

Úkol kritiky násilí se dá pojmut jako výklad jeho vztahu k právu a spravedlnosti. Neboť násilím v přesném slova smyslu stává se zpravidla účinná příčina teprve tehdy, zasahuje-li do vztahů mravních. Sféra těchto vztahů je označena pojmy práva a spravedlnosti. Pokud jde nejdříve o první z nich, je jasné, že nejelementárnějším základním vztahem každého právního řádu je onen vztah účelu a prostředku. Dále, že násilí může být vyhledáváno především v oblasti prostředků, nikoliv účelů. Tato tvrzení přispívají ke kritice násilí více, a ovšem také jinak, než se snad zdá. Je-li totiž násilí prostředkem, mohlo by se měřítko pro jeho kritiku jevit jako samozřejmě dané. Vyplývá z otázky, zda-li pak má být násilí v určitých případech prostředkem ke spravedlivým nebo nespravedlivým účelům. Jeho kritika by podle toho byla implicitně dána v systému spravedlivých účelů. Není tomu ale tak. Neboť co by takový systém, ať už by byl zajištěn proti všem pochybám, obsahoval, není kritérium násilí samotného jako principu, nýbrž principu pro případy jeho užití. Otevřená by stále ještě zůstávala otázka, zda násilí vůbec, jako princip, je samo jako prostředek ke spravedlivým cílům mravní. Tato otázka potom vyžaduje ke svému rozhodnutí přece jen bližšího kritéria, rozlišení ve sféře prostředků samotných, bez zřetele k účelům, jimž slouží.

Vyloučení těchto zevrubnějších kritických otázek charakterizuje jeden velký směr ve filozofii práva snad jako jeho nejvýraznější znak: přirozené právo. V užití násilných prostředků ke spravedlivým cílům vidí tak nepatrný problém, jak jej člověk nachází v „právu“ pohybovat svým tělem k vytouženému cíli. Podle jeho názoru (který sloužil terorismu ve francouzské revoluci jako ideologická základna) je násilí přirozený produkt, jako surovina, jejíž použití nepodléhá žádné problematizaci, jediné, že by bylo násilí zneužito k nespravedlivým účelům. Jestliže se podle přirozeněprávních teorií státu osoby vzdávají vši své moci ve prospěch státu, tak se to děje za předpokladu (který výslovně stanoví například Spinoza v teologicko-politickém traktátu), že jedinec o sobě a pro sebe a před uzavřením nějaké takové smlouvy z rozumu, jakoukoli moc, která mu de facto náleží, také de iure vykonává. Snad byly tyto názory oživeny ještě později Darwinovou biologii, která zcela dogmatickým způsobem nazírá vedle přirozeného výběru násilí jen jako původní a všem vitálnímu účelům přírody toliko přiměřený prostředek. Darwinistická populární filozofie často ukazovala, jak malý je krok od tohoto přirozeně dějinného dogmatu k ještě hrubšímu právně filozofickému, že ono násilí, jako přirozeným účelům téměř toliko přiměřené, by již mělo také odpovídat právu.

Proti této tezi o násilí jako přirozené danosti se staví diametrálně pozitivněprávní teze o násilí jako historickém produktu. Může-li přirozené právo posoudit každé stávající právo jen v kritice jeho účelů, pak pozitivní právo může posoudit každé bytí právo jen v kritice jeho prostředků. Je-li spravedlnost kritériem účelů, pak zákonnost je kritériem prostředků. Bez ohledu na tento protiklad setkávají se ale obě školy v základním dogmatu jenž je jim společný:

¹⁾ Z německého originálu – in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band II. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977, str. 179–203 – přeložil Radim Marada; text z redakčních důvodů zkrácen

spravedlivé účely mohou být dosaženy oprávněnými prostředky, oprávněné prostředky užity ke spravedlivým účelům. Přirozené právo se snaží skrze spravedlnost účelů „ospravedlňovat“ prostředky, pozitivní právo skrze oprávnění prostředků „zaručovat“ spravedlivost účelů. Antinomie by se ukázaly jako neřešitelné, pokud je společný dogmatický předpoklad chybný, pokud oprávněné prostředky z jedné strany a spravedlivé cíle z druhé strany leží v neslučitelném rozporu. K proniknutí do problému by ale nemohlo v žádném případě dojít, dokud by nebyl opuštěn kruh a nebyla by stanovena na sobě nezávislá kritéria pro spravedlivé účely jakož i pro oprávněné prostředky.

