

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra politologie a evropských studií



Michal Rigel

**KONCEPT SPRAVEDLIVÉ VÁLKY Z POHLEDU
KONFUCIANISMU**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Hynek Melichar

Olomouc 2012

Čestné prohlášení:

Dnes, když si připomínáme Den lidských práv, čestně prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a veškeré použité zdroje uvedl v seznamu pramenů a literatury.

Dne 10. 12. 2012 v Olomouci

這篇論文是奉獻給我還未出生的侄女的

Poděkování

Místo tradičního formálního poděkování bych rád vyjádřil vděčnost svému vedoucímu práce, který mi ve všem vyšel vstříc a s kterým – vzhledem ke koincidenci doby psaní s rozjíždějící se kampaní na první přímou volbu prezidenta ČR v historii – bylo možno diskutovat nejen věci spjaté s tématem spravedlivé války, ale i silné a slabé stránky osobností jednotlivých kandidátů.

Mé díky patří i Blance Bednářové, která neobyčejně ochotně pomáhala se vznikem konceptu práce.

Obsah

Obsah	4
Abstrakt	5
Abstract	6
Úvod	7
1. Kulturní relativismus a jeho přínos pro interkulturně založené studium	21
2. Vliv konfucianismu na čínskou kulturu a politiku v průběhu dějin a v současnosti	28
3. Spravedlivá válka z pohledu konfucianismu	46
3.1 Okolnosti vzniku Konfuciova učení – konfucianismus jako pacifismus? ..	46
3.2 Dedukce zásad rozpoutání spravedlivé války (ius ad bellum) na základě základních etických hodnot konfucianismu	52
3.3 Pravidla a principy vedení spravedlivé války (ius in bello) z hlediska konfuciánského přístupu k možnostem jejího rozpoutání.....	65
Závěr	71

Abstrakt

Koncept spravedlivé války z pohledu konfucianismu

Práce zevrubně popisuje konfuciánské pojetí konceptu spravedlivé války a v závěru hodnotí jeho možný vliv na současnou zahraniční a bezpečnostní politiku Číny. Teoretický základ pro zkoumání poskytují myšlenky kulturních relativistů a jejich snaha rovnoprávně a objektivně hodnotit rozmanité kulturní entity, což je přístup, který je v protikladu k etnocentrickému vidění světa. V první části je stručně objasněna historie ideje relativismu a vyzdvihnuty jsou její přednosti i potenciální nebezpečí. Další úsek práce se věnuje chronologickému zmapování vlivu konfuciánského myšlení na čínskou společnost a politiku v průběhu dějin se zvláštním akcentem na současnost. Zde je dokázáno, že se tento myšlenkový směr po opuštění výsadních pozic v prvních dekádách 20. století opět stává vlivným. Tím je obhájena adekvátnost využití zdrojů konfuciánského myšlení pro rozbor konceptu spravedlivé války a jeho případnou sílu promítnout se do výsledné podoby současné čínské zahraniční a bezpečnostní politiky. V posledním úseku diplomové práce dochází na samotný popis základních myšlenkových východisek konfucianismu z hlediska utváření konceptu spravedlivé války v Číně a závěrem jsou analyzovány jeho potenciální dopady na vystupování země v mezinárodní politice.

Klíčová slova: spravedlivá válka, konfucianismus, Čína, kulturní relativismus

Abstract

The Meaning of Just War in Confucian Tradition

The Diploma thesis comprehensively describes meaning of just war in Confucian tradition and its potential impact on the foreign and security policy of People's Republic of China. Theoretical basis of the work is provided by fundamental postulates of cultural relativism. In contrast to ethnocentric view, aim of this paper is to approach to various cultural entities as much equally and objectively as possible. The first part uncovers the history of relativist's ideas and assesses its strengths and weaknesses. Following section is devoted to chronological overview of influence of Confucian thought on Chinese society and politics with the particular emphasis put on present state. There has been an evidence uncovered that this school of thought enjoyed privileged position in Chinese history and – after severe decline in first decades of twentieth century – its influence has been gradually rising recently. Hence it seems fully acceptable to analyse just war from Confucian perspective in order to explore its potential to shape Chinese Foreign and Security Policy. The closing chapter finally describes fundamentals of Confucian just war theory in details and briefly examines its impact on current Chinese involvement in international relations.

Key words: just war, Confucianism, China, cultural relativism

Úvod

Tázání po morálním ospravedlnění války má v euroamerickém kulturně-civilizačním okruhu velmi dlouhou tradici. V průběhu historie lze nalézt řadu autorů, kteří téma promýšleli nejen z obecného hlediska, ale snažili se také stanovit naprosto přesná a konkrétní kritéria, podle kterých by se dala válka objektivně označit buď za spravedlivou, nebo nespravedlivou. Mezi těmi nejvýznamnějšími z období antiky např. Cicero (1970, zejm.: 38-43) či Cicero (2009), poté raně křesťanský myslitel Augustinus (2007: 112-115 či Augustinus (2007-A: 258 a 261-262), a především scholastik vrcholného středověku Tomáš Akvinský (1938: zejm. 341-347). Jako zástupce novověkých autorů, kteří myšlenku spravedlivé války sekularizovali, je potom možno uvést dvojici Hugo Grotius (2001 a 2006) a John Stuart Mill (1859) nebo prominentního současného autora věnujícího se tématu Michaela Walzera (2004 a 2006).¹ Občas se proto o spravedlivé válce hovoří jako o konceptu, který byl ve své obecně-teoretické rovině „nejprve rozvinut na Západě“ (Orend 2006: 9) či dokonce jako o „produktu místní (západní) tradice“ (Fisher 2011: 3).

¹ Hned v úvodu je nezbytné specifikovat pojetí sousloví *spravedlivá válka* ve smyslu, v jakém bude používáno v této práci. Termín *spravedlivá válka* (*iustum bellum*) je obvykle chápán jako normativní koncept, jehož součástí jsou koherentní a jasně artikulované podmínky, připouštějící legitimní použití síly, a ospravedlňující státy, resp. jejich hlavní představitele, vstoupit do válečného stavu a vést bojové operace. K tradičnímu dělení na *ius ad bellum* – tj. právu vyhlásit a vůbec uskutečnit válku a *ius in bello* – tj. pravidlům a principům platným pro spravedlivý průběh vedení války se v poslední době řadí i *ius post bellum* – tedy zásady, jak se chovat po ukončení války (lapidárně řečeno jakýsi postkonfliktní management, viz např. Stahn 2007). Podrobněji k vymezení *spravedlivé války* i k jednotlivým jejím součástem viz např. (Orend 2005; Moseley 2009 či Walzer 2002). *Spravedlivou válku* lze tedy označit jako těmto třem jmenovaným pojmům nadřazený termín, jenž je v sobě zahrnuje, a jinak tomu bude i v této práci. Nicméně bude-li se hovořit o příspěvku ke konceptu *spravedlivé války*, nebude tím myšleno pouze výše definované pojetí, obsahující jasně vymezené limitující podmínky k tomu, aby válka byla označena za spravedlivou – uplatněno zde bude širší hledisko, zahrnující *jakékoliv morální a etické úvahy*, dotýkající se fenoménu války. V takovém případě lze při jmenování teoretických předchůdců v rámci euroamerického kulturně-civilizačního okruhu dokonce zajít ještě dále do historie než do období starověkého Říma (kam by jinak v podobě textů Cicera počátky tradičně chápaného konceptu *spravedlivé války* zařadil např. Drulák 2003: 33-35). Písemné doklady zachycující morální dilemata, která válka přináší, a prvky etického rozměru v uvažování o válečných událostech, lze nalézt ještě více v minulosti – např. v eposu *Ilias* z 8. stol. př. n. l. (Homér 2010) nebo v *Dějínách peloponéské války*, tj. 5. stol. př. n. l. (zejm. pasáž vyjednávání mezi Aténany a Mélskými, viz Thukydidés 1977: 348-356), ale i v mnoha dalších dílech řeckých filosofů. Skutečnost, že se nejednalo o téma, které by pojednávali toliko antičtí autoři, dokazují i práce reflektující zárodky úvah o spravedlivé válce ve starověkém Izraeli a v Bibli, včetně dalších raných křesťanských textů (Rosůlek 2007: 160 a 163-165, srov. Christopher 2003: 8-16 či Holub 2009: 36-39). Z toho vyplývá, že „povědomí o etice spravedlivé války existuje v evropském myšlenkovém prostředí přes 2000 let“ (Rosůlek 2007: 172).

Lidé však neaplikovali morální kritéria na vedení válek pouze v euroamerickém kulturně-civilizačním okruhu, ale i jinde ve světě. Bez ohledu na kontinent, na kterém se nacházely, lze prakticky ve všech větších civilizacích minulosti – od starověkého Egypta a Izraele, přes islámské, indické a africké říše až k Aztékům – nalézt poměrně přesné představy o přijatelných důvodech, opravňujících vládce k zahájení války a definujících přípustné prostředky jejího vedení.² Etické úvahy o boji a válčení proto není možné omezovat na určitý geografický okruh, naopak je lze prohlásit za kulturní univerzálii.

Stejně tak univerzálně přítomným fenoménem, zasahujícím všechna lidská společenství, je však i etnocentrismus, jenž vede k posuzování a hodnocení norem odlišných kultur dle standardů kultury vlastní.³ Jak upozorňují někteří autoři, jedním z neblahých důsledků uplatňování etnocentrického vidění světa v minulosti mimo jiné bylo nerespektování interních (tj. v rámci vlastní perspektivy nikterak nerozporovaných) zásad doktríny spravedlivé války v těch případech, kdy protivník pocházel z odlišného kulturního prostředí nebo vyznával jiné náboženské přesvědčení. Tyto skutečnosti obvykle vedly k označení za „barbara“ bez nároku na určitý standard v zacházení (Parker 1994: 40-58).

I proto je jedním z ideových východisek této práce přesvědčení, že etnocentrický způsob uvažování v dnešním světě nelze považovat za adekvátní nástroj k pochopení procesů, které se v něm odehrávají. V souladu s tímto tvrzením bude uplatňován širší pohled, co nejobjektivněji zohledňující

² K těm svébytným kulturně-civilizačním celkům, které nestojí ve středu pozornosti této práce, a nebudou proto podrobně zkoumány, lze připojit odkazy na literaturu, která o jejich vztahu ke spravedlivé válce zevrubně pojednává: v případě islámu zejm. *Arguing the Just War in Islam* (Kelsay 2007) nebo (Tibi 1998), (Hashmi 1998) a časopisecky (Ahmad 2006). Na východiska pocházející exkluzivně z židovské kultury a náboženství jsou zase zaměřeny: *War and Peace in Jewish Tradition: From the Biblical World to the Present* (Shapira – Levin eds. 2012) a dále např. (Solomon 2006), (Walzer 1998) či (Wilkes 2003). Posune-li se záběr ještě dále na východ, na indický poloostrov, lze namátkou vybrat např. *Just War in the Mahabharata* (Allen 2006), *Holy War: Violence and the Bhagavad Gita* (Rosen 2004) nebo *Pain but not Harm: Some Classical Resources Toward a Hindu Just War Theory* (Clooney 2003) a *Sikhism and Just War* (Singh 2003). V tomto kontextu již nepřekvapí, že i bojovníci afrických kmenů sdíleli podobná pravidla a očekávání ohledně vedení válek, viz např. *The Rules of War in Sub-Saharan Africa* (Moseley 2003). Obdobně široký geografický záběr přispěvků o spravedlivé válce poskytuje i sborník *War and Peace in World Religions* (Schmidt-Leukel 2004).

³ Pro podrobnosti a souvislosti k pojmu *ethnocentrismus* (v pojetí, v jakém bude používán i zde) viz např. (Vodáková – Vodáková – Soukup a kol. 2000: 108-109).

rozmanité perspektivy – včetně různých konceptů spravedlivé války. Zvláště v současnosti, kdy dochází kvůli akcelerujícímu procesu globalizace ke stále vyšší míře propojování různých částí světa, a k následné (ne vždy neproblematické) konfrontaci rozmanitých, regionálně specifických zvyků a ustanovení, jeví se zvláště důležité prozkoumat, zda-li se etická pravidla války, vyznávaná napříč odlišnými kulturními entitami, překrývají, či zda-li existuje ohledně definice zahájení a vedení spravedlivé války světová názorová pluralita.

Rozsah společné míry překrývajících se pravidel mezi různými kulturami s různými náboženstvími by nás měl rozhodně zajímat, neboť v případě, že by z takového zkoumání vyšel najevo vysoký stupeň konvergence etických zásad vedení války, mohlo by to přispět k přesvědčení o „*společném morálním základu lidstva*“, o němž uvažuje Alan Donagan (1977) a podpořilo by to i myšlenku „*světového étosu*“, jehož podobu více než 20 let hledá Hans Küng (1992 a 2000). Na základě komparativního studia, které by vedlo k poznání společně sdílených prvků kulturně podmíněných konceptů spravedlivé války, by zároveň byly zcela eliminovány (většinou xenofobií poháněné) hlasy, popírající nutnost dodržovat vlastní zásady spravedlivé války ve vztahu k „těm druhým“.

Alternativním výstupem důkladné analýzy myšlenkových zdrojů různých pojetí spravedlivé války – pokud by její výsledky identifikovaly spíše různorodá pravidla – by zase mohlo být jejich vzájemné plnohodnotné uznání v důsledku objevení zřetelně koherentní a věrohodné argumentace u každé z nich. To by z mnoha „odlišných perspektiv“ učinilo jednotlivé „rovnoprávné varianty“. Současně by se v rámci tohoto dialogu naskytla příležitost k určité formě jejich syntézy, a případně i k artikulaci všeobecně sdílených pravidel a zásad vedení spravedlivé války, univerzálně akceptovatelných na globální úrovni, jak si to dílčími způsoby kladly za cíl např. (Haagské úmluvy... 1992 a 1993) či (Ženevské úmluvy a dodatkové protokoly 2005).⁴ Jakýkoliv dokument aspirující na všeobecnou platnost, by měl logicky respektovat

⁴ Zároveň s uvedením odkazů na primární prameny mezinárodního humanitárního práva, úzce souvisejícího s vnášením etiky do vojenských operací – a lze říct i *zlidštěním válek* – je možné připojit dvě shrnující práce, která se tématu věnují podrobněji, viz (Fuchs 2007) a (Ondřej et al. 2010).

postoje a stanoviska všech aktérů, aby pro ně byl akceptovatelný a aby disponoval legitimitou v univerzálním měřítku.

K úspěšnému dosažení těchto cílů je třeba se v maximální možné míře zbavit uzavřeného, a v nepředpojatém hodnocení značně limitujícího etnocentrického pohledu, který z metodologického hlediska obsahuje riziko neopodstatněného nadhodnocení určitých prvků ve vztahu k celku. K tomu obyčejně dochází na základě nadměrné koncentrace pozornosti směrem k vlastní kulturní tradici. Důsledky opomenutí, nebo dokonce úmyslného přehlížení ostatních perspektiv mohou mít ve své krajní variantě podobu agresivního prosazování hodnot vlastního kulturního okruhu ve světě.⁵

Jako opak etnocentrismu lze vnímat kulturně relativistický či prostě interkulturní přístup, jenž shodně akcentuje veškerá existující učení o spravedlivé válce, a který také bude představovat základní východisko a oporu pro zkoumání provedené v této práci. Jelikož u zrodu moderního pojetí kulturního relativismu stojí především kulturní antropologové, bude v příslušné kapitole (věnující se vymezení obsahu pojmu pro potřeby této práce a upozorňující na jeho silné a slabé stránky na ose kulturní a morální relativismus) poskytnuta pozornost dílům, v nichž jsou jejich poznatky zaznamenány, viz např. (Boas 1982 a 1989), (Benedictová 1999, zejm. 17-54) nebo (Soukup 2004 a 2011, zejm. 157-167).

