánské války. Pro Lenina byla přitom partyzánská válka jednou z použitelných a používaných metod, metodou potřebnou, leč nikoli nezastupitelnou. Komunisté měli být schopni používat partyzánských metod boje, právě tak jako měli být schopni vést pravidelnou válku, stávkový konflikt či „ideologický boj“, právě tak, jako měl být každý dobrý komunista být schopen být zároveň dobrým čekistou. Partyzánská válka představovala prostředek – prostředek, který měl své místo mezi jinými,³⁶⁹ ale bylo třeba se vystríhat jeho nadužívání a hrozbám, které z něj plynou: na prvním místě přílišné samostatnosti partyzánů, jejich spontaneity a sklonu nepodřizovat se autoritám, jejich spoléhání na sebe samotné.³⁷⁰

Ostatně revoluční válka v Rusku začala tím, že bolševici převzali centrální státní moc – a pak teprve přišla vlastní válka, čelení zahraničním intervencím i povstáním bělogvardějských velitelů. Jádro obrany revoluce bylo v Trockého superdisciplinované a pravidelné Rudé

³⁶⁵ Gramsci, Antonio: *Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho*, c. d., str. 168. V dalším textu Machiavelli tuto obecnou poznámku vztahuje k jedné konkrétní taktické otázce, nebude však snad překrucováním, použijeme-li ji pro její obecné implikace.

³⁶⁶ Gramsci, Antonio: *Sešity z vězení*, Praha: Československý spisovatel 1959, přeložil Jaroslav Pokorný, str. 15.

³⁶⁷ Tamtéž.

³⁶⁸ Srv. Barša, Pavel – Císař, Ondřej: *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*, Brno: CDK 2004, str. 25-30.

³⁶⁹ „...marxismus se od všech primitivních forem boje liší tím, že nespojuje hnutí s nějakou jedinou určitou formou boje. Uznává nejrůznější formy boje a přitom si je ‚nevymýšlí‘, nýbrž jen zobecňuje, organizuje vtiskuje ráz uvědomělosti těm formám boje revolučních tříd, které vznikají samy sebou v průběhu hnutí... Proto se marxismus naprosto nezříká žádných forem boje. Marxismus se v žádném případě neomezuje jen na formy boje, které jsou možné a existují v daném okamžiku, nýbrž uznává, že se změnou dané sociální situace se nutně objeví nové formy boje, které činitelé daného období neznají.“ K. Marx, B. Engels a V. I. Lenin o válce a vojenství, c. d., str. 253.

³⁷⁰ „Je třeba se bát jako ohně partyzánský, svévolnosti jednotlivých oddílů, nepodřizování se centrální moci, neboť to vede k záhubě...“ Tamtéž, str. 397.

armádě, partyzánské jednotky bojující na straně revoluce byly často podezřelé, politicky odlišné od programu bolševiků a jako takové poté, co přestaly být nepostradatelné k držení fronty, zlikvidovány. Ilustrativní je z tohoto hlediska příklad machnovců, partyzánské armády vycházející z ukrajinského venkova a ovlivněné anarchismem, hlásající samosprávu a sebeurčení pracujících a hájící zájmy drobných rolníků.³⁷¹ Toto hnutí bylo roku 1921 zlikvidováno Rudou armádou.

Lenin tedy partyzánství uplatnil spíše v politické rovině – v direktivách Třetí internacionály jejím členským sekcím. Ty totiž nebyly pokládány za klasické politické strany, ale v jistém smyslu za bojové jednotky, provádějící záškodnickou činnost na území nepřítel.

Situace v jiných nerozvinutých zemích ale byla zcela odlišná. Pokud v nich vůbec došlo k úspěšnému převzetí moci stoupenci té které místní varianty marxismu (a obvykle též leninismu), předcházela tomu dlouhý boj, který vzhledem k represivní povaze tamních režimů i k odhodlanosti revolucionářů získat moc násilím nabýval velmi často ozbrojenou podobu. O partyzánské válce se přestalo mluvit ve větách přípustkových a začaly se používat věty oznamovací či rozkazovací; vlákat moc do asymetrického ozbrojeného konfliktu a když v něm rovnou nezvítězí, pak ji alespoň oslabit se stalo nutností.

Nejpodstatnější se z tohoto hlediska stala revoluční Čína. Zde se místní sekce Komunistické internacionály rozvíjela pod vedením Mao Ce-tunga (1893-1976) po takřka tři desetiletí v opozici, a to skoro po celou dobu v opozici ozbrojené, navíc proti ne zcela fungujícímu státu, nacionalistickému hnutí Kuomintang a vojenským velitelům kontrolujícím jednotlivé lokality často „na vlastní pěst“. Partyzánská válka se v takové situaci stala nikoli jednou z možných, ale nutnou strategií. Partyzánské válčení bylo nejprve hlavní komparativní

³⁷¹ Podle ukrajinského anarchisty a historika Volina, který se hnutí po jistou dobu účastnil, vyvěšovali machnovci ve městech, která obsadili, plakáty tohoto znění:

„Dělníci, vaše město je nyní obsazeno Revoluční povstaleckou (machnoveckou) armádou. Tato armáda neslouží žádné politické straně, žádné moci, žádné diktatuře. Naopak, usiluje o osvobození oblasti od vší politické moci, od vší diktatury. Usiluje o ochranu svobody jednání.

Machnovecká armáda proto nepředstavuje žádnou autoritu. Nebude nikomu ukládat žádné povinnosti. Její role je omezená na ochranu svobody dělníků. Svoboda dělníků a rolníků náleží jim samotným a neměla by podléhat žádným omezením.

Je na samotných dělnících a rolnících, aby jednali, organizovali se, dosáhli vzájemného dorozumění ve všech sférách svých životů tak dalece, jak jen chtějí, a jakýmkoli způsobem, který budou pokládat za správný.

Musí proto vědět, že machnovská armáda jim nebude nic vnucovat, diktovat či nařizovat. Machnovci jim mohou pouze pomoci poskytnutím svých názorů nebo rady a tím, že jim dají k dispozici své intelektuální, vojenské a ostatní síly, jež budou potřebovat. Ale nemohou a v žádném případě jim ani nebudou vládnout nebo cokoli nařizovat.“ Voline: *The Unknown Revolution*, Detroit-Chicago: Black & Red/Solidarity 1974, translated by Holley Cantine, Lorraine and Fredy Perlman, str. 628.

Na obsazených územích měla být všem socialistům umožněna svoboda slova (s výjimkou kontroly šíření informací vojenského charakteru, které měly být přednostně tištěny v machnoveckém časopise). Zároveň ale machnovci dali jasně najevo, že svoboda „propagovat své názory“ neznamená svobodu organizovat se za účelem získání „politické autority“. Tamtéž, str. 630.

výhodou čínské komunistické strany oproti ostatním čínským silám; posléze naopak představovalo jejich hlavní vklad do dočasně společného boje proti japonské intervenci.

Maovy vojenské zásady jsou dostatečně známé. Důraz kladl na sepětí partyzánské armády s lidem (v němž se ta má pohybovat „jako ryba ve vodě“), na pohyblivost partyzánské jednotky a její akceschopnost, ale také na to, že partyzánské válčení se nesmí stát samoučelem a nesmí si přizpůsobovat politiku strany, ale naopak pro ni vždy musí představovat pouhý podřízený prostředek: „*Vojenská linie je vždy podřízena linii politické*“ a „*vojna je jen jedním z nástrojů k splnění politických úkolů*“.³⁷²

Zde se však projevuje zjevný rozpor. Je-li partyzánské bojování činností nutnou pro samotné přežití politické linie, je tato linie volky nevolky tomuto svému prostředku podřízená – přinejmenším v tom smyslu, že je na něm existenčně závislá. Vychází-li, jak zní jiný Maův často citovaný výrok, „moc z hlavně pušky“, je klíčové onou puškou disponovat. Vojenská a politická linie spolu splývají a přes všechny deklarace je nakonec určující ta, která je nezbytná. Nezbytné válčení dalo Maovu režimu velice represivní a militaristická mateřská znaménka a naopak odplavilo velkou část marxistických formulek, které byly v podmínkách partyzánské války více či méně zbytné či rovnou škodlivé, demobilizující (těžko by např. někdo zkoušel Maovi a jeho stoupcům opakovat Marxovu tezi, že „*dělník nemá žádnou vlast*“³⁷³).