Oblast účelů a tím také otázka po kritériu spravedlnosti nejprve pro toto zkoumání odpadá. Oproti tomu spadá do jeho centra otázka po oprávněnosti jistých prostředků, které násilí vykonávají. Přirozeněprávní principy ji rozhodnout nemohou, nýbrž mohou vést jen k bezedné kasuistice. Neboť je-li pozitivní právo slepé k nepodmíněnosti účelů, pak přirozené právo je slepé k podmíněnosti prostředků. Oproti tomu je pozitivní teorie práva jako hypotetická základna ve východisku zkoumání přijatelná, protože si všímá základního rozlišení ohledně druhů násilí, nezávisle na případech jeho užití. Děje se tak mezi historicky uznávaným, takzvaným potvrzeným a takzvaným nepotvrzeným násilím. Jestliže z takového rozlišení následující úvahy vycházejí, nemůže to přirozeně znamenat, že daná násilí budou klasifikována podle toho, zda jsou potvrzena nebo nikoli. Neboť v kritice násilí nemůže jeho pozitivně právní měřítko doznat svého užití, nýbrž spíše svého posouzení. Jedná se o otázku, co pak z toho vyplývá pro podstatu násilí, aby takové měřítko nebo rozdíl v něm byl vůbec možný, neboli, jinými slovy, o smysl onoho rozlišení. Neboť že je ono pozitivněprávní rozlišení smysluplné, založeno zcela v sobě a žádným jiným nenahraditelné, ukáže se dostatečně brzy, zároveň tím ale padne světlo na tu sféru, ve které se toto rozlišení samo může dít. Jedním slovem: může-li být měřítko, které pozitivní právo stanoví pro oprávněnost násilí, analyzováno jen podle svého smyslu, pak musí být sféra jeho užití kritizována podle své hodnoty. Pro tuto kritiku pak platí nalézat hledisko vně pozitivní filozofie práva, ale také vně práva přirozeného. Do jaké míry se ho může vzdát sama dějinně filozofická úvaha o právu, to se ukáže. . .

Jestliže se v poslední válce stala kritika vojenského násilí východiskem pro vášnivou kritiku násilí vůbec, která učí přinejmenším to, aby již nebylo naivně vykonáváno ani trpěno, pak se přece nestalo předmětem kritiky jen jako právo–ustavující, nýbrž bylo možná drtivěji posuzováno ještě v jiné funkci. Dvojakost ve funkci násilí je totiž pro militarismus, který mohl vzniknout teprve skrze všeobecnou brannou povinnost, charakteristická. Militarismus je tlak ke všeobecnému užívání násilí jako prostředku k účelům státu. Tento tlak k užívání násilí byl znovu posuzován se stejným nebo větším důrazem jako užití násilí samotné. V něm se ukazuje násilí ve zcela jiné funkci než v jeho jednoduchém užití k přirozeným účelům. Spočívá v užití násilí jako prostředku k účelům právním. Neboť podřízení občanů zákonům – v myšleném případě všeobecné branné povinnosti – je právní účel. Je-li ona první funkce násilí nazývána právo–ustavující, pak může být tato druhá nazývána právo–udržující. Jelikož je teď branná povinnost ničím principiálně nerozlišený případ užití násilí, jež má udržovat právo, není proto jeho skutečně přesvědčivá kritika zdaleka tak lehká, jak ji činí deklamace pacifistů a aktivistů. Spadá spíše vjedno s kritikou veškerého právního násilí, to znamená legálního nebo exekutivního násilí a nedá se při menším programu vůbec vykonat. Není ani, nechceme-li proklamovat přímo dětinský anarchismus, samozřejmě vyřízena tím, že se neuznává nijaký tlak proti osobě a vysvětlí se „dovoleno je, co se stane“. Taková zásada jen vyřazuje reflexi mravně historické sféry a tím každého smyslu jednání, navíc ale každého smyslu skutečnosti vůbec, který se nedá konstituovat, jestliže „jednání“ je z její oblasti vyčleněno. Důležitější by mohlo být, že ani tak často používané odvolávání se na kategorický imperativ s jeho nepochybným