S vědomím limitů etnocentrického přístupu je o to závažnější skutečnost, že doposavad se převážná většina akademických příspěvků zaobírala

⁵ Případovou studii jedné z podob kulturního imperialismu, konkrétně ve formě tzv. „evropského univerzalizmu“, popsal Immanuel Wallerstein, který za to, co máme ve sklonu používat jako kritérium univerzálnosti, označil „soubor doktrín a etických stanovisek odvozených z evropského kontextu“ (Wallerstein 2008: 34). Důsledky tohoto mylného konceptu mohou být dle některých autorů dalekosáhlé a jsou úzce spojené se spravedlivou válkou. V souvislosti s četnými případy použití ozbrojené síly kvůli humanitárním účelům po roce 1989, kdy se problematika tzv. *humanitární intervence* rychle stala předním tématem mezinárodních vztahů, objevila se řada publikací, jež některé vojenské akce, zaštitěné humanitárními důvody, považují za nelegitimní a neospravedlnitelné. Jednou ze základních výhrad je mimo jiné právě obvinění intervenující strany z přesvědčení o vlastní výlučnosti, které vede k ospravedlnění zásahu na bázi nutnosti chránit univerzální – většinou však své vlastní – hodnoty, a k jejich vývozu do jiných zemí (Chomsky 1999 a 2000). Dále k humanitárním intervencím, které jsou kvůli proklamovaným důvodům, jež legitimizují jejich provádění ve světě, spojitou nádobou nejen s konceptem spravedlivé války, viz např. (Walzer 2006: 86, zejm. 101-108) nebo (Shimko 2008: 265-290) a (Phillips – Cady 1996), ale na ose *suverenita vs. lidská práva* jsou zároveň tématem mezinárodního práva. K tomu obecně (Charvet 1997), s případovými studiemi (Conlon 2004) a nejkompexněji (Alston – Macdonald eds. 2008). V českém jazyce podnětně i (Shue 2008) a další příspěvky z tohoto tematicky zaměřeného vydání *Filosofického časopisu*.

euroamerickým diskursem spravedlivé války, jenž tím získal co do vlivu dominantní postavení, které mu v podstatě zajistilo většinové přiznání univerzální podoby a platnosti.⁶ Přestože se v poslední době mluví o potřebě jeho přepracování a aktualizace do takové podoby, aby koncept spravedlivé války odpovídal novým výzvám mezinárodní bezpečnosti (Brough – Lango – Linden eds. 2007), tato revize obvykle nepřesahuje euroamericko-centrické pojetí. Toho se drží i publikace, reagující na proměny konceptu směrem do budoucna, viz např. *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century* (Reed – Ryall eds. 2007) či *Morality and War: Can War Be Just in the Twenty-First Century?* (Fisher 2011), ale vlastně i *O spravedlivé válce v 21. století* (Znoj 2003).

Jednu z prvních výjimek v tomto ohledu představoval souborný komparativní text *War and Peace in the World's Religions* (Ferguson 1977), přesto zatím zůstal proud, jenž pohlíží na problematiku širší optikou, která by zahrnovala i

⁶ V úvodním odstavci hlavní části textu této práce byly vyjmenovány některé významné postavy euroamerického kulturně-civilizačního okruhu, které se tématu spravedlivé války věnovaly, nicméně je nutné poznamenat, že jejich výčet zdaleka není vyčerpávající. Proto je vhodné připojit sekundární přehledovou literaturu, která by vznik a vývoj myšlenky o spravedlivé válce v této části světa dotvořila. V tomto ohledu je výjimečná publikace *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings* (Begby – Reichberg – Syse eds. 2006), jež představuje antologii velmi reprezentativního množství autorů (více než 50 osobností). Kromě toho lze též odkázat na další souborné chronologické přehledy vývoje myšlenky spravedlivé války v euroamerické myšlenkové tradici viz *Just Wars: From Cicero to Iraq* (Bellamy 2006: 13-88) či příslušnou pasáž knihy *The Morality of War* (Orend 2006: 9-30). Česky např. (Holub 2009: 27-61). V rámci vymezeného širšího pojetí etických a morálních úvah o spravedlivé válce (viz pozn. pod čarou č. 1) je možno zařadit do historické přehledové literatury euroamerického kulturně-civilizačního okruhu i knihu *The Laws of War: Constraints on Warfare in the Western World* (Howard – Andreopoulos – Shulman eds. 1994), přestože autor podobně laděné *Humanity in Warfare: The Modern History of the International Law of Armed Conflicts* v úvodu vysvětluje, že *nepíše o spravedlivé válce*, tedy alespoň ne tak, jak je obvykle chápána (Best 1983: 3-8). Rozvolnění striktní definice *spravedlivé války* na *jakékoliv morální a etické úvahy o válčení* umožňuje odkázat na publikace upozorňující na mnohá dilemata, které válečné konflikty přinášejí, viz např. do tématu uvádějící *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues* (Christopher 2003, zejm. kapitoly 9-14) či *On War: A Dialogue* (Orend 2009) a *Beyond Just War: A Virtue Ethics Approach* (Chan 2012). Složitější situace nastává v případě rozhodování o zařazení pacifistických knih, které válku ze své podstaty naprosto zavrhnou a mají neméně dlouhou tradici – sahající až k výroku, který pronesl Diogenes, mluvící o „*neužitečnosti zbraní*“ (Sorabji 2006: 15) či (Schofield 1999: 50-51). Ty se zcela vymykají tradičnímu euroamerickému konceptu o spravedlivé válce – za jehož hlavní princip platí tvrzení, že válka je v některých případech morálně ospravedlnitelná. Naopak pacifismus postuluje, že žádné okolnosti nedovolují člověku bojovat, a činí z války tabu. Nicméně ani těmto textům nelze upřít významné, inspirativní a propracované etické a morální úvahy o válce, a proto je možné je shledat kompatibilní s výše zmíněným širším vymezením konceptu spravedlivé války, odkázat na ně a prohlásit, že i tato diplomová práce s nimi bude pracovat (byť nebudou stát v centru pozornosti). Mezi vybrané exempláře patří např. *From Warism to Pacifism: A Moral Continuum* (Cady 2010), *The Just War Myth: The Moral Illusions of War* (Fiala 2007) nebo *Just War* (Zinn 2006).

různé kulturní entity, menšinový. Jmenovat lze např. sborníky *Just War in Comparative Perspectives* (Robinson ed. 2003) či *The Ethics Of War: Shared Problems In Different Traditions* (Sorabji – Rodin eds. 2006), jež svým zaměřením posloužily jako jeden z hlavních inspiračních zdrojů této práce. Ta si mimo jiné klade za cíl ještě dále rozšířit seznam textů pohlížejících na téma spravedlivé války v interkulturním kontextu, a podpořit důležitou myšlenku, aby každý účastník konfliktu – včetně těch, kteří případně zasáhnou v roli třetí strany – dokázal pochopit a uznat tradice ostatních zainteresovaných aktérů.

Nicméně zhodnotit důkladně všechny významné světové koncepty spravedlivé války není v rozsahových možnostech práce diplomové a vybízí spíše k práci dizertační. Proto je adekvátnější pro tentokrát zúžit téma na jediný aspekt. Pohlédne-li se pozorněji za hranice euroamerického kulturně-civilizačního jádra, lze vidět, že vůbec nejdlejší, dokonce několik tisíc let do minulosti sahající tradici etických úvah o válce, je možné vysledovat na území Číny (viz nejstarší literárně doložené dílo s válečnou tematikou – Sun-c’ 2008). V souvislosti se zjevným nárůstem významu této země – ve sféře mocenské politiky viz (Xuetong 2006), v oblasti vojenské a ekonomické potom (Cheng 2011) resp. (Subramanian 2011) – dosahujícím globálního rozměru, nabízí se příležitost prozkoumat zdroje pojetí spravedlivé války právě u Číny.

Pokud je možno spravedlivou válku částečně chápat jako institut vnášející pravidla pro jednání do situací, kde není k dispozici žádná regulující autorita, garantující dodržování předem dohodnutých norem, je možné předpokládat jeho využití v anarchickém prostředí mezinárodních vztahů.⁷ V takovém případě se lze domnívat, že stát, jenž by měl aktuálně v relaci k ostatním aktérům mezinárodních vztahů hegemónní postavení (at’ už globálně nebo regionálně), postupoval by v případě nutnosti vojenského zásahu – na základě snahy legitimizovat své kroky v souladu s respektovanou teorií spravedlivé války. A to zřejmě s takovým pojetím, které by bylo nejbližší jeho kulturní tradici. Pakliže je právě Čína zemí, která bude podle mnohých (Kissinger 1996; Huntington 2001 či Zakaria 2010) v příštích dekádách hrát stále

⁷ Alespoň tak ho definují hlavní proponenti *neorealisticke* školy mezinárodních vztahů, viz (Waltz 1979: zejm. 88-116) nebo sekundární literatura (Waisová 2002: 44-46) a (Kolman 2005: 64-68).

významnější roli na mezinárodní politické scéně, je nezbytné se seznámit s jejím originálním přínosem etickému myšlení o (spravedlivé) válce.⁸

Jedná se nepochybně o plně relevantní způsob uvažování, neboť i hlavní představitelé dosavadního dominantního aktéra mezinárodní světové politiky – USA⁹ – se v minulosti, např. během válečných tažení do Iráku a Afghánistánu, opakovaně snažili získat souhlas veřejnosti i ostatních aktérů mezinárodního společenství pro své záměry, a používali dost silnou morální rétoriku, obsahující spojení jako „*monumentální boj dobra proti zlu*“, „*boj civilizace a všech, kteří věří v pokrok, pluralismus, toleranci a svobodu*“ (Bush 2001, resp. 2001-A) nebo prohlášení typu: „*obrana svobody a spravedlnosti proti...ose zla, ohrožující světový mír*“ (Bush 2002-A). Součástí tohoto slovníku byly též výrazy „*spravedlivý mír*“ a „*spravedlivá válečná operace*“, viz (Bush 2002) či (Rumsfeld 2001).¹⁰

Samozřejmě lze namítnout (činí tak např. Chomsky 2003, srov. Linden 2007), že v tomto případě byl koncept spravedlivé války využit pouze jako legitimizační nástroj americké politické a ekonomické hegemonie a bylo s ním různě manipulováno (Butler 2012); nicméně to zároveň může posloužit jako argument jeho aktuálnosti a důležitosti. Ve světové politice mnohdy byla – a stále ještě jsou – rozhodnutí vstoupit do války motivována mocenskými a ekonomickými zájmy (Sjoberg 2006: 7), jež bývají kombinovány

⁸ Originálním proto, že Čína zároveň představuje svébytný kulturně-civilizační okruh – přinejmenším postupuje-li se dle rozdělení na několik světových kulturně-civilizačních celků, které provedl Samuel Huntington. V něm Čína ztělesňuje konfuciánský civilizační model. Celá Huntingtonova koncepce je sice zjednodušující a příliš zobecňující, nicméně s vědomím jistých nedostatků a limitů zároveň může pro schematické rozdělení posloužit docela dobře. Podrobněji viz (Huntington 2001: 31-50, zejm. 37-41).

⁹ V otázce postavení USA v rámci systému mezinárodních vztahů v posledním čtvrtstoletí neexistuje jednoznačný konsensus. Určit přesně, *zda-li* – případně – *kdy* USA přestaly disponovat hegemonním postavením na poli mezinárodní politiky, je velice obtížné. Za nejméně problematické tvrzení, na kterém by snad mohla existovat většinová shoda, je možné označit takové, které ohraničuje vůdčí postavení USA začátkem devadesátých let dvacátého století – tzv. „*unipolární moment*“ (Krauthammer 1990) či (Khalilzad 1995) a ohlašuje jeho konec na konci té samé dekády, viz (Kupchan 2002) či (Hiro 2010).

¹⁰ Obdobná, i když ne tolik vyhrocená situace, byla i v případě první války v Perském zálivu, kdy tehdejší prezident George W. H. Bush též vyvinul značné úsilí, aby byla všeobecně přijata myšlenka, že zásah je v souladu s principy spravedlivé války, viz (Thistlethwaite 2003). Nápadného nadužívání pojmů *dobra* a *zla*, na jejichž základě americký prezident George W. Bush (jr.) často interpretoval nesporně mnohovrstevnatější, složitější, a nikoli tak snadno dichotomicky rozlišitelná témata, si všimá publikace *The President of Good and Evil* (Singer 2004) či *A Tragic Legacy: How a Good vs. Evil Mentality Destroyed the Bush Presidency* (Greenwald 2007). Přímo koncepcí spravedlivé války v Bushově zahraničně-politické doktríně se potom zabývá (Snauwaert 2004) nebo i (Dolan 2005).

s prohlášeními o spravedlivé válce. Důkladné studium jejích teoretických východisek může umožnit rozpoznat, kdy se jedná toliko o snahu legitimizovat zásah motivovaný veřejně nepřijatelnými pohnutkami, a kdy o snahu skutečně dosáhnout souladu s normativně vytyčenými pravidly.

Navíc nejde pouze o osobnosti z nejvyšších pater mocenské politiky, i v akademické sféře se rozvíjí živá debata, ve které se velká část účastníků odvolává na teoretická východiska pojetí spravedlivé války, jež jsou poté aplikovány na aktuální mezinárodně-politické otázky a konflikty. Tuto stoupající vlnu zájmu v poslední dekádě pomohl rozpoutat např. (Falk 2001). Poté následovala řada příspěvků, jež na pozadí teorie spravedlivé války rozebíraly nejproblematictější vojenské operace poslední doby, zejména válku v Afghánistánu, viz (Leaning 2002), (Crawford 2003), v Iráku, viz (McMahan 2004), (O'Huallachain – Sharpe eds. 2007) a (Weeks 2010) či ve vzájemném srovnání obě dvě zároveň, viz (de Paulo – Messina – Tompkins eds. 2011). Ještě obsírněji o obou konfliktech, navíc v souvislosti s tzv. *válkou s terorem* např. (Elshtain 2004), (Holub 2009) a (Fisher – Wicker eds. 2010).¹¹

Skutečnost, že *spravedlnost* (Nardin 2006) a *spravedlivá válka* zosobňuje ideu, jež má v současnosti zcela konkrétní dopady na dění ve světové politice, lze shrnout slovy Michaela Walzera, citovanými z textu s výmluvným názvem *The Triumph of Just War Theory: „spravedlnost a ospravedlnitelnost se staly ve všech západních státech fundamentálními předpoklady, které dnes musí zohledňovat všechny navrhované vojenské strategie, (...) což propůjčuje teorii spravedlivé války prvořadý význam, jaký neměla nikdy předtím“* (Walzer 2002: 935).

