

Spravedlivý důvod k válce z pohledu zakladatelů konfucianismu

MICHAL RIGEL

A Just Cause for War from the Perspective of the Founders of Confucianism

Abstract: A comprehensive description of just causes for entering a war within the fundamental sources of early Confucian tradition represents the core of the article. The analysis seeks to underline the significant role of the just war theory in contemporary international politics. The article also highlights the rise of the economic, political and military power of China and emphasizes that the country has the potential to play an increasingly important role in world politics over the next few decades. Thus it is necessary to examine the way China is looking at issues of war and ethics. Since there has been evidence uncovered that Confucianism has started to gain influence in Chinese society again, it seems fully acceptable to analyse just war from a Confucian perspective. The main focus of the research is put on exploring works of the founders of Confucianism, particularly the texts of Confucius and Mencius. The analysis of these works uncovers that the main ethical principles of early Confucian teaching allow for various specific reasons for entering a war. Then in the conclusion there is a list of five different types of conflicts that can be assessed as justifiable under certain conditions in Confucian thought.

Key words: just war, ius ad bellum, just cause, Confucius, Mencius, Confucianism, China.

Pojmy *spravedlnost* a *spravedlivá válka* v poslední době stále častěji slouží jako prostředek pro porozumění a hodnocení válek (Nardin 2006; respektive Walzer 2002). Zájem o tuto problematiku v uplynulé dekádě znovu podnítil například Falk (2001), následně se velká část teoretických prací o válce začala odvolávat na různá pojetí *spravedlivé války*. Dnes tak existuje bohatá literatura, která jednotlivé teorie *spravedlivé války* aplikuje na nejproblematičtější vojenské operace poslední doby, zejména na válku v Afghánistánu (viz Leaning 2002; Crawford 2003) a v Iráku (viz McMahan 2004; Weeks 2010; pro komparativní analýzu konfliktů v Afghánistánu a Iráku viz Paulo – Messina – Tompkins 2011).

Deficitem existující teoretické i empiricko-analytické literatury je absence pohledu na *spravedlivou válku* z oblastí mimo euroamerickou kulturně-civilizační tradici. Kritéria, podle nichž výše zmínění autoři posuzují ospravedlnitelnost aktuálních válečných konfliktů v Afghánistánu a Iráku, vycházejí výlučně z euroamerického diskurzu *spravedlivé války*. Ten již dříve získal dominantní postavení, které mu v mnoha ohledech zajistilo přiznání univerzální platnosti (Orend 2006: 9; Fisher 2011: 3; Clever 2012: 167). Nelze přitom opomenout, že podobně důkladně a intenzivně nad peripetemiemi invaze do obou zemí uvažují i autoři pocházející například z Číny (viz Bell 2008: 226), přičemž jejich pohled na problematiku se do značné míry liší.

Hlavním cílem článku je zprostředkovat etické úvahy o *spravedlivém zahájení války* – zejména kritérium takzvaného *spravedlivého důvodu* – z pohledu zakladatelů konfucianismu. Text zjišťuje, zda konfucianismus jasně formuluje podmínky, při jejichž

naplnění je možno vstup do války považovat za spravedlivý, nebo zda nabízí pouze nahodilé a nestrukturované úvahy o etice válčení.

Zkoumání vybraných čínských zdrojů chápání spravedlivé války, které mají co do etických úvah o válce velmi dlouhou tradici (viz například Sun-c' 2008), lze odůvodnit i zjevným nárůstem významu Číny v globálním měřítku. O emancipaci a zvětšování vlivu Číny ve sféře mocenské politiky pojednává například Xuetong (2006), v oblasti vojenské i ekonomické potom Cheng (2011), respektive Subramanian (2011) aj. I vzhledem k pozorovanému fenoménu vzestupu vlivu Číny ve světové politice a mezinárodních vztazích (srovnej Fürst a kol. 2011) by nás tamější originální způsob etického myšlení o válce měl zajímat. Oficiální čínská koncepce *mírového rozvoje*,¹ vytyčující základní směřování v zahraniční politice („*harmonie, rozvojová spolupráce a mír*“), odráží formulace Konfucia či Mencia (viz mnoho oficiálních prohlášení a dokumentů shrnutých v Godehardt 2008: 6–7 nebo Wang 2011: 1–3). Celá řada publikací znovuobjevuje vliv konfucianismu na čínskou zahraničněpolitickou orientaci (Yeung – Hoyan Hang Fung 2011; Bell 2010: 19–37; Crane 2010; Ren 2012 a zejména Wang 2011). Termín *konfucianismus* v souvislosti s působením na politické směřování Číny může při vědomí toho, že se vládní politika této země oficiálně deklaruje jako *komunistická*, vzbuzovat již na první pohled mnohé námitky. Podle mnoha současných autorů se však myšlenkový směr konfucianismu stává v Číně stále vlivnějším ve všech sférách společnosti. Na skutečnost, že v současnosti začínají čínští političtí představitelé i vlivní intelektuálové opět vyzdvihovat konfuciánské hodnoty v čínské společnosti, upozorňuje nejen práce *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement* (Bresciani 2001), ale dlouhodobě a soustavně i profesor filozofie Daniel Bell (zejména Bell 2010; Bell – Hahm 2003). Doklady tohoto fenoménu lze však nalézt i v pracích čínských autorů (Ou 2010b; Fan 2011). Adekvátnost užívání zdrojů konfuciánského myšlení pro rozbor konceptu spravedlivé války a možnost, že se promítl do výsledné podoby současné čínské politiky, obhajují rovněž ve svém dosud nepublikovaném textu (Rigel 2013).

V tuzemském kontextu není téma konfuciánského pohledu na spravedlivou válku detailně probádané, nicméně v zahraničí se v posledních letech objevily publikace, které se danou otázkou zabývají – zejména *The Ethics of War in Asian Civilizations* (Brekke 2006) nebo obsáhlé srovnávací studie asijských, respektive čínských myšlenkových zdrojů spravedlivé války s euroamerickým pojetím (viz Hensel 2010; Ryden 2001; Godehardt 2010).

Tento článek však nenabízí komplexní zhodnocení čínského pojetí spravedlivé války. Ze tří hlavních filozoficko-náboženských proudů (taoismus, konfucianismus a buddhismus), které tvoří „*velký trojúhelník*“ čínské kultury a myšlení (srovnej Songjie 1997) a „*úhelný kámen, podstatu náboženské a filozofické tradice v Číně [...] a samu duchovní DNA země*“ (Chun 2012: 3), se soustřeďuje výhradně na konfucianismus a jeho pohled na spravedlivou válku. Pro tento postup lze nalézt oporu u řady autorů vycházejících z čínské kulturně-civilizační tradice, kteří spravedlivou válku zkoumali právě prizmatem konfucianismu (viz Ni 1999; Ou 2010a; Yao 2004; Ching 2004). Pro výběr konfucianismu hovoří i fakt, že byl vždy velmi silně propojen s politikou a vládou, k čemuž má jako učení s výsostně státotvorným obsahem ty nejlepší předpoklady. Po dlouhá staletí plnil roli státní doktríny a jakéhosi vládního systému, jehož součástí byl i zásadní vliv konfuciánů na obsazení byrokratického aparátu státní správy.²

Konfucianismus jako celek, i přes značný konzervatismus, který je mu vlastní, pochopitelně prošel během staletí jistým vývojem (Liščák 2013: 13–36). Ačkoliv se učení vyvíjelo a měnilo, určité stěžejní myšlenky, linie a dominantní principy, vzniklé v době jeho utváření – a zaznamenané v klíčových dílech *Rozpravy: hovory a komentáře* (Konfucius 1995) či *Mencius* (Mencius 1990) – přetrvaly a lze je identifikovat dodnes. Proto se ve snaze přiblížit smýšlení nejvýznamnějších zakladatelských postav konfucianismu tento text soustředí na období od poloviny 6. století př. n. l. (začátek Konfuciova působení) přibližně do 3. století př. n. l. (smrt významného Konfuciova pokračovatele Mencia).

Článek dává kromě Konfuciova díla prostor i Menciovi, který bývá označován za „*hlavní inspirační pramen soudobých obrozených zastánců konfucianismu*“ (Liu 1988: 55). Do takto ohraničené dějinné etapy navíc spadá i takzvané *období válčících států* (403–221 př. n. l.), které již dle svého názvu skýtá optimální příležitost ke zkoumání tématu (spravedlivé války (viz například Turner 1993; McNeal 2012).

Úkolem úvodní části předkládané konzultace je stručně vymežit pojetí spravedlivé války, jak je uplatňuji v této práci, a představit analytické pojmy, jimiž celou koncepci uchopím. Druhá část shrnuje historický kontext, v němž zakladatelé konfucianismu působili. V třetí části textu reaguji na argumenty některých autorů (například Harle 1998 či Churchman 2008), podle nichž rané konfuciánské spisy odmítají násilí samo o sobě, jsou přisně pacifistické, a tudíž ani nemohou poskytovat žádné ospravedlnění pro vstup do války. V hlavní části článku představuji klíčové hodnoty konfucianismu a rozebírám nejvýznamnější rané spisy tohoto učení (zejména Konfucius 1995 a Mencius 1990). Na základě jejich analýzy rekonstruji specifická kritéria pro zahájení spravedlivé války a navrhuji původní typologii spravedlivých důvodů pro vstup do války podle zakladatelů konfucianismu. V závěru shrnuji shromážděné poznatky a nastiňuji možnou spojitost mezi zjištěnými skutečnostmi a zahraniční i bezpečnostní politikou současné Číny.

TEORETICKO-METODOLOGICKÉ VÝCHODISKO A PŘEDSTAVENÍ ANALYTICKÝCH POJMŮ

Pojem *spravedlivá válka* je často používán intuitivně, bez detailní specifikace a ve značně širokém smyslu: s předpokladem jistého předporozumění tématu (viz Heidegger 2002, zejména 180–186), které je ostatně vždy přítomno (viz Gadamer 2010, zejména 236–296). Jelikož se však v článku věnuji chápání *spravedlivé války* v kulturní tradici mimo euroamerickou oblast a navíc převážně na základě studia textů starých více než 2000 let, je nutné exaktně vymežit, jak budu související termíny nadále používat. Chci tak zabránit rigidnímu apriornímu přístupu či ahistorické interpretaci, jež vykládaný fenomén deformují (viz například Dilthey 1996). Stává se totiž, že „*v domnělé naivitě našeho rozumění, v níž sledujeme měřítko samozřejmosti, se jiné ukazuje natolik ze strany vlastního, že již vůbec nepřichází ke slovu jako vlastní a jiné*“ (Gadamer 2010: 264).