minimálním programem : jedne tak, abys užíval lidství jak ve Svě osobě, tak v osobě každého druhého pokaždé zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek, k této kritice o sobě nedostačuje²⁾. Neboť pozitivní právo bude, tam kde si je vědomo svých kořenů, veskrze požadovat uznání a podporu zájmu lidstva v osobě každého jednotlivce. Spatřuje tento zájem ve zobrazení a uchování osudového řádu. Jakkoliv sotva může tento řád, o němž právo důvodně tvrdí, že jej hájí, zůstat ušetřen kritiky, tak se přece dá každý odpor vůči němu, jenž vystupuje jen ve jménu beztvaré „svobody“, bez onoho vyššího řádu svobody, označit jako bezmocný. Jako zcela bezmocný ale. Jestliže nenapadá právní řád samotný v hlavním a základním, nýbrž jednotlivé zákony nebo právní obyčeje, které potom ovšem právo bere v záštitu své moci, jež spočívá v tom, že existuje jen jeden jediný osud a že právě to stávající a zejména to hrozivé nezlomné jeho řádu náleží. Neboť násilí, jež udržuje právo, je hrozivé. A to sice jeho hrozba nemá smysl odstrašení, ve kterém ji nevzdělaní liberální teoretikové interpretují. K odstrašení v extaktním smyslu by patřila určitost, která podstatě této hrozby odporuje, ani jí není dosahováno žádným zákonem, protože existuje naděje uniknout jeho dosahu. Tím více se ukazuje hrozivé jako osud, na němž přece je, zda mu zločinec propadne. Nejhlubší smysl v neurčitosti právní hrozby odkryje teprve pozdější úvaha o sféře osudu, ze které ona pochází. Cenný odkaz na ni leží v oblastech trestů. Mezi nimi vyvolal, poté co se stala otázkou platnost pozitivního práva, trest smrti kritiku více než všechno ostatní. Jakkoli málo zásadními se také ve většině případů staly její argumenty, tak principiální byly a jsou její motivy. Jeho kritikové cítili, snad aniž by to mohli zdůvodnit, naopak pravděpodobně aniž by to cítit chtěli, že odpor proti trestu smrti napadá nikoli míru trestu, nikoli zákon, nýbrž právo samotné v jeho původu. Je-li totiž násilí, osudově korunované násilí, jeho původem, pak se dá tušit, že v nejvyšším násilí, v tom nad životem a smrtí, tam kde vystupuje v právním řádu, pronikají jeho zdroje reprezentativně do jsoucího a v něm se plodně manifestují. S tímto je ve shodě, že trest smrti je ukládán v primitivních právních vztazích také za delikty jako majetková provinění, ke kterým se zdá zaujímat zcela vnější „vztah“. Jeho smyslem potom také není trestat porušení práva, nýbrž stanovit právo nové. Neboť ve vykonávání moci nad životem a smrtí potvrzuje právo více než v nějakém jiném právním výkonu samo sebe. Právě v něm se ale ohlašuje něco zetlelého v právu nejzřetelněji jemnému citu, protože tento ví o vztazích, ve kterých se osud ve vlastní vznešenosti v takovém výkonu ukázal, nekonečně mnoho. Rozmysl se ale musí snažit těmto vztahům přiblížit tím rozhodněji, chce-li kritiku právo-ustavujícího, jakož i právo-udržujícího násilí, dovést k závěru.

V daleko nepřirozenějším spojení než v trestu smrti, v takřka strašidelné směsi, jsou oba tyto druhy násilí přítomny v jiné instituci moderního státu, policii. Tato je sice násilím k právním účelům (s dispozičním právem), ale se současným oprávněním tyto účely samotné v širokých hranicích ustanovovat (s právem nařizovacím). Hanebnost takového úřadu, která je jen proto pocítována mála lidmi, protože její oprávnění k nejhrubším zásahům postačují jen zřídka, tím slepěji ovšem smějí řádit v nejzranitelnějších oblastech a proti osvíceným, před kterými stát není chráněn zákony, spočívá v tom, že je v něm zrušeno oddělení právo-ustavujícího a právo-udržujícího násilí. Je-li od prvního požadováno, aby se legitimizovalo ve vítězství, pak druhé podléhá omezení, že si nestanovuje nové účely. Od obou podmínek je policejní moc emancipována. Je právo-ustavující – neboť její charakteristickou funkcí není přece prolongace zákonů, nýbrž každý výnos, který nechá vyjít s právním nárokem – a je právo-udržující, protože se oněm účelům dává k dispozici. Tvzení, že by účely policejní moci

²⁾ Pochybovat by se dalo na tomto známém požadavku spíše o tom, zda neobsahuje příliš málo, totiž zda-li má být dovoleno nechat sebe sama sloužit nebo používat někoho druhého v některém ohledu i jako prostředek. Této pochybnosti by se daly dodat velmi dobré důvody. (poznámka W. B.).

byly stále identické nebo i jen spjaté s účely ostatního práva, je zcela nepravdivé. Spíše označuje „právo“ policie v podstatě bod, ve kterém stát, ať už z bezmoci, ať už kvůli imanentním souvislostem každého právního řádu, si své empirické účely, které si přeje za každou cenu udržet, již nemůže skrze právní řád zaručit. Proto zasahuje „pro jistotu“ policie v nesčetných případech tam, kde neexistuje žádný jasný právní stav, pokud neprovází bez jakéhokoli vztahu k právním účelům občana jako brutální obtěžování životem regulovaným nařízeními, nebo jej přímo nestřeží. V protikladu k právu, které uznává v „rozhodnutí“ fixovaném podle místa a času metafyzickou kategorií, skrze kterou klade nárok na kritiku, nenaráží reflexe instituce policie na nic podstatného. Její moc je beztvářá jako její nikde neuchopitelné, strašidelné zjevení v životě civilizovaných států. A můžeme-li policii i v jednotlivém vidět všude stejně, pak se koneckonců přece nedá neuznat, že její duch je méně zhoubný tam, kde v absolutní monarchii reprezentuje sílu panovníka, ve kterém se sjednocuje legislativní a exekutivní úplnost moci, než v demokraciích, kde její existence není povznesena žádným takovým vztahem, který projevuje největší myslitelné zvrhnutí moci.