¹¹ Tím nemá být řečeno, že se jedná o zcela nový trend. Postup, v rámci něhož se hodnotí konkrétní válečné konflikty v závislosti na tom, zda-li ob stojí z hlediska některé z teorií spravedlivé války má delší tradici a prosazoval se v průběhu celé 2. poloviny 20. století. Mezi konflikty, jež byly interpretovány na pozadí konceptu spravedlivé války nejčastěji, patří v chronologickém řazení: válka ve Vietnamu (Walzer 2006: 97-101 a 188-196) a (Ramsey 2002: zejm. 427-464 a 497-512), válka o Falklandy (Norman 1995: 156-158) a (Coates 1997: 174-182), v Perském zálivu (Walzer 1991), (Johnson – Weigel 1991) a (Hartle 2003), Čečensku (Kashnikov 2003), Kosovu (Møller 2000) a (Kashnikov 2003-A) nebo jedna z nedávných epizod dlouhotrvajícího konfliktu v Izraeli (Slater 2012). Cenným příspěvkem je též publikace *Just War: Principles and Cases* (Regan 1996) nebo článek *Just War Criteria in the Period 1959-1989* (Harries 2006), jenž uplatňují kritéria spravedlivé války na světové dění přehledově, bez zaměření na jednu konkrétní případovou studii.

Koncept spravedlivé války se tedy jako prostředek porozumění a hodnocení války zjevně dočkal dramatické obnovy popularity. Opět však lze poukázat na již výše připomínaný deficit, a sice že všechny publikace z předchozího odstavce s výjimkou jediné (Fisher – Wicker eds. 2010) uvažují nad praktickými souvislostmi realizace spravedlivé války z euroamericko-centrického pohledu (ať už na základě teorie shledávají válečné konflikty v Afghánistánu a Iráku ospravedlnitelné, či naopak nachází argumenty stojící v nesouladu s jejich ospravedlněním). Přitom nad peripetemiemi invaze do obou zemí intenzivně uvažují i autoři pocházející z Číny, profesor Univerzity Tsinghua v Pekingu Daniel Bell doslova popisuje „*internet plný odkazů na myšlenky osobností konfucianismu, (...) jejichž prostřednictvím měla být zhodnocena relevance politiky Bushovy administrativy ve vztahu k Afghánistánu a Iráku*“ (Bell 2006: 23-24).¹²

Jak bylo řečeno, čínská stanoviska k otázkám nejvyšší světové politiky nelze přehlížet už nyní a jejich význam bude v blízké budoucnosti pravděpodobně nadále stoupat. Přesto ani ty sborníky (Robinson ed. 2003) a (Sorabji – Rodin eds. 2006), které byly výše vyzdvihovány pro svůj obdivuhodně široký záběr co do pokrytí různých teorií spravedlivé války, neposkytují dostatečný prostor k prozkoumání ryze čínského přístupu. Z celkového součtu 21 interkulturně komparativních příspěvků, které jsou jejich součástí, se etickým úvahám o válce v čínském prostoru věnuje toliko jeden – (Kane 2003).

Netřeba hovořit o tom, že i na poli české politické vědy je čínské pojetí spravedlivé války naprostá terra incognita (právě objevení tohoto tématu pro českého čtenáře by mělo představovat jeden z hlavních přínosů této práce). Ačkoliv jde v tuzemském kontextu o práci průkopnickou, v zahraničí se již v posledních letech objevily publikace, jejichž obsahem se lze inspirovat – zejména *The Ethics of War in Asian Civilizations* (Brekke ed. 2006) nebo obsáhlé srovnávací studie asijských, resp. čínských myšlenkových zdrojů

¹² Tamtéž (Bell 2006) lze nalézt několik přímých odkazů na novinové příspěvky, ale i akademické články z té doby. Pro další autentické reakce autorů pocházejících z Číny a celkové hodnocení čínské pozice ve vztahu k oběma válkám viz *China's Assessment of the War in Iraq* (Chase 2007). To lze srovnat s článkem *Recent "Just War" Commentaries in the People's Republic of China* (O'Brien 2004), jenž také mapuje interní příspěvky čínských autorů k tématu spravedlivé války z poslední doby (byť takové, které na věc pohlíží spíše teoreticky bez přesahu k aktuálním politickým otázkám), a v nichž naopak ze všech zmíněných uvádí odkaz na jediný využívající čínský – konfuciánský – pohled (Zhou 2004).

spravedlivé války s euroamerickým pojetím, viz *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force* (Hensel ed. 2010) a současně i *Just War and Pacifism: Chinese And Christian Perspectives in Dialogue* (Ryden ed. 2001) či (Godehardt 2010).

Tyto akademické texty poskytují rámcovou představu o některých komponentách čínského pojetí konceptu spravedlivé války – každý z příspěvateľů nabízí pohled na určitou úzce vymezenou část, povětšinou z úzce vymezeného historické období. Cílem této práce je dílčí poznatky syntetizovat, a dále hledat odpovědi na otázky, jestli může být válka v chápání čínské kulturně-civilizační tradice *spravedlivá*, přesněji řečeno *kdy* a *za jakých* podmínek je možno se jí zúčastnit, případně jaká existují *omezení* kladená na její aktéry. Předpokládaným výsledkem je exaktní popis teorie spravedlivé války, vycházející z původních zdrojů čínského filozofického myšlení. Její obsah by měl poskytovat odpověď na otázku, jestli ji lze hodnotit jako koherentní (a pojmově kompatibilní) obdobu euroamerické verze spravedlivé války – či dokonce zda-li je schopna ji v mnohém obohatit – nebo jde jen o nahodilé nestrukturované útržky úvah o etice válčení.

Je-li úkolem zhodnotit autenticky čínské pojetí spravedlivé války, musí se, kromě vyčerpávajícího studia dostupné sekundární literatury, nezbytně prozkoumat i primární díla hlavních postav těch myšlenkových směrů, které se v průběhu dějin na území dnešní Číny významně prosazovaly, a jež dnes konstituují základ pro tamější myšlenkovou tradici. Ve starých klasických textech se z mnoha náznaků objevují indicie, že etika dotýkající se válčení byla v minulosti tématem k přemýšlení a relativně častým námětem k zevrubnému pojednání – v taoismu např. (Lao-c' 1995: 23, 34-35, zejm. 70-71, 119 či 138-140), konfucianismu (Konfucius 1995: 109-110, 131-132, 143 či Mencius 1990: 63, 70, 74 a 82) a dokonce i v buddhismu, který často bývá automaticky řazen k učení zcela odmítajícím násilí¹³ (dále viz Král 2008:

¹³ Vzhledem k tomu, že v případě buddhismu (navíc vnitřně dále značně diferencovaného) a jeho vztahu k násilí, potažmo válkám, je situace skutečně poněkud komplikovanější, je vhodné doplnit odkazy na relevantní literaturu, která problematiku řeší: Za výchozí texty lze považovat *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (Keown 2005) či *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (Harvey 2000), příp. i (Goodman 2010). Přímo na problematiku války pak cílí publikace *Buddhist Warfare* (Jerryson – Juergensmeyer eds. 2010) a příspěvek *Buddhist Perspectives on the Use of Force* (Meadors 2007). Zkoumání významných starých buddhistických textů ve vztahu k boji a válčení se věnuje *Violence and*

11). Hlavní záběr práce bude v souladu s tím vymezen obdobím od poloviny 6. stol. př. n. l. – začátek Konfuciova působení – přibližně až do 3. stol. př. n. l., kdy umírá významný Konfuciov pokračovatel Mencius.¹⁴ Do takto ohraničené dějinné etapy spadá i tzv. období *Válčících států* (403-221 př. n. l.) a vznik světově proslulého spisu *Mistr Sun O válečném umění* (Sun-c' 2008), což jsou události, které již dle svého názvu skýtají optimální příležitost ke zkoumání tématu (spravedlivé) války, viz např. Lewis 2006: 185).

V tomto kontextu se přirozeně objevuje pochybnost, jak mohou zdroje z období daleko před začátkem našeho letopočtu sloužit jako kritéria vedení válek ve 21. století. Přestože podobnou výtku by šlo adresovat i směrem k euroamerické tradici, opírající se o autory z antiky či raného křesťanství, je třeba uznat, že více než 2000 let, které od epochy, na níž je zaměřené toto zkoumání, uběhly, představují veliký skok i v natolik myšlenkově konzervativní zemi jakou je Čína. Lze se však zároveň ptát, zda-li se v oblasti válečné etiky lidstvo skutečně natolik vyvinulo – přesněji řečeno: změnily se základní pohnutky pro vyhlášení války, mezi něž může patřit touha po moci, územní zisky, ekonomické zájmy nebo i pomsta? Největší rozdíly v etických otázkách ohledně války, které se za tu dobu odehrály, patrně nespočívají ani tak v *motivech* jejího rozpoutání, ale spíše v *prostředcích* jejího vedení.

Technologické možnosti a nové sofistikované vojenské zbraně rozdíl mezi dobou dávno minulou a nynější skutečně značně vyhrotily. Nemožnost anticipovat rozsah změn a jejich dopad na smýšlení o válce by mohla způsobit, že v jádru rozjímání o spravedlivé válce od tehdejších autorů bude stát principiální a obecnější otázka jejího *zahájení*, nikoliv podrobnosti věnující se jejímu *vedení*. Na základě této úvahy lze vyslovit tezi, jejíž centrální myšlenkou je předpoklad, že ve starověké Číně byla vyšší míra úvah o *spravedlivém zahájení války* (*ius ad bellum*) než o *limitech a pravidlech vedení války* (*ius in bello*).

Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts (Harris 1994) či *The Rhetoric of War in Tibet: Toward a Buddhist Just War Theory* (Maher 2008) a také např. (Victoria 2003 a 2006). Případové studie aplikující teoretické poznatky potom viz *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggression 1931-1945* (Xue 2005) nebo pro ty věnující se konfliktu na Srí Lance: (Harris 2003) a (Bartholomeusz 2002).

¹⁴ Jeden z důvodů, proč bude ke Konfuciovi jako další základní kámen výzkumu přibrán právě Mencius, spočívá v jeho schopnosti působit jako „hlavní inspirační pramen současných obrozených proponentů konfucianismu“ (Liu 1988: 55).

Na závěr tohoto úvodního vymezení tématu a představení obecných východisek práce je třeba specifikovat, že ze tří výše zmíněných hlavních filozoficko-náboženských proudů, někdy nazývaných jako „velký trojúhelník“ čínské kultury a čínského myšlení (srov. Songjie 1997), tvořících „úhelný kámen, podstatu náboženské a filosofické tradice v Číně (...) a samotné duchovní DNA země“ (Chun 2012: 3), bude nejobsáhleji zkoumán konfuciánský směr myšlení o spravedlivé válce.¹⁵ Pro tento postup lze nalézt oporu u řady autorů – interních příslušníků čínské kulturně-civilizační tradice, kteří spravedlivou válku zkoumali právě prizmatem konfucianismu, viz *Just War and Confucian Classics: An Analysis of Gongyangzhuan* (Ou 2010) nebo *Confucius and War* (Ni 1999) a také *Conflict, Peace and Ethical Solutions: A Confucian Perspective on War* (Yao 2004).

Studium východisek konfuciánského pojetí spravedlivé války je důležité i z dalšího důvodu, neboť jeho prostřednictvím by mohlo být případně možné částečně anticipovat jednání představitelů Čínské lidové republiky v zahraniční a bezpečnostní politice, což je záměr, o který se pokoušejí i práce *War and Confucianism: Implications for Contemporary World* (Bell 2008) či *The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China* (Godehardt 2008)¹⁶ nebo v rámci obecnější aplikace historických textů na současnou diplomacii a státnictví viz *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power* (Yan 2011) aj.

Termín *konfucianismus*, používaný v souvislosti s působením na politické směřování Číny, sice vzbuzuje s vědomím toho, že vládní politika této země se oficiálně deklaruje jako komunistická, již na první pohled mnohé námitky,

¹⁵ Jako výjimku lze označit generála, стратега a filozofa Sun-c', jenž je sice historicky tradičně situován buď jako přímý Konfuciusův současník, příp. až do pozdější doby *Válčích států*, ale nelze o něm říct, že by on sám byl plně oddán konfuciánskému učení. Nicméně v genezi jeho textu se intenzivně zrcadlí tehdejší čínská filozofie i politická realita plná mohutných politických přesunů, sociálních pohybů a mocenských ambicí (Král 2008: 7-8), a proto (navíc i vzhledem k současné popularitě a historickému vlivu v Číně i ve světě – viz Gittings 2012: 63) bude i jeho dílo částečně zohledněno. Totéž platí i o dalších autorech z výše vymezeného období, kteří nemusí být cele oddáni konfucianismu, ale pokud je lze považovat za zvláště relevantní nebo významné z hlediska historie války a míru v Číně, budou částečně inkorporováni do výzkumu – nikoliv však jako základní stavební kámen. Arbitrem k posouzení jejich potenciálu ztělesnit obecně vlastnosti čínského přístupu k výše zmíněným otázkám, bude mimo jiné i publikace *Sources of Chinese Tradition*, kde např. konkrétně o postavě Sun-c' pojednáno je (de Bary et al 2000: 213-224).

¹⁶ Srov. *Confucian Just War Theory in the Age of Rising China: Truth or Fiction?* či *Modern Confucianism on Just War Theory: A Skinnerian Analysis* (Ou 2008 a 2008-A), kde se hovoří o úskalích tohoto postupu.

nicméně tento způsob se zdá být na základě přesvědčivých tvrzení mnoha současných autorů naprosto ospravedlnitelný. Podle nich se právě tento myšlenkový směr stává v Číně stále vlivnějším ve všech sférách společnosti.¹⁷

Významná česká sinoložka a odbornice na moderní dějiny Číny Ivana Bakešová upozorňuje, že „*navzdory proklamacím o věrnosti socialismu nemá způsob, jakým se vyvíjí čínská ekonomika s Marxovými představami nic společného (...) sice se stále buduje socialismus a vládne komunistická strana, ale obsah obou pojmů se podstatně změnil*“ (Bakešová 2003: 212). Ještě nadějnější je z hlediska směřování této práce výrok bývalého kancléře Německé spolkové republiky Helmuta Schmidta: „*Dnes (...) to vypadá tak, že konfucianismus se může stát znovu důležitým. Protože komunistická ideologie už neodpovídá skutečným poměrům v Číně. Oficiálně se přidržuje při životě, dýchá jen uměle. Ale už nemá velkou oporu ve společnosti. (...) Můžeme si docela dobře představit, že se v Číně vytvoří hospodářský řád, který převezme podstatné prvky z konfucianismu.*“ (Schmidt – Sieren 2011: 238-239).

Na fakt, že v současnosti začínají čínští političtí představitelé i vlivní intelektuálové opět vyzvedávat 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 zejm. v publikacích *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Bell 2010) nebo společně s dalšími autory ve sborníku *Confucianism for the Modern World* (Bell – Hahm eds. 2003). Doklady tohoto fenoménu lze ale nalézt i v pracích čínských autorů: stručně např. v článku *What is Living and What is Dead in Political Confucianism: A Question for Modern China* (Ou 2010-A) či obsáhleji ve sborníku s výstižným názvem *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China* (Fan 2011).¹⁸

¹⁷ A je třeba upozornit, že nikoliv pouze Číně, ale i v dalších zemích jihovýchodní Asie, kde lze u obyvatel pod vlivem konfuciánské tradice napříč samostatnými státy vysledovat podobné psychosociální charakteristiky, viz (Bell – Hahm 2003: 1) nebo komplexněji (Tu ed. 1996) a (Rozman ed. 1991).