Abychom předešli dezinterpretaci rané konfuciánského způsobu myšlení, musíme mu porozumět na úrovni, jak mu v současnosti rozumí příslušníci kulturního okruhu, do něž konfucianismus spadá.³ Až na základě důkladné introspekce a odhalení vnitřních mechanismů uvažování v daném kulturně-civilizačním celku lze zkonstruovat výsledky, které budou poctivě vycházet *zevnitř*, ale přesto budou přenositelné pro osoby *zvenčí*, tj. přiblížit se k onomu Gadamerovu (Tamtéž: 265–269) „*splyvání horizontů*“. Aby bylo možno přistoupit k tématu co nejvíce nepředpojatě, je zároveň nutné do maximální možné míry opustit etnocentrické vnímání světa a nechat se inspirovat některými základními principy kulturních relativistů, tak jak je rozpracovala například Benedictová (1999, zejména 17–54) či další kulturní antropologové (souborně viz Soukup 1996: 110–119).

K obsahu termínu *spravedlivá válka* přistupuji značně široce a řadím pod něj *jakékoliv morální a etické úvahy* dotýkající se fenoménu války. Pro potřeby srozumitelné struktury textu pro čtenáře z euroamerického kulturně-civilizačního okruhu v druhém kroku volím analytické pojmy, které pocházejí z místní tradice výkladu *spravedlivé války*. Tím snad lze zabránit deformaci samostatně se vyvíjející a originální myšlenkové koncepce konfucianismu a zároveň zajistit určitou konceptuální a pojmovou kompatibilitu s euroamerickým diskurzem o spravedlivé válce.

V euroamerickém myšlenkovém prostoru je termín *spravedlivá válka* (*bellum iustum*) tradičně⁴ chápán jako normativní koncept, jehož součástí jsou koherentní a jasně artikulované podmínky legitimního použití síly, které ospravedlňují státy ke vstupu do válečného stavu a zahájení bojových operací. *Spravedlivou válku* lze označit jako svrchovaný termín, který bývá tradičně dále členěn na *ius ad bellum* – tj. právo vyhlásit a vůbec uskutečnit

válku – a *ius in bello* – tj. pravidla a principy platné pro spravedlivý průběh vedení války; v poslední době též *ius post bellum* – tj. zásady, jak se chovat po ukončení války (lapi-dárně řečeno, jakýsi postkonfliktní management, viz například Stahn 2007).

Z důvodu omezeného rozsahu textu bude v centru zájmu této práce stát pouze obecnější otázka možnosti vstupu do války (*ius ad bellum*). Tradičně se uvádí šest kritérií, jejichž bezvýjimečné naplnění je podmínkou k tomu, abychom mohli zahájení války označit za spravedlivé (srovnej Kolín 2012: 137–154; Yeung – Hoyan Hang Fung 2011: 123 či Goddehardt 2010: 460–461). *Spravedlivý důvod, legitimní autorita* (oprávnění rozhodnout o vstupu do války), *správný záměr* (spravedlivý důvod zahájení války musí být shodný se skutečnou motivací), *proporcionálnost cílů* (výsledné dobro musí převážit nad negativními důsledky zahájení i nezahájení války), *přiměřeně vysoká pravděpodobnost úspěchu* (válka nemá být vyhlášena, pokud není žádná šance na vítězství a změnu nežádoucí situace; toto kritérium má zamezit zbytečnému krveprolití). Konečně poslední podmínkou je *vedení války jako poslední možnost* poté, co byly vyčerpány všechny alternativy mírového vyřešení sporu (podrobněji k vymezení spravedlivé války v rámci euroamerické politické filozofie viz například Orend 2005; Moseley 2009; Coppeters – Fotion 2003: 25–128).

Jelikož se některá kritéria navzájem částečně překrývají (například *proporcionálnost a poslední možnost*) a další vyžadují určitou míru spirituálních (*správný záměr*), spekulativních (*rozumná šance na úspěch*) či kontrafaktuálních (*proporcionálnost cílů*) úvah, zaměřím se v textu převážně na kritérium, od něhož se v podstatě všechna další odvíjejí. Za toto principiální kritérium považuji *spravedlivý důvod*.

OKOLNOSTI VZNIKU KONFUCIOVA UČENÍ – KONFUCIANISMUS JAKO PACIFISMUS?

V úseku čínských dějin, který je znám jako *období jara a podzimu* (722–481 př. n. l.) a na jehož sklonku působil Konfucius (551–479 př. n. l.), existovalo více než 150 malých soupeřících států, ovládaných aristokratickými rodinami. Ty v době úpadku vládnoucí dynastie Čou (cca 1027–221 př. n. l.) soupeřily v rámci různých proměnlivě spřízněných koalic o moc. Později v *období válčících států*, kdy své myšlenky prezentoval Mencius (371–289 př. n. l.), již zůstávalo pouze sedm větších rivalských států, které dále pokračovaly ve sledování vlastních mocenských ambicí, což přinášelo opakované vojenské konflikty a z nich plynoucí chaos a rozvrat (dále viz Hsu 1999: 545–586; Lewis 1999: 587–650).

Právě v tomto období všeobecného morálního úpadku („*dnes se mezi všemi vládci států pod Nebesy nenajde ani jeden, který by měl skutečný odpor k zabíjení*“ – Mencius 1990: 66) vznikala učení, jejichž součástí bylo úsilí o *harmonickou koexistenci, mravní sílu* či smysl pro *morální povinnost*.⁵ Významnou úlohu mezi filozofy, kteří se snažili o vnitřní duchovní obrodu a výchovu člověka té doby, sehráli i konfuciáni. Skutečnost, že okolní prostředí muselo mít značně formativní charakter, dokazuje významný český sinolog Oldřich Král, který dokonce jejich „*celé učení*“ shrnuje jako „*jednu velkou síť odpovědí na úpadek morálního a politického řádu své doby*“ (2005: 99).

I když válečné střety konfuciány všudypřítomně obklopovaly, k otázkám války a řešení konkrétních problémů jejího vedení se přímo nevyjadřovali. Spíše se je snažili jako ctnostní občané přehlížet: „*Vévoda Ling z Wej se tázal Mistra Kchunga na strategii. Mistr Kchung odpověděl řka: Něco vím o pořádání obětních nádob; ale nikdy jsem nestudoval vojenství. Druhého dne se vydal opět na cestu*“ (Konfucius 1995: 152 nebo 91/7). Místo detailních úvah o vedení bitev si hleděli vlastního mravního příkladu a kultivace morálních hodnot svých spoluobčanů, kterým zprostředkovávali nauku, jež jim měla být v těchto těžkých časech průvodcem.

Kvůli zdráhavému přístupu k praktickým věcem války, apelu na bezúhonnou morálku a výzvám k nenásilí („*co nechci, aby mi jiní činili, nepřěji si činit jim*“ – Konfucius 1995: 100 či 115/4)⁶ se někdy o konfuciánech mluví jako o „*pacifistech*“ (Harle 1998; Wang 2011).⁷ Autoři přesvědčení o striktním a závazně nenásilném pojetí konfuciánského učení

(například Churchman 2008: 8) se často odvolávají na Menciovův výrok, že „*v období jara a podzimu nebylo žádné spravedlivé války, byly jen války lepší a horší*“ (Mencius 2011b: čl. 48; srovnej Mencius 1990: 65). Tento citát, z něhož je navíc v modifikované podobě často zmíněna jen jeho první část (tj. „*spravedlivá válka nikdy neexistovala*“ – viz například Störig 2007: 81), by ovšem neměl být vnímán tak, že *popírá možnost spravedlivé války jako takové*, neboť se přímo vyjadřuje ke *konkrétním válkám v historii*. Mencius *odmítá tyto války prohlásit za spravedlivé*, ale tím sám implikuje obecnou možnost války jako *spravedlivé* nebo *nespravedlivé posuzovat*. Navíc další Menciovy výroky (například 1990: 63, 70, 74, 82 aj. – podrobněji dále v textu), podle nichž očividně s válečnou aktivitou za určitých podmínek počítá, zpochybňují domněnku o jeho přísném a nezlomném pacifismu. Podobně ani Konfucius neodmítal války za každou cenu, což můžeme ilustrovat na mírně upraveném (zmodernizovaném) překladu jeho reakce na krajně pacifistické rčení: „*Kdosi pravil: ‚Na nenávist a zlo odpovídej dobrotou.‘ Pravil Mistr: ‚Nač odpovídat dobrotou? Dobrotou odpovídej na dobrotu. Na nenávist a zlo odpovídej spravedlností*“ (Konfucius 1995: 150, 2009: 80).

To, že se podstata raného konfucianského myšlení profiluje jako tolerantní a v zásadě mírumilovná, ještě nemusí znamenat, že jde o učení dogmaticky pacifistické (viz například van Els 2013: 13–15). Pravděpodobně nejmýšlivěji to zachycuje následující úryvek, z jehož první části jasně vyplývá, že raní konfucianci připouštěli možnost vlastnit armádu: „*C'-kung se tázal na vládu. Pravil Mistr: Dostatek potravy, dostatek zbraní a důvěra prostého lidu.*“ Pokračování tohoto úryvku ale prozrazuje, že vojsko rozhodně nehraje (a nemá hrát) v uspořádání státu primární roli: „*C'-kung pravil: Dejme tomu, že by nebylo zbytků a že bys musel upustit od jedné z těchto tří věcí, kterou bys nejspíš obětoval? Pravil Mistr: Zbraně.*“ Válka jako taková tedy zjevně není vítaná, ale ani není absolutně vyloučena, což potvrzují i další pasáže z Konfuciových promluv, například když se vyjadřuje k jedné z podmínek vedení války: „*Pravil Mistr: Teprve když dobří lidé poučovali národ sedm let, bylo možno pustit se do války. Pravil Mistr: Vést do boje lid, který nebyl předem poučen, znamená jej zrazovat*“ (Konfucius 1995: 134, respektive 143).

Někteří autoři jdou dokonce tak daleko, že nespátřují „*pro čínskou tradici pacifismu žádný základ*“ (Ryden 2001: 46; v podobném smyslu Kane 2003: 140; Bell 2008: 227). Na půl cesty mezi *pacifismem* a připuštěním existence konfucianské doktríny *spravedlivé války* zůstává Xinzhong Yao, který se kvůli „*základní inklinaci konfucianismu k pacifismu*“ domnívá, že postoje zakladatelských postav konfucianismu k etice válčení nepředstavují koherentní teorii *spravedlivé války* (2004: 89). I na základě tohoto akademického názorového střetu je skutečně opodstatněné se tématu války v raném konfucianismu, a zejména jeho etickému rozměru, věnovat. Avšak jak bylo řečeno, mnoho přímých a konkrétních výroků o válce a jejím etickém či přímo *spravedlivém* vedení v dílech Konfucia nebo Mencia nalézt nelze. Proto je třeba podívat se na věc prizmatem hlavních principů jejich učení o správném jednání člověka a pokusit se z něj vyvodit náležité závěry.