Veškeré násilí je jako prostředek buď právo–ustavující nebo právo–udržující. Jestliže neklade nárok na žádný z obou těchto predikátů, rezignuje tím samo na jakoukoli platnost. Z toho ale plyne, že každé násilí jako prostředek samotný se i v nejpříznivějším případě podílí na problematice práva vůbec. A i když ještě není jeho význam na tomto místě zkoumání s jistotou zřetelný, přece se jeví podle uvedeného právo v tak dvojznačném mravním světle, že se sama od sebe vnucuje otázka, zda neexistuje k regulaci rozporných lidských zájmů žádný jiný prostředek než násilný. Především nutí konstatovat, že zcela nenásilné urovnání konfliktů nemůže nikdy směřovat k právní smlouvě. Tato totiž vede, jakkoli i mírumilovně může být smluvními stranami uzavírána, přece jen nakonec k možnému násilí. Neboť propůjčuje každé straně právo požadovat proti druhé násilí nějakého druhu, měla-li by tato smlouvu porušovat. Nejen to : tak jako vyústění, odkazuje i původ každé smlouvy k násilí. Nemusí v ní sice jako právo–ustavující být bezprostředně přítomno, je v ní ale zastoupeno, pokud moc, která právní smlouvu garantuje, je sama násilného původu, není-li právě do oné smlouvy samotné skrze násilí zákonně vkládána. Mizí-li vědomí latentní přítomnosti násilí v instituci práva, pak upadá. Tomu jsou v této době příkladem parlamenty. Nabízejí známou žalostnou podívanou, protože si nezůstaly vědomy revolučních sil, jimž vděčí za svou existenci. V Německu zvláště proběhla potom i poslední manifestace takového násilí pro parlamenty bez následků. Chybí jim smysl pro právo–ustavující násilí, které je v nich reprezentováno ; není divu, že nedospívají k závěrům, které by byly tohoto násilí hodny, nýbrž v kompromisu pěstují domněle nenásilný způsob projednávání politických záležitostí. Tento ale zůstává „i když ještě tak silně vším otevřeným násilím pohrdajícím, přece v mentalitě násilí spočívajícím produktem, protože úsilí vedoucí ke kompromisu není motivováno ze sebe, nýbrž z vnějšku, právě z protisnah, protože v žádném kompromisu, jakkoli i dobrovolně vždy přijímaném, nemůže být donucovací charakter ignorován. >Lépe by to bylo jinak< je základní pocit každého kompromisu“ [Unger 1921 : 8] – Příznačně převzal úpadek parlamentů z ideálu nenásilného urovnání politických konfliktů snad zrovna tolik duchů jako mu dala válka. Proti pacifistům stojí bolševici a syndikalisté. Provedli zdrcující a vcelku výstižnou kritiku dnešních parlamentů. Jakkoli může být vznešený parlament přesto poměrně žádoucí a potěšitelný, nebude se moci při výkladu principiálně nenásilných prostředků politické dohody jednat o parlamentarismus. Neboť čeho dosahuje ve vitálních záležitostech, mohou být pouze ony v původu a vyústění násilím zatížené právní řády.

Je vůbec nenásilné urovnání konfliktů možné? Bez pochyby. Vztahy mezi soukromými osobami jsou pro to plné příkladů. Nenásilné sjednocení se nachází všude, kde kultura srdce dala lidem k ruce čistý prostředek dohody. Proti zákonným a protizákonným prostředkům