¹⁸ Pro jeden z prvních seriózních příspěvků, který hodnotí vliv konfucianismu na čínskou společnost jako „významný“, a některé prvky tohoto myšlenkového směru řadí mezi „integrální součásti politické psyché země“, viz *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (Metzger 1986: 194). Pro úplnost je vhodné dodat i kompetitivní názory autorů, kteří ještě předtím popisovali slábnutí působení

Z hlediska struktury práce a jejích jednotlivých částí bude v rámci první kapitoly položen teoretický základ kulturně relativistického přístupu uplatňovaného v této práci – tj. objasněny budou okolnosti jeho vzniku, přednosti a potenciální nebezpečí. Tyto pasáže se neomezí pouze na deskripci, ale dojde i na uplatnění ontologicko-normativního přístupu. Následující část předkládaného textu se pokusí obhájit adekvátnost užívání zdrojů konfuciánského myšlení pro rozbor konceptu spravedlivé války a jeho případnou sílu promítnout se do výsledné podoby současné čínské politiky. Za tímto účelem bude nejprve chronologicky zmapován vznik konfucianismu a jeho vliv na společnost a politiku v průběhu období čínských dějin se zvláštním akcentem na současnost. V posledním úseku diplomové práce proběhne klíčová deskriptivní analýza základních myšlenkových východisek konfucianismu z hlediska utváření konceptu spravedlivé války v Číně a závěrem budou stručně zhodnoceny její potenciální dopady na čínské působení v mezinárodní politice.

moci konfucianismu a odhadovali jeho vymizení z moderní Číny – *The Religion of China* (Weber 1968) a *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy* (Levenson 1969), srov. (Johnston 2008) nebo práci, v níž je zpochybňována schopnost konfucianismu prosadit se v politické dimenzi na úrovni státu a která její působnost hodnotí jako vhodnou spíše pro místní komunitu (MacIntyre 2004). A ačkoliv v hlavní část textu byl zmíněn i text *What is Living and What is Dead in Political Confucianism: A Question for Modern China*, popisující vzrůstající zájem akademických činovníků o konfucianismus, jeho schopnost pozitivně ovlivnit současnost považuje autor z „větší část za mýtus“ (Ou-2010-A: 47).

1. Kulturní relativismus a jeho přínos pro interkulturně založené studium

V práci, která si klade za cíl podrobně poznat jeden z aspektů světově významného kulturně-civilizačního okruhu, a přispět tak k myšlence rozvíjení rovnoprávného dialogu mezi kulturami, je vhodné věnovat prostor výkladu hlavních tezí kulturního relativismu a alespoň stručně zmapovat historické okolnosti jeho vzniku. Jelikož relativismus není plně koherentní doktrínou, ale spíše spektrem postojů a názorů s určitými jednotlivými rysy, je současně s tím záměrem objasnit konkrétní význam, v jakém bude relativismus uplatňován v této práci i se zamyšlením nad pozitivními a negativními důsledky, které se k pojmu v jeho obecném pojetí vážou.

Při pátrání po pre-moderních zdrojích kulturního relativismu je možno postoupit až na přelom 15. a 16. století, tedy do doby velkých zámořských objevů, které konfrontovaly Evropany s množstvím dosud neznámých a zcela odlišných kultur. Z tohoto období lze mezi konkrétními osobnostmi jmenovat např. člena dominikánského řádu a misionáře Bartolomé de las Casase, jenž vytrvale hájil zájmy a práva indiánského obyvatelstva proti těm španělským kolonizátorům, kteří popírali jejich lidství. K jeho obhajobě ideje o bezvýjimečné a všeobecné lidské rovnosti viz (Casas de las 1954).¹⁹

O významu zpráv z cizích zemí, které poskytovali mořeplavci, a jejich důsledcích pro odklon od etnocentrismu (v tomto případě evropocentrismu), je přesvědčen i Václav Soukup, který „zárodky doktríny kulturního relativismu“ spatřuje na sklonku 17. století, kdy byli místí učenci nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Trend tolerance ke způsobu života cizích společností a existenci odlišných hodnot pokračuje v průběhu 18. století – za jeho průkopníky jsou označováni např. John Locke, Giambattista Vico, Charles Louis Montesquieu, Claude-Adriane Helvétius nebo Voltaire. Více k jejich přínosu v této oblasti

¹⁹ Toto dílo v první části své knihy *Evropský univerzalizmus* využívá Immanuel Wallerstein, a na základě konfrontace s protiargumenty de las Casasova oponenta Juana Ginése Sepúlvedy vytváří zajímavé analogie se současnou světovou politikou (Wallerstein 2008: zejm. 13-35). Více k postavě a úsilí de las Casase např. viz publikační činnost od Lewise Hankeho (Hanke 1994; 2002 aj.) nebo shrnující práce v českém jazyce *Bartolomé de las Casas a filosoficko-teologické základy lidských práv* (Pintová 2010).

viz (Soukup 2004: 9-13). Zůstane-li se přibližně u téže doby, nelze přehlédnout ani příspěvek německého filozofa a historika Johanna Gottfrieda Herdera, který ve svém díle rozpracoval koncepci *plurality kultur* a prosazoval nehodnotící přístup ke světu „těch druhých“, čímž de facto anticipoval myšlenku antropologického kulturního relativismu v jeho současné podobě.²⁰

Počátky skutečně moderního pojetí kulturního relativismu, jeho pojmenování, obširná charakteristika a soustavné obhajování, lze však přisoudit opravdu až skupině antropologů profesně činných na přelomu 19. a 20. století. Ti se z podstaty své práce napříč různými kulturními společenstvími pohybovali, měli tak příležitost vzájemné rozdíly mezi nimi intenzivně vnímat, a vyvozovat z nich patřičné důsledky.

Zkoumání rozmanitých lokálních kulturních vzorců, které, jak mnozí z nich věřili, měly zcela zásadní vliv na utváření lidských jedinců, je vedlo k přesvědčení, jež lze nejlépe vyjádřit citátem významné představitelky kulturní antropologie a kulturního relativismu Ruth Benedictové: „*Nikdo se nikdy nedívá na svět zcela nepředpojatě. Člověk ho vidí tak, jak jej modifikuje konkrétní soubor zvyků, institucí a způsobů myšlení. Těchto stereotypů se nedokáže vzdát ani při filosofických úvahách; samotné pojmy dobra a zla totiž stále vztahuje k svým konkrétním tradičním zvykům*“ (Benedictová 1999: 17).

Podstatné pro tento typ kulturního relativismu je přesvědčení, že každá kultura sama o sobě představuje unikátní a nenapodobitelný systém, k jehož plnému pochopení je nezbytné být jeho součástí, tj. rozumět vnitřnímu kontextu. Pro pozorovatele zvenčí jde o těžko dosažitelný úkol, a proto

²⁰ Konkretizuje-li se příspěvek Herdera k tématu, lze říct, že v centru jeho myšlení o této otázce bylo odmítání teorie o *nekulturních národech*. Kulturu považoval za všeobecný atribut sociálního soužití všech národů světa a universální lidský fenomén. Byl také velkým odpůrcem evropocentrismu a domníval se, že každý národ má svého vlastního ducha (Geist), který vystupuje v podobě jedinečných hodnot, zvyků a obyčejů. Věřil, že odlišné kultury poskytují na otázky, které pro ně mají ústřední význam, různé odpovědi. Jeho představa světa jako komplexu svébytných národů, z nichž každý má plné právo bránit výjimečnou kulturní podstatu svého „ducha“ (v Herderově díle metaforicky zobrazená v podobě zahrady – světa –, v níž rostou různé rostliny – národy –, každá s vlastními potřebami a nároky), ústí do pochybností realizovat možnost universálně platných odpovědí pro všechny. Zároveň ale Herder neviděl důvod, proč by spolu odlišné kultury měly bojovat, a věřil ve schopnost všeobecné tolerance, viz (Soukup 2011: 19-20), (Sikka 2011) či autenticky (Herder 1951).

jakékoliv jeho hodnotící soudy nemohou být absolutizovány a jsou pouze relativní – tj. odvislé od něčeho.

Druhou charakteristiku kulturního relativismu lze dedukovat ze závěrů jiného kulturního antropologa, Franze Boase (jednoho ze zakladatelů oboru kulturní antropologie v USA a učitele Ruth Benedictové), který si již dříve při zkoumání indiánských jazyků uvědomil, že vyvozovat z jejich *odlišné* strukturace (ve vztahu k domněle *vyspělým* evropským jazykům), že se jedná o jazyky *podřadné*, je absurdní. Aplikovat vlastní hodnotící kritéria na *odlišné* – a tudíž nesouměřitelné – kategorie, vede ke značně zavádějícím výsledkům.²¹ Obtíže, které nastanou při snaze dosáhnout objektivních kvalitativních soudů napříč kulturami, byly naznačeny již v předchozím odstavci, zde ale jde konstatovaný faktický stav *odlišnosti* ruku v ruce s *rovností* a nikoli pouze nemožností vybrané atributy nezávisle zhodnotit dle kritérií lepší – horší.

Dílo Boase a jeho žáků²² vedlo k odmítnutí do té doby velmi vlivné evolucionistické antropologie (viz např. Soukup 2004: 23-37), která chápala

²¹ Jednoznačně souhlasný názor má na to i současná společensko-vědní metodologie, která vyžaduje, aby v případech využití *srovnávací* metody automaticky proběhlo jasné definování výzkumného objektu, který má být komparaci podroben. Nejprve je proto vždy nezbytné hledat odpověď na otázku: *Jaké třídy jevů je můj „výzkumný objekt“ instancí?* Toto vymezení pak umožní nalézt srovnatelné instance, které náležejí do stejné třídy jevů. Jen s nimi pak lze komparovat vybraný výzkumný objekt. Lapidárně řečeno: „*Srovnávat lze jen srovnatelné*“ (Kouba 2008) nebo podrobněji (Kouba 2011: 72-92).

²² Boasovi pokračovatelé (zejm. E. Sapir a B. Whorf) rozvinuli z jím navrženého paradigmatu nový směr tzv. *jazykového relativismu*. Tento specifický proud bude na základě vědomí difference mezi jazykem *českým* (užívaným v této práci) a *čínským* (užívaným v zemi, která je hlavním předmětem zkoumání) krátce přiblížen (podrobněji viz Král 2005: 61-72). Gramatická struktura a písemné znaky obou jazyků jsou natolik odlišné, že se nabízí otázka po uskutečnitelnosti propojení obou entit. Podle hlavní teze jazykové relativity je totiž skutečnost možno popsat rozličnými způsoby, které jsou do velké míry odvislé od jazyka, který používáme. Slovy významného proponenta těchto myšlenek: „*Lidské bytosti (...) jsou do velké míry vydány na milost jazyku, který se stal nástrojem vyjadřování jejich kultury (...) žádné dva jazyky si ale nejsou nikdy dostatečně podobné, aby se daly považovat za reprezentaci téže společenské reality. Světy, ve kterých různé společnosti žijí, jsou rozdílné světy, nikoliv pouze stejný svět s různými nálepkami.*“ (Sapir 1985: 162). Tato problematika je zajímavá nejen pro výše zmíněné antropology ve vztahu *jazyk – kultura*, ale i pro filozofy ve smyslu *jazyk – realita*. Za odvětví filozofie, které se tématem zabývá, lze označit zejména *analytickou filozofii* (někdy též filozofie jazyka), jež stojí na přesvědčení, že „*náš svět je světem uchopeným (tím či oním) jazykem, a že otázka po charakteru jsoučna je vždy úzce spjata s otázkou po charakteru jazykového uchopení tohoto jsoučna*“ (Peregrin 1992: 106). V posunutém významu lze ilustrovat na známém výroku: „*Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.*“ (Wittgenstein 2007: 65). Vrátime-li se k jazykovému relativismu z antropologického hlediska, je možné poukázat, že jeho hlavním cílem bylo zdůraznit to, co je obhajováno v hlavním textu práce – tedy nutnost studovat společnost a kulturu ve světě

lidstvo ve vývojovém smyslu, tedy jako organismus pohybující se od jednoduššího ke složitějšímu. Dějiny byly v tomto kontextu interpretovány jako proces postupného zdokonalování lidstva, rozděleného do různých evolučních stádií, mezi nimiž bylo aktuálně možno klasifikovat jednotlivá společenství na pomyslné lineární přímce na bázi rozvinutější – zaostalejší. Všechny kultury a společnosti tak měly údajně projít univerzálním modelem vývoje, který byl v té době redukován na evropský typ, jež měli obyvatelé zaostalých zemí v budoucnu následovat.

Ve zpochybnění tohoto paradigmatu lze identifikovat nesporný vědecký přínos kulturního relativismu, jenž si zakázal preferovat kterýkoliv z kulturních celků. Namísto toho ke všem kulturám přistupoval jako k rovnoprávným autonomním entitám s vlastními zákonitostmi a odmítal ten způsob lidského posuzování, kterým docházelo k poměřování ostatních kulturních společenství s odlišnými zvyky a normami měřítky vlastní kultury. Takový vnějškový mimokontextuální pohled dost dobře neumožňuje dosáhnout objektivního poznání.²³ Aby toho bylo možné dosáhnout – či aby bylo možné se k tomu alespoň přiblížit – je třeba zabývat se komplexem inherentních principů kultury zevnitř. A až na základě tohoto studia identifikovat vzájemně souměřitelné „*kategorie*“ (Kluckhohn 1953) nebo „*vzory – patterns*“ (Ember – Ember 2001) a z nich vyselektovat prvky, které se do určité míry překrývají s prvky kultur jiných.

Tyto charakteristiky, jichž je kulturní relativismus nositelem, plně odpovídají přesvědčení autora této práce o nezbytných pravidlech interkulturního výzkumu a představují ideové východisko ke zkoumání etických úvah o válce v Číně, ke kterému dochází právě na základě využití vnitřního myšlenkového proudu – konfucianismu.²⁴ Ten je zvolen v souladu se snahou v maximální

jejich vlastních jazykových forem a tyto formy v kontextu konkrétní společnosti a kultury (Pokorný 2010: 32-41 a 203-219).

²³ Lépe řečeno: poznání založené na kulturně podmíněné perspektivě není samo o sobě *neobjektivní*, ale toliko *dílčí a omezené*, neboť nutně odráží pouze ten aspekt skutečnosti, který je viditelný z určité individuální pozice. K neobjektivitě dochází až tehdy, pokud je tento „*dílčí pohled považován za globální*“ (Maquet 1964: 54).

²⁴ Zdůrazní-li se předností zvolení kulturně relativistického přístupu zvláště z hlediska zkoumání spravedlivé války, je předně nutné říct, že toto pojetí nepředstavuje klasický *teoretický základ*, ale – jak bylo řečeno – *obecné ideové východisko a inspirační zdroj*. Nedochází tedy k využití žádné z klasických teorií mezinárodních vztahů (Pšejka 2005 ed.) ani politologických teorií (Říchová 2006), jež by výstup z této práce verifikoval, upravoval, či

možné míře opustit tradiční evropské koncepty uvažování o fenoménu spravedlivé války. Nicméně relativismus v sobě skrývá i další rozměr, který již přesvědčení autora tolik nekonvenuje a vůči němuž je třeba se v krátkosti vymezit.²⁵

Pokud bylo řečeno, že hodnocení jednoho kulturního celku na základě hodnot, které jsou dané společnosti cizorodé a nevznikly v ní, je z hlediska kulturního relativismu jistou formou kulturního imperialismu, zároveň je třeba upozornit na opačný radikální a extrémní relativistický přístup, který vede až k přesvědčení, že každá kultura je výlučným zdrojem platnosti *správného a špatného, morálního a nemorálního* – tj. že všechny existující normy a pravdy jsou absolutně kulturně podmíněné. Tento způsob determinace jednotlivce ve vztahu ke svému okolí by znamenal, že člověk nemá možnost samostatného racionálního rozhodování ani v etických otázkách a je pouhým produktem své kultury (příp. sociálního statusu atp.), stejně jako jiný člověk je zase produktem jiné kultury.