HLAVNÍ ETICKÉ HODNOTY KONFUCIANISMU

Jedním z nejméně frekventovaných pojmů Konfuciova učení o správném jednání člověka byl *tün-c'*, v doslovném překladu *syn vladaře* či *princ*. Ten musel disponovat *te* (mravní silou, energií, ctností a charismatem) a být plně oddán hledání *tao* (Cesty – nejvyššího zobecnění toho, co je dobré, správné a harmonické). Až spojením těchto pojmů vzniká člověk vysokých morálních zásad, jenž se tak nedefinuje na základě pokrevně předaného vznešeného původu, nýbrž svými reálnými morálními kvalitami (viz Konfucius 1995: 134/8). Ty z osoby dělají *pravého aristokrata* nebo ještě lépe: *ušlechtilého člověka*, onoho *tün-c'*.⁸

Atributy *mravní síly* a schopnosti sledovat *Cestu*,⁹ jimiž se vyznačuje *ušlechtilý člověk*, bývají často spojovány s postavou osvíceného vládce-mudrce, udržujícího mezi lidem harmonii a praktikujícího řádnou vládu. Konfucianci věřili, že jeho přítomností v hierarchické

strukturu centralizovaného státu je podmíněn chod věci správným směrem v budoucnosti. Pro dosažení tohoto cíle navíc nemělo být využito žádné donucovací síly: „*Kdosi se tázal Mistra Kchunga na vládu: Dejme tomu, že bych měl zabít ty, kdo porušují Cestu [tao], abych pomohl těm, kdo jdou Cestou, co bys tomu řekl? Mistr Kchung odpověděl řka: Jsi zde, abys vládl, nikoli abys zabíjel. Toužíš-li po Dobru, lid bude dobrý, [...] mravní síla [te] nikdy nezůstává osamocena; vždy přivábí sousedy [...] ten, kdo vládne mravní silou [te], podobá se Polárce, která setrvává na svém místě, kdežto všechny menší hvězdy se jí koří“* (Konfucius 1995: 136, 98, 86, viz též 177/2). Tento model můžeme připodobnit k euroamerickému konceptu *soft power* (Nye 2004).

Podobně i Mencius byl přesvědčen, že takový panovník v čele státu by byl schopen získat lid na svoji stranu pouhou laskavostí a dobrotou: „*Mír světu navrátí jenom jeho sjednocení pod vladařem, který odmítá zabíjení. A myslíte, že by ho v tom někdo následoval? Samozřejmě! Všichni lidé na světě. Kdyby se takový člověk objevil, všichni lidé na světě by si ho chtěli prohlédnout, a pokud by zjistili, že je opravdu takový, začal by se k němu ze všech stran hrnout jako přívál vody, který objevil výmol. A může snad někdo zabránit příválu vody, aby tekl?“* (Mencius 1990: 66, též 83).

Zřejmý idealismus předešlých výroků, jež pravděpodobně svým dílem stojí i za výše zmíněným označováním konfuciánského učení za přísně pacifistické, ústí do představy snadného vládnutí, vyžadujícího dodržování několika málo základních principů: „*Zdvořilost, velkodušnost, poctivost, horlivost a laskavost – kdo je zdvořilý, k tomu se nikdo nebude chovat opovržlivě, kdo je velkodušný, získává dav, kdo je poctivý, tomu lidé důvěřují, kdo je horlivý, má úspěch ve všem podnikání, kdo je laskavý, může snadno užívat lidí“* (Konfucius 1995: 163–164). Tento postoj je až překvapivý v kontextu vzrušené doby, kdy první konfuciáni své myšlenky rozvíjeli a kterou historik William Dobson (1963: 124) eufemisticky popisuje jako „*velmi odlišné místo od ideálů konfuciánského světa“*.

Jak známo, Konfucius ani Mencius v praxi nedokázali zmírnit všeobecně přítomný válečný chaos doby, v níž žili. Je však otázka, zda skutečně aspirovali na okamžité zavedení ideálů svého učení do praxe. K propagovaným zásadám etického jednání lze možná přistupovat spíše jako k ideálnímu rámci a alternativnímu protipólu tehdejší situace. Jejich autoři nebyli naivní utopisté, kteří by očekávali, že tento žádoucí stav bude ihned a beze zbytku zajištěn. Následující část ukáže, že ani jeden z konfuciánských teoretiků nepředpokládal, že svět vždy funguje, tak jak má. Dokázali si představit, že v určitou chvíli je třeba využít i opatření vhodných do neideálního světa, včetně použití síly.

Idealismus v praxi nemilovaného světa

Z mnoha přímých výroků Konfucia i Mencia je patrná obezřetnost, co se týče možnosti ustavit vládu ušlechtilého vladaře-mudrce, plně respektujícího zásady lidskosti.¹⁰ „*Záračný pták nepřichází; řeka nevydává tajemný obrazec [tj. znamení, která ohlašují příchod velkého vládce]“* a hledat takového člověka na Zemi je podle Konfucia velmi obtížné: „*C'-kung pravil: Kdyby některý vádce nejen zahrnul dobrodiním všechny prostý lid, nýbrž i zachránil celý stát, co bys o něm řekl? Jistě bys ho nazval dobrým. Pravil Mistr: To by nebyla již jen věc Dobra. Byl by to nepochybně Božský mudrc“* (Konfucius 1995: 108 nebo i 103/26 a 27 aj.). Mencius se sice neodvolává na osobu, která by musela být seslána z Nebes, ale i tak vidí možnost nastolit ideální vládu skepticky. Odhaduje, že k tomu může dojít přibližně jednou za pět set let, přičemž ani poté ideální vláda nepotrvá déle než jednu či dvě generace (dle Bell 2008: 229). Příklon k realismu lze vysledovat i v poučení z předchozích zklamání a lidských, respektive i vlastních nedokonalostí: „*Byl čas, kdy jsem jen pozorně naslouchal, co lidé říkají, a věřil jsem, že vykonají to, co říkali. Nyní naslouchaje jejich řečem pozoruji jejich činy; [...] jak výborná je mravní síla [te] střední cesty [tao]! Že se s ní tak málo shledáme u prostého lidu, je dávno známo“* (Konfucius 1995: 100, 108 a 154/12, respektive 100/8).

Zdá se vyloučené, že by konfuciáni postulovali pravidla platná pouze pro situace, které se – odhadem Mencia – naskytnou jednou za pět set let. V jejich učení se proto musely objevit i rady směřem k neideálnímu světu, jehož existence převládala, například v podobě ochoty porušit obvykle přijímaná pravidla společenského chování v situacích, které to vyžadují (viz zejména Mencius 2011c: čl. 17). Takové ústupky rozhodně neměly ohrozit platnost jejich učení o absolutním mravním imperativu. Šlo jen o přiznání, že občas může být imperativ v mezních podmínkách upraven dle aktuální potřeby.

Podobně realistický přístup je možno aplikovat i ve sféře nejvyšší mocenské politiky. Zcela konkrétně to platí v případě obrany proti agresi, kdy nemá stát jednat pasivně, ale je vybízen aktivně činit opatření, jež mu pomohou se s dobytčím útokem vypořádat: „*Vévoda Wen ze státu Teng se zeptal: Teng je malý stát vklíněný mezi Čchi a Čchu. Měl bych být podřízený Čchi, nebo bych měl být podřízený Čchu? Na takovou otázku nemohu rádně odpovědět. Pokud na radě trváte, navrhuji jiný postup: začněte hloubit široké příkopy a stavět vysoká opevnění a braňte je bok po boku se svým obyvatelstvem. Pokud by lid raději zahynul, než vás opustil, pak není vše ztraceno*“ (Mencius 2011a: čl. 20). Za ideálních okolností vlády *ušlechtilého vladaře (tün-c’)*, disponujícího *mravní silou (te)* a sledujícího *Cestu (tao)*, by v každém ze států bylo nepatřičné či zbytečné budovat opevnění a vydržovat armádu. Podle Mencia je však v určitých situacích opodstatněné sáhnout po zbrani.

Mezi takové situace patří i nadvláda panovníka, který kromě toho, že není schopen vládnout jako *tün-c’* a sledovat *tao* pomocí *te*, nedokáže dostát ani dalším dvěma ústředním etickým kategoriím konfucianismu. První je *žen*, což se obvykle převádí jako *lidskost* neboli *humanita*. Druhou hodnotou, která je v podstatě obsažena již ve zmíněném *žen*, je *i*, jež významově odkazuje ke *správnosti, spravedlnosti, smyslu pro morální povinnost a správnému jednání*.¹¹

Znovu lze začít konfuciánským postulováním ideální situace s ideálním východiskem: „*Jestliže ti, kteří jsou nahoře, milují Řád, nikdo z prostého lidu se neodvážá být neuctivým. Jestliže ti, kteří jsou nahoře, milují spravedlnost [i], nikdo z prostého lidu se neodvážá býti neposlušným. Jestliže ti, kteří jsou nahoře, milují dobrou víru, nikdo z prostého lidu si nebude troufat odchýlit se od skutečnosti*“ (Konfucius 1995: 139). K tomu Mencius dodává ještě příznačněji: „*Pokud vládce státu vyznává lidskost [žen], nebude mít žádné nepřátele [...], jestliže mají lidé touhu po vlastním mravním sebezdokonalování, proč by měla být válka?*“ (Mencius 2011b: čl. 50). Odpověď samozřejmě musí znít, že v takovém případě není pro válku důvod žádný – nicméně opakovaně bylo řečeno, že k ideálním okolnostem, kdy bude na trůně vládnout *ušlechtilý člověk* v duchu *mravních zásad, lidskosti, spravedlnosti* a v souladu s *Cestou*, nemusí vždy dojít. A konfuciánské učení, jak bude nyní prezentováno, je připraveno i na alternativu, kdy je nutno použít nápravné prostředky (viz například Stroble 2008).

DEDUKCE SPRAVEDLIVÝCH DŮVODŮ PRO ZAHÁJENÍ VÁLKY

Vedení války obyvatel proti tyranské vládě

Konfucianismus přisuzoval vladaři výsadní postavení a velkou moc, ale přiměřeně k tomu i velkou zodpovědnost. V žádném případě nepřipouštěl zlovůli ze strany panovníka: „*... stát [...] nemůže být spravován jinak, než koná-li vládce přísně svůj úkol, dodržuje přesně, co slíbí, je šetrný ve vydávání, miluje celý národ a práce sedláků využívá jen ve vhodné roční době. [...] Je nějaký rozdíl v tom, pokud člověka zabijeme mečem nebo systémem vládnutí?*“ – Konfucius 1995: 83–84 a Mencius 1990: 64). Zanedbání vladařské povinnosti bylo v rozporu s velmi významným konceptem takzvaného *mandátu Nebes* (viz například Marshall 2001; Ivanhoe 2004)¹² a ohrožovalo fungování celého státu: „*... dokud to, co [panovník] říká, je dobré, je samozřejmě také dobré to, že mu nikdo neodporuje. Ale je-li to, co říká, špatné, nebude to velmi blízko zkáze země?*“ (Konfucius 1995: 141).