Jestliže Mao pokládal v duchu většinové západní tradice válku za prostředek k míru, a to k míru „*věčnému*“, ³⁷⁴ jednalo se o prostředek nutný. Napsal-li, že „*jakmile jen lidstvo zničí kapitalismus, vstoupí do epochy věčného míru a pak už nebude války potřebovat*“, ³⁷⁵ lze tuto myšlenku i logicky obrátit a říci, že pokládal války za nezbytné, dokud bude kapitalismus existovat. Jestliže se ani dvacetiletému panství čínské komunistické strany nepodařilo vybudovat režim, který by byl skutečným socialismem, zdá se být koneckonců logické, že se partyzánsko-válečné kořeny maoismu znovu ozvaly k životu. Mao Ce-tung roku 1966 povolal k boji mládež do Rudých gard v neblaze proslulé kulturní revoluci s proklamovaným cílem především bezprostředně mobilizovat masy a rozpoutat sociální hnutí, které smete nebo přinejmenším oslabí byrokracii a vrstvu, z níž se rekrutovala, tedy inteligenci. „*Když politika dosáhla určitého vývojového stadia a není už schopna vyvíjet se dosavadním způsobem,*

³⁷² Mao Ce-tung: *Vybraná díla o vojenských otázkách*, Praha: Naše vojsko 1960, přeložili Jarmila Fromková a Gustav Bareš, str. 61.

³⁷³ Citováno v kapitole 13.

³⁷⁴ Mao Ce-tung: c. d., str. 273.

³⁷⁵ Tamtéž, str. 274.

vzniká válka, aby smetla překážky, které nevyřešila politika,³⁷⁶ napsal Mao Ce-tung roku 1938. O tři dekády později vyzval čínskou mládež, aby vyřešila problémy čínského byrokraticko-etatistického režimu.

Jestliže by však někdo byl v pokušení vidět v kulturní revoluci překonání tohoto režimu, podrobnější analýza i jeho další vývoj ukazují, že tomu tak není. Jak ukázal Martin Whyte, masová mobilizace neodstranila byrokracii a nejednalo se tedy o třetí cestu mezi ní a trhem. Právě naopak – hnutí pochopitelně útočilo na tehdejší byrokracii a mnoho jejích příslušníků napadalo i fyzicky. Byrokracie byla deklarativně odmítnuta, nebyla však otřesena její moc v distribučních sítích. Revoluční otřesy kulturní revoluce pak především zbavily masy obyvatelstva nejrůznějších dílčích („byrokratických“, respektive zákonných) ochranných prostředků, které je alespoň částečně před mocí byrokracie chránily, a učinily je na ní ještě závislejší. Whyte jde ještě dál a říká, že Mao Ce-tung nebyl ve skutečnosti odpůrcem byrokracie, pouze její dobové podoby. Antibyrokratismus byl rétorikou, která se ovšem zastavila před jakýmkoli vážnějším pokusem panství byrokracie zlikvidovat. Mao Ce-tung chtěl pouze změnit byrokracii, chtěl ji ještě posílit, ale založit ne tolik na ustálených byrokratických strukturách a více na (svém) charismatu.³⁷⁷ Partyzánská válka jako nástroj vnitrostátní politiky tedy vedla nejen k mnoha lidským tragédiím, ale také k opaku svého proklamovaného účelu.

Mezitím se však již významným válčištěm partyzánských válek stala Latinská Amerika. Překvapivý úspěch kubánské revoluce představoval praktickou i teoretickou inspiraci pro hnutí, jehož ideovou výzbroj shrnul ve své knize *Revoluce v revoluci* Régis Debray (*1940). Tento francouzský filozof a spolupracovník Che Guevary učinil přesně ten krok, který se v teorii bál učinit Mao Ce-tung: vyvázal totiž partyzánskou jednotku z kurately politické linie a poměr mezi stranou a touto jednotkou obrátil. Právě partyzánská jednotka mu představuje zárodek nového předvoje, který se nesmí udusit novým poručníkováním. Tak jako u některých rytířských kultur středověku zde ten, kdo vede válku, zcela splývá s tím, kdo válčí, politický předvoj s nositeli pušek. Samo partyzánské bytí přetváří člověka,³⁷⁸ zkušenost boje jej vytrhuje z měst, která představují z pohodlnější „teplé inkubátory“³⁷⁹ a činí nadřazeným oproti těm, kdo válkou neprošli: „každý člověk, třebaže soudruh, žijící ve městě, je ve

³⁷⁶ Tamtéž, str. 278.

³⁷⁷ Whyte, Martin King: Who hates byrocracy? A Chinese Puzzle. In: Nee, Victor a Stark, David (eds.): *Remaking the Economic Institutions of Socialism. China and Eastern Europe*, Stanford: Stanford University Press 1989.

³⁷⁸ „Revoluční občanská válka... daleko víc dělá revolucionáře, než oni dělají ji.“ Debray, Régis: *Revoluce v revoluci?*, Praha: Svoboda 1970, přeložil Vladimír Novák, str. 111.

³⁷⁹ Tamtéž, str. 67.

srovnání s partyzánem měšťák, aniž si to uvědomuje... Kdykoli partyzánská skupina hovoří se svými měšťáckými funkcionáři nebo představiteli v zahraničí, jedná se ‚svou‘ buržoazií“.³⁸⁰ A proto právem „partyzánský oddíl je strana v zárodečném stavu“³⁸¹ – má jediný v podmínkách války (tedy v podmínkách radikální politiky v Latinské Americe) nárok představovat předvoj. Strana splyne s vojenskou jednotkou a politické otázky začnou být uvažovány ve vojenských pojmech: „Stranická kázeň pak sice zůstane dobrovolná a uvědomělá, dokonce víc než kdy jindy (sic!), ale stane se kázní vojenskou.“³⁸² Takový militarizující přístup pochopitelně umožňuje mnohem ráznější přístup k odlišné politické linii: představuje totiž najednou i vojenské nebezpečí a z politického hlediska tedy „pouhou provokaci“.³⁸³

Vývoj marxistické tradice tak udělal posun od důrazu na jednání přímo třídy (u Marxe), přes náhradu třídy stranickým předvojem (Lenin) až k náhradě této politické organizace vojenskou jednotkou (Che a Debray).

17. Úpadek partyzána (Schmitt a Kaldor)

Carl Schmitt, jehož definici partyzánství jsme diskutovali ve třetí kapitole práce, upozornil s odkazem na Hermanna Foertsche také na materiální okolnost příznivou pro rozvoj partyzánského válčení – zbraně hromadného ničení stále více vylučují konvenční válku.³⁸⁴ Partyzánské válčení této fáze ve schmittovské interpretaci ovšem nepředstavuje omezenou válku se zahraniční invazí (i když může působit pod jejím pláštíkem). Namísto toho se napojuje na politicky i morálně absolutní cíl, který naprosto neguje nepřítele a činí přípustným jakýkoli prostředek. Pokud jde o nepřítele, není už nepřítelem proto, že překročil hranice a zasáhl danou politickou jednotku (stát, národ),³⁸⁵ ale prostě svou existencí. Pokud jde o prostředky, válka přestává být vydělenou sférou lidské činnosti a stává se totální. Jestliže dosavadní tradice „považovala válku za výjimečný stav, jasně odlišný od míru“,³⁸⁶ pak Lenin, Mao a jejich následovníci „dovedli logiku partyzánství až do jejich mezí“.³⁸⁷ Namísto hájení lokálně ukotveného a partikulárního zájmu se stoupenci těchto zájmů

³⁸⁰ Tamtéž, str. 66 a 68.

³⁸¹ Tamtéž, str. 106.

³⁸² Tamtéž, str. 102.

³⁸³ Tamtéž, str. 33.

³⁸⁴ „Na počátku období se po roce 1945 se ještě neuznávalo to, co viděl a formuloval expert, jakým byl Hermann Foertsch, následujícím způsobem: vojenské akce po roce 1945 získají partyzánský charakter, protože vlastníky atomových bomb odrazují od jejich použití humanitární ohledy a ti, kdo je nevlastní, se na to mohou spolehnout – což je nečekaný důsledek atomové bomby i humanitárních ohledů.“ Schmitt, Carl: c. d., str. 15.

³⁸⁵ Pro příklad předchozího limitovaného typu nepřátelství cituje Schmitt údajný výrok Jany z Arku, když odpovídala při svém procesu na záhadnou otázku, zda si myslí, že Bůh nenávidí Angličany: „Nevím, jestli Bůh miluje či nenávidí Angličany, vím jen, že musej být vyhnáni z Francie.“ Citováno ve Schmitt, Carl: c. d., str. 66.

³⁸⁶ Schmitt, Carl: c. d., str. 40.

³⁸⁷ Tamtéž.

propojují s velkými ideologiemi, které jim jsou schopny a ochotny poskytnout záštitu, podporu a mezinárodní ohlas. Příkladem může být ostatně Čečensko posledních více než deseti let a tamní posun boje od lokálního nacionalistického separatismu až ke globalistickému islamismu.