Na jednu stranu se může zdát, že takové tvrzení je logickým východiskem fundamentálních tezí kulturního relativismu a jeho nevyhnutelným

snad falzifikoval. Na kulturním relativismu založené zkoumání spravedlivé války přesto může být užitečné, neboť jako jeden ze základních předpokladů dodržování jejích zásad lze označit fenomén, který by šlo nazvat *etika reciprocity*. Jinými slovy, pokud existuje předpoklad elementární důvěry mezi protivníky, pak v případě, že jedna strana dopředu deklaruje, že bude s bojovníky protistrany jednat v rámci válečných operací zdrženlivě a s ohledem, je naděje, že tento závazek přijme recipročně i druhá strana, a že dojde vzájemného naplnění. K tomu je ale třeba, vyjádřeno slovy Sun-c' v posunutém významu, „znát svého protivníka“ (Sun-c' 2008: 55), uznávat ho a respektovat. A toho nelze docílit etnocentrickým přístupem, ale rovnoprávným relativistickým; navíc podpořeným studiem „toho druhého“ a získem informací o něm. Pokud by se měl tento přístup vztáhnout na nějakou z klasických teorií, nikoliv nepatřičná se zdá být úvaha o využití *teorie her*. To je teorie, která byla aplikována v rámci mnoha oborů na celou řadu problémů, např. i z hlediska studia etiky (Verbeek 2010) nebo mezinárodních válečných konfliktů (Bueno de Mesquita 2006).

²⁵ Zrekapituluje-li se dosud zmíněné v podobě hypotetické analogické situace „ze života“, lze tvrdit, že pokud by zmatený karatista omylem dorazil na turnaj v šachu a hned v prvním kole složil svého oponenta na zem – byť zcela v souladu s pravidly karate – jeho počínání by nesklidilo potlesk, jak by asi očekával po úspěšném chvatu, ale opovrzení všech nechápajících šachistů okolo. *Kulturní*, či v tomto hypotetickém případě spíše „*sportovní*“ relativisté, by tak byli jediní, kteří by měli pro nebohého soutěžícího pochopení. Jejich obhajoba by zněla asi tak, že očima jednoho ze sportů zkrátka není možné hodnotit sport další. Druhý podstatný rys kulturního relativismu, zobrazený ve sportovním hávu, se odráží ve formální rovnosti hodnoty získaných olympijských medailí v jakékoliv disciplíně, což je politika, kterou zastává Mezinárodní olympijský výbor. Pořadí národů se sestavuje dle počtu zlatých, stříbrných a bronzových medailí, kdy nejcennější kov získaný za triumf v tenise, rovná se hodnotě medaile za vítězství v kopané, hodů oštěpem i plavání 100 m prsa. Úkolem následujících řádků je ukázat, že i tyto základní premisy (kulturního) relativismu mají své limity, a tak např. nacistické Německo nemůže být z různých důvodů v žebříčku uspořádání lidských společností na stejné rovině jako starověké Atény.

důsledkem, těžko se ale lze smířit s tím, že každý společenský celek nebo dokonce jedinec žije ve zcela různých a nesouměřitelných světech, které vzájemně nemají nic společného. S tím by zanikla i jakákoliv možnost vynést morální soud od jednoho člověka směrem k druhému a pokusit se ho rozumově obhájit, což je forma relativismu, která se nezdá být udržitelná.²⁶ Přístup, jenž by zpochybnil jakoukoliv obecně platnou pravdu a místo ní by uznal libovolná partikulární stanoviska (byť třeba vzájemně kontradiktorická), dostal by se např. v praktických otázkách etiky, při snaze zajistit bezproblémové společné soužití lidí, do bezvýhodné situace, viz např. (Boudon 2011) či (Pojman 2009), neboť v takto vyhoceném relativistickém pojetí by *správné a uskutečňované* jednání bylo totéž.

Ačkoliv s vědomím, že způsoby chování, které se pokládají za správné, mohou být v různých místech, v různých dobách, ba pro různé jednotlivce odlišné, je nezbytné určitou míru relativismu připustit (a považovat za cennou, zejména co se týče zdůraznění omezenosti vlastního výkladu světa a nemožnosti snadné a rychlé absolutizace), tak zároveň nejde zcela definitivně rezignovat na pokus o sestrojení minimálního všeobecně platného seznamu bazálních hodnot pro člověka, který by vyplýval z jeho univerzálně přítomných biologických dispozic. Dále je třeba omezit uznání morálního relativismu (Lukes 2008) ještě na ty případy, kdy bude zjevné, že se jedná toliko o cizí kontextově a situačně přizpůsobená pravidla jednání, která jsou odlišná od našich vlastních, ale které sledují totožný cíl – tzn., jsou kompatibilní na pomyslné lince *spravedlnosti* a *dobra* napříč kulturami. Jinými slovy, že jde o sekundárně upravené formy či nástroje jednání v souladu s pravidly, jimž se v příslušné společnosti říká *etická*.²⁷

²⁶ Využije-li se podobenství o váze od Jana Sokola, lze parafrázovat, že na tom, co je *lehké* a *těžké* se možná zcela neshodneme, a že relativista má pravdu, když tvrdí, že naše soudy jsou podmíněné. Zato je zřejmé, že věci jsou jedna vůči druhé *lehčí* a *těžší*, přičemž váhy, které tento jejich poměr či relativitu demonstrují, samy relativní být nemohou. Z mnoha různých měření, kdy získáme nejnižší i nejvyšší váhu, pak snad dokážeme přibližně určit, v jakém pásmu se objektivně vyskytují kategorie jako *lehký* a *těžký*. Relativita tedy musí mít své meze, protože pokud odmítneme takto souhrnné objektivní údaje a třídy absolutně *lehkého* a *těžkého*, zrelativizujeme i váhu samotnou a ztratíme tak možnost věcně a nezáujatě hodnotit vzájemné poměry (Sokol 2010: 74).

²⁷ Pak i ve společnosti, která např. *krádež* trestá *odnětím svobody*, ale zakazuje v tomto ohledu používat *tělesné tresty*, může být tolerován způsob trestání *krádeže* právě např. údery holí (*tělesným trestem*), pokud ten je vyměřen za důvodem dosažení *spravedlnosti* (tedy jakéhosi narovnání újm). Ne však, je-li *tělesné trestání* aplikováno z jednoznačně *iracionálního*

Vědomí plurality světa, o kterém informuje morální relativismus ve své deskriptivní podobě (Brázda 2010: 42-47) ho činí adekvátním zejména tehdy, kdy funguje jako „*východisko*“ či „*základní situace*“ (Brázda 1998: 141) nebo „*předpoklad*“ (Stankiewicz 2003: 141), nikoliv jako absolutní či normativní rámec. K problémům, které se s tímto pojetím otevírají, viz např. (Moser – Carson eds. 2001) nebo (Levy 2002).

důvodu. Potom již pochopitelně o *spravedlnosti* mluvit nelze, a tudíž ani o toleranci. Má-li se význam slova *spravedlnost* v určitém kulturním kontextu udržet, je třeba, aby ochota chápat různé variace pojetí *spravedlnosti* z cizích kultur mělo své meze (ne nepodobně pojednává o problematice – Brázda 1998: 140-141 či Peregrin 2007: 19-20 a v obecném smyslu též Walzer 1994: 1-6).

2. Vliv konfucianismu na čínskou kulturu a politiku v průběhu dějin a v současnosti

Nejčastěji se za oficiální počet aktivních stoupců konfucianismu jako náboženského²⁸ směru uvádí číslo přibližně kolem 6 milionů lidí (např. Hoobler – Hoobler 1997: 9). Ačkoliv většina z nich žije v Číně, tedy na území státu, kde učení vzniklo, přesto jde z hlediska celkové populace této mimořádně lidnaté země o nepatrné množství. Následující část textu bude vymezena pro snahu dokázat, že skutečný vliv konfucianismu je v současnosti mnohem větší, než napovídá počet obyvatel, kteří se k němu otevřeně hlásí, a že existuje opodstatněná domněnka, že by se tento filozoficko-náboženský směr v budoucnu dokonce mohl vrátit na významné pozice, které zastával z hlediska čínské společnosti a řízení státu v minulosti. Nejprve ale stručný chronologický záznam toho, jakým postavením skutečně konfucianismus v jednotlivých etapách čínské historie disponoval.

Prohlásit, že systém myšlenek a názorů, dnes známý jako *konfucianismus* (podle latinské verze jména své hlavní postavy – *Konfucia*²⁹) se začal utvářet na přelomu 6.-5. století př. n. l. není úplně přesné. Sám Konfucius se totiž nikdy nepovažoval za originálního autora, ale spíše za propagátora myšlenek starých mistrů, jež se během svého studia naučil a k nimž vzhlížel (viz „*jsem prostě muž, jenž miluje minulost a pilně ji zkoumá (...), podával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslel, byl jsem věren mužům starověku a miloval jsem je*“ – Konfucius 1995: 111 a 108). Zároveň však on sám i jeho žáci a pokračovatelé stará moudra nejen shromažďovali, ale i

²⁸ Přestože řada publikací, které představují různé *náboženské* směry Asie, obsahuje i kapitoly věnující se konfucianismu, viz (Küng – Ching 1999: 76-94), (Werner 2002: 311-322) nebo (Andělová – Heroldová 2005: 67-88), často se objevují názory, že konfucianismus lze jen stěží zařadit mezi klasická *náboženství*. I když v něm je možné nalézt některé prvky, které náboženství připomínají, neexistuje v něm prostor pro zprostředkující roli církve nebo uctívání nadpřirozeného božstva a jím zjevených zákonů. Skutečností také je, že Konfucius sám se příliš k náboženským tématům nevyjadřoval a tázal se: „*Jak můžeš sloužit duchům, když dosud neumíš sloužit lidem?*“ (Konfucius 1995: 129), což spolu s celým kontextem jeho myšlenek a názorů odkazuje spíše k jakémusi etickému a filosofickému kodexu – návodu na správný pozemský život. Někteří autoři proto raději než o náboženství hovoří o „*zvláštní formě čínského humanismu*“ (Hoobler – Hoobler 1997: 17-18) nebo „*agnostickém pozemšťanství*“ (Fairbank 1998: 61). Zde bude tedy učení označeno za *filozoficko-náboženské*. Zevrubněji k problematice religiozity obyvatel Číny v historii i dnes viz *Náboženství Číny* (Overmyer 1999), resp. *Religions and Religious Life in China* (Ji 2004).

²⁹ K událostem Konfuciova života (nejčastěji se uvádí 551-479 př. n. l.), které měly vliv na jeho učení, a spoluvytvářely kult jeho osobnosti, viz zpracované životopisy, např. (Průšek 1995: 52-64), (Hoobler – Hoobler 1997: 25-37) nebo (Čarnogurská 2003: 56-63).

značně modifikovali („*kdo může získat znalost nového oživením starého, je schopen být učitelem*“ – Konfucius 1995: 88). Vtiskli jim vlastní životní zkušenost, která byla do značné míry ovlivněna geopolitickými okolnostmi, jež přinášela tehdejší neklidná situace v oblasti. Konkrétně jde o historickou etapu známou jako tzv. období *Jara a podzimu* (722-481 př. n. l.) a období *Válčících států* (403-221 př. n. l.) pro níž je typické oslabování vládnoucí dynastie a spory o moc mezi šlechtickými rody. Jednou z reakcí na násilí, které srážky bojujících stran přinášely, byla právě idealizace historie – jakéhosi zlatého věku dávné Číny – a uctívání jejího mravního kodexu z doby před zdivočením mravů, na který se tehdejší myslitelé začasto odvolávali. Již zmíněná modifikace myšlenek starých mistrů pak celkem logicky spočívala v koncentraci na aktuálně potřebná témata hledání cesty ke spořádané vládě, pořádku a míru.³⁰

Konfuciovy ambice prosadit svůj koncept pojetí společnosti a vládnutí v praxi však nebyly naplněny ani za jeho života (kdy vládla dynastie Čou – cca 1027-221. př. n. l.), ani v následujících desetiletích po jeho smrti. Díky učení jeho žáků sice myšlení nabývalo na síle a oblibě, ale dosud bylo jen jednou z tzv. *Sta škol*.³¹ To, že se jednou stane dominantním myšlenkovým směrem čínské společnosti, nebylo dlouho vůbec jasné, např. v období dynastie Čchin (221-206 př. n. l.) docházelo k upřednostňování legistického učení, zatímco konfuciánské knihy byly páleny. Doba vlády dynastie Čchin byla sice krátká, ale významná, z hlediska zaměření této kapitoly je třeba vyzdvihnout zejména dvě skutečnosti. Tou první je, že se podařilo zemi sjednotit a hlavně zásadně *centralizovat*. Další důležitou skutečností, která již byla zmíněna, je upřednostňování *legistického* učení (jehož hlavní zásadou bylo bezvýhradné dodržování psaného zákoníku, jež bylo vynucováno tvrdými tresty i za malé přestupky)³² před učením *konfuciánským*.³³

³⁰ Detailněji bude o důsledcích směrem k etickým otázkám, jež měla výše nastíněná bouřlivá situace v zemi, pojednáno v následující kapitole.

³¹ Neklidné období plné chaosu a válečných střetů, které předcházelo sjednocení čínskému císařství, trochu paradoxně vytvořilo podmínky pro nebývalý rozvoj filozofie v této oblasti, která, jak již bylo řečeno, měla ve svém okolí mnoho námětů k přemýšlení a intenzivně řešila teoretické otázky dotýkající se uspořádání státu a společnosti. Kromě konfucianismu se jednalo o zrod školy *taoistů* (Cheng 2006: 101-128 a 173-198) či (Král 2005: 113-150), *mohistů* (Cheng 2006: 83-97) či (Král 2005: 151-158), *legistů* (Cheng 2006: 221-236) či (Král 2005: 167-179) a mnoha dalších (Cheng 2006: 129-144 a 237-252).

³² Podrobněji a v souvislostech k legismu viz např. (Tomášek 2004: 78-101).

Výsledkem striktního uplatňování této doktríny za dynastie Čchin byla téměř úplně zkompromitovaná legistická teorie (Fu 1996), jejíž myšlenky proto byly následující dynastií Chan (206 př. n. l. – 220 n. l.) většinou odmítnuty. Ač na jedné straně zavrženy, na druhé straně se jevilo vhodné zachovat byrokratickou strukturu centralizovaného státu, s jejíž pomocí mohla být efektivně realizována a udržena moc. Existovala proto snaha, aby instituce zavedené legismem, byly zachovány, ale naplněny jiným obsahem. A protože legistická doktrína sváděla hlavní boj právě s konfucianismem a toto vzájemné soupeření obou klíčových čínských právních ideologií je kvalifikováno jako „*nejtrvalejší rozpor v dějinách čínských politických a právních učení*“ (Tomášek 2004: 65-66), přímo se nabízelo přijetí konfucianismu za novou oficiální ideologii.

K tomu také došlo a konfuciánští myslitelé začali vstupovat do státní služby a brát do rukou řízení země s celým mohutným centralizovaným státním aparátem. Středem jejich zájmu bylo nyní udržet a upevnit stávající systém, který naplnili odkazem Konfucia, s nímž se ztotožňovali. Paradoxem zůstává, že část učení legistů (zejména tvrdé tresty), ač ve svém celku silně kritizována a odsuzována, zůstala součástí konfuciánské praxe. Proto imperiální konfuciánství doby Chan nazývá John Fairbank jako „*amalgám legalismu a konfuciánství*“ (1998: 75). Je to právě v této době a podobě, kdy se učení institucionalizuje a stává státním kultem a doktrínou, která má zásadní vliv na život obyvatel i proto, že se ho podařilo provázat s úřednickým aparátem, který při obnově říše nahradil dosavadní dědičnou moc šlechticů.