Raný konfucianismus předpokládal, že panovník dostojí svému závazku činit vše tak, jak má. Znal ale i mechanismy, které mohou přijít na řadu, pokud panovník selže. „*Pravil Mistr: Je-li vládce osobně poctivý, vše jde dobře, i když neporučí. Ale není-li sám poctivý, i když poručí, nebude rozkazů poslechnuto [...], vládce je člun, lid je voda – voda může člun nést, ale může ho i převrátit!*“ (Konfucius 1995: 139; též dle Čarnogurská 2003: 65).

Koncept odporu proti nespravedlivému vladaři dále rozpracoval Mencius, jenž byl ochoten tolerovat využití všech dostupných prostředků. Pokud panovník nedostojí povinnosti spravovat zemi dle mravních zásad, přiklání se Mencius jednoznačně na stranu lidu, nikoliv vladaře: „*Má-li vládce vážné chyby, domlouvají mu; nedopřává-li sluchu domlouvám, nastolí jiného vládce.*“ Nebo dále: „*Ten, kdo necítí přirozenou lidskost [žen], je nazýván darebákem, [...] slyšel jsem o zabítí darebáka Čou, nikoliv vladaře Čou*“ (Mencius 2011a: čl. 15); přičemž Čou je hanlivé označení Ti-sina, posledního vladaře dynastie Šang.

V otevřených výzvách k povstání proti tyranskému vládci se tedy objevuje první zřejmý apel k aktivitě, jež může obsahovat ospravedlnitelné násilí. Podmínkou bylo předešlé komplexní selhání panovníka, včetně neschopnosti „*zabezpečit lidu živobytí*“, což byl přečin natolik vážný, že za spravedlivou odpověď obyvatel se dalo považovat prakticky cokoliv: „*Mistr Meng řekl královi: nebude pod Nebesy toho zla, které by na vás [lid] nevykonal*“ (Mencius 1990: 70, dále například 88). Soulad raného konfuciánského učení s možností osvobodit se od bídy a hladu svržením vlády, jež se protíví základním hodnotám lidskosti, potvrzují i další autoři, kteří se tématem zabývají (viz například Kopel 2007: 85–93). Někteří ovšem upozorňují na to, že násilné aktivity se musí dostat na řadu až jako poslední možnost (viz například Paul 2004).¹³ Legitimita sesadit špatného představitele státu má v čínském kontextu vůbec široké uznání. „*Potrestat tyranii, znovuobnovit veřejný pořádek a zabránit [či předejít] zlovůli a nespravedlnosti*“ považuje za ospravedlnitelné několik dalších starších klasických textů (viz Ryden 1998: 56–57, viz též 22–23).¹⁴

Ctnostný vladař vede válku proti svým vzbouřeným obyvatelům

Z posledního citátu lze kromě jiného vyčíst imperativ *bojovat za obnovení veřejného pořádku*, který byl v předchozím odstavci rozveden z hlediska utlačovaného lidu a jeho boje za svá práva proti nespravedlivému vladaři. V praxi k němu ovšem může dojít i obráceně, tj. pokud panovník musí z nějakých prokazatelně ospravedlnitelných důvodů zasáhnout proti odbojnému obyvatelstvu. Konfucius sám nepředpokládá, že by *ušlechtilý vladař* měl použít násilí, neboť „*urozený muž [fün-c'] budí úctu, ale nikdy není násilný*“ (Konfucius 1995). Zároveň si ale opakovaně uvědomuje nedokonalost lidí ve světě a je snad i ochoten připustit, že ne každý je povolný dobrovolně následovat mravní cestu: „*Pravil Mistr: Joue, je málo těch, kteří chápou mravní sílu [te]*“ (Konfucius 1995: 152). Mencius v této souvislosti na několika příbězích z dávné čínské historie ukazuje, že vládce má autoritu vymáhat na svých poddaných poslušnost – samozřejmě vždy pouze v mezích *mandátu Nebes*, jenž mu byl dán. „*Nebesa dala život lidu v zemích pod Nebesy. Stvořila také jejich vládce a učitele, aby lid žil k poctě a slávě Syna Nebes. Proto já, vládce Wu, jsem povinný potrestat a odměnit každý přestupek či zásluhu lidu*“ (Mencius 1990: 74; viz též poznámku 12 této práce). Za určitých podmínek Konfucius (1995: 178/2) ani Mencius (2011d: čl. 12) nevyklučují trest smrti uložený vladařem (srovnej Kane 2003: 140–141), což v jistém interpretačním smyslu působí až výhrudně: „*Podstata urozeného muže [fün-c'] je podstata větru. Podstata malého je podstata trávy. A když vítr vane nad travou, tráva se musí ohnout*“ (Konfucius 1995: 136). Znamená to snad, že požadavek poslušnosti směrem k poddanému, byť oprávněný, je možno vynutit i silou?¹⁵ Podle Rydena „*největšímu odmítání a nesouhlasu se v Číně tradičně dostalo lidovým povstáním a rebeliím*“, proti nimž musel panovník zasáhnout, aby navrátil pořádek (Ryden 2002: 250), což platí dodnes (Churchman 2008: 8). Lewis dokonce tvrdí, že „*podpora vlády císaře centralizovaného*

státu a obrana jeho moci“ byla „klíčovým bodem teorie spravedlivé války v Číně“ (Lewis 2006: 197).¹⁶

Intervence za účelem sesadit tyranskou vládu

Oba výše zmíněné případy ospravedlnění války se týkají ospravedlnitelného násilí mezi přímými účastníky konfliktu. Staré čínské texty ale obsahují i apel „zabránit [či předejít] zlovlci a nespravedlnosti“ (citováno dle Ryden 1998: 56–57). Nabízí se otázka, jestli má nějaký třetí subjekt pravomoc zasáhnout i v případě, že není v konfliktu přímo zainteresován. Nebo ještě jinak: zdali dokonce může mít jeden stát právo otevřeně intervenovat na *cizím území*.

Odpověď konfucianistů zní ano, avšak ospravedlnitelná intervence musí splňovat několik podmínek. Za prvé je důležité, aby byla motivována zmenšením utrpení obyvatel dotyčného státu, což je příkaz, který stojí i ve starých čínských textech: „*Není většího neštěstí než zabíjení nevinných lidí či zachování vlády nespravedlivého vládce. Není nic hroznějšího, než pokud si jeden jediný přivlastňuje bohatství všech bytostí pod Nebesy*“ (citováno dle Ryden 1998: 22). Dochází-li k těmto přečinům proti *lidskosti (žen)*, být na území jiného státu, lze se tomu postavit a prokázat tak solidaritu s lidmi v nesnázích. A to i v případě, že nejde přímo o spoluobčany: „*Pravil Mistr: Kdo se nebude starat o věci vzdálené, záhy bude nařikat pro to, co je mu blízko*“ (Konfucius 1995: 154). Za druhé válka za účelem zajištění bezpečnosti poddaných cizího nelegitimního panovníka je možná až jako poslední eventualita (viz Ryden 2002: 251). „*Jestliže někdo musí zabít, aby tím zajistil mír lidem, pak je zabíjení přípustné. Jestliže někdo musí zaútočit na stát z důvodu obavy o blaho tamějších lidí, tak je útok přípustný. Pokud někdo musí zastavit válku válčením, tak přestože jde opět o válku, je taková válka přípustná*“ (Ssu-ma, citováno dle Sawyer 1993: 126).

Namísto je též otázka sporu o překlad poslední části široce uznávané etiky spravedlivé války v čínském filozofickém prostředí: „... *potrestat tyranii, znovuobnovit veřejný pořádek a zabránit [či předejít – anglicky prevent] zlovlci a nespravedlnosti*“. Konkrétně anglické sloveso *prevent* evokuje odkaz k *preventivnímu* úderu. Otázku po ospravedlnění vojenského zásahu lze totiž položit i opačným způsobem: Co se stane (tj. jaké škody vzniknou), nedojde-li k intervenci (což se mj. úzce dotýká i kritérií akcentovaných v euroamerické tradici spravedlivé války: *proporcionalita cílů*, potažmo i *pravděpodobnosti úspěchu*, viz níže v poslední kapitole textu; viz též Xunzi – Watson 1967: 68 aj.). Staré čínské texty *Chuaj-nan-c'* jsou v tomto bodě explicitní: „... *tyranský vládce musí být odstraněn stejně jako vydra spatřená v potoce nebo vlk, který se chce dostat ke kuřatům*“ (upravený citát dle Ryden 1998: 22). To lze vyložit jako postoj obhajující odstranění zla v zárodku, potažmo obhajobu preventivního útoku. A též coby jakýsi předobraz povinnosti „*mezinárodního společenství*“ (srovnej Wallerstein 2008: 29) aktivně jednat tak, aby se předešlo a minimalizovalo utrpení lidí, ne nepodobně tomu, jak tuto povinnost formuluje akademik Henry Shue, jenž hovoří o tom, že „*mají-li být účinné restrikce toho, jak státy smějí zacházet s vlastními obyvateli na svém území, pak státy musí být také určitým způsobem limitovány v tom, jaké špatné zacházení s obyvateli na území jiných států smějí ignorovat*“ (2008: 811).

Bezvýhradnou podporu válečným aktivitám, které mají oprostit lid od zlovlce cizího vladaře, vyjadřuje i Mencius: „*Jestliže budou lidé státu Yan potěšeni, pokud se zmocníte jejich království, učinite tak. Pokud se tomu staví na odpor, strážte se útok podniknout [...], jestliže jeden stát o síle 10 000 válečných vozů napadne jiný stát o síle 10 000 válečných vozů a jeho obyvatelstvo přinese mísy plné rýže a nádoby plné ryb, aby vás pohostili, pak to bylo asi proto, že toužili uniknout životu v ohni a povodni [rozuměj: tyranii]. Jestliže budete jako nový panovník v budoucnu činit tak, aby byla povodeň stále hlubší a oheň stále divočejší, budou mít sklon k dalšímu rozpoutání revoluce*“ (2011a: čl. 17).