Jestliže globalismus a univerzalismus představují jednu polohu vývoje partyzánství, druhou je značné zpřizemnění, které popisuje např. Immanuel Wallerstein (*1930). Guerilla musí být z něčeho živa – neuspěje-li rychle a nepřestane-li tedy být guerillou, musí se zapojit do systému ekonomických vztahů, který odmítala. Vzhledem k jejímu charakteru jí navíc nezbývá mnohdy jiné místo než to, které se nachází na jeho okrajích.³⁸⁸

Právě tento proces sleduje Mary Kaldor a popisuje jej v knize *Staré a nové války. Organizované násilí v globální éře* (1999) svou koncepcí „nové války“. Po boku guerill se zde ocitají bývalí váleční prostředníci konfliktů mezi východním a západním blokem. Jedná se o postup bývalých zastupujících válečníků a politiků zhroutivších se režimů – těch, kdož se s koncem studené války ocitli ve mocenském vzduchoprázdnu, neboť ztratili dosavadní záruky a legitimizace svého postavení. Při hledání nových se vrátili ke kořenům – zatímco konflikt mezi západem a východem byl především ideologický (kapitalismus versus socialismus; i když i zde obě strany hrály tam, kde to pomáhalo větší harmonii jejich celkové politické skladby, na nacionalistické struny), k úžasu a úděsu západního publika se tito politici rozhodli pro svou legitimizaci otevřít Pandořinu skříňku identitních kostlivců. Identity založené na etnicitě a náboženství, tedy v daných poměrech *de facto* identity vrozené, byly výhodné – automaticky poskytovaly nepříteli, čímž umožňovaly pokračovat v řemesle, které vůdci tak dobře znali: v mobilizaci a případně ve válce. Ve válce, která byla zároveň zárukou jejich postavení, neboť dokud trvala, bylo obtížné je svrhnout a mohli čerpat svou legitimitu z pocitu ohrožení své skupiny cizími.

Tyto války jsou „postmoderní“ a „nové“ v tom smyslu, že se liší od starých a moderních válek, které představovaly soustředěné úsilí států dosáhnout nějakého politického cíle, jemuž byla mimo jiné podřízena i ekonomika těchto států, jež podléhala komandu válečné nutnosti.³⁸⁹ Nyní byly cíleně rozpoutávány, neboť je známa jejich funkce líhně (staro)nových států, a zároveň jsou samotné tyto státy a kvazistáty především útvarem s ekonomickou funkcí pro své elity. Nová válka může připomínat guerilly, její aktéři ale

³⁸⁸ „Co si má tedy ubohé guerillové hnutí počít? V neoliberální utopii, v níž žijeme, se musí dát na byznys. Což si vyžaduje dvě věci: aby kontrolovala nějaké území a měla nějaké hodnotné zdroje, které by mohla prodávat na světovém trhu, zejména na černém trhu.“ Wallerstein, Immanuel: *Guerrillas as Entrepreneurs*, 1999, dostupné na <http://fbc.binghamton.edu/21en.htm>.

³⁸⁹ Kaldor, Mary: *New and Old Wars. Organized violence in a global era*, Cambridge: Polity Press 2001, str. 2 a 90.

neusilují o prosazení nějakého politického cíle, ale o prosazení sebe sama a svých ekonomickým zájmů. Jejich cílem není vyhrát, ale zúčastnit se: „*Válčící strany potřebují více či méně stálý konflikt k reprodukci svých mocenských pozic a pro přístup ke zdrojům.*“³⁹⁰ Války se staly směsí politického násilí se soukromým podnikáním. To se odráží i na *modus operandi* jejich aktérů: jestliže pro levicové i jiné guerilly bylo určující získat si podporu populace, aby se mezi ní mohla pohybovat již citovanými slovy Mao Ce-tunga „*jako ryba ve vodě*“, hlavním politickým cílem nových válečníků je sama poslušnost obyvatelstva a především kontrola území s jeho zdroji, k jejímuž vynucení si neváhá vypůjčovat metody, které byly původně používány protipovstaleckými jednotkami k „*otrávení vody*“: zejména pak vyhánění obyvatelstva či přímo etnické čistky.³⁹¹

Novým válečníkům nemá smysl příliš věřit identity, k nimž odkazují: patrně nestojí za tu námahu podrobně zkoumat středověké kořeny etnických rivalit nebo upozorňovat na to, že ve skutečnosti nejednají v duchu posvátných knih, k nimž se hlásí a které s největší pravděpodobností nikdy celé nepřečetli. Namísto toho je třeba je vnímat jako ekonomicky jednající subjekty globálního trhu. Podle Kaldor tvoří právě organizované zabíjení integrální, byť špinavou složku ekonomické globalizace. Ta je ohlašována jako nástup postindustriální společnosti služeb, dodejme ale, že to rozhodně neznamená překonání průmyslu, který je stále nutný, aby pro společnost služeb produkoval předpoklady. Ti, kdo žijí ve společnosti, jejíž těžiště je zdánlivě položeno na služby, mohou jen s údivem sledovat, jak se ti, jimž globální ekonomika ponechala pro obživu průmyslovou výrobu nebo to, aby pro ni získávali suroviny, zabíjejí pro ideologie, pro něž se jejich předkové zabíjeli v industriální a předindustriální fázi dějin Evropy. Především ale s nimi ale musejí obchodovat. A ten, kdo má v „selhavším státě“ k dispozici ozbrojené síly a je schopen kontrolovat vytěžování surovinových zdrojů, je prostě dobrým obchodním partnerem.

18. Od válek k boji

Klíčové pro úvahy o válce se od roku 1945 stala existence atomové zbraně – a to i pro ty, kdo jadernou zbraň nemají a z hlediska svých východisek by ji sotva mohli použít. Pro stoupence radikální emancipační politiky se nukleární válka stala velkou výzvou k přehodnocení některých přístupů, zejména kladení rovnítka mezi válku a revoluci. To

³⁹⁰ Tamtéž, str. 110.

³⁹¹ Tamtéž, str. 97-98.

ostatně bylo někdy zpochybňováno už dříve,³⁹² vyhlídka všeobecného jaderného zničení ale byla zvláště tvrdým útokem na představitost revolucionářů.

Výsledky reflexí atomové situace byly ale různé. V poválečné Velké Británii se řada lidí (včetně např. George Orwella) domnívala, že nový typ zbraní činí odpor proti moci nemožným, že již nelze účinně konfrontovat někoho, kdo disponuje tak ničivým arzenálem. Relativní symetrie mezi vojákem a revolucionářem, jaká byla naposledy (i se svými limity, které se tehdy naplno projevíly)³⁹³ zakoušena ve španělské občanské válce, se s nástupem jaderných zbraní jednoznačně vychýlila ve prospěch toho prvního.

Proti tomuto názoru vystoupil ve druhé polovině čtyřicátých let anarchista Alex Comfort (1920-2000). Upozornil na to, že povaha moci se nezměnila, že moc stále potřebuje souhlas ovládaných – těch samých ovládaných, které svými nerozlišujícími a ničivými zbraněmi vystavuje hrozbě smrti více než kdykoli předtím. Možnost porážky mocných stále existuje, jen je třeba změnit taktiku. Nekonfrontovat moc symetricky – tedy válčením, prostředkem, v němž by velmi pravděpodobně triumfovala. Namísto toho mělo radikální hnutí postavit proti jejímu hazardu se smrtí úsilí o zachování života a proti jejímu násilí nenásilnou, nebo přinejmenším neválečnou taktiku. Státy jsou závislé na poslušnosti jednotlivých lidí, které státní aparát často redukuje takřka na součástky stroje, jímž v konečné intenci chce být. Jenže lidé nejsou jen součástky – a ohrožení, které představují jaderné zbraně, jde proti jejich základnímu pudu, pudu sebezáchovy. To je dosti silná motivace k tomu, aby se lidé silou své neposlušnosti snažili odzbrojit a ochromit stát, a zbavit ho tak jeho ničivých možností. Proto mírové a protijaderné hnutí.³⁹⁴

Změněné situaci se uzpůsobovalo i emancipační hnutí.³⁹⁵ Ač se jako celek nepřestalo vztahovat k radikální společenské změně, k revoluci, v praxi se neocitalo v situaci symetrického střetu se státní armádní mocí, ale v potyčkách s policií, státní složkou založenou

³⁹² Asi nejpříznačněji protinásilné a protiválečné stanovisko zformuloval roku 1937 ve své knize *The Conquest of Violence* (Dobytí násilí, 1937) teolog a zároveň sympatizant anarchismu Bart De Ligt (1883-1938). Ten v reakci na události španělské války upozornil na totální charakter moderní války, která si vynucuje existenci politické moci, což se podle jeho názoru týkalo jakékoli moderní revoluce. „Čím více násilí, tím slabší revoluce“ – míněno tím vratší a povrchnější společenská změna, psal mimo jiné Bart De Ligt. (Citováno v Marshall, Peter: *Demanding Impossible. A History of Anarchism*, London: Fontana Press 1993, str. 485.) Proti tomu postavil nenásilné metody bojkotu, odmítání spolupráce a poslušnosti vůči moci a sebe-ovládání jednotlivců, které bude schopno nahradit moc a nadvládu.

³⁹³ Srv. Beevor, Anthony: *Španělská občanská válka*, Praha: Beta-Dobrovský a Plzeň: Ševčík 2004, a ostatně i sám Orwell, George: *Hold Katalánsku*, Praha: Odeon 1991, přeložil Gabriel Gössel. Srv. též Debray, Régis: c. d., str. 30: „*Vojsko se nedá vybudovat z bratrství a odvahy: viz Španělsko...*“

³⁹⁴ Ward, Colin – Goodway, David: *Talking Anarchy*, Nottingham: Five Leaves, 2003, str. 131-132. Argumentaci Orwella a Comforta, Colinem Wardem někdy jen naznačenou, se pisatel těchto řádek pokusil – snad v jejich intencích – rozvést.