všeho druhu, které jsou přece vesměs násilím, mohou být totiž jako čisté prostředky stavěny prostředky nenásilné. Srdečná zdvořilost, náklonnost, láska k míru, důvěra a co jiného by se zde ještě dalo jmenovat, jsou jejich subjektivním předpokladem. Jejich objektivní zjevení ale určuje zákon (jehož mocný dosah zde nebude probírán), že čisté prostředky nejsou nikdy takovými bezprostředními, nýbrž stále nepřímými řešeními. Nevztahují se proto nikdy bezprostředně ke smířování konfliktů mezi člověkem a člověkem, nýbrž jen cestou přes věci. V nejvěcnějším vztahu lidských konfliktů ke statkům se otevírá oblast čistých prostředků. Proto je technika v nejširším smyslu slova jejich nejvlastnějším působištem. Jejím nejpronikavějším příkladem je snad rozmluva uvažovaná jako technika občanské dohody. V ní je totiž nenásilné sjednocení nejen možné, nýbrž principiální vyloučení násilí se dá výslovně doložit na významném vztahu: na beztrestnosti lži. Neexistuje snad žádné zákonodárství na zemi, které ji původně trestá. V tom je vyjádřeno, že existuje v té míře nenásilná sféra lidské domluvy, že je násilí úplně nepřístupná: vlastní sféra „dorozumění“, jazyk. Teprve později a ve zvláštním procesu úpadku do ní právní násilí přece jen proniklo, tím že podvod postavilo pod trest. Zatímco se totiž právní řád při svém vzniku spokojí v důvěře ve svou vítěznou sílu s přemožením síly právu odporující tam, kde se právě ukazuje, a podvod, protože on sám nemá nic z násilí o sobě, byl podle zásady *ius civile vigilantibus scriptum est*, popř. oči za peníze v římském a starogermánském právu beztrestný, necítilo se již právo pozdější doby, kterému se nedostávalo důvěry ve svou vlastní sílu, jako to dřívější být s to zmoci všechno cizí. Spíše označuje strach před ní a nedůvěra v sebe sama jeho otřes. Začíná si stanovovat účely se záměrem ušetřit právo—udržující násilí silnějších manifestací. Obrací se tedy proti podvodu nikoli z morálních úvah, nýbrž ze strachu před násilnostmi, které by v podvedeném mohl vyvolat. Protože takový strach leží v rozporu s vlastní násilnou přirozeností práva od jeho počátků, jsou účely toho druhu oprávněným prostředkům práva nepřiměřené. Dává se v nich najevo nejen úpadek jeho vlastní sféry, nýbrž zároveň i úbytek čistých prostředků. Neboť v zákazu podvádět omezuje právo užití zcela nenásilných prostředků, protože tyto by mohly reaktivně zplodit násilí. Myšlená tendence práva spolupůsobila i při přiznání práva na stávku, které odporuje zájmům státu. Právo ji umožňuje, protože drží stranou násilné jednání, proti němuž se bojí vystoupit. Sáhli-li přece předtím pracující hned k sabotáži a nakazili továrny. — Aby lidé byli přiměni k mírumilovnému vyrovnání svých zájmů stran veškerého právního řádu, existuje mimo všech čtností nakonec jeden účinný motiv, který dává i nejkřehčí vůli dosti často do ruky ony čisté prostředky namísto násilných, ve strachu před společnými újmami, které hrozí povstat z násilného střetnutí, jak to také vždycky dopadá. Takové prostředky jsou jasně zřejmé při zájmovém konfliktu mezi soukromými osobami v nesčetných případech. Jinak je tomu, jestliže jsou ve sporu třídy a národy, přičemž ony vyšší řády, které hrozí přemoci vítěze a poraženého stejnou měrou, jsou pocitu většiny a pochopení téměř všech ještě skryty. Zde by hledání takových vyšších řádů a jim odpovídajících společných zájmů, které poskytují nejstálější motiv pro politiku čistých prostředků, vedlo příliš daleko [viz ale Unger 1921 : 8]. Proto by mohlo být poukazováno jen na čisté prostředky politiky samotné jako analogon k těm, které ovládají mírumilovný styk mezi soukromými osobami.

Co se týká třídních bojů, musí v nich stávka za jistých podmínek platit jako čistý prostředek. Dva podstatně rozdílné druhy stávky, jejichž možnost již byla uvažována, zde budou vyznačeny důkladněji. Sorelovi patří zásluha, že je — více na základě politických než čistě teoretických úvah — rozlišil nejdříve. Staví je proti sobě jako politickou a proletářskou generální stávku. Mezi nimi existuje protiklad i ve vztahu k násilí. O přívržencích prvního platí: „posílení státní moci je základ jejich koncepcí; v jejich nynějších organizacích připravují politikové (sc. umírněně socialističtí) již základy silnější centralizované a disciplinované moci, která se nenechá zmást kritikou opozice, která bude umět uložit mlčení