Hlavním motivem k intervenci jednoho státu na území státu druhého musí být osvození lidu a odstranění příčin, které brání rozvoji konfucianských ctností, jež se v praxi

neideálního světa občas obtížněji prosazují. Tyto trestné výpravy, směřující k nápravě neutešeného stavu a k naplnění vůle Nebes, zmiňuje Mencius jako ospravedlnitelné vícekrát: „... král Wu se zastýděl za nepořádek, který v zemích pod Nebesy zavládl. A proto ve svatém rozhořčení vyrazil s vojskem, aby znovu nastolil pořádek a blaho ve všech zemích pod Nebesy. A to platí i pro dnešní vládce! Jedině tehdy, pokud byste byl donucen vyrazit s vojskem za účelem obnovit pořádek a blaho v zemích pod Nebesy, byla by tato vaše snaha vznešená“ (Mencius 1990: 74). Válečné operace na území jiného státu vedené humanitárními důvody (svržení vlády tyrana či ukončení nespravedlivé války) mohou rámcově odpovídat modernímu konceptu *humanitárních intervencí*.¹⁷

Intervence za účelem ukončení nespravedlivě vedené války

Žádná z výše zmíněných válečných aktivit však nesmí být zaměněna s válkou primárně agresivní a dobytvačnou, která je zcela nepřipustná a neospravedlnitelná. Jak praví Mencius, odvolávaje se na Konfucia: „*Ve válkách, jejichž cílem je získat území, mrtvá těla zbytečně plní louky a pole; ve válkách, jejichž cílem je zmocnit se měst, mrtvá těla zbytečně plní jejich ulice [...]. Za takový zločin je smrt toho, kdo to rozpoutal, ještě malým trestem*“ (Mencius 2011c: čl. 14). Stejně tak neospravedlnitelná a vždy se špatným koncem je taková válka, která je vedena za jiným cílem, než je mír, lidskost, mravní síla a další klíčové prvky konfucianismu: „*Skutečným opakem lidskosti [žen] byla vláda krále Chueje z Liang [...]. Král Chuej Liang pro získání většího území uvrhl svůj lid do války, a tak přivodil jeho zkázu*“ (Mencius 2011b: čl. 47). Na základě všeho dosud vyřčeného je již zřejmé, že vystoupit proti takovému králi a vést plně spravedlivou válku mohl jak lid, jenž žil pod jeho jhem, tak sousední státy, které neměly povinnost jeho nelidské a útočné konání tolerovat.¹⁸

Sebeobrana proti agresivní a dobytvačné válce

Z odmítnutí dobytvačných válek (viz například Ryden 1998: 95–96) vyplývá logicky další kategorie ospravedlnitelných militaristických aktivit, která stojí na opačném pólu než agrese jednoho státu vůči dalšímu – a tím je *sebeobrana*. Vzhledem k přirozené geografické a politické různorodosti státních útvarů se střetají mocensky asymetrickými aktéry. Tak tomu bylo i v období jara a podzimu a válčících států, kdy vzájemná konfrontace často končila útokem jednoho (většinou silnějšího) státu na druhý stát (*slabší* nebo nedostatečně diplomaticky a spojenecky zajištěný).

Mencius se vzájemným vztahům mezi jednotkami tehdejšího politického uspořádání *sui generis* věnuje a jeho doporučení jsou zcela koherentní s dosud představeným jádrem jeho učení. Podle něj je pro bezproblémovou koexistenci nutné, aby představitelé státu dbali všech hlavních konfuciánských principů mezilidských vztahů, které lze analogicky vztáhnout i na vyšší úroveň: „*Jedině stát, který respektuje princip lidskosti [žen], jsa velkým státem, může žít v přátelství a míru s ostatními menšími státy [...]. Vaše Milost jistě nemiluje nízkou odvalu. Pokud někdo tasí meč na bezbranného a vykřikne: Co se mi stavíš do cesty?! lze říct, že takové chování neznačí odvalu, ale obyčejnou surovost směrem ke slabšímu protivníkovi...*“ (1990: 73). Mencius byl vnímavý k politické situaci své doby a uvědomoval si existenci mocenských ambic některých panovníků a celkovou realitu tehdejšího soupeřivého prostředí v Číně. Své komentáře však formuloval způsobem, který je platný všeobecně a s mnohým, co je v nich obsaženo, se lze setkat dosud: „*Vládce, který staví na síle a princip lidskosti [žen] jen předstírá, je hegemon. A aby se někdo stal hegemonem, na to potřebuje velké území. Vládce, který staví na mravní síle [te] a princip lidskosti [žen] dodržuje, je ušlechtilý člověk [fün-c'] a na to mu stačí i malé území*“ (1990: 82).

V mocensky asymetrické pozici, která za Menciova života mnohokrát eskalovala v otevřený konflikt, se nacházel i již zmíněný malý stát Teng. Jeho představitel žádal Mencia o radu, jak se má postavit k hrozbě útoku svých větších sousedů. Připomeňme si, jak zněla

Menciova odpověď: „Začněte hloubit široké příkopy a stavět vysoká opevnění a braňte je bok po boku se svým obyvatelstvem. Pokud by lid raději zahynul, než vás opustil, pak není vše ztraceno“ (2011a: čl. 20). Jak patrně, vládce státu v takové situaci může legitimně mobilizovat své obyvatelstvo a vést s jeho pomocí *obraně operace*. Proto i na základě *odmítnutí agresivní války* a plně v souladu s koncepcí *sebeobran*y byla konfuciány ve 20. století jednoznačně odmítnuta japonská invaze do Číny v letech 1937–1945, a naopak byla podpořena aktivita čínských obranných jednotek (viz Kopel 2007: 98).

Příběhu státu Teng poskytuje jasný důkaz plného ospravedlnění války v sebeobraně. Navíc lze v Menciově odpovědi („*Pokud by lid raději zahynul, než vás opustil, pak není vše ztraceno*“), stejně jako v mnoha předchozích, rozpoznat další důležitý prvek, který má na případné schválení použití síly významný vliv jako legitimizační faktor: postoj obyvatel a jejich náklonnost k vládci. Jestliže panovník dodržuje všechny principy řádné vlády, potom jej lid bude bránit. Už z toho faktu je zřejmé, že válka proti němu je nespravedlivá a hegemonická. Pokud vladař neuznává konfuciánské ctnosti a nerespektuje *Cestu (tao)*, ztrácí podporu lidu, který takovému tyranskému vládci nechce pomoci. Taková situace může vést k spravedlivé vnější intervenci za účelem svržení tyranského panovníka. Zkušenost zkrátka ukazuje, že „*ztráta důvěry lidu znamená ztrátu trůnu*“ (Mencius 2011c: čl. 9).

* * *

Z hlavních etických zásad raného konfuciánského učení lze odvodit konkrétní zásady, které je možné prohlásit za spravedlivé z hlediska hodnocení důvodů pro zahájení spravedlivé války; třebaže nejsou tak explicitně a podrobně rozpracované jako v případě evropské tradice spravedlivé války. Právě absence přímého pojednání u některého z hlavních představitelů raného konfucianismu (u samotného Konfucia či Mencia) zřejmě stála za přesvědčením některých autorů, že konfucianismus je přísně pacifistické učení, které na otázky *kdy, kým a za jakých podmínek* je možno vést spravedlivou válku, neodpovídá vůbec, případně vždy v negativním smyslu – *nikdy, nikým a nijak*.

Konfuciánské učení se ve svém celku zaměřuje na člověka a typicky akcentuje vztahy mezi lidmi ve společnosti. „*Ptáci ani ryby nejsou mými soukmenovci, nemám-li být mezi lidmi, kam mám tedy jít?*“ (Konfucius 1995: 169). Rozpracovává podrobně několik základních hodnot s náležitým mravním imperativem, aby byly dodržovány. Jde zejména o *lidskost (žen)*, *mravní sílu (te)*, *spravedlnost (i)*, které spolu s dalšími vedou ke sledování *Cesty (tao)* a personifikují se v postavě ušlechtilého *vladaře-mudrce (tün-c')*.

Dodržování těchto hodnot, jak postulují zakladatelské postavy konfucianismu, povede k oblibě vladaře a zajistí mu legitimitu a autoritu. Podobně, jako je v demokracii postoj obyvatel barometrem úspěšnosti, i v konfucianismu znamená stanovisko lidu hlavní kritérium pro posouzení spravedlivého důvodu k zahájení války. *Mandát Nebes*, který panovník má, aby mohl vládnout svému *lidu* pomocí svých ctností (*žen, te, i* a směřování k *tao*) jako *ušlechtilý vladař-mudrc (tün-c')*, je s obecnou vůlí jeho obyvatel totožný. Pokud se vladař, který má v konfuciánském návrhu politického systému centrální roli, protíví své úloze, naruší základní vztah mezi sebou a svými obyvateli. To může spustit mechanismus spravedlivého svržení. Analogickým způsobem, kdy se postupuje od nesplněné povinnosti dostát základním konfuciánským hodnotám, lze vyvodit i další způsoby jednání, jehož motivací je náprava situace a znovuzavedení harmonického stavu. K tomu je v nejkrajnějším případě možno použít válečných prostředků.

Identifikovali jsme pět důvodů pro vstup do války, které by zakladatelé konfucianismu uznali jako spravedlivé. Tři z nich lze klasifikovat podle účastnických stran konfliktu jako *interní*: 1) vedení války obyvatel proti tyranské vládě; 2) ctnostný vladař vede válku proti svým vzbouřeným obyvatelům; 3) sebeobrana proti agresivní a dobytčenské válce. A dva důvody lze dle stejného klíče označit jako *externí*: 1) intervence za účelem sesadit tyranskou vládu; 2) intervence za účelem ukončit nespravedlivě vedenou válku.

Některé interní důvody jsou svým způsobem oboustranné a relativní. Například konflikt mezi vladařem a obyvatelstvem lze označit jako *osvoboditelskou válku proti tyranovi*, nebo také jako *oprávněný boj ctnostného vladaře proti rebelujícím povstalcům*. Vždy je třeba počítat s interpretačním problémem. Rozhodujícím arbitrem jsou v tomto ohledu konfuciánské hodnoty a jejich vazba na panovníka a obyvatelstvo. Vladař, jeho lid a konfuciánské hodnoty jsou vzájemně provázané pojmy, které představují klíč k pochopení stratifikace důvodů pro zahájení válek na spravedlivé a nespravedlivé.

Obecně řečeno, spravedlivé zahájení války v konfuciánském pojetí lze charakterizovat coby *válku jako odpověď* nebo *válku jako trest*, neboť jí vždy předchází něčí selhání, které vede k narušení harmonie a řádného stavu, v němž váleky není. Nikdy neslouží vzájemnému řešení ekonomických či mocenských sporů, pouze v určitém smyslu napravuje selhání při plnění povinností. Povinností vladaře je ctnostně vládnout, povinnosti poddaných je nechat si ctnostně vládnout. „*Nechť panovník vládne tak, jak přísluší panovníku, ministr budiž ministrem, jak náleží, otec nechť patřičně vykonává své otcovské povinnosti a syn at' se chová, jak odpovídá povinností syna*“ (Konfucius 1995: 135).¹⁹

Jako hlavní měřítko věcí neustále zmiňují konfuciánské hodnoty, je proto užitečné připomenout, v jaké době a za jakých okolností vznikly. Hlavní determinantou jejich obsahu byla neklidná společenská a politická situace charakteristická pro *období jara a podzimu* a potom zejména *válčících států*. Tato dlouhá etapa se v literatuře nepopisuje jako oslava hrdinských válečných činů a glorifikace udatenství a rytířství, ale spíše jako doba celkového úpadku mravů a hodnot, zrelativizování norem tradiční morálky a ztráty úcty k dosud přijímaným společenským pravidlům. Tehdejší situace přímo vybízela k předkládání myšlenek vedoucích lid a vládce k řádu a míru. Po dlouhých obdobích, kdy byla země dějištěm krvavých střetů, vyčerpávána přechody různých armád, nepřekvapí, že tehdejší myslitelé odmítali válku jako způsob dosahování politických cílů a zdůrazňovali význam morálky proti hrubému násilí. Tato konzultace sice takto zažitý obraz prvních konfucianů jako pacifistů zpochybňuje, ale dosti vysokou míru inklinace k mírové koexistenci a harmonii jejich učení upřít nelze.