³⁹⁵ Srv. Gilcher-Holteyová, Ingrid: *Hnutí '68 na Západě. Studentské bouře v USA a západní Evropě*, Praha: Vyšehrad 2004, Barša, Pavel – Císař, Ondřej: c. d. a Wallerstein, Immanuel: *Úpadek americké moci*, Praha: SLON 2005, přeložil Rudolf Převrátil.

na udržování pořádku. I jejím politickým údělem bylo ne vést válku o moc, ale bojovat o posuny ve společenském vědomí, atakovat staré autoritářské přístupy a uvolňovat místo novým. *Válku* jakožto poměrování symetrických sil spojenou s jejich fyzickým eliminováním a s perspektivou mocenské změny vystřídal *boj coby* střetávání bez výhledu na rozuzlení mocenskou změnou, jako demonstrativní projev vůle a odhodlání.

19. Hnutí jako aktér

Přesun polohy od válčení k bojování zasáhl i některé guerilly. Jestliže část z nich, jak jsme viděli v kapitole 17, čekal skluz od politické války k ozbrojené ekonomické činnosti, Zapatova armáda národního osvobození (EZLN), guerillová skupina, která vystoupila 1. ledna 1994 v mexickém státě Chiapas, naopak podřídila vedení války politickému účelu natolik, až se jejich partyzánsství stalo spíše mobilizačním symbolem a jeho hlavní smysl nakonec³⁹⁶ představovala především obrana místních samospráv na lokální úrovni, boj za odstranění vlády jedné strany a konfrontace moci politických stran na mexické úrovni a inspirace odporu proti neoliberalismu po celém světě.³⁹⁷ Jinými slovy si neozapatističtí post-partyzáni udrželi telurický charakter (viz kapitola 3), ale neobrátili jej proti zahraniční moci, ale proti vlastní vládě. Dominantního zahraničního nepřitele, neoliberalismus, dokázali neozapatisté svou pouhou existencí a inspirováním hnutí na svou podporu konfrontovat v zastoupení a na jeho vlastní domácí půdě.

Ideologie neozapatistů byla konfrontační (vůči neoliberalismu) a bojovná, ale ne válečnická. Namísto uniformity zdůrazňovala různost, místo disciplíny a poslušnosti kladla důraz na tvořivost a spontaneitu. Oproti vůli k uchopení moci a tím vytvoření kontra-moci coby základu pro válku říkali neozapatisté: „*Nechceme moc pro sebe, protože nikde neexistuje žádná záruka, že neskončíme jako naši utlačovatelé. Chceme moc naopak decentralizovat, rozředit, méně moci a více podílení se.*“³⁹⁸

Právě skupiny solidarity s neozapatisty se staly jedním ze základů sítě, z níž pozvolným zahušťováním vzniklo hnutí proti ekonomické globalizaci. Toto hnutí, které pozvolna vstupovalo do povědomí veřejnosti od roku 1998 (*Global street party*) masivními protesty proti summitům ekonomických a politických elit,³⁹⁹ bylo ve skutečnosti rozsáhlou koalici

³⁹⁶ Můžeme diskutovat, zda se jednalo o znouzectnost, jako to činí Přemysl Mácha. Srv. Mácha, Přemysl: *Plamínek v horách, požár v nížině*, Brno: Doplněk 2003, str. 113-117.

³⁹⁷ Viz tamtéž.

³⁹⁸ Citováno v Dvorská, Alice a Slačálek, Ondřej: *Zapatisté v Mexiku: Deset let revoluce*, Praha (společná příloha časopisů *Amaro Gendalos* a *A-kontra*) 2003, dostupné na <http://www.csaf.cz/obrazky/chiapas.pdf>, str. 8.

³⁹⁹ Symbolickým mezníkem, ale rozhodně ne okamžikem zrodu hnutí byly protesty proti zasedání Světové obchodní organizace na přelomu listopadu a prosince 1999 v americkém Seattlu.

zahrnující sociální hnutí marginalizovaných skupin, nevládní organizace, odbory, různé frakce znesvářených politických rodin marxistů a anarchistů aj. Pod heslem *Jiný svět je možný* se objevují nové přístupy k politice, které zahrnují boj, ve smyslu odhodlání ke konfrontaci a někdy i k násilným činům, ale ne klasickou válku ve smyslu ozbrojeného konfliktu směřujícího k okamžité a zásadní mocenské přeměně.

Organizačním principem hnutí je „jednota v různosti“,⁴⁰⁰ respektive slovy jedné ze zastřešujících struktur tohoto hnutí, Peoples' Global Action, „organizační filozofie založená na decentralizaci a autonomii.“⁴⁰¹ Jak uvedl australský poststrukturalistický anarchista Saul Newman (*1972): „...odmítnutí centralistické a hierarchické politiky..., otevřenost vůči rozličným identitám a jejich pluralita dělá z antiglobalizačního hnutí anarchistické hnutí... Antiglobalizační hnutí, bez toho, že by bylo vědomě anarchistické, ztělesňuje anarchistickou formu politiky svou strukturou a organizací – která je decentralizovaná, pluralistická a demokratická – i svou inkluzivností.“⁴⁰² Newman proto antiglobalizační hnutí chápe jako „soudobé vyjádření anarchistické politiky“.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Srv. diskusi tohoto konceptu a jeho kořenů ve vývoji západních antisystémových hnutí ve Wallerstein, Immanuel: c. d., str. 231-241.

⁴⁰¹ Peoples' Global Action: *Manifest Peoples Global Action*, Praha: *Konfrontace* 1999, přeložil Arnošt Novák, str. 3.

⁴⁰² Newman, Saul: *The Politics of Postanarchism*, 2003, dostupné na <http://www.anarchist-studies.org/article/articleprint/1/-/1/1/>.

⁴⁰³ Newman, Saul: *Anarchism, Marxism and the Bonapartist State*, 2004, <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=04/07/28/1537224&mode=nested&tid=9>. Zároveň toto hnutí vnímá jako příležitost pro redefinici anarchismu, protože pohlíží na tradiční anarchismus velice kriticky, přičemž většinu argumentů pro tuto kritiku mu poskytl poststrukturalismus. V knize *Od Bakunina k Lacanovi. Antiautoritářství a rozvrácení moci* (2001) se pokusil o jakési „osvobození“ anarchismu ze zajetí, do něhož se podle jeho názoru sám uvrhuje svým zakořeněním v představě o dobré lidské přirozenosti. Ta sice může poskytovat základ pro odpor vůči moci, na druhou stranu se může stát stejně tak dobře zárodkem nového útlatku zaměřeného proti těm, kteří onu představu lidské přirozenosti nespĺňují, a novým základem pro moc těch, již jí odpovídají. K odmítnutí tradiční verze anarchismu Newman zužitkoval poststrukturalistické autory jako Foucaulta, Deleuze a Guattarim, Derridu a Lacana, zároveň našel mnoho užitečných myšlenek pro odpor vůči konceptu „člověka“ (a potažmo lidské přirozenosti) jakožto konstrukt u mladohegelovského individualisty Stirnera. Cílovou politickou filosofií, která měla spojovat anarchistické antiautoritářství s poststrukturalistickým pronikavostí, měl být „postanarchismus“. Ten neměl být ukotven ani v abstraktním lidství, ani v dílčích partikulárních identitách, které se často zabydlují v prostoru vyklizeném po poststrukturalistické „smrti člověka“, přičemž se samy stávají dalšími preludy s podobnými vlastnostmi, jaké měla deformující představa o „lidské přirozenosti“ – byť se nyní má jednat o esenciální ženství, černošství nebo homosexualitu. Jádro odlišnosti mezi lidmi nemá spočívat ve vrozených vlastnostech, ale v záležitostech individuální volby, která je otevřená vůči svému okolí – a právě pro tuto individuální volbu má být ochranou postanarchistická etika. Ta klade důraz na autonomii coby koncept, který je výrazem spojení svobody a rovnosti v podobě stejné svobody pro každého a za podmínek otevřené společnosti spravované demokraticky. Viz Newman, Saul: *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, London: Lexington 2001. Právě tato postanarchistická etika se Newmanovi stala i kritériem pro posuzování anarchismu, který v jeho většinové podobě kritizoval pod vlivem Nietzscheho jako manichejskou „politiku resentmentu“, v níž se anarchista nechává definovat jen tím, co neguje, a dokonce nebýt „útlaku, nebyl by se anarchistický subjekt schopn vnímat jako ‚racionální‘ a ‚morální‘“. Newman dával přednost rozvinout jej jako „sérii politicko-etických strategií proti nadvládě“. Newman, Saul: *Anarchism and the Politics of Ressentiment*, 2003, dostupné na <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=03/07/10/1520239&tid=9>.