a vydávat své prolhané dekrety“ [Sorel 1919 : 250]. „Politická generální stávka . . . demonstruje, jak stát neztratí nic ze své síly, jak moc privilegovaných přechází na privilegované, jak masy výrobců vymění své pány“ [Sorel 1919 : 265]. Oproti této politické generální stávce (jejíž vzorec se ostatně zdá být vzorcem minulé německé revoluce), klade si proletářská revoluce jeden jediný úkol zničení státní moci. „Vylučuje všechny ideologické důsledky každé možné sociální politiky; její přívrženci se dívají i na nejpobulárnější reformy jako na buržoazní“ [Sorel 1919 : 195]. „Tato generální stávka dává najevo zcela zřetelně svou lhostejnost vůči materiálnímu zisku dobytí, tím že prohlašuje, že chce zrušit stát; stát byl skutečně . . . základem existence panujících skupin, které ze všech podniků, jejichž náklady nese celek, mají užitek“ [Sorel 1919 : 249]. Zatímco první formou rozdělení práce je násilí, protože podněcuje jen vnější modifikaci pracovních podmínek, je druhá jako čistý prostředek nenásilná. Neboť se neděje v záměru znovu zahájit práci podle vnějších povolení a některých modifikací pracovních podmínek, nýbrž v odhodlání znovu zahájit jen zcela změněnou práci, nikoli vynucenou státem, převrat, jejíž tento druh stávky ani tak nepodněcuje jako spíše provádí. Proto je potom také první z těchto podniků právo–ustavující, druhý oproti tomu anarchistický. V návaznosti na příležitostné výroky Marxe odmítá Sorel pro revoluční hnutí každý druh programů, utopií, jedním slovem právních ustanovení: „S generální stávkou mizí všechny tyto pěkné věci; revoluce se jeví jako čistá, jednoduchá revolta a není místa děkovat za proletariát ani výhradně sociologům, ani elegantním amatérům sociálních reforem, ani intelektuálům, kteří si z toho učinili povolání“ [Sorel 1919 : 200]. Proti této hluboké, mravní a ryze revoluční koncepci nemůže vystoupit ani žádná úvaha, která by kvůli jejím možným katastrofálním následkům chtěla oceňovat takovou generální stávku jako násilí. I když by se mohlo po právu říci, že dnešní hospodářství nazírané jako celek je mnohem méně srovnatelné se strojem, který se zastaví, když ho opustí jeho topič, než šelmou, která odpočívá, jakmile se k ní její krotitel obrátil zády, může být přesto usuzováno o násilnosti jednání zrovna tak málo podle jeho účinků jako podle jeho účelů, nýbrž výhradně podle zákona jeho prostředků. Státní moc, která má na zřeteli jen účinky, se ovšem staví právě proti takové generální stávce jako údajnému násilí v protikladu k většinou skutečně vyděračským stávkám dílčím. Nakolik je ostatně tak rigorózní koncepce generální stávky jako taková způsobila snížit vzrůst vlastního násilí v revoluci, rozvedl Sorel s velmi duchaplnými důvody. – Naproti tomu je výrazným případem násilného zdržení se, příbuzným blokáde, nemorálnější než politická generální stávka, stávka lékařů, jak ji vidělo více německých měst. V ní se ukazuje nejodporněji bezohledné užití násilí, které je přímo zvrhlé u profesní třídy, která dlouhá léta bez nejslabšího pokusu odporu „chránila před smrtí její kořist“, aby při první příležitosti vydala z vlastní vůle život všanc. – Zřejměji než v mladých třídních bojích vytvořily se v tisíciletých dějinách států prostředky nenásilné domluvy. Jen příležitostně spočívá úkol diplomatů při vzájemném styku v modifikaci právních řádů. V podstatě mají zcela podle analogie domluvy mezi soukromými osobami ve jménu jejich států mírovou cestou a beze smluv od případu k případu urovnávat jejich konflikty. Jemný úkol, jenž je rezolutněji řešen smírčím soudem, metoda řešení ale, která stojí zásadně výše než metoda smírčího soudu, protože vně všeho právního řádu a tedy násilí. Tak potom jako styk soukromých osob vytvořil i styk diplomatů vlastní formy a ctnosti, které, protože se staly vnějšími, jimi proto nebyly vždy.

V celé oblasti násilí, kterou přirozené právo stejně jako pozitivní právo přehlíží, se nenachází žádné, kterého by se netýkala naznačená tíživá problematika každého právního násilí. Protože přesto každá představa nějak myslitelného řešení lidských úkolů, natož pak vysvobození z pout všech dosavadních světo dějinných způsobů existence, zůstává za úplného a principiálního vyloučení jakéhokoli násilí neproveditelná, vnučuje se otázka po jiných

druzích násilí, než mají všechny teorie práva na zřeteli. Zároveň tak otázka po pravdě základních dogmat oněm teoriím společným: spravedlivé účely mohou být dosaženy skrze oprávněné prostředky, oprávněné prostředky mohou být užity na spravedlivé účely. Jak by tomu tedy bylo s násilím, pokud by onen druh osudového násilí, jenž užívá oprávněné prostředky, byl v nesmiřitelném rozporu se spravedlivými účely o sobě, a pokud by zároveň mělo být v dohledu násilí jiného druhu, které by se potom ovšem nemohlo chovat k oněm účelům jako oprávněný ani jako neoprávněný prostředek, nýbrž vůbec ne jako prostředek k nim, spíše nějak jinak? Tím by padlo světlo na zvláštní a především skličující zkušenost konečné nerozhodnutelnosti všech právních problémů (která se snad ve své beznaděжности dá srovnat jen s nemožností závazného rozhodnutí o „správném“ a „nesprávném“ ve stávajícím jazyce). Nerozhoduje přece o oprávněnosti prostředků a spravedlnosti účelů nikdy rozum, nýbrž osudová moc o prostředcích, o účelech ale Bůh. Úsudek, který je jen proto podivný, protože panuje tvrdošíjný zvyk myslet ony spravedlivé účely jako účely možného práva, tzn. nejen jako všeobecně platné (což analyticky plyne ze znaku spravedlnosti), nýbrž také jako zevšeobecnění schopné, což tomuto znaku, jak se dá ukázat, odporuje. Neboť účely, které jsou pro situaci po právu, jak se všeobecně uznává, všeobecně platné, nejsou jimi pro žádný jiný, i kdyby v jiných vazbách sebepodobnější stav. – Nezprostředkovanou funkci násilí, jak tady o ni jde, ukazuje již denní životní zkušenost. Co se člověka týká, vede ho například hněv k nejpatrnějším výbuchům násilí, které se nevztahuje jako prostředek k danému účelu. Není prostředkem, nýbrž manifestací. A sice zná toto násilí veskrze objektivní manifestace, ve kterých může být podrobováno kritice. Tyto se nacházejí nanejvýš významně již v mýtu.