Vliv mocných rodů, které usilovaly o to, aby místa ve státní správě zůstala nadále dědičná, se podařilo omezit na základě zavedení konkurzního systému a státních zkoušek, jejichž úspěšné složení bylo nezbytné pro možnost zastávat veřejný úřad (což byl krok, jenž konvenoval s Konfuciovou představou o moudrých vládcích, neboť dle vlastních slov sám velmi trpěl (doslova „*nemohu se dívat*“), pokud „*vysoké úřady zastávali muži úzkého rozhledu*“ (Konfucius 1995: 95). Za tímto účelem byly zakládány školy, kde

³³ Ono pálení konfuciánských knih ovšem podle některých autorů nebylo ani tak dáno jejich obsahem, jenž by byl neslučitelný s legistickým pojetím vlády, které čínská dynastie upřednostňovala, ale především musí být chápáno jako jedna z konsekvencí centralizace státu, tentokrát v podobě úsilí o unifikaci písma, viz (Obuchová 1999: 53).

se mohli adeпти byrokratického aparátu soustavně vzdělávat v textech starých mistrů, jichž bylo konfucianské učení základní součástí. Učení Konfucia a jeho žáků se tak stalo jádrem administrativního, politického i společenského života země.³⁴ Událost zahajující symbiózu mezi konfucianským učením a vládnoucí vrstvou je z hlediska postavení konfucianismu zcela klíčová, dle Egona Bondyho „kardinální“ (1993: 17-19).

V průběhu času, jak se oficiálně etablované učení ideologizovalo, a současně se stávaly další místní filozofické směry jako taoismus a buddhismus populárnějšími (zejm. za dynastie Tchang 618-907), dochází k postupnému vzniku hnutí, jež se snažilo konfucianismus reformovat a vrátit k jeho fundamentálním principům (o to se pokouší filozofové působící za dynastie Sung 960-1279, jejíž jeden z ministerských předsedů, Zhao Pu, tvrdil, že by dokázal vládnout i s polovinou znalostí sebraných z knihy *Hovory*, z čehož je patrné, jakou významnou roli hrál Konfucius v politickém a sociálním životě i v době, kdy byl v defenzivě – Dan 2009: 5). Výsledek částečně zrevidovaného učení se nazývá *neokonfucianismus*.³⁵ I tento nový směr, poté

³⁴ K tomu mělo ze své podstaty ty nejlepší předpoklady, neboť se jedná o velmi státotvorné učení, které lze charakterizovat jako návod na správnou vládu a správu věcí veřejných i soukromých. Jak zdůrazňují konfucianisté, snaha být prospěšný ostatním je chápána jako jeden z hlavních smyslů lidského konání, a i proto se celá řada přívrženců konfucianismu přirozeně prosazovala ve veřejném životě – v politice. Své lidské kvality měl každý využít pro blaho společnosti a služba ve státní správě představovala nejvyšší cíl, neboť právě tam byla možnost pozitivně ovlivnit chod věcí největší. Přestože lze jmenovat publikace, které interpretaci o veřejně prospěšné službě jako nejvyšším cíli života konfuciánce zpochybňují, viz (Eno 1990, zejm. 30-63 či Brooks – Brooks 2001), primární prameny dle všeho odhalují, že potlačení vlastního ega a snaha o blaho ostatních stála v popředí. Velmi výrazně viz „*A kdo by odmítal dát do služeb vládnutí (...) lidskost, smysl pro spravedlnost nebo moudrost, okrádal by tím svůj stát!*“ (Mencius 1990: 84). Nebo: „*Může být dobrým nazván člověk, který skrývá klenot na své hrudi a nechá svou zemi na scestí? Zajisté nikoli. Může být nazván moudrým člověk, který usiluje účastnit se státních záležitostí, a přece pokaždé ztratí příležitost to učinit? Zajisté nikoli. Dny a měsíce plynou a léta na nás nečekají. Pravidl Mistr Kchung: Dobrá; budu sloužit.*“ A poslední: „*C’-lu se tázal na vlastnosti pravého urozeného muže (...) pravil Mistr: cvičí se, aby mohl přinést pokoj všemu lidu, (...) služba urozeného muže pozůstává v tom, že koná tolik správného, co může*“ (Konfucius 1995: 162, 151 a 170).

³⁵ Jako každé učení, které přetrvalo tak dlouhou dobu, byl i konfucianismus periodicky podrobován reformám. Myslitelé *neokonfucianismu*, jak byla jejich revize později nazvána, byli přesvědčeni, že pravá cesta mravního zdokonalení jednotlivce i světa byla známa Konfuciovi i Menciovi, avšak později upadla v zapomnění. Jejich cílem proto nebylo učení modernizovat – byť nakonec ve výsledku došlo k jeho přizpůsobení potřebám rozvinuté feudální společnosti – ale spíše znovu promyslet jeho počátky tak, aby došlo k očištění od vlivů buddhismu a taoismu, které na něj v průběhu let působily (což se zase v plném rozsahu ukázalo jako nemožné, naopak mnohé bylo inkorporováno). Hlavní představitel neokonfucianství Ču Si (viz Gardner 1986, Chan 1989 nebo autenticky Chu Hsi 1990) tak hledal cestu zpět ke kanonickým knihám pozdně čouského a chanského období. Ve svém díle dokázal vysvětlit a vysoce prakticky aplikovat konfucianské principy na běžné lidské záležitosti jako bylo studium, svatby, pohřby a rodinné oslavy, čímž podpořil jeho nový

co se prosadil, byl v podobě textů jednoho z nejvýznamnějších neokonfuciónských myslitelů Ču Siho využíván v povinné literatuře státních zkoušek (kde samozřejmě nechyběly ani Konfuciovy *Hovory*) a nadále tak docházelo k součinnosti vzdělávání a politické angažovanosti, což pomáhalo spoluvytvářet státní ortodoxii na příští staletí – ještě císař Kuang Sü zakázal dekretem z roku 1894 prodej knih, které by kriticky napadaly Ču Siho učení (Werner 2002: 322).

V dalším průběhu čínských dějin byly sice (např. za mongolské dynastie Jüan (1279-1368) konfuciónské úřednické zkoušky nakrátko zrušeny, ale za dynastie Ming 1368-1644 nebo zejména Čching 1644-1911 znovu získávají nejen úřednické zkoušky, ale i konfuciónské principy regulující mezilidské vztahy, výsadní postavení. Na pomezí 16. a 17. století byli čínští panovníci přesvědčeni, že jejich civilizace, opírající se o konfuciónskou filozofii, na které stála vládní moc, je nejvyspělejší na světě. Zřejmě nejslavnější panovník dynastie Čching, císař Kchang-si nechal roku 1672 vydat *Posvátný edikt šestnácti článků*, který jednoduchým jazykem shrnul základní konfuciónské poučky, které byly předčítány ve školách a na veřejných prostranstvích vždy první a patnáctý den každého měsíce a tato praxe se poté udržela až do 20. století³⁶ (Hoobler – Hoobler 1997: 104-113).

V obecném měřítku tedy učení působilo jako sjednocující a stabilizující prvek čínského státu, společnosti a kultury minimálně do druhé poloviny 19. století. Tehdy se Čína i v důsledku vpádu evropských vlivů a po(s)tupného nárůstu moci Japonska ocitá v ekonomické a politické krizi a místní vzdělanci i řadové obyvatelstvo (ne tak nejvyšší představitelé státu, jež Konfucia

rozvoj a ukotvení mezi obyvateli. Viz např. (Fairbank 1998: 117-123) nebo (Cheng 2006: 403-498) a (Yee 2002). Pro komplexní pohled na neokonfucianismus a jednotlivě i k dalším osobnostem, které k němu kromě Ču Siho přispěly, viz např. (Huang 1999), (Boll 1992) či (Liu 1988). V českém jazyce (Kráal 2005: 283-342).

³⁶ Právě dominantní vliv, který byl vyměřen konfucianismu ve vzdělávacích aktivitách, konstituuje spolu s jeho výsadní pozicí při správě státu neotřesitelnou pozici ve společnosti. Prosazení konfucianismu ve školském systému není pouze zamýšlenou indoktrinací, neboť již v samých počátcích se konfuciónská škola stala vzorem pedagogické výuky, podle něž se v Číně formovaly školy ostatní. Často bývá označována jako „první škola, kterou se započali dějiny čínského školství“ a Konfuciovi patří neoficiální titul „prvního učitele čínského národa“ (Čarnogurská 2003: 60); ostatně dodnes je tradovaný den jeho narození (28. září vzpomínán jako „den učitelů“ (Werner 2002: 313). Co se týče zamýšleného přesahu vlivu konfucianismu pro současnou čínskou společnost, „je nutné zdůraznit, že právě vlivem konfucianismu je dodnes v čínské civilizaci vysoce ceněna vzdělanost a učinnost“ (Andělová – Heroldová 2005: 76).

oficiálně povýšili do „božského stavu“ ještě v roce 1906 – Werner 2002: 313) začínají zpochybňovat celé kulturní dědictví, zvláště pak konfucianismus, který byl jeho centrálním prvkem.³⁷ Rázem byl označován za hlavní problém, který kvůli svému konzervatismu a pohledu do minulosti překáží modernizaci, jejíž provedení je nezbytné, aby se Čína mohla stát konkurenceschopná ve vztahu k okolnímu světu.³⁸ Faktem je, že se konfucianismus konce 19. a začátkem 20. století, ač samozřejmě svými principy stále vycházel z původního učení, proměnil v praxi oficiální státní doktrínu – za účelem sloužit jako nástroj řízení čínské říše – v neproduktivní memorování konfuciánských pouček, ve kterém bylo pro kritické a samostatné myšlení málo místa. Ke konci vlády mandžuské dynastie Čching lze proto vysledovat periodicky se opakující pokusy o odstranění konfucianismu z čínské společnosti, mezi nimiž je možné zmínit např. obrovské *povstání tchaj-pchingů* mezi lety 1851-1864 (viz Satrapa 2010), které jako jeden ze svých mnohých požadavků navrhovalo nahradit tradiční čínská filozoficko-náboženská učení osobitou formou křesťanství (Spence 1996). Peripetie čínských dějin této a doby a krizi císařství v 2. polovině 19. století viz (Spence 1990: 165-244).

³⁷ Díl viny konfucianismu na neutěšené situaci Číny té doby přiznávají i dnešní autoři, kteří právě proto, že učení bylo „vlivné“ a „všudypřítomné“, konstatují, že svým charakterem značně ovlivňovalo směřování země. Jeden z důvodů postupného zaostávání Číny za Evropou pak bývá spatřován v typickém konfuciánském negativním nazírání na obchodníky (jež lze považovat za jeden z faktorů vzestupu evropské civilizace), kteří z pohledu „neokonfuciánského učení nic neprodukovali, jen přemísťovali věci z místa na místo za účelem zisku (...) což byla motivace, kterou konfuciánští učenci kategoricky pohrdali, a proto obchodníky mnoho let oficiálně degradovali“ (Fairbank 1998: 122 a 70-71). V akademickém světě to ale není názor jednoznačně přijímaný. Úplně opačně na problematiku nahlíží např. (Hoobler – Hooper 1997: 20), když hodnoty jako „semknutá rodina, etika práce a láska ke studiu“, označované za část „konfuciánské etiky“ dnes uvádí v souvislost s „velmi dobrými výsledky a příčinou ekonomického úspěchu“. Dále srov. např. s (Wei-ming ed. 1996, Bell – Hahm eds. 2003: 2-4 či Makeham ed. 2003: 2). Neovlivněný současnou ekonomickou situací zemí, kde konfuciánské učení působilo, a proto akcent kladoucí pouze na vnitřní ekonomické aspekty tradičního konfucianismu je (Chen 1911) v přínosné práci *The Economic Principles of Confucius and His School*.

³⁸ Je dobré zmínit, že proběhly i pokusy o modernizaci země v rámci konfuciánského učení. V případě významného konfuciánského učence poslední dynastie Čching, Kchang Jou-weje, ale reforma nebyla přijata. Kchang Jou-wej nepovažoval konfucianismus za doktrínu, která by měla být opuštěna v důsledku modernizace, ale naopak jako samotný transformační nástroj, jímž mají být změny uskutečněny (Meissner 2006: 5). Nakonec se stal hlavním iniciátorem tzv. *Sta dní reform* (viz Fairbank 1998: 259-266 či Karl – Zarrow eds. 2002) a navrhl obměnu sektorů vzdělávacího, vojenského, ekonomického aj. (o navržených změnách již nelze říct, že by vycházely toliko z konfuciánského učení), avšak konzervativní síly v té době měly ještě stále převahu a snaha Kchang Jou-weje nebyla úspěšná (Liščák 2011: 2). Čína si tak musela na změny počkat ještě několik let – ty už pak byly mnohem radikálnější. Zevrubně k reformním pokusům té doby viz (de Bary et al. 2001: 59-97).

Roku 1912 dochází k definitivnímu konci vládnutí čhingské dynastie, které bylo provedeno revoluční cestou, po níž následovala proměna mnoha starých pořádků v Číně. Avšak konfucianismus, ač to tak na první pohled nevypadalo, více či méně vědomě působil i v této pro něj složité době.³⁹ Zaměřili se pozornost na jednu z nejvýznamnějších postav porevoluční republikánské Číny, jejího prezidenta a předsedy tehdejší nejsilnější strany – Kuomintangu – Sunjatsena, projeví se i v jeho odkazu mnohé konfuciánské principy. Ačkoliv se často zdůrazňuje Sunjatsenova orientace na západ, (např. inspirace Lincolnovými myšlenkami, viz Sharman 1968: 271), včetně absolvování křesťanských škol a samotného křtu (Küng – Ching 1999: 236), jeho klíčová doktrína *tří lidových principů* (nacionalismus, vláda lidu a lidové blaho) respektuje čínskou konfuciánskou tradici (Bell – Hahm 2003: 9), i když ji syntetizuje se západními myšlenkami (Meissner 2006: 45) a (Liang 1970) nebo přesněji řečeno s objektivními požadavky té doby (Tomášek 2004: 230-235 a 241). Že se jedná o syntézu vědomou, dokazují i výroky samotného Sunjatsena, který prohlašoval za intelektuální základ své doktríny „*rozvíjení a pokračování starobylého čínského konfuciánského učení*“ (Gregor 1981: 55).⁴⁰

Konfucianismus tedy stále měl sílu působit v nejvyšších politických sférách, přestože veřejně se proti němu zformovala významná opozice. Za první masivní projev nespokojenosti se starými pořádky, které konfucianismus ztělesňoval, lze označit vznik *Hnutí 4. května* (též *Májové hnutí* – rok 1919)⁴¹, které se otočilo zády k tradici dlouhé přes 2000 let a počíná desakralizovat posvátnou postavu Konfucia, o němž se v dobových zdrojích vyjadřuje jako o „*oportunistickém a bezohledném učenci*“, jehož učení je popisováno jako „*víra, která rozhodně nepodporuje jasné myšlení, a pokud jde o morálku, hlásá jen sobectví a pokrytectví*“. Jediným východiskem z krize, která Čínu postihla, bylo dle kritiků „*zbavit se kulturních hodnot založených na posvátnosti Konfucia a Kanonických knih a skoncovat s tradičním*

³⁹ Např. rituální oběti na památku Konfucia pokračovaly do roku 1927 (Werner: 2002: 313).