O méně doktrínálně sebestředný přístup se pokusil John Holloway (*1947), heretik marxistické tradice a aktivní sympatizant neozapatistů. Ten ve své knize *Změňme svět bez převzetí moci. Smysl revoluce dnes* (2002) tvrdí, že nové hnutí by mohlo znamenat překonání sto let používaných mechanických rozlišení radikální politiky v marxistické tradici na reformistickou, revoluční a anarchistickou⁴⁰⁴ a otevřít nové cesty, které budou založeny na odlišném přístupu k politické moci, jež bude pochopena nikoli jako autonomní prostor boje, jehož výsledky umožňují změny v sociálně-ekonomickém uspořádání společnosti, ale jako integrální součást světa, který revoltní hnutí neguje. Revoluce pak nebude mít podobu jednorázového mocenského zvratu, ale spíše série (sebe)osvobozeneckých operací, podobných těm, které konají zapatisté, ovšem velmi často na terénu lidské každodennosti, která má být osvobozena od komodifikace a odcizení. Klíčem k nim má být negace stávajících podmínek lidského života ve jménu lidské důstojnosti (v boji proti těmto podmínkám znovu objevované coby jejich opak).⁴⁰⁵

O reflexi antiglobalizačního hnutí se pokusili italský veterán operaismu (neomarxistické tendence založené na autonomii dělnické třídy, v důrazu na ni podobné revolučnímu syndikalismu a Sorelovi⁴⁰⁶) Antonio Negri (*1933) a americký literární teoretik Michael Hardt (*1960) ve své knize *Impérium* (2000). Jestliže v dnešní době už nemáme aktéra boje v podobě dělnické třídy a potažmo dělnického hnutí, je novým potenciálním vyzyvatelem globálního systému kapitalistických a mocenských vztahů („impéria“) nový subjekt – multituda. Ta představuje „nový proletariát a ne novou dělnickou třídu“⁴⁰⁷, je mnohem více definována svým bojem než objektivními podmínkami svých příslušníků, které jsou ostatně heterogenní. Hardt s Negrim příznačně připomínají⁴⁰⁸ příklad severoamerické⁴⁰⁹ obdoby revolučního syndikalismu, odborového svazu Industrial Workers of the World z počátku 20. století, tedy organizace, která se snažila prakticky uskutečnit heslo jednoty dělnické třídy a

⁴⁰⁴ Holloway, John: *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press, str. 12.

⁴⁰⁵ Srv. tamtéž, str. 208-215.

⁴⁰⁶ Jak o tom svědčí slova jednoho z autorů tohoto hnutí Maria Trontiho z roku 1964, která výrazně upomínají na Sorelovu kritiku Marxe ve věci zájmu o kapitál a o třídy: „*I my jsme pracovali s konceptem, který upřednostňuje rozvoj kapitalismu a dělníky klade až na druhé místo. To je chyba. A nyní jsme problém převrátili, změnili jsme polaritu a začali znovu od začátku: a začátkem je třídní boj pracující třídy.*“ Citováno tamtéž, str. 160. Yann Moulrier tuto změnu důrazu vítá dokonce jako „*koperníkovský obrat v marxismu*“. Citováno tamtéž, str. 161.

⁴⁰⁷ Hardt, Michael – Negri, Toni: *Empire*, Cambridge – London: Harvard University Press 2001, dostupné na <http://www.infoshop.org/texts/empire.pdf>, str. 402.

⁴⁰⁸ Tamtéž, str. 413.

⁴⁰⁹ Poslze se ovšem rozšiřující, především do Latinské Ameriky a jižní Afriky, ale rovněž do západní Evropy.

spojovala na lokálním základě pracující z mnoha odvětví, ale i jazykových a kulturních kontextů.⁴¹⁰

První boje multitudy nicméně budou spočívat ve vyřešení situací, které před multitudu postavily kapitál a impérium, ba kterými je spoluvytvořily: boj za *globální občanství*⁴¹¹ (proti rozdělování do národních států, které je už beztak nefunkční i z logiky kapitálu, umožňuje mu ale pracující rozdělovat a snáz ovládat tím, že jim v případě pro něj samotný nutných migrací neposkytne plnoprávný status) a za *sociální mzdu*⁴¹² (proti produktivismu a potažmo nadvládě prostřednictvím ekonomického donucení). Třetím bojem je boj za *znovupřisvojení*⁴¹³ své práce a vlastních životů, za jejich vypojení z kapitalistické mašinerie. Tento boj ale nelze – jako tomu bylo dřív – redukovat na požadavek vyvlastnění (a už vůbec ne „znárodnění“) výrobních prostředků, protože v epoše prudkého zesložiténí společenských vztahů i samotného výrobního procesu je třeba požadovat zpět životy jako celek a bojovat znovu např. o jazyk, komunikační kanály a znalosti ve stejné míře, jako o ekonomickou a politickou podobu moci.

Mění se i podoba revolucionáře – už ne leninský „profesionální revolucionář“, stojící mimo boje a intervenující do nich, cele oddaný především jejich konečné perspektivě. Není to ani „*zástupce, dokonce ani těch nejzákladněji lidských potřeb vykořisťovaných*“.⁴¹⁴ Je tím, kdo odporem sám žije, kdo jej tvořivě formuje svým příkladem a kdo v neposlední řadě propojuje znalost bojů minulosti s možnostmi budoucnosti, kdo umí kritiku impéria spojit s oceněním možností multitudy tak, jako podle autorů uměl svatý František z Assisi propojit kritiku bédnosti dobové společnosti s radostí z bytí.⁴¹⁵ Tedy z jedné strany osvobození od zátěže minulosti, která vyvyšovala vůdce nad vedené a kladla na ně důraz, který mohl snadno sklouznout k zneprávnění vedených (těch, kdo „[j]sou... *neschopni uplatňovat své třídní zájmy vlastním jménem... [n]emohou se zastupovat, musí být zastupováni*“⁴¹⁶) a kultu vůdců. Z druhé strany však vyvázání vůdců, respektive nositelů odporu, ze zodpovědnosti vůči ostatním.

⁴¹⁰ Srv. např. Marshall, Peter: c. d., str. 500-501 a Goldner, Loren: Franklin Rosemont. *Joe Hill. The IWW and the Making of a Revolutionary Workingclass Counterculture*, 2003, dostupné na <http://home.earthlink.net/~lrgoldner/joehill.html>.

⁴¹¹ Hardt, Michael – Negri, Toni: c. d., str. 400.

⁴¹² Tamtéž, str. 401-403.

⁴¹³ Tamtéž, str. 403-407.

⁴¹⁴ Tamtéž, str. 413.

⁴¹⁵ Srv. tamtéž.

⁴¹⁶ Citováno v kapitole 15.

Ve své následující knize *Multituda* (2005) autoři svůj titulní koncept dále rozvíjejí a výslovně rozlišují mezi dvěma pojetími multitudy – ontologickou a politickou,⁴¹⁷ kteréžto rozlišení upomíná na Marxovu diferenciaci třídy o sobě a třídy pro sebe. Ontologickou multitudu utváří vývoj systému, který ruší mnohé dosavadní hranice (ať už geografické, nebo sociální), ovšem ve prospěch posílení nových. Politická multituda, o níž autorům především jde, znamená spojení různých bojů na souběžném uznání vzájemných odlišností i společného. Tato multituda přitom „*potřebuje politický projekt, aby jej uvedla v život*“,⁴¹⁸ ale nejen proto, i k tomu, aby skrze něj sama žila. Společný boj pomáhá sebeustavení – a to nejen prostřednictvím společného nepřítele, ale také skrze „*společné praktiky, jazyky, chování, zvyky, formy života a tužby po lepší budoucnosti*“.⁴¹⁹ Multituda zde především znamená rozchod s dosavadní praxí bojů, tedy na jedné straně s utlačivou subsumací různosti pod jeden „společný“, leč ve skutečnosti partikulární boj řízený jedním aktérem (stranou, odbory) a na straně druhé se separací nehegemonických partikulárních bojů (identitních, kulturních apod.) od širšího společného hnutí. Na praktické rovině to znamená „*ontologickou roztržku s ideologickými tradicemi hnutí průmyslového dělnictva, jejich organizacemi a jejich modelem správy produkce*“⁴²⁰ a s přesvědčením, že právě boj průmyslového proletariátu je hlavní a určující – a z druhé strany ztrátu výlučnosti bojů žen, menšin atd.

Ani těmto vymezením ale autoři nezodpověděli kritiku Johna Hollowaye, formulovanou už po vydání *Impéria*.⁴²¹ Podle něj „*komunismus po více než sto let trpěl noční můrou čistého subjektu: strany, hrdiny dělnického třídy, nepošpiněného bojovníka*“.⁴²² Hardt s Negrim se této hrozbě možná chtěli poctivě vyhnout – ale ve skutečnosti padli do léčky, když vybavili svou multitudu vlastnostmi přejatými od negovaných „čistých subjektů“ minulosti. Na vině je jejich úporná snaha najít pozitivního aktéra dějin. To, co je podle Hollowaye skutečně třeba, je spíše než se narcistně vzhlížet v dobrých vlastnostech napostulovaného bojujícího subjektu, je klást důraz na boj sám – a na negaci, která je jeho základem, právě tak, jako je základem objevování pozitivních vlastností. „*Ne, žádný František z Assisi (ať už se svatozáří nebo bez*

⁴¹⁷ Hardt, Michael – Negri, Toni: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, London: Penguin Books 2005, str. 221.