Mytické násilí ve své prapůvodní formě je pouhou manifestací božstva. Nikoli prostředkem jeho účelů, sotva manifestací jeho vůle, především manifestací jeho existence. Pověst o Niobe obsahuje její výrazný příklad. Mohlo by se sice zdát, že jednání Apollona a Artemis je pouhým trestem. Ale jejich moc spíše právo zřizuje, než by trestala za překročení práva stávajícího. Niobeina pýcha přivolává na sebe osud, nikoli protože porušuje právo, nýbrž protože osud vyzývá – k boji, ve kterém on musí vyhrát a právo případně odhalí teprve ve vítězství. Jak málo bylo takové božské násilí v antickém smyslu právo–udržujícím násilím trestu ukazují herojské báje, ve kterých hrdina, jako např. Prometheus, s důstojnou statečností vyzývá osud, s proměnlivým štěstím s ním bojuje a pověstí není ponecháván bez naděje, že jednou přinese lidem právo nové. Tento hrdina a právní síla příslušného mýtu je vlastně to, co se lid ještě dnes, když obdivuje velkého zločince, snaží zpřítomnit. Násilí tedy přichází na Niobe z nejisté, dvojznačné sféry osudu. Není vlastně ničivé. Přestože přináší Niobeiným dětem krvavou smrt, zastavuje se před životem matky, který skrze konec dětí jen zanechává provinilejší než před tím, jako věčný němý nositel viny jakož i jako kámen vyznačující hranice mezi lidmi a božstvem. Pokud by se toto bezprostřední násilí chtělo ukazovat v mytických manifestacích jako nejbližší příbuzné nebo dokonce identické právo–ustavujícimu, pak se z něj přenáší problematika zpět na násilí právo–ustavující, jestliže toto bylo výše charakterizováno ve vyličení válečného násilí pouze jako druh prostředku. Zároveň potom tato souvislost slibuje vrhnout více světla na osud, jenž leží v základu právního násilí ve všech případech, a dovést jeho kritiku rázně ke konci. Funkce násilí v ustavování práva je totiž dvojaká v tom smyslu, že ustavení práva sice usiluje o to, co bude jako právo ustaveno, jako o svůj účel s násilím jako prostředkem, v okamžiku ustavení zamýšleného jako práva se ale násilí nevzdá, nýbrž jej teprve teď učiní v přesném smyslu a sice bezprostředně právo–ustavujícím tím, že neustaví účel prostý násilí a nezávislý na něm, nýbrž nutně a imanentně na ně vázaný účel jako právo pod jménem moci. Ustavení práva je ustavením moci a do té míry aktem bezprostřední manifestace násilí. Spravedlnost je principem veškerého božského stanovení účelů, moc je principem mytického ustavování práva.

Toto doznává nesmírně závažného projevu ve státním právu. V jeho oblasti je totiž stanovení hranic, jak je provádí „mír“ všech válek mytického věku, prazákladním fenoménem právo–ustavujícího násilí vůbec. Nejzřetelněji se v něm ukazuje, že moc má být zajišťována veškerým právo–ustavujícím násilím více, než nejpřemrštěnější zisk majetku. Kde jsou stanovovány hranice, tam není protivník zcela likvidován, naopak mu jsou, i tam kde při vítězi stojí nejsilnější převaha, přiznána práva. A to démonicky dvojznačným způsobem „stejná“ práva : pro oba, kteří uzavírají smlouvu, je to stejná linie, která nesmí být překračována. Tím se zjevuje v plodné původnosti ta samá mytická dvojznačnost zákonů, jež nesmějí být „překračovány“, o níž mluví satiricky Anatole France, když říká : zakazují stejně tak chudým jako bohatým nocovat pod mostním obloukem. Také se zdá, že se Sorel dotýká nejen kulturně historické, nýbrž metafyzické pravdy, když tuší, že v počátcích všeho práva bylo „nad“ právo králů nebo Velkých, zkrátka mocných. Tak to totiž mutatis mutandis zůstane, dokud právo existuje. Neboť z hlediska moci, která může právo zaručovat, neexistuje žádná rovnost, nýbrž v nejlepším případě stejně velké moci. Akt stanovení hranic je ale pro poznání práva významný ještě v jiném ohledu. Zákony a vymezené hranice zůstávají, přinejmenším v pradávných dobách, nepsanými zákony. Člověk je může nic netušíc překročit a tak propadnout pykání. Neboť onen zásah práva, jež vyvolává porušení nepsaného a neznámého zákona, se jmenuje na rozdíl od trestu pykání. Ale jakkoli nešťastně se to může lidem přihodit, příchod toho není ve smyslu práva náhoda, nýbrž osud, který se zde znovu představuje ve své plánované dvojznačnosti. Již Herman Cohen jej v jedné letmé úvaze o antické představě osudu nazval „pochopením, které je nevyhnutné“, že to „jsou samotné jeho řády, které se toto překročení, toto odpadnutí zdají podněcovat a přivozovat [Cohen 1907 : 362]. O tomto duchu práva vydává svědectví ještě moderní zásada, že neznalost zákona nechrání před trestem, jakože i boj o psané právo je v raném období antické obce chápán jako rebelie proti duchu mytických ustanovení.