⁴⁰ Právě text *Confucianism and the Political Thought of Sun-Yat Sen* od Jamese Gregora (1981) lze označit za nejlepší výchozí příspěvek k tématu.

⁴¹ Popis idejí *Hnutí 4. května* podává i s dobovými reáliemi např. (Bakešová 2001: 32-41) nebo (Zarrow 2005: 146-169). Soustavný rozbor čínského myšlení v rozhodné době (tj. v 19. a na začátku 20. století), kdy docházelo ke konfrontaci se Západem, což pozice *Hnutí* značně formovalo, předkládá (Cheng 2006: 577-612).

kosmologicko-politickým uspořádáním.“ Četné demonstrace studentů doprovázené voláním: „*Pryč s Konfuciovou veteší!*“ tak završily rozchod s klasickou kulturou a znamenaly přerušení pozoruhodné kontinuity čínského myšlení, alespoň co se týče oficiálních proklamací (Cheng 2006: 596-597 a 608). I tak Sunjatsenův nástupce Čankajšek opět zdůrazňoval staré konfuciánské ctnosti (zejména jako protiváhu komunistickým myšlenkám) a roku 1934 dokonce oficiálně oznámil, že se státní kult Konfucia obnovuje a výročí Konfuciových narozenin se až do japonské invaze na konci 30. let stalo státním svátkem (Obuchová 1999: 213).

Nicméně zpětně lze konstatovat, že ve 20. století byl vývoj na čínském území přece jen nejvíce ovlivněn myšlenkami marxistickými, byť počínštnými (viz např. Knight 2007: zejm. 47-66 a 197-248). A právě k počátečním dekadám komunistické vlády v Číně se váže druhá nejvýznamnější etapa antikonfucianismu. V momentě, kdy komunisté převzali moc (rok 1949), ihned zahájili živé diskuse o chybách konfuciánské tradice, proti níž se po léta vymezovali (viz např. Fran 1975 či Louie 1980). Výhrady v nich zmíněné se zpočátku nelišily od argumentů z konce 19. století nebo připomínek, které vůči konfucianismu předkládali členové *Hnutí 4. května*. Jednalo se zejména o nařčení ze zastavení rozvoje čínské společnosti, dále o obviňování z podílu viny na ubohých životních podmínkách pro neprivilegované a naopak o kritiku výsad pro elitu, jejíž existenci měl konfucianismus pomáhat udržet. Na základní principy učení navíc byly vedeny i nepřímé útoky – například v podobě propagandou šířených a v Číně dosud neslýchaných výzev, aby děti udávaly své rodiče v případě, že nebudou k novému režimu dostatečně loajální. To v tradiční patriarchální rodině s pevně danými vazbami a jasně stanovenými vztahy byla změna vpravdě revoluční.⁴² Prvořadost a nedotknutelnost rodiny je pro konfucianismus vsutku jedním z esenciálních

⁴² Samozřejmě by bylo možné vysledovat celou řadu oblastí, ve kterých se prosazovaná komunistická ideologie dostávala do příkrého rozporu s konfuciánským učením – tento „pavlíkovskomorozovský“ příklad byl vybrán za všechny jako jeden z nejkřiklavějších. Navíc v historii se přímo k této problematice vyjádřil sám Konfucius ve své polemice s vévodou ze Še. Ten pravil: „*U nás doma byl muž zvaný „Spravedlivý Kung“.* Jeho otec ukradl ovci a Kung svědčil proti němu. Mistr Kchung (Konfucius – pozn. autora) pravil: *U nás doma spravedliví lidé jsou zcela jiného druhu. Otec bude krýt syna a syn otce – v čemž náhodou je také spravedlnost*“ (Konfucius 1995: 141).

prvků a její nahrazení pojmem třídního boje bylo útokem na zcela klíčovou konfuciánskou hodnotu.⁴³

První roky komunistické vlády lze charakterizovat jako dobu, ve které docházelo k ráznému odsuzování konfucianismu, jež ale pramenilo z přirozených rozdílů mezi neslučitelnými zásadami konfuciánského učení a ideologie tehdejší vlády. Avšak úplně nový – a lze říct, že doposavad nejdramatičtější – rozměr dostaly události v souvislosti se započatím tzv. *kulturní revoluce*⁴⁴, v níž šlo o prosazení Mao Ce-tungovy radikální vize uspořádání společnosti a definitivní rozchod s dlouhou kontinuitou čínské civilizace. Tehdy se konfuciánská filozofie stala symbolem všeho, co nové společnosti škodí (pro *Kampaň proti čtyřem přežitkům: starému myšlení, kultuře, obyčejům a návykům*, která odstartovala kulturní revoluci, viz – Li 1995: 426-428). Během trvání kulturní revoluce docházelo k paušálnímu odmítání tradice, úpadku vzdělání (uzavřené vysoké školy), a také k ničení

⁴³ Obrovský význam kladený na uspořádané rodinné vtahy, v jejichž centru stála osoba otce, následovaná všemi dalšími staršími členy domácnosti, lze doložit v primárních zdrojích konfuciánského učení: „*Jaký musí být muž, aby byl nazván pravým rytířem? (...) Pravidl Mistr: Ten, koho příbuzní chválí pro synovskou úctu*“ nebo „*povinností jinocha je chovat se dobře doma k rodičům (...) muže, který (...) se chová uctivě, který slouží otci a matce ví, jak vložit v tu službu celou svou sílu (...) já bych jistě nazval vzdělaným mužem (...) dokáže-li po celé tři roky smutku (po smrti otce – pozn. autora) udržovat domácnost přesně tak jako za dnů otcových, pak je skutečně dobrý syn.*“ Či dále série otázek a odpovědí: „*Meng I C' se tázal, jak je třeba se chovat k rodičům. Pravidl Mistr: Nikdy nebýt neposlušen! (...) Meng Wu Po se tázal, jak se máme chovat k rodičům. Mistr Pravidl: Chovej se tak, aby tvůj otec a tvá matka neměli o tebe jiných obav, než pokud jde o tvoje zdraví. C'-jou se tázal, jak se máme chovat k rodičům. Mistr pravit: Dobrymi syny jsou dnes ti, kteří se starají, aby jejich rodiče měli dostatek jídla. Ale do té míry se starají též o psy a o koně. Není-li přítom pocitu úcty, v čem je rozdíl? C'-sia se tázal, jak se máme chovat k rodičům. Mistr pravit: Právě chování je obtížné. Synovská úcta nezáleží jedině v tom, že mladí lidé konají těžkou práci, má-li nějaká práce být vykonána, nebo že nejprve svým rodičům nabízejí jídlo a víno. Je to něco mnohem vyššího než tohle*“ (Konfucius 1995: 142, 84-85 a 87-88) a bylo by možno pokračovat dále. V Menciově učení viz např. (1990: 63-64, 71, 95 a 105). Důkazem, že se dodnes silná pouta rodinné sounáležitosti nejen nepodařilo přetrhat, ale že naopak vláda přistoupila k jejich institucionalizaci, může být v prvním případě společenská nepřipustnost svěřit rodiče na stáří pečovatelským domům a penzionům a v druhém případě otevřeně proklamované vládní záruky zajištění takových ekonomických podmínek, aby bylo možné se o rodiče starat doma. Doplnit lze i zákonem garantovaná dlouhá období pracovního volna v době smutku po úmrtí některého z rodičů a jiná opatření v zemích s konfuciánským odkazem, viz (Bell 2003: 70-71 a 274-280). Další četba k této klíčové konfuciánské hodnotě (Konfucius 1995: 166-167/21) viz (de Vos ed. 1998) či (Ikels ed. 2004) nebo (Wang 2011).

⁴⁴ Kulturní revoluce je extenzivně i intenzivně probádaná etapa čínských dějin, trvající mezi lety 1966-69 (či většinou se uvádí až do 1976, tedy roku smrti Mao Ce-tunga a zatčení tzv. *Bandy* či *Gangu čtyř* – Li 1995: 430-431). Pro tuto práci jsou nejzajímavější příspěvky, hodnotící její průběh a vývoj událostí prizmatem konfucianismu. Viz např. *The Anti-Confucian Movement in the People's Republic of China, 1966-1974* a od stejného autora *Chinese Communism vs. Confucianism (1966-1974): An Historical and Critical Study* (Meng 1979, 1981) nebo *Confucius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory* (Zhang – Schwartz 1997).

památek, zavírání muzeí, knihoven, a nebo i pálení knih, na čemž participovali zfanatizovaní členové *rudých gard* – Li 1995: 156-162 – (újmu utrpěly chrámy zasvěcené Konfuciovi a proběhla i demolice jeho náhrobku – Liščák 2011: 3 nebo Zhou 2011). Všechny tyto činnosti se v závěru kulturní revoluce, v letech 1973-1975 či až do 1976, odehrávaly v přímé souvislosti s konfucianismem, konkrétně v rámci tzv. *antikonfuciánské kampaně*. Její součástí byly cílené mediální útoky na konfuciánské učení, jež mnohé články odsuzovaly pro jeho údajnou obranu starověkého otrockého a poddanského systému. Konfucianismu se dostalo označení za reakcionářský směr a řadoví obyvatelé včetně žáků a studentů byli otevřeně vyzýváni k participaci na masové kritice. Podrobněji k průběhu antikonfuciánské kampaně viz např. (Goldman 1975 nebo Price 1977).

Připojí-li se k výše zmíněnému výrok Mao Ce-tunga: „*Konfucianismus nenávidím už od svých osmi let*“⁴⁵ (Terrill 1980: 35) nebo citát z dobového tisku, hovořící na začátku roku 1967 „*o boji proti Konfuciovi, této feudální mumii, a reakcionářskému konfucianismu*“ který je třeba „*vymýtit*“ jako o „*jednom z nejdůležitějších cílů velké proletářské kulturní revoluce*“ (Gregor – Hsia Chang 1979: 1075-1076), zdá se naprosto zřejmé, že šlo o etapu soustavných útoků na konfucianismus. V tomto kontextu se jeví nepředstavitelné, že by bylo možné vysledovat nějaké prvky konfuciánské tradice, které by v této době měly vliv na správu země. Přesto jich lze identifikovat hned několik.⁴⁶

Pominou-li se štiplavé paralely, že za dob Mao Ce-tunga v čele státu bylo ke společenskému úspěchu a zisku veřejného úřadu stejně jako za císařství nutné studovat klíčové texty, byť nyní už nikoliv posvátné *konfuciánské kánony* (viz

⁴⁵ Plastičtější a zevrubnější zhodnocení osobní pozice Mao Ce-tunga, jíž zastával ve vztahu ke konfucianismu a marxismu-leninismu viz studie *Confucianism, Marxism-Leninism and Mao: A Critical Study* (Fu 1974), srov. (Parsons 1975). Této příležitosti lze využít i k připojení jeho díla o válčení, neboť válka leží v centru zájmu této práce (Mao Ce-tung 1960).

⁴⁶ Jedním z důvodů, proč někteří autoři popisují antikonfuciánskou kampaň jako převážně ideologicky motivovanou, viz např. (Mo 1976 a 1981, Moody 1974 nebo Whitehead 1976) může být datace příspěvků, která prozrazuje, že jejich pisatelé na události reagovali v samém průběhu kampaně či bezprostředně po jejím ukončení. Ačkoliv tyto články přináší cenné informace o průběhu a tehdejších souvislostech, nemají možnost vidět události s odstupem času a v kontextu dalšího vývoje situace v Číně. Proto současní autoři, např. (Bakešová 2003: 99-102) mnohem více akcentují zákulisní motivy antikonfuciánské kampaně, které neměly přímou souvislost s učením Konfucia a demonstrují, že posloužilo pouze jako pozadí, na němž byl veden boj mezi stranickými elitami. I tak samozřejmě platnost neslučitelnosti některých konfuciánských a komunistických myšlenek nadále trvá.

např. Cheng 2006: 72-77 či Král 2005: 77-78), ale ty obsažené v neméně posvátné *rudé knížce* (viz Mao Ce-tung 1966), lze se odkázat na konkrétní projevy praktik, které mají svůj zřejmý předobraz v konfucianismu. Ve 40. letech je možné jmenovat *Hnutí za nápravu stylu práce* (viz např. Fairbank 1998: 359 a 366-369) nebo v 50. letech kampaň *Ať rozkvétá sto světů, ať spolu soupeří sto škol* (MacFarquhar 1966), které v určitých momentech ad absurdum vyhrotily starou konfuciánskou praktiku *sebekritiky a sebereflexe*.⁴⁷ V této době, a poté znovu za kulturní revoluce (Dittmer 1998: 262-277), docházelo opakovaně k systematické izolaci jednotlivce, kolektivně prováděnému teroru, doznání – sebekritiky – oběti, veřejného ponížení a následně k naprosté kapitulaci osobnosti, která „ztratila tvář“⁴⁸. Kořeny těchto zničujících sebekritik, jež byly v Číně ve výše zmíněných obdobích značně rozšířeny, a které Mao Ce-tung nazýval „*marx-leninskou zbraní*“ (Mao Ce-tung 2012) a Lio Šao-čchi nezbytnou podmínkou, „*jak se stát dobrým komunistou*“ (Shaoqi 2004: zejm. 1.-4. kapitola), je ale beze vší pochybnosti možné situovat do konfuciánské Číny (Lu 2004: 127-132).

Nejinak je tomu i u tzv. *komunálních smluv*, tedy shromáždění místních spřízněných občanů, které tolik propagoval Ču Si – ale jejichž počátky lze hledat už v 11. století (Fairbank 1998: 120-121). Komunální smlouvy jsou historicky propojeny s výše zmíněným principem *sebekritik*, ale stejně tak sloužily i jako prostředí k vzájemné chvále dobrých skutků a k uchování tradičních společenských obřadů a zvyklostí.⁴⁹ Tento konfuciánský nástroj k

⁴⁷ Ta je patrná např. z výroku „*Každého dne se zkoumám trojím směrem: zda jsem byl vždy, jednaje za druhé, věrný jejich zájmům; zda jsem plnil vždy své slovo ve styku se svými přáteli; zda jsem si neopomenul opakovat učení, které mi bylo předáno? (...) Urozený muž se rmoutí nad svými nedostatky (...) Urozený muž má požadavky na sebe sama; malý muž má požadavky na druhé. Žádat mnoho od sebe sama a málo od druhých, tím se lze vyhnout nespokojenosti*“ (Konfucius 1995: 83, 154-155 aj.). Dále např. viz (Tu 1976: 137-146) nebo (Xunzi – Knoblock 1988: 143-158).

⁴⁸ V konfuciánské kultuře je hluboce zakořeněno úsilí o harmonii mezilidských vztahů, jež jsou obvykle dány hierarchicky a akcentují odlišnou společenskou hodnotu člověka. V této vertikální struktuře vztahů má každý své jasně vymezené místo s jasně danými povinnostmi, čímž je eliminována možnost propuknutí konfliktu. Principálním konceptem zůstává tzv. „*zachování tváře*“, tedy jakýsi samoregulační mechanismus, představující kritéria hodnocení pozice člověka ve společnosti. K jeho významu a specifikům viz (Hu 1944 a Ho 1976). Otázce zachování společenské prestiže se v Číně odjakživa dostává vysokého významu a dodnes hraje důležitou roli i v oblasti vládnutí, viz (Cheng 2006: 66-70) a (Fairbank 1998: 61 a 56-57) nebo text k tzv. *Mandátu Nebes* v kapitole č. 3.2 této práce.