⁴¹⁸ Tamtéž, str. 212.

⁴¹⁹ Tamtéž, str. 215.

⁴²⁰ Tamtéž, str. 220.

⁴²¹ Většinu této kritiky přetiskl autor posléze v Holloway, John: c. d., str. 160-175. Citujeme nicméně podle recenze Holloway, John: *Going in the Wrong Direction or Mephistopheles: Not Saint Francis of Assisi*, dostupné na <http://libcom.org/node/1841>, neboť námi citované formulace se s knižní verzí nekryjí.

⁴²² Tamtéž.

ni): naší vůdčí temnotou musí být Mefistofeles, duch, který vždy neguje. Je to negace, co nás pohání kupředu, negace, co je základem naděje, hmotou snů, srdcem boje.“⁴²³

⁴²³ Tamtéž. Je zajímavé, že odkazem na (symbol) d'ábla se Holloway dostal do blízkosti Bakunina, který tento symbol pozitivně hodnotil ve svém díle *Bůh a stát*: „*Jak známo, rozvrátil idylu prarodičů d'ábel, odvěký vzpůrce, první svobodář a spasitel světů. Vzbouřil v člověku přihanu pokořování, ubohost zvířecí jeho zhovadilosti a otroctví; vysvobodil ho a na jeho čelo napsal veliká slova lidskosti a svobody, když ho byl přiměl býti neposlušným a přestoupiti jeho zákaz.*“ Bakunin, Michail: *Bůh a stát*, Praha: Jelínek 1906, str. 63.

ZÁVĚR

Byla naše snaha vypracovat interpretaci textů západní politické filozofie popis ideálních typů toho, kdo vede válku, pouhým samoučelným vyprávěním příběhů jednotlivých válečných aktérů, nebo z těchto popisů můžeme zpětně odvodit další poučení? Testem splnění nároku obsaženého v této otázce bude pokus odpovědět si na otázky položené v úvodu:

1. k jakému typu válek jejich popsání aktéři patří?
2. odkud se odvozuje jejich postavení a legitimita?
3. lze přímo v jejich pozici toho, kdo vede válku, nalézt alespoň část zdroje dynamiky jejich střídání?

Proměny válčení

Jednotliví aktéři válek se od sebe odlišují; jejich odlišnosti jsou ovšem pouhou součástí mnohem širších odlišností mezi jednotlivými válečnými jevišti, na nichž vystupují. Války se proměňují pokud jde o jejich podobu, smysl i intenzitu – a to nemůže nemít dopad na podobu jejich aktérů.

Starozákonní válka je nesmiřitelná, vyhlazovací, platí v ní princip kdo s koho, a to do krajnosti: nejde jen o to zabít nepřítele, je třeba vyhubit celé jeho pokolení. Mnoho na tom nezmění ani odchod proroka a nástup vojevůdce, ale dokonce ani vybojování vlastního území a nástup krále, a tedy světské moci namísto duchovní. I pak se vedou války nelítostně a ušetřili přece král život alespoň nepřátelského panovníka, nastoupí prorok a s moralistní argumentací jej rozseká. Jediným východiskem z toho je války vůbec nevést nebo vést minimálně, zabít vlastního vojevůdce a své vládnutí zasvětit zvelebování výdobytků minulých válek, správním moudrosti namísto dobytelskému bojování.

Ve středověku jsme v návaznosti na římské právo a pacifismus prvotního křesťanství svědky snah válku spoutat, omezit, v maximální možné míře vyloučit a tam, kde to nejde, osedlat – podřídit regulacím a nasměrovat proti vhodnému nepříteli. Spoutána vhodnými normami a nábožensko-kulturním kodexem měla být i sama osoba válečníka. Hrozivý potenciál konceptu spravedlivé války je však patrný: může válku legitimizovat, a tím jí dát účinnost mnohem silnější, než jakou by měla vedená mimo řád, rámeček a pravidla. A rovněž válečníci podřízení systému norem z něj mohou získat nový druh sebevědomí a o to silnější pocit povolání ke svým válkám. To, co mělo války omezit, mohlo naopak přispět k jejich výraznému posílení.

V renesanci, jmenovitě u Machivelliho, se válka stává nástrojem. Násilí je ve společnosti sjednocující prvek, na rozdíl od jiných způsobů zjednávání poslušnosti

(přesvědčování) se mu podřídí každý. Válka je pak klíčovým prvkem ve hře moci, obstát ve válce je nutnou podmínkou pro obstání v politice. Válka se stává nástrojem státního zájmu – oproštěna od morálních omezení konceptu „spravedlivé války“ představuje prostě prostředek, posuzovatelný čistě podle své užitečnosti pro ten který stát.

Problém však představuje, kdo tento zájem určí – co když se objeví nějaký lepší diagnostik státního zájmu než sám panovník? A co když bude chtít vládnout za vladaře, byť třeba zatím jako jeho pokorný služebník? Spornost této otázky se ještě prohloubí, když na scénu politiky vstoupí pojem národa. Ten je sám produktem válčení, bojů mezi nastupující buržoazií a dosud dominujícími společenskými silami. Přeměna státního zájmu v zájem národní tak zároveň znamená otázku: stane se určování národního zájmu ohniskem neustálých konfliktů uvnitř národa, potenciálních nebo i faktických občanských válek, jak by tomu nasvědčoval revoluční zrod národa, nebo bude energie národů kanalizována ve vzájemných válkách, které utuží vnitronárodní sounáležitost, jak bychom to snad mohli (až na národní mřížku) vyčíst z Hegela?

V případě třídního boje či třídní války se na první pohled zdá být dané označení spíše metaforou – vždyť naprostá většina těchto bojů jsou stávky, demonstrace, protesty, ale nikoli klasický válečný stav. Metafora je přesto příznačná – implikuje kýžený cíl i nutný prostředek. Cílem je porážka a posléze zrušení (ne ve formě fyzické likvidace, ale v podobě sociálního znemožnění) politicky panující a ekonomicky dominující třídy, nutným prostředkem je násilný konflikt – revoluce.

Jenže fiaska revolucí, v nichž neuchopila moc třída, ale samozvaná politická elita, a ohromující posun ve válečné ničivosti učinily z třídního boje pojímaného v poslední instanci jako globální občanská válka značně sporný prostředek k jakémukoli cíli. Válku vystřídal bojování, ozbrojený konflikt vedený logikou kdo s koho a s cílem získání moci nahradil násilný střet demonstrující odpor a napřeny k posunům ve společenském vědomí. I sama „třídní fronta“ se rozpadla a uvolnila místo dynamičtějším a pohyblivějším vpádům hnutí.

Návraty Boha, návraty králů

Už ze Starého zákona mohla následná tradice vyčíst rozkol mezi náboženskou a světskou tradicí. Zatímco ta náboženská nahlíží dokonalost, světská se utkává s nedokonalostí. Náboženství se snaží kontrolovat dovednosti válečníků a politiků a podřídí je vlastním cílům, světská z těchto dovedností vyrůstá a popírá jimi jako jednotlivým jmenovatelem společnosti univerzalizující aspirace vzájemně se vylučujících náboženských pravd.

Bůh panuje nad společností normami, král vládne mocí. Normy se v posledku odvíjejí od znalosti (a to absolutní znalosti) světa, moc znamená „průzkum bojem“ s vědomím velmi nedokonalé znalosti. Až vybaví-li se panovník znalostí, získá-li podíl na (Boží) moudrosti, může se boje přinejmenším zčásti zříct (Šalamoun).

Bůh a král se ale neustále vracejí, byť v nových převlecích. Máme-li trochu schematizovat, pak dominantní přístup k válce ve středověku byl ve znamení Boha (navzdory světským aspiracím, které aktéři válek v náboženském jazyce artikulovali). Naopak novověku dominuje král, vladař, byť se postupně odosobňuje, rozpouští v byrokratické struktuře státu a posléze je nahrazen masovou kolektivitou „národa“ – a rovněž navzdory tomu, že vládnutí se stále více opírá o „božský“ aspekt znalosti a méně o násilí.