Na závěr lze zhodnotit potenciální vliv konfucianismu na zahraniční a bezpečnostní politiku: Kdyby se – byť, jak z textu patrně, nikoliv dogmaticky – antimilitaristický, neexpanzivní a defenzivní konfucianismus z raného období v budoucnu opravdu etabloval jako určitá forma státní ideologie (viz Qing 2011 či v tomto textu poznámku 2) a vystřídal komunistickou doktrínu, růst čínského ekonomického a politického vlivu v mezinárodní politice by nemusel být sledován s obavami a nejistotou. Muselo by pochopitelně jít o skutečné prosazení klíčových hodnot konfucianismu, a ne pouze o symbolicky proklamovanou afinitu nejvyšších představitelů státu.

¹ Viz též částečně kompetitivní – byť velmi podobnou – doktrínu *mírového vzestupu Číny* od teoretika Čeng Pi-t'iena (Bijian 2005), srovnej Buzan (2010) či Wang (2009).

² I to je důvod, proč bude v práci opomenut také pohled legistů či mohistů (viz například Yates 1980) a zkoumání se koncentruje pouze na studium východisek konfuciánského pojetí spravedlivé války. To by mohlo napomoci alespoň částečně anticipovat jednání představitelů Čínské lidové republiky v zahraniční a bezpečnostní politice. O to usiluje například Bell (2008; srovnej Ou 2008a, 2008b; pro obecnější aplikaci historických textů na současnou etiku válčení, diplomacii a státnictví viz Chang 2013; Xuetong 2011; Qing 2012).

³ Konfucianismus představuje ve vztahu k euroamerické myšlenkové tradici svěbytný kulturně-civilizační okruh, alespoň postupuje-li se dle rozdělení na několik světových kulturně-civilizačních celků, které provedl Samuel Huntington (2001: 31–50, zejména 37–41). Celá koncepce je sice zjednodušující a příliš zobecňující, nicméně s vědomím jistých nedostatků a limitů zároveň může pro schematické rozdělení posloužit docela dobře.

⁴ Je třeba upřesnit, že ve výrazu *euroamerické pojetí spravedlivé války* nelze identifikovat jednu ustálenou a všeobecně akceptovatelnou teorii či doktrínu (ani zde nebude představen žádný konkrétní modelový příklad), ale spíše proměnlivý a neustále doplňovaný proud různých úvah a idejí, který ve svém celku vytváří ucelenou formu „*tradice spravedlivé války*“ s určitými jednotlivými prvky a principy, tak jak o ní mluví například Bellamy (2006: 2–5) aj.

- ⁵ Všechny zmíněné termíny jsou součástí odborného konfuciánského názvosloví se specifickým významem, který je obvykle obtížně doslovně přeložitelný, a tak bývá doprovázen obsáhlým výkladem. Pro interpretaci základních termínů a souvislé filozofické aspekty pojmové výstavby konfucianismu viz Vochalu (2009: 141–324), Liščáka (2013: 39–438) nebo i Krále (2005: 99–109).
- ⁶ V Konfuciových *Hovorech* lze tuto výzvu nalézt dokonce ve dvou podobách. Druhá zní: „*Co nechceš, aby ti jiní činili, nečini ty jim*“ (1995: 155). K důvodům tohoto dvojího umístění citátu a k nuancím překladu se více vyjadřuje Oldřich Král (2005: 98).
- ⁷ Pozoruhodné v tomto ohledu také je, že dvousvazková a mimořádně obsáhlá *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* (Yao 2003a, 2003b) neobsahuje jediné samostatné heslo pro konfuciánské pojetí války (srovnej *An Encyclopedia of Religion and War*, Palmer-Fernández 2004). Některé doplňující informace k tomu, jak konfuciáni nazírali na armádu, či jak příslušníci armády naopak hodnotili konfuciány, uvádí Fairbank (1998: 130), Küng – Ching (1999: 78) nebo Yates (2007: 34–52). Obsah čilé akademické diskuse na téma čínského sklonu k pacifismu s přesahem do současné politické situace přibližují například Sawyer (1999) či Scobell (2002).
- ⁸ Pro detailnější popis dalších vlastností, jimiž musel *ušlechtilý člověk* disponovat, viz celou desátou knihu Konfuciových *Hovorů* (1995: 123–127). Vyčlenění celé knihy pro toto téma zároveň odhaluje důležitost konceptu *ušlechtilého člověka* z hlediska konfuciánského učení, které je jím cele prostoupeno. Podrobné pojednání včetně vyjasnění vztahu k dalším pojmům přináší Vochala (2009: 198–200, 271–275, 284–302) či Liščák (2013: 396).
- ⁹ *Mravní síla* a schopnosti sledovat *Cestu* jsou vpravdě integrální a klíčové kategorie konfuciánského učení, na jejichž přítomnosti či absenci se láme možnost příslušnosti k této škole: „*Kdo je přívržencem mravní síly [te], ale jen v omezené míře, kdo věří v Cestu [tao], ale bez přesvědčení – jak by mohl být pokládán za jednoho z nás, jak by mohl být pokládán za jednoho z nás?*“ (Konfucius 1995: 171–172). Podrobnější analýzu těchto kategorií podává Vochala (2009: 227–252, 303–306) či Liščák (2013: 354–357). Druhý jmenovaný pojem vznikl abstrakci běžného slova *cesta* či *stezka* a následným sémantickým posunem. To je pro odlišení vyjádřeno velkým písmenem C. Ve filozofickém smyslu znamená termín *tao* (jenž je ve stejném znění součástí i jiných učení čínské filozofie, byť s jistými významovými nuancemi) sledování určité životní dráhy, životního způsobu či způsobu myšlení a praxe. Představuje jakýsi ideál: „*Tao je to, oč je třeba usilovat, aby všeho dobrého bylo dosaženo [...] to, v co je třeba ve vši upřímnosti věřit, [...] cosi ideálního, k němuž se celou duší upínáme...*“ (Král 2005: 105–106). Za to, co zůstalo z původního významu slova *cesta*, lze označit implikaci směru, směřování a pohyb k cíli. Prostředníkem, který má dopomoci k jeho dosažení, je zase *te*. Konkrétněji jde o určitou vnitřní potenci a kvalitu, která přispívá k nalezení *Cesty*. *Te* zosobňuje permanentní kulturní proces člověka, jehož středobodem je trvalé zachování střední míry, a je výrazem ideálního morálního postoje čestného jedince ve veškerém jeho konání.
- ¹⁰ Ani Konfucius, ani Mencius proto nepočítá s odstraněním trestů, pokut nebo jiných právních regulací (viz Konfucius 1995: 97/11; Mencius 1990: 6), které by jinak čistý idealista mohl odmítat aplikovat. V neideálním světě ale rázem mohou být důležitým regulativem lidského chování.
- ¹¹ Opět platí, že každý konfuciánský „terminus technicus“ doprovázejí specifické obtíže překladu, jenž je ale nezbytný pro porozumění konceptu, který se za pojmy skrývá. Prakticky nikde se nelze obejít bez doprovodného výkladu a nejenak tomu bude i v tomto případě. Maximálně stručně se *žen* nejčastěji překládá jako *humánnost, lidskost* (Andělová – Heroldová 2005: 75), dále jako *soulidství, pravá člověčnost, láska, účinná láska, mít dobré srdce, respektive shovívavost, soucit, altruismus, vlídnost* atp. (Bondy 1993: 25–26, respektive Liščák 2013: 432), což koresponduje s tím, jak na otázku po tom, co je to *žen*, odpovídal Konfucius (1995: 137) sám: „*Milovat lidi*.“ *Žen* je kategorie velmi komplexní a obecně řečeno zastupuje mravní dokonalost v nejvyšším stupni a ve všech směrech (studium, úcta k rodičům, předkům, ke starším...). Jedno specifikum vyplývající z čínského piktogramu je třeba zdůraznit – jde vždy o *vztah k druhé osobě* (Král 2005: 107–109). Proto souvisí s vnitřně chápaným pojmem *te* (Tamtéž: 106), kde je vzájemný vztah kongeniálně charakterizován jako *charita/charisma*. Jak bylo naznačeno, *žen* (humanita) v sobě obsahuje *i* (správnost, spravedlnost). Tento vztah je ale obousměrný a stejně tak lze říct, že *žen* (lidskost) je přítomno pouze při jednání podle principu *i* (správnosti, spravedlnosti). O pojmech *žen* a *i* dále pojednává například Vochala (2009: 200–211, 256–261, 319–327) a Liščák (2013: 140–141, 431–432).
- ¹² *Mandát Nebes*, který je nazýván „*základním stavebním kamenem čínského impéria*“ (Creel 1970: 93), fungoval po několik tisíciletí už od dynastie Čou jako legitimizační prostředek světské vlády (oficiální titul panovníka byl *Syn Nebes*) a jeho vliv je patrný dodnes. Principem tohoto způsobu vlády je předpoklad, že neosobní božská entita *Nebes* propůjčuje moc tomu, kdo je schopen vládnout spravedlivě, v souladu s mravním a přírodním řádem – podle kronikářů signalizují dramatické změny, které se odehrávají v podobě přírodních pohrom, jako jsou například sucho, povodně nebo zemětřesení atp., že vladař se protíví propůjčenému *mandátu* a jeho panování je ohroženo (Fairbank 1998: 56–57). Disponování *mandátem Nebes* znamenalo největší uznávanou autoritu, ze které plynula ohromná moc, ovšem i značná odpovědnost. Nejdůležitějším morálním imperativem pro čínského panovníka bylo hájit zájmy lidu a zajistit jeho blahobytovou existenci. Tím byla naplněna vůle *Nebes*, totožná s vůlí lidu. Vladař neměl *mandát* natrvalo, byl mu jen propůjčen a panovník tak sloužil jako jakýsi prostředník. Byl trestán a odměňován *Nebes* a sám trestal a odměňoval lid. Vrcholem vzájemnosti byl uspořádaný stát a uspořádané vztahy na všech úrovních. V opačném případě bylo třeba poměry změnit a dosadit někoho, kdo dovede lépe naplnit vůli *Nebes*, potažmo lidu. Dále viz Liščák (2013: 369–370).