Z jiného konce, abychom otevřeli průzračnější sféru, ukazuje se mytická manifestace bezprostředního násilí v jádru identická se vším právním násilím a mění tušení o jeho problematice v jistotu o zhoubnosti jeho dějinné funkce, jejíž eliminace se stává úkolem. Právě tento úkol předkládá v poslední instanci ještě jednu otázku po čistém bezprostředním násilí, které by bylo s to zamezit násilí mytickému. Jako vystupuje ve všech oblastech proti mýtu Bůh, tak vystupuje proti mytickému násilí božské. A to sice k němu označuje protiklad ve všech částech. Je-li mytické násilí právo–ustavující, pak božské je právo–eliminující, stanoví-li ono hranice, pak toto eliminuje bezmezně, znamená-li mytické provinění a pykání zároveň, pak božské znamená odpuštění, je-li ono hrozné, pak toto úderné, ono krvavé, pak toto nekrvavou cestou smrtelné. Proti pověsti o Niobe může se jako příklad této moci postavit božský soud nad rotou Korah. Zasahuje privilegované, levity, zasahuje je neohlášeně, bez hrozby, úderem a nezastavuje se před zničením. Ale zároveň právě jím zbavuje viny a v něm se nedá nerozpoznat hluboká souvislost mezi nekrvavým a odpouštějícím charakterem tohoto násilí. Neboť krev je symbol pouhého života. Spuštění právního násilí se teď vztahuje, jak zde nemůže být přesněji vyloženo, na provinění pouhého přirozeného života, které žijícího vydává nevinně a nešťastně pykání, jež jeho provinění „odpyká“ – a ovšem také viníka spásí, nikoli ale od viny, nýbrž od práva. Neboť s pouhým životem přestává panství práva nad živoucím. Mytické násilí je krvavé násilí na pouhém životě kvůli sobě samému, božské je čistým násilím na vším životě kvůli živoucímu. První vyžaduje oběti, druhé je přijímá. . .

Kritika násilí je filozofií jeho dějin. „Filozofií“ těchto dějin proto, protože idea jejího východiska sama umožňuje kritický, diferencující a rozhodný postoj k jejich dobovým údajům. Pohled zaměřený jen na budoucí může nanejvýš postihnout dialektické stoupání a klesání v podobách násilí jako právo–ustavujícího a právo–udržujícího. Jeho cyklický zákon

spočívá v tom, že každé právo—udržující násilí ve svém trvání samo nepřímo oslabuje právo—ustavující násilí, které je v něm reprezentováno, skrze potlačování nepřátelských protinásilí. (Na několik symptomů tohoto bylo v průběhu zkoumání poukazováno.) Toto trvá tak dlouho, dokud buď nová násilí nebo ta dříve potlačená nad dosud právo—ustavujícím násilím nezmáhají a tím nezaloží nové právo pro nový úpadek. Na prolomení tohoto koloběhu v zajetí mytických právních forem, na sesazení tohoto práva i s násilím, na které je odkázáno jakož i naopak, nakonec tedy na sesazení státní moci, zakládá se nový dějinný věk. Jestliže panství mýtu zde a nyní je v přítomném již prolomeno, pak ono nové neleží v tak nepředstavitelné dálce, aby se slovo proti právu samo od sebe vyprázdnilo. Je-li ale i vně práva zajištěno násilí jeho trvání jako čistého a bezprostředního, je tím prokázáno, že a jak je i revoluční násilí možné, kterým názvem se dá postihnout nejvyšší manifestace čistého násilí člověkem. Ne stejně možné, třebaže stejně naléhavé, je ale pro člověka rozhodnutí, kdy bylo čisté násilí v určitém případě skutečné. Neboť jen mytické, nikoli božské, bude se dát jako takové s jistotou poznat, třeba i v nesrovnatelných projevech, protože spásná síla násilí není člověku zřejmá. Znovu jsou čistému božskému násilí ponechány na vůli všechny věčné formy, jež mýtus křížil s právem. Je s to objevit se ve skutečné válce právě tak jako v božském soudu mnoha nad zločincem. Zavrženíhodné je ale všechno mytické násilí, právo—ustavující, které může být nazýváno ovládajícím. Zavrženíhodné je i právo—udržující, řízené násilí, které mu slouží. Božské násilí, které je insignií a samoznakem, nikdy ne prostředkem svatého výkonu, se může nazývat vládnoucím.

Benjaminem citovaná literatura :

Unger, E.: *Politik und Metaphysik*. (Die Theorie Versuche zu philosophischer Politik, I. Veroeffentlichung.) Berlin 1921, s. 8, 18

Cohen, H.: *Ethik des reinen Willens*, 2 rev. vyd., Berlin 1907, s. 362

Sorel, G.: *Réflexions sur la violence*. 5e édition, Paris 1919, s. 195, 249, 250, 265