Přesto, že se revoluční hnutí pracujících od 19. století stavělo do pozice radikální alternativy vůči „starému, podlému světu“, nalezneme v jeho dvou hlavních myšlenkových proudech specifickou metamorfózu starého dilematu mezi Bohem a králem. Marxismus, živěný přesvědčením o vědecké nahlédnutelnosti světa, představuje sekularizovanou polohu Boha – včetně využití vědy ve prospěch nejutlačovanějších, prorocké intervence inteligence mobilizující otroky k boji za zemi zaslíbenou. Jeho protipól, anarchismus, by v této interpretaci hrál roli krále, ač se to může jevit super-paradoxním, neboť právě anarchismus bývá prezentován jako filozofie negace veškeré moci a jako produkt západní nábožensky moralistické kritiky moci. V jiné interpretaci však lze anarchismus vnímat právě jako potomka královského a mocenského pólu vzhledem k jeho bytostnému relativismu a neukotvenosti ve vědě; důraz na emancipaci a zplnomocnění každého člověka je v tomto smyslu zevšeobecněním atributů království. Anarchismus pak nechce zrušit moc – chce, aby všichni byli mocní nad svými životy; není tedy protikladem krále, ale chce, aby se králem stal každý. Proti světu, v němž mohl nejprve individuální panovník a posléze kolektivní panovník v podobě byrokratického aparátu (eventuelně spolu s Gramsciho zmanipulovanými občany uskutečňujícími program státu a vlády) říct „stát jsem já“, staví anarchista představu solidární a přitom svobodné společnosti, v níž bude moci každý být sám sobě státem.

Anti- či alterglobalizační hnutí se nabízí jako syntéza obou přístupů. Multituda připomíná ani ne tak marxovskou třídu existující objektivně vlivem ekonomických podmínek, ale spíše sorelovskou třídu ustavující se v procesu boje. Dává prostor pro individuální rozhodnutí – a rovněž zahrnuje různé boje, které se snaží propojit v procesu komunikace. Poznání je získáváno zdola, není zahrnuto v jedné velké teorii, ale obsaženo v pluralitě poznatků, zkušeností a teorií a bezprostředně napojováno na různé transformativní či protestní

akty (obsazení pozemků bezzemky, okupace továrny, blokáda summitu), v nichž nachází uplatnění jednotlivci i různé stupně kolektivních identit.

Ze sluhy pánem, z nástroje účelem

Ptáme-li se po zdrojích transformační dynamiky aktérů válek, které by vycházely nikoli z vnějších okolností, ale přímo z nich, narazíme na jeden konkrétní aspekt: politická a válečnická dovednost nevydrží být dlouho sluhou, je svou povahou panská, respektive představuje zdroj panství. A tak ti, kdo si ji osvojí a dostanou se do pozice, v níž ji mohou uplatňovat, nevydrží být dlouho sluhy a brzy se stanou faktickými pány.

To na náš prosvitne už z jednoho dialogu mezi Bohem a Mojžíšem, kdy si dosavadní nástroj dovolí všemohoucímu argumentovat proti jeho stanovisku – a ten dokonce své rozhodnutí kvůli Mojžíšovým argumentům změnil. Ještě mnohem patrnější to je ale ve vztahu krále Davida a vojevůdce Joába, který je mocen nejen upomínat krále k plnění jeho povinností (a tedy k tomu upírat vladaři jeho svévoli v případě, že se odchýlí od své společenské role), ale dokonce sám být svévolný, aniž by jej za to panovník dokázal za svého života potrestat.

Jiný příklad téhož mohou ztělesňovat rytíři. Dokud drží zbraně, představují nejen nástroj světské moci a církve, disciplinovaný různými nároky a normami. Jsou zároveň obáváni (či někdy s nadějí očekáváni) jako možný zdroj autonomní moci, která by mohla sama podle těchto norem posuzovat své mocné a odpírat jim poslušnost.

Joábova civilního následovníka představuje Richelieu, i když přesněji je spíše fůzí Joába a jeho odpravce Šalamouna. Ač neválečník, dokáže vládnout válkou – a zároveň má coby kněz i jako protagonist státního zájmu účast na „boží moudrosti“. To vše jako sluha, jako první ministr; ovšem jako sluha fakticky vládnoucí svým pánem, pracující s ním jako se záštitou své politiky. Pověří-li král část své moci pro svou neschopnost svého ministra, nemůže očekávat, že se s touto mocí ve stejné podobě znovu shledá; i když se časem třeba stane absolutním monarchou, jeho absolutní monarchie slouží ve skutečnosti jiným a je dočasná.

Dynamika sluhy a pána ale pokračuje – vypustí-li jednou stát na bitevní pole či do partyzánské války lid pod společným praporem národa, těžko se domnívat, že postačí tento prapor svinout, aby bylo vše jako dřív. Ozbrojit lid a dát mu politický důvod k válce znamená vychovávat jej k dalšímu vstupování do politiky a poskytnout mu prostředek, díky němuž se může dobře uplatnit.

Nástrojem, který změnil služebnou funkci ve vladařskou, je nicméně i politická strana vytvořená jako představitel zájmů proletářského hnutí. Má-li činnost tohoto hnutí zefektivnit,

postupně se stane vládcem nad onou třídou, její zbytnělé vlastní zájmy dostanou přednost v případě konfliktu se zájmy třídními. Nejenže vládne. Svou činností už před tím, než se dostane ke státní moci, setře tu pro Marxe nejcennější charakteristiku proletářského hnutí, totiž že je hnutím většiny v zájmu většiny, a učiní toto hnutí nástrojem dalších menšinových zájmů.

Soupis použité literatury

- Alliez, Éric –Negri, Antonio: Peace and War, Translated by Alberto Toscano, dostupné na <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/001688.php>
- Arendtová, Hannah: *Původ totalitarismu I-III*, Praha: Oikoymenh 1996, přeložili Jana Fraňková, Jan Rypka et al.
- Augustin: *O boží obci. Svazek I*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková
- Augustin: *O boží obci. Svazek II*, Praha: Vyšehrad 1950, přeložila Julie Nováková
- Bahounek, Jiří: *Politické myšlení sv. Tomáše*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1995
- Bakunin, Michail: *Bůh a stát*, Praha: Jelínek 1906, překladatel neuveden
- Barša, Pavel – Císař, Ondřej: *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno: CDK 2004
- Bartošek, Milan: *Encyklopedie římského práva*, Praha: Panorama 1981.
- Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979
- Beck, Sanderson: Francesco and Bonaventure, 2005, dostupné na <http://san.beck.org/GPJ9-Francis,Bonaventure.html>
- Beevor, Anthony: *Španělská občanská válka*, Praha: Beta-Dobrovský a Plzeň: Ševčík 2004
- Brutus, Stephen Junius: A Defense of Liberty Against Tyrants [*Vindiciae Contra Tyrannos*, Translated anonymously from the latin, 1648. Spelling and punctuation have been modernized.]. Dostupné na <http://www.lonang.com/exlibris/misc/1579-vct.htm>
- Cardini, Franco: Válečník a rytíř, in: Le Goff, Jacques (editor): *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad 2003, přeložili Ondřej Bastl, Zdeněk Frýbort et al., str. 69-99
- Clausewitz, Carl von: *O válce. Dílo z pozůstalosti generála Carl von Clausewitze*, Praha: Bonus A 1996, přeložil Zbyněk Sekal
- Contamine, Philippe: *Válka ve středověku*, Praha: Argo 2004, přeložil Josef Hajný
- Debray, Régis: *Revoluce v revoluci?*, Praha: Svoboda 1970, přeložil Vladimír Novák
- Duby, Georges a kolektiv: *Dějiny Francie. Od počátků po současnost*, Praha: Karolinum 2003, přeložil Vladimír Cinke.
- Dvorská, Alice a Slačálek, Ondřej: *Zapatisté v Mexiku: Deset let revoluce*, Praha (společná příloha časopisů *Amaro Gendalos* a *A-kontra*) 2003, dostupné na <http://www.csaf.cz/obrazky/chiapas.pdf>
- Engels, Bedřich: *Anti-Dühring. Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha: Svoboda 1947
- Engels, Bedřich: *Německá selská válka*, Praha: Svoboda 1950, přeložil František Jungmann
- Einwechter, William: Christian Perspective on Just War, *The Christian Statesman*, July - August 2003 Vol 146 No 4, dostupné na <http://www.natreformassn.org/statesman/03/justwar.html>
- Engels, Bedřich: *Anti-Dühring. Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha: Svoboda 1947
- Fairbank, John: *Dějiny Číny*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1998, přeložili Martin Hála, Jana Hollanová, Olga Lomová
- Flood, Andrew: Bakuninovo pojetí revoluce a revoluční organizace, 2004, přeložil Ondřej Slačálek, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=277>
- Foucault, Michel: Omnes et singulatim. Ke kritice politického rozumu, in týž: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrman a synové, přeložili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein, str. 153-194.
- Foucault, Michel: *Je třeba bránit společnost*, Praha: Filosofía 2005
- Frierich II. Veliký: *Antimachiavell neboli Vyvrácení Machiavelliho Vladaře*, Bratislava: Eko-konzult, překladatel ani rok vydání neuvedeny
- Freud, Sigmund: Muž Mojžíš a monoteistické náboženství, in týž: *Spisy z let 1932-1939. Sebrané spisy Sigmunda Freuda šestnáctá kniha*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998, přeložili Ludvík Hošek, Jiří Pechar a Otakar Vochoč, str. 87-200
- Fromm, Erich: *Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Nakladatelství Lidové Noviny 1993, přeložil Zbyněk Fišer.
- Fülöp-Miller, René: *Moc a tajemství jezuitů*, Praha: Argo 2006, přeložil Vladimír Čadský
- Gellner, Arnošt: *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal 1993, přeložil Jiří Markus
- Gilcher-Holteyová, Ingrid: *Hnutí '68 na Západě. Studentské bouře v USA a západní Evropě*, Praha: Vyšehrad 2004
- Goldner, Loren: Franklin Rosemont. *Joe Hill. The IWW and the Making of a Revolutionary Workingclass Counterculture*, 2003, dostupné na <http://home.earthlink.net/~lrgoldner/joehill.html>
- Gramsci, Antonio: *Sešity z vězení*, Praha: Československý spisovatel 1959, přeložil Jaroslav Pokorný