- ¹³ Tato zmínka otvírá příležitost podrobnějšího zkoumání konfuciánského pojetí jednoho z tradičně uváděných kritérií euroamerického diskurzu spravedlivé války – *válka jako poslední možnost*. Kromě již zmíněného odkazu lze pro další informace odkázat například na Godehardtovou (2010) či Gongu (1999).
- ¹⁴ Těmito staršími texty jsou míněny filozofické eseje známé pod označením *Chuang-nan-c'*, vzniklé přibližně ve 2. století př. n. l. Ideje, které jsou do nich vtěleny, mají konfuciánský, ale i taoistický a legistický základ. Pro první kompilaci textů kompletně přeložených do anglického jazyka a vydaných knižně viz Majora et al. (2010), pro jejich interpretaci potom například Vankeerberghenovou (2001) či Majora et al. (2012). Kapitoly přímo zabývající se válčením vyňal a okomentoval Ryden (1998) či Kopel (2007: 105–108).
- ¹⁵ Je správně upozornit na to, že takový sémantický výklad úryvku není všeobecně přijímaný (srovnej Král 2005: 106).
- ¹⁶ Rozsáhlá úvaha o relativitě obou výše zmíněných konceptů, v nichž na jedné straně stojí *možnost lidu bouřit se a bojovat proti nespravedlivému vladaři* a na druhé straně *spravedlivý vladař, který vojenskými prostředky potírá rebelii a povstání*, bude nyní ponechána stranou. Lze však připustit, že popis situace v podání jednotlivých aktérů by patrně vždy vyzníval protikladně: potlačení rebelové by se situovali do role spravedlivě se bouřících proti nespravedlivému vladaři – a naopak sesazený panovník by nepříjal právoplatnost svého pádu a snažil by se iniciátory povstání označit za obyčejné rebely. Hrozící relativitu však zmírňuje univerzálně platný arbit, schopný obě strany sporu spravedlivě rozsoudit podle toho, která z nich je blíže autentickým zásadám konfucianismu. Ještě dodatek: v určitém interpretačním smyslu lze považovat hodnocení sporů mezi vládce a obyvateli za příspěvek do diskuse o jednom z explicitních požadavků euroamerické tradice reflexe o spravedlivé válce, konkrétně o takzvaném *správném záměru*, jehož prosazování je též určující pro rozhodnutí, kdo je v právu.
- ¹⁷ Při hodnocení konceptu ospravedlnitelné invaze jednoho státu na území státu druhého, která má zastavit bezpráví páchané na jeho obyvatelích, se můžeme setkat i s použitím termínu „*humanitární intervence*“ (viz Gittings 2012: 66; Bell 2008: 235). K tomu je třeba dodat, že jakkoliv relevantní a současně se může konfuciánské pojetí zdát – až to svádí k aplikaci k paralelám s mnoha současnými termíny –, v myšlení konfucianů nemuselo jít vždy o útok jednoho suverénního státu na území jiného suverénního státu v dnešním smyslu mezinárodního práva. Na území Číny sice existovaly v určitých momentech různé více či méně nezávislé útvary (viz Gong 1999), nicméně zároveň se všechny nacházely v prostoru *pod Nebesy* (srovnej Král 2005: 45–51), a tak jak upozorňuje Hagen (1996), obvykle se jejich obyvatelé identifikovali více se společně sdílenými kulturně-civilizačními hodnotami nežli s vlastním státem, k němuž příslušeli. Platí tedy, že je vždy třeba opatrnosti při vytváření analogií mezi tehdejšími a současnými normami.
- ¹⁸ Již dříve, ale nyní se zvláštním důrazem byla v textu nastolena otázka, která by mohla být v euroamerickém diskurzu o spravedlivé válce zodpovězena institutem takzvané *legitimní autority*. Diskuse na toto téma v konfuciánském pojetí by byla značně obsáhlá a může být prozkoumána při jiné příležitosti, prozatím viz například Graffa (2010: 196 a 204–205) či Godehardtovou (2010).
- ¹⁹ Ještě naléhavěji zní příkaz dodržovat uspořádané vztahy ve společnosti a cítit harmonii v doslovném přepisu výroku z originálu, jehož sugestivní rytmiku a svěbytnou poetiku není možné v překladu zachytit: *tūn tūn, čchen čchen, fu fu*.

Literatura

- Andělová, Petra – Heroldová, Helena (2005): Konfucianismus. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Základy asijských náboženství. 2. díl: Taoismus, konfucianismus, (neo)konfucianismus v Koreji, šintoismus, islám ve východní a jihovýchodní Asii*. Praha: Univerzita Karlova, s. 67–78.
- Bell, Daniel (2008): Just War and Confucianism: Implications for Contemporary World. In: Bell, Daniel (ed.): *Confucian Political Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 226–257.
- Bell, Daniel (2010): *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bell, Daniel – Hamm, Chaibong (eds., 2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellamy, Alex (2006): *Just Wars: From Cicero to Iraq*. Malden, MA: Polity Press.
- Benedictová, Ruth (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Bijian, Zheng (2005): China's Peaceful Rise to Great-Power Status. *Foreign Affairs*, Vol. 85, No. 5, s. 18–24.
- Bondy, Egon (1993): *Poznámky k dějinám filozofie 2: Čínská filozofie*. Praha: Vokno.
- Brekke, Torkel (ed., 2006): *The Ethics of War in Asian Civilizations*. London: Routledge.
- Bresciani, Umberto (2001): *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- Buzan, Barry (2010): China in International Society: Is "Peaceful Rise" Possible? *Chinese Journal of International Politics*, Vol. 3, No. 1, s. 5–36.
- Clever, Molly (2012): Justifying War in Post-Cold War Conflicts. In: Karakatsanis, Neovi – Swarts, Jonathan (eds.): *Political and Military Sociology: An Annual Review*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, s. 141–170.
- Coppieters, Bruno – Fotion, Nick (eds., 2003): *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Lanham, MD: Lexington books.

- Crane, Sam (2010): Confucianism as Soft Power. <<http://uselesstree.typepad.com/files/confucianism-as-soft-power.doc>>.
- Crawford, Neta C. (2003): Just War Theory and the U.S. Counterterror War. *The American Political Science Association Articles*, Vol. 1, No. 1, s. 5–25, <<http://www.pol.illinois.edu/alumni/XTRACLIN/Crawford%20Just%20War%20Terror.pdf>>.
- Creel, Herlee (1970): *The Origins of Statecraft in China: The Western Chou Empire. Vol. I*. Chicago: University of Chicago Press.
- Čarnogurská, Marina (2003): Etické myslenie Číny a Ďalekého východu. In: Gluchman, Vasil (ed.): *Dějiny etiky I.: Starovek až začiatok novoveku*. Prešov: FF PU Prešov, s. 30–71.
- Dilthey, Wilhelm (1996): Hermeneutics and the Study of History. In: Makkreel, Rudolf – Rodi, Frithjof (eds.): *Wilhelm Dilthey: Selected Works. Vol. IV*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dobson, William (1963): *Mencius: A New Translation*. London: Oxford University Press.
- van Els, Paul (2013): Righteous, Furious, or Arrogant? On Classification of Warfare in Early Chinese Texts. In: Lorge, Peter (ed.): *Debating War in Chinese History*. Leiden: Brill, s. 13–40.
- Fairbank, John (1998): *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Falk, Richard (2001): Defining a Just War. *The Nation*, October 29, <<http://www.thenation.com/article/defining-just-war?page=0,0>>.
- Fan, Ruiping (ed., 2011): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer.
- Fisher, David (2011): *Morality and War: Can War Be Just in the Twenty-First Century?* Oxford; New York: Oxford University Press.
- Fürst, Rudolf a kol. (2011): *Vzestup Indie a Číny: Přichází asijské století?* Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Gadamer, Hans-Georg (2010): *Pravda a metoda I: Nárys filozofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- Gittings, John (2012): *The Glorious Art of Peace: From the Iliad to Iraq*. Oxford: Oxford University Press.
- Godehardt, Nadine (2008): The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China. *German Institute of Global and Area Studies Working Paper*, No. 88, <http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp88_godehardt.pdf>.
- Godehardt, Nadine (2010): Just War Concepts: Western and Chinese Perspectives. In: Kälín, Walter – Kolb, Robert – Spenlé, Christoph – Voyame, Maurice (eds.): *International Law, Conflict and Development*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, s. 443–464.
- Gong, Ted (1999): *China: Tradition, Nationalism and Just War*. Carlisle, PA: U. S. Army War College.
- Graff, David (2010): The Chinese Concept of Righteous War. In: Hensel, Howard (ed.): *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*. Burlington, VT: Ashgate.
- Heidegger, Martin (2002): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- Hagen, Kurtis (1996): A Chinese Critique on Western Ways of Warfare. *Asian Philosophy*, Vol. 6, No. 3, s. 207–278.
- Harle, Vilho (1998): *Ideas of Social Order in the Ancient World*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Hensel, Howard (ed., 2010): *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*. Burlington, VT: Ashgate.
- Hsu, Cho-yun (1999): Spring and Autumn Period. In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward (eds.): *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 546–586.
- Huntington, Samuel (2001): *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Chang, Cheng-Yun (2013): *The Chinese Tradition of Righteous War and China's Decisions for War between 1950 and 1979*. Kansas, KS: Kansas State University, <<http://krex.k-state.edu/dspace/bitstream/handle/2097/15549/ChengyunChang2013.pdf?sequence=1>>.
- Cheng, Dean (2011): Sea Power and the Chinese State: China's Maritime Ambitions. *The Heritage Foundation*, <<http://www.heritage.org/research/reports/2011/07/sea-power-and-the-chinese-state-chinas-maritime-ambitions>>.
- Ching, Julia (2004): Confucianism and Weapons of Mass Destruction In: Hashmi, Sohail – Lee, Steven (eds.): *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 246–269.
- Chun, Shan (2012): *Major Aspects of Chinese Religion and Philosophy: Dao of Inner Saint and Outer King*. Berlin, New York, NY: Springer.
- Churchman, David (2008): 'Just War' in Seven Cultures. *Social Science Research Network*, <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1311532>.
- Ivanhoe, Philip (2004): Heaven's Mandate' and the Concept of War in Early Confucianism In: Hashmi, Sohail – Lee, Steven (eds.): *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 270–276.
- Kane, Thomas (2003): Inauspicious Tools: Chinese Thought on the Morality of Warfare. In: Robinson, Paul (ed.): *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, s. 139–152.
- Kolín, Vilém (2012): *Legitimate, Legal and Just War: Towards a New Paradigm of the Lawful and Justified Use of Force in International Relations*. Praha: Karolinum Press.
- Kopel, David (2007): Self-defense in Asian Religions. *Liberty Law Review*, Vol. 2, s. 79–163.
- Král, Oldřich (2005): *Čínská filozofie: Pohled z dějin*. Lásenice: Maxima.
- Küng, Hans – Ching, Julia (1999): *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha: Vyšehrad.