- Gramsci, Antonio: *Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1966, přeložili Stanislav Lyer a Lubomír Sochor
- Gramsci, Antonio: *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, Praha: Svoboda 1970, přeložil Lubomír Sochor
- Hardt, Michael – Negri, Toni: *Empire*, Cambridge – London: Harvard University Press 2001, dostupné na <http://www.infoshop.org/texts/empire.pdf>
- Hardt, Michael – Negri, Toni: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, London: Penguin Books 2005
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Základy filosofie práva*, Praha: Academia 1992, přeložil Vladimír Špalek
- Hobsbawm, Eric J.: Několik úvah o nacionalismu, in Hroch, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha: Sociologické nakladatelství 2003, přeložila Alena Bakešová et al., str. 109-124
- Holloway, John: *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press, 2002
- Holloway, John: Going in the Wrong Direction or Mephistopheles: Not Saint Francis of Assisi, dostupné na <http://libcom.org/node/1841>
- Howard, Michael: Clausewitz, Oxford – New York: Oxford University Press 1983
- Howard, Michael: *Válka v evropské historii*, Brno: Barrister & Principal 1997, přeložila Renata Kamenická
- Jennings, Jeremy: *Fernand Pelloutier and Revolutionary Syndicalism*, 1998, dostupné na <http://membres.lycos.fr/anarchives/site/syndic/pelloutier.htm>
- K. Marx, B. Engels a V. I. Lenin o válce a vojenství, Praha: Naše vojsko – Svoboda 1984, přeložil Ladislav Pán
- Kaldor, Mary: *New and Old Wars. Organized violence in a global era*, Cambridge: Polity Press 2001
- Kašík, Vladimír: *M. A. Bakunin*, Praha: Svoboda 1969
- Kissinger, Henry: *Umění diplomacie. Od Richelieua k pádu Berlínské zdi*, Praha: Prostor 2002, přeložil Miloš Calda
- Knecht, Robert J.: *Richelieu*, Praha – Litomyšl: Paseka 2002, přeložila Stanislava Pošustová
- Le Goff, Jacques: *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991, přeložil Josef Čermák
- Lenin, Vladimír Iljič: Co dělat? Palčivé otázky našeho hnutí, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka, Gustav Czaban a Václav Prokůpek, str. 147-286
- Lenin, Vladimír Iljič: Stát a revoluce, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka a Václav Prokůpek, str. 130-210
- Lenin, Vladimír Iljič: Dětská nemoc „levičáctví“ v komunismu, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložili Jaroslav Procházka a Václav Prokůpek, str. 547-619
- Livet, Georges: *Náboženské války*, Praha: ERM 1995, přeložil Jindřich Veselý
- Mácha, Přemysl: *Plamínek v horách, požár v nížině*, Brno: Doplněk 2003
- Machiavelli, Nicolló: Vladař, in: týž: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo 2001, přeložil Josef Hajný, str. 15-75
- Machiavelli, Nicolló: Úvahy o umění válečném, in: týž: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo 2001, přeložil Josef Hajný, str. 77-152
- Machiavelli, Nicolló: Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie, in: týž: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Praha: Argo 2001, přeložil Josef Hajný, str. 153-328
- Mao Ce-tung: *Vybraná díla o vojenských otázkách*, Praha: Naše vojsko 1960, přeložili Jarmila Fromková a Gustav Bareš
- Malatesta, Errico: Polemika se syndikalismem, 2004, přeložil Jindřich Lukáš, dostupné na <http://alarm.solidarita.org/index.php?id=380>
- Marshall, Peter: *Demanding Impossible. A History of Anarchism*, London: Fontana Press 1993
- Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Manifest komunistické strany*, in: týž: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 17-59
- Marx, Karel: Námezdní práce a kapitál, in: týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 65-102
- Marx, Karel: Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta, in: týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 244-348
- Marx, Karel: Občanská válka ve Francii, in: týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 490-570

- Marx, Karel: Kritika Gothajského programu, in týž a Engels, Bedřich: *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Svazek II*, Praha: Svoboda 1950, přeložil Ladislav Štoll, str. 9-44.
- Marx, Karel – Engels, Bedřich: *Německá ideologie. I. Feuerbach. Protiklad materialistického a idealistického nazírání*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1952, přeložil Pavel Levit
- Marx, Karel a Engels, Bedřich: *Spisy. Svazek 18*, Praha: Nakladatelství politické literatury 1966
- Marx, Karel: *Bída filozofie. Odpověď na „Filozofii bídy“ pana Proudhona*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1979, přeložila Miluše Svatošová
- Maximoff, G. P. (ed.): *The political philosophy of Michail Aleksandrovič Bakunin. Scientific anarchism*, Glencoe: The Free Press 1964
- Michels, Robert: *Strany a vůdcové. K sociologii politického stranictví*, Praha: Orbis 1931, přeložil Karel Hoch
- Newman, Saul: *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, London: Lexington 2001
- Newman, Saul: *The Politics of Postanarchism*, 2003, dostupné na <http://www.anarchist-studies.org/article/articleprint/1/-1/1/>.
- Newman, Saul: *Anarchism and the Politics of Ressentiment*, 2003, dostupné na <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=03/07/10/1520239&tid=9>
- Newman, Saul: *Anarchism, Marxism and the Bonapartist State*, 2004, <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=04/07/28/1537224&mode=nested&tid=9>
- Orwell, George: *Hold Katalánsku*, Praha: Odeon 1991, přeložil Gabriel Gössel
- Peoples' Global Action: *Manifest Peoples Global Action*, Praha: *Konfrontace* 1999, přeložil Arnošt Novák
- Pithart, Petr: *Osmašedesátý*, Praha: Rozmluvy 1990
- Pouget, Emile: *The Basis of Trade Unionism*, London: Voice of Labour 1908, dostupné na <http://membres.lycos.fr/anarchives/site/syndic/basis.htm>.
- Rocker, Rudolf: *Sovětský systém, nebo diktatura proletariátu?*, 2005, přeložil Ondřej Slačálek, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=605>
- Rühle, Otto: *Revoluce není záležitostí strany*, 2005, přeložili Ondřej Slačálek a Kurt Weiskopf, dostupné na <http://www.csaf.cz/index.php?clanok=368>
- Short, Philip: *Mao*, Praha: BB art 2001, přeložila Petra Andělová
- Schmitt, Carl: *The Theory of the Partisan. A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, Michigan: Michigan State University Press 2004, translated by A. C. Goodson, dostupné na <http://www.msupress.msu.edu/journals/cr/schmitt.pdf>.
- Sorel, Georges: *Reflections on Violence*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, translated by Thomas Ernest Hulme, edited by Jeremy Jennings
- Spinoza, Benedikt: *Traktát theologicko-politický*, Praha: Obelisk 1922, přeložil Josef Hruša
- Suárez, Francisco: *Selections from three works. Vol. 2, The translation*, Oxford - London: Clarendon Press – Humphrey Milford 1944, translated by Gwladys L Williams et al.
- Thomas, Alfred: *Sadomasochistický národ. Umění a sexualita v české literatuře 19. století*, in: *Sex a tabu v české kultuře 19. století*, Praha: Academia 1999, str. 172-184
- Voline: *The Unknown Revolution*, Detroit-Chicago: Black & Red/Solidarity 1974, translated by Holley Cantine, Lorraine and Fredy Perlman
- Wallerstein, Immanuel: *Guerrillas as Entrepreneurs*, 1999, dostupné na <http://fbc.binghamton.edu/21en.htm>
- Wallerstein, Immanuel: *Úpadek americké moci*, Praha: SLON 2005, přeložil Rudolf Převrátíl
- Ward, Colin – Goodway, David: *Talking Anarchy*, Nottingham: Five Leaves, 2003
- Weber, Max: *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, přeložil Jan J. Škoda.
- Whyte, Martin King: *Who hates byrocracy? A Chinese Puzzle*. In: Nee, Victor a Stark, David (eds.): *Remaking the Economic Institutions of Socialism. China and Eastern Europe*, Stanford: Stanford University Press 1989.
- Wolf, Richard: *Clausewitz. Jeho život a jeho teorie válečná*, Praha: Svaz československých rotmistrů 1931
- Woodcock, George: *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth: Penguin 1986