- Leaning, Jennifer (2002): Was the Afghan Conflict a Just War? *BMJ*, Vol. 324, No. 7333, s. 353–355, <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1122274/>>.
- Lewis, Mark Edward (1999): Warring States: Political History. In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward (eds.): *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 587–650.
- Lewis, Mark Edward (2006): The Just War in Early China. In: Brekke, Torkel (ed.): *The Ethics of War in Asian Civilizations*. London: Routledge, s. 185–200.
- Liščák, Vladimír (2013): *Konfuciánství od počátků do současnosti: Dějiny – pojmy – osobnosti*. Praha: Academia.
- Liu, Shu-hsien (1988): *Understanding Confucian Philosophy*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Marshall, S. J. (2001): *The Mandate of Heaven: Hidden History in the I ching*. New York, NY: Columbia University Press.
- McMahan, Jeff (2004): Unjust War in Iraq. *The Pelican Record*, Vol. 41, No. 5, s. 21–33, <http://leiterreports.typepad.com/blog/files/Iraq_War.doc>.
- McNeal, Robin (2012): *Conquer and Govern: Early Chinese Military Texts from the Yi Zhou shu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Moseley, Alexander (2009): Just War Theory. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/justwar/>>.
- Nardin, Terry (2006): International Political Theory and the Question of Justice. *International Affairs*, Vol. 82, No. 3, s. 449–465.
- Ni, Lexiong (1999): Confucius and War. *Military Historical Record*, No. 4, s. 93–104.
- Nye, Joseph (2004): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York, NY: Public Affairs.
- Orend, Brian (2005): War. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/war/#1>>.
- Orend, Brian (2006): *The Morality of War*. Peterborough: Broadview Press.
- Ou, Antony (2008a): Confucian Just War Theory in the Age of Rising China: Truth or Fiction? Přednáška prosloušená v listopadu 2008 v Nottinghamu ve Velké Británii na konferenci *The International Forum for Contemporary Chinese Studies Inaugural Conference* s názvem „Post-Olympic China: Globalisation and Sustainable Development after Three Decades of Reform“.
- Ou, Antony (2008b): Modern Confucianism on Just War Theory: A Skinnerian Analysis. Přednáška prosloušená v srpnu 2008 v Lundu ve Švédsku na konferenci *European Association of Chinese Studies Biennial Conference* s názvem „China Centre Stage“.
- Ou, Antony (2010a): *Just War and Confucian Classics: An Analysis of Gongyongzhuo*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Ou, Antony (2010b): What is Living and What is Dead in Political Confucianism: A Question for Modern China. *Political Reflection*, Vol. 1, No. 1, s. 46–48.
- Palmer-Fernández, Gabriel (ed., 2004): *An Encyclopedia of Religion and War*. New York, NY: Routledge.
- Paul, Gregor (2004): War and Peace in Classical Chinese Thought. With Particular Regard to Chinese Religion. In: Schmidt-Leukel, Perry (ed.): *War and Peace in World Religions*. London: SCM Press, s. 57–78.
- Paulo, Craig J. N. de – Messina, Patrick – Tompkins, Daniel (eds., 2011): *Augustinian Just War Theory and the Wars in Afghanistan and Iraq: Confessions, Contentions and the Lust for Power*. New York, NY: Peter Lang.
- Qing, Jiang (2011): From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: Fan, Ruiping (ed.): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, s. 17–32.
- Qing, Jiang (2012): *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ren, Zhe (2012): The Confucius Institutes and China's Soft Power. *Institute of Developing Economies Discussion Paper*, No. 330, s. 1–22, <http://ir.ide.go.jp/dspace/bitstream/2344/1119/1/ARRIDE_Discussion_No.330_ren.pdf>.
- Rigel, Michal (2013): *Vliv konfucianismu na čínskou kulturu a politiku v průběhu dějin a v současnosti*. Rkp., 14 s., archiv autora.
- Ryden, Edmund (1998): *Philosophy of Peace in Han China: A Study of the Huainanzi. Chapter 15: On Military Strategy*. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- Ryden, Edmund (ed., 2001): *Just War and Pacifism: Chinese And Christian Perspectives in Dialogue*. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- Ryden, Edmund (2002): Just War: Chinese and Western Perspectives. In: Ting, Paschal – Kao, Marian – Li, Bernard (eds.): *Cultural Heritage and Contemporary Change Series III: Asia*, Vol. 17, s. 241–263.
- Sawyer, Ralph (1999): Chinese Warfare: The Paradox of the Unlearned Lesson. *American Diplomacy*, Vol. 4, No. 4, <http://www.unc.edu/depts/diplomat/AD_Issues/amdipl_13/china_sawyer.html>.
- Scobell, Andrew (2002): *China and Strategic Culture*. Carlisle, PA.: US Army War College Strategic Studies Institute.
- Shue, Henry (2008): Omezená suverenita. *Filozofický časopis*, Vol. 56, No. 6, s. 811–832.
- Stahn, Carsten (2007): ‘Jus ad bellum’, ‘jus in bello’ ... ‘jus post bellum’? Rethinking the Conception of the Law of Armed Force. *The European Journal of International Law*, Vol. 17, No. 5, s. 921–943, <<http://ejil.org/fordjournals.org/content/17/5/921.full.pdf+html>>.
- Störig, Hans Joachim (2007): *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

- Songjie, Huang (1997): The Great Triangle of Chinese Philosophical Academia and Modernization in China: Reflections on Chinese Philosophical Trends in the 20th Century. In: Fang-Tung, Liu – Songjie, Huang – McLean, George (eds.): *Philosophy and Modernization in China*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, s. 53–58.
- Soukup, Václav (1996): *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Stroble, James (2008): Justification of War in Ancient China. *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Tradition of the East*, Vol. 8, No. 3, s. 165–190.
- Subramanian, Arvind (2011): The Inevitable Superpower: Why China's Rise Is a Sure Thing. *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5, s. 66–78.
- Turner, Karen (1993): War, Punishment and the Law of Nature in Early Chinese Concepts of the State. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 53, No. 2, s. 285–324.
- Vankeerberghren, Griet (2001): *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*. Albany, NY: SUNY Press.
- Vochala, Jaromír (2009): *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*. Praha: Academia.
- Wallerstein, Immanuel (2008): *Evropský univerzalizmus: Rétorika moci*. Praha: SLON.
- Walzer, Michael (2002): The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success). *Social Research*, Vol. 69, No. 4, s. 925–944.
- Wang, Jianwei (2009): China's Peaceful Rise. *EAI Fellows Program Working Paper Series*, No. 19, <http://www.eai.or.kr/data/bbs/eng_report/2009052017544710.pdf>.
- Wang, Yuan-kang (2011): *Harmony and War: Confucian Culture and Chinese Power Politics*. New York, NY: Columbia University Press.
- Weeks, Albert L. (2010): *The Choice of War: The Iraq War and the Just War Tradition*. Santa Barbara, CA: Praeger Security International.
- Xuotong, Yan (2006): The Rise of China and its Power Status. *Chinese Journal of International Politics*, Vol. 1, No. 1, s. 5–33, <<http://cjip.oxfordjournals.org/content/1/1/5.full.pdf+html>>.
- Xuotong, Yan (2011): *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yates, Robin (1980): The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 3, s. 549–603.
- Yates, Robin (2007): Making War and Making Peace in Early China. In: Raaflaub, Kurt (ed.): *War and Peace in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, s. 34–52.
- Yao, Xinzong (ed., 2003a): *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism: A-N*. London: Routledge Curzon.
- Yao, Xinzong (ed., 2003b): *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism: O-Z*. London: Routledge Curzon.
- Yao, Xinzong (2004): Conflict, Peace and Ethical Solutions: A Confucian Perspective on War. *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, Vol. 4, No. 2, s. 89–111, <<http://sjeas.skku.edu/upload/200605/%E2%91%A5%EB%85%BC%EB%AC%B81.pdf>>.
- Yeung, Anthony – Hoyan Hang Fung, Carole (2011): The Soft Power in the Confucian “Kingly Way” In: Fan, Ruiqing (ed.): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, s. 109–135.

Prameny

- Konfucius (1995): *Rozpravy: hovory a komentáře*. Praha: Mladá fronta.
- Konfucius (2009): Sebrané výroky. In: Vochala, Jaromír: *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*. Praha: Academia, s. 19–121.
- Major, John – Queen, Sarah – Meyer, Andrew – Roth, Harold (2010): *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China (Translations from the Asian Classics)*. New York, NY: Columbia University Press.
- Major, John – Queen, Sarah – Meyer, Andrew – Roth, Harold (2012): *The Essential Huainanzi (Translations from the Asian Classics)*. New York, NY: Columbia University Press.
- Mencius (1990): *Kniha Meng-c'*. In: Čarnogurská, Marina (ed.): *A riekol Majster...: Z klasických knih konfucianstva*. Bratislava: TATRAN, 59–106.
- Mencius (2011a): Mengzi, kapitola Liang Hui Wang II. In: Sturgeon, Donald (ed.): *Chinese Text Project*, <<http://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii>>.
- Mencius (2011b): Mengzi, kapitola Jin Xin II. In: Sturgeon, Donald (ed.): *Chinese Text Project*, <<http://ctext.org/mengzi/jin-xin-ii>>.
- Mencius (2011c): Mengzi, kapitola Li Lou I. In: Sturgeon, Donald (ed.): *Chinese Text Project*, <<http://ctext.org/mengzi/li-lou-i>>.
- Mencius (2011d): Mengzi, kapitola Jin Xin I. In: Sturgeon, Donald (ed.): *Chinese Text Project*, <<http://ctext.org/mengzi/jin-xin-i>>.
- Sawyer, Ralph (1993): *The Seven Military Classics of Ancient China*. Boulder: Westview Press.
- Sun-c': *Mistr Sun O válečném umění*. Praha: Dokořán.
- Xunzi – Watson, Burton (1967): *Basic Writings of Mo Tzu, Hsu'n Tzu, and Han Fei Tzu*. New York, NY: Columbia University Press.

Poznámka

Děkuji všem osobám, které se podílely na vzniku finální podoby tohoto článku, konkrétně oběma oponentům a příslušným pracovníkům z Katedry politologie a evropských studií na Univerzitě Palackého v Olomouci. Můj dík patří také kolektivu zaměstnanců knihovny Zbrojnice v Olomouci a Studijní a vědecké knihovny v Hradci Králové, kde většina práce vznikla. Jmenovitě potom děkuji šéfredaktorovi časopisu Mezinárodní vztahy Vítu Benešovi, který značnou měrou přispěl ke kultivaci textu.