⁴⁹ Institut *komunálních smluv* postupem času pronikl i do sektoru práva (Ho 2011), zemědělství (Dixon 1982), vzdělávání, obchodu nebo dokonce i obrany (de Bary 1998: 58) a značně zakořenil v čínské společnosti. Pro faktory, které lze označit za základní předpoklady

cvičení aplikované morálky a k propojení obyvatel se státním aparátem se znovu vynořil o několik staletí později za vlády komunistů, i když s modifikovaným obsahem. *Lidové komuny*, které byly po roce 1958 zakládány, měly za cíl nejen intenzifikovat a zefektivnit zemědělskou výrobu (O’Leary – Watson 1982), ale obsáhnout i další oblasti života jednotlivce – kulturu, obchod nebo vojenskou a policejní ochranu – a v důsledku toho změnit společnost jako celek (Whyte – Whyte 1974). V komunách bylo prosazeno skupinové vlastnictví výrobních prostředků a veškerého majetku. Zároveň byly zavedeny bezplatné služby, z nichž za nejvýznamnější lze považovat společné bezplatné stravování či přidělování šatstva. Zde je třeba poznamenat, že toto opatření mělo hluboký význam, neboť dosud čínský rolník vynakládal většinu pracovního úsilí na zajištění těch nejzákladnějších potřeb a výše zmíněné služby pro něj byly obrovskou vymožeností (Bakešová 2003: 66).

Jak vyplynulo z předchozího odstavce, *lidové komuny* měly sloužit jako nástroj k dosažení blahobytu čínských obyvatel (viz např. Leung 1990), což otevírá další paralelu mezi uspořádáním nového a starého režimu. Za všechny další komunistické výpůjčky z tradičního konfuciánského učení lze do třetice jmenovat ještě sledování principu, který se velmi překrývá s přední hodnotou konfuciánské etiky, a tím je *zabezpečení blaha lidu, zejména péče o potřebné a znevýhodněné* (neboli *sociální odpovědnost*) – jeho akcent v konfucianismu je patrný např. z fragmentu: „*Když se Mistr odebral do Wej, Žan Čchiou řídil vůz. Privil Mistr: Jak početné je obyvatelstvo! Žan Čchiou pravil: Když obyvatelstvo je početné, co by se pak mělo pro ně udělat? Privil Mistr: Obohat’ je! Žan Čchiou pravil: Když by bylo obohaceno, co by se potom pro ně mělo udělat. Privil Mistr: Poučuj je (vzdělávej – pozn. autora)*“ (Konfucius 1995: 140). Klasikové konfucianismu často a silně zdůrazňovali primární povinnost vladaře zajistit základní potřeby pro své obyvatelstvo a za císařské Číny za tímto účelem existovaly i oficiální instituce⁵⁰, jakkoliv byla

tohoto komunitního způsobu života, viz (Rigel 2012: 64-65) a odkazy tam uvedené. Z toho je zřejmé, že i Konfuciovo učení je výrazně zaměřené na člověka uvnitř pospolitě společnosti: „*Člověk nemůže pobývat pohromadě s ptáky a zvířaty. Nemám-li být mezi ostatními muži, čím tedy mám být?*“ (Konfucius 1995: 169).

⁵⁰ V imperiální Číně, ač byla společnost skutečně značně hierarchicky stratifikovaná, nelze nalézt pouze vykořisťování nebo výhody, které z vyššího postavení vyplývaly. Dle konfuciánského učení vždy zároveň existovaly i povinnosti směrem k poddaným, které vyšší společenské postavení automaticky přinášelo (praktické uplatnění lze doložit např. v podobě

jinak úloha sociální sítě budována na pevných rodinných a komunitních vazbách – což platí nadále, viz (Chan 2003). V historii země došlo k mnoha případům akutního nedostatku potravin, což ještě dále prioritizovalo vladařskou povinnost potravin zabezpečit, neboť v tomto ohledu trvala mezi obyvateli permanentní obava (Bell 2006: 49-50, 64 a 237-243). V souladu s Menciovým učením o ospravedlnitelném odporu proti vládci v momentě, kdy nekoná svoji povinnost k poddaným, se propuknuvšího hladomoru nebo jiných nedostatků, jimiž by riskoval v minulosti mnohokrát uplatněnou ztrátu *Mandátu Nebes* (viz Perry 2002)⁵¹, musel obávat i sám vladař. Mao Ce-tung a komunističtí vůdci o tomto živém principu legitimního odporu proti vrchnosti (viz Thaxton 2008) dozajista věděli a obávali se ho, což byl možná i jeden z důvodů, proč se v době katastrofálních výsledků čínského zemědělství, jež vyústily v tragický hladomor (viz Dikötter 2010 či Wemheuer – Manning eds. 2011) za politiky *Velkého skoku* (rok 1959), nebo poté i v době *kulturní revoluce*, přiklonili k legistickému učení a konfucianismus veřejně kritizovali.⁵² Z podobných důvodů byla Menciovým odkazem přímo ovlivněna i pozdější půdní a zemědělská reforma za éry vlivu Teng Siao-pchinga (Bell: 2006: 15).

Konfucianismus se tedy – ať už využíván konstruktivně, nebo naopak za účelem se vůči němu vymezit – prosazoval nadále a byl nepochybně brán na zřetel při utváření politik a vládních strategií také v době, kdy byl jeho přímý vliv relativně minimální, ba oficiálně silně odmítaný. Na tomto základě existují i seriózní práce autorů, kteří zastávají názor, že konfuciánství vlastně nikdy nevytizelo ze života čínských obyvatel a to ani v době turbulentních událostí prvních dvou třetin dvacátého století, viz např. (Johnston 2008) či. Avšak tím, že se podařilo identifikovat několik prvků konfuciánské tradice,

existence institutu *cenzorátu*, který dohlížel na omezení moci státu – viz Spence 1990: 7-8 a 41 či Průšek 1995: 73 nebo Hucker 1966). O významu důvěry v panovníka a jeho povinnosti vládnout ctnostně dále viz (Konfucius 1995: 87/3, 134/7 a 139/6 nebo Mencius 1990: 65, 70-71 a 83) a také kapitola č. 3.2 v této práci.

⁵¹ Podrobněji k Menciově konceptu odporu proti tyranské vládě i vlivném konceptu *Mandátu Nebes* viz dále v hlavní části textu, zejm. kapitola č. 3.2.

⁵² V rámci sledování strategických zájmů Mao Ce-tung i přes trvale silné odsudky a antikonfuciánské výroky naopak ihned po roztržce se SSSR neváhal její ekonomiku kritizovat v podstatě z konfuciánských pozic. Důvod tohoto nekonzistentního postoje bývá přisuzován „populismu“ Mao Ce-tunga, který se dle situace přiklonil tu „*k marxismu, anarchismu, konfucianismu nebo i fašismu*“ (Terril 1980: 299 a 487). Ukázka proměny rétoriky komunistických vůdců Číny – i ve vztahu ke Konfuciovi – v závislosti na konkrétních podmínkách, a vhodnosti nebo nevhodnosti pro aktuální situaci, je dobře patrná viz (Zhang – Schwartz 1997, Ou 2008-B, ale už i v Gregor – Hsia Chang 1979).

kteře se vynořily i za kulturní revoluce v období primárně silně protikonfuciánské maoistické Číny, rozhodně nemá být řečeno, že neexistovala cílená snaha učení odstranit. Hodnoty a imperativy této více než dva tisíce let trvající tradice však zůstaly pevně zakořeněné v čínské společnosti a skrytě se projevují v různých podobách nadále. Ani radikalismus kulturní revoluce je nedokázal vymýt, a tak se některých základních myšlenek konfucianismu, které snad mohou být pro vládnutí výhodné, dokonce začali komunisté na konci 70. let chápat více cíleně a intenzivně.

Zlom nastává dva roky po smrti Mao Ce-tunga, v prosinci roku 1978 na 3. plenárním zasedání 11. Ústředního výboru Komunistické strany Číny, kde se podařilo prosadit reformní myšlenky Teng Siao-pchinga, a na němž lze vysledovat i první vstřícné kroky směrem k pozvolné rehabilitaci konfuciánské tradice (Komuniké 3. plenárního zasedání... 1978).⁵³ Několik let poté, v září roku 1984 již proběhla oslava 2535. výročí narození Konfucia v jeho rodišti Čchü-fu (Küng – Ching 1999: 95), která se každoročně opakuje, a již se demonstrativně zúčastňuje řada nejvyšších pekingských představitelů (Obuchová: 225), (Zhang – Schwartz 1997: 203-204) nebo akademických činovníků. Ti od té doby pravidelně pořádají tematické konference o Konfuciově odkazu (Little 1995 a Meissner 2006: 8-9), doprovázené značnou publikační aktivitou (Li 1999: 44-47 a Li 2008), což dále posunulo myšlenkový směr od uznání mezi lidmi i k uznání v oficiálních kruzích. Právě „tengovská Čína“ (Wang 1996: 64-78 aj.), a zejména druhá polovina 80. let, se obvykle uvádí za dobu skutečné obrody konfucianismu (Xianlin 2003: 81-104)⁵⁴, včetně jeho proniknutí do politiky. Roli v tom může hrát i postupná meritokratizace Komunistické strany Číny, která mezi vysoké členy stále častěji jmenuje vzdělané absolventy prestižních univerzit s tendencí k toleranci ke Konfuciovi, a opustila dříve uplatňovaný výběr kádrů na ideologické bázi a sloganu „*better red than expert*“ (Worden – Savada –

⁵³ I když sledují-li se počátky snah o obnovu konfucianismu jako tradičního nositele čínské kultury pozorněji, nelze nezmínit kolektivně zpracovanou esej prominentních čínských filozofů z roku 1958, která vyšla později i v anglickém překladu jako *A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture* (Chang 1962).

⁵⁴ Komplettní příběh obnovy zájmu o konfucianismus se všemi souvislostmi a okolnostmi, které ho provázely, popisují např. (Bresciani 2001) a (Makeham 2003-A). Pro utváření nového aktualizovaného myšlenkového neo-konfuciánského systému, viz např. (Cheng – Bunnin eds. 2002: 261-327).

Dolan eds. 1987: 385 či Ray 1970).⁵⁵ Možná i proto její vrcholní představitelé často zasedají či předsedají v radách různých konfuciánských společností, nadací a asociací (Hong 2011). Jako zřejmě nejvýznamnější z nich lze označit *Konfuciův institut* (2012), na jehož činnost vláda každoročně poskytuje značné finanční prostředky⁵⁶ (Bell 2006: 155).

V mnohém symbolický, co do postupného příklonu ke Konfuciovi a odklonu od komunistických idejí, je i fakt, že přímý Konfuciův potomek, který dnes žije na Taiwanu, pobírá státní důchod jako výraz úcty čínského státu k prvnímu učiteli (Andělová – Heroldová 2005: 72) nebo že zahajovací slavnost Letních olympijských her v Pekingu roku 2008 nenabídla citáty Mao Ce-tunga či Karla Marxe, ale výroky z Konfuciových *Hovorů*. Ve výčtu těchto jednotlivých znamení, signalizujících, že dochází nejen k znovuobjevení, zrovnoprávnění, ale snad i opětovnému vyzdvihování Konfucia a jeho myšlenek, nemůže chybět přibližně dva roky stará událost odhalení bezmála desetimetrové sochy na pekingském náměstí Nebeského klidu, kterou oficiální noviny Komunistické strany Číny komentovaly jako „nejnovější známku snah směřujících k podnícení zájmu o Konfucia, coby symbolu vrcholu tradiční čínské kultury“ (Zhu 2011) – ovšem s dovětkem, že v internetovém hlasování téhož listu byl krok většinově odmítnut (proti hlasovalo 62 % z více než 800 000 účastníků, viz *The Economist* 2011), přičemž po několika měsících byla socha v noci a bez oficiálního udání důvodu přesunuta na méně exponované místo, jak o tom informovala jiná

⁵⁵ Pozor, neplést s ruselovským *better red than dead* či mccarthistickým *better dead than red* – Safire 2008: 49-50). Zpět k tématu: Právě obnovení úcty ke vzdělání bývá namnoze uváděno jako důkaz návratu starých konfuciánských pořádků („od nejchudšího vzhůru – počínajíc mužem, který nemohl přinést lepší dar než svazeček sušeného masa – nikomu jsem neodepřel poučení“ – Konfucius 1995: 109). Pro to jednoznačně mluví v Číně viditelná snaha rodičů poskytnout svým potomkům vzdělání na nejkvalitnějších univerzitách v zemi či umožnit jim vycestovat do zahraničí, avšak nikoli už komparativní studie zkoumající čínské rozpočtové výdaje na sektor školství. Porovná-li procento HDP alokované na vzdělání s ostatními zeměmi na podobném stupni ekonomického rozvoje (opět vyjádřeno ukazatelem HDP/obyvatele), Čína je značně pozadu. Je otázkou dalšího výzkumu, zda-li by se podařilo nalézt kauzalitu mezi prosazováním konfuciánských hodnot v čínské politice v budoucnu, a vyšší příspěvků do primárního, sekundárního a terciárního vzdělávání (Bell 2006: 61-62).

⁵⁶ Stejně jako poskytuje dotace na činnost jeho poboček ve více než 100 státech světa. Jedna z nich se nachází i na území České republiky a jako počáteční vklad jí byla věnována částka 100 000 \$. Vzhledem k tomu, na jaké univerzitě je psána tato práce, nelze nezmínit, že se jedná o *Konfuciovu Akademii* při Univerzitě Palackého v Olomouci, viz (Konfuciova Akademie 2012). Nezanedbatelné finanční prostředky, které jsou do nově zakládaných poboček ve světě vkládány, evokují diskuse o skutečných zámyslech čínské vlády, ve kterých se střetávají autoři s různými stanovisky, viz (Yang – Hsiao 2012) a (Hartig 2010), srov. (Ren 2012) či (Gil 2009).

světové významná periodika (Kibangula 2011 a Huang et al. 2011 či Jacobs 2011). Tento příběh přece jen dokazuje určitou přetrvávající ambivalenci přístupu ke Konfuciovi, která se neprojevuje pouze v této souvislosti, ale objevuje se častěji a na mnoha úrovních, viz (Billioud 2007).

Tato nejednoznačnost, i když nepochybně postupně stále více tendující k obecnému přijetí a rehabilitaci konfucianismu, je pro Čínu typická a lze ji nalézt i v příčinách či motivech akceptace tohoto učení v oficiálních vládních kruzích. Vzestup konfuciánských myšlenek totiž bývá vysvětlován obecnými tvrzeními o tom, že „komunismus ztratil schopnost inspirovat (...) je zdiskreditován a pozbyl legitimitu ve společnosti“ nebo že „marxismus-leninismus je jednoduše mrtev (...), bez politické budoucnosti“ a proto se „hledá nový etický základ“ (Bell 2010: IX, XIX a 3-18). Když tedy v březnu roku 2007 čínský premiér Wen Ťia-pao prohlásil, že „od Konfucia přes Sunjatsena, tradiční čínská kultura disponuje množstvím drahocenných myšlenek, (...) například zdůrazňuje lásku, humanitu, pospolitost a harmonii mezi různými perspektivami“ (cit. dle Bell 2010: 9), docela dobře přitom mohl zároveň pomýšlet na možnost využít stoupající oblibu konfucianismu pro podporu politiky stávající vlády, která by plynule přešla z rétoriky komunistické ke konfuciánské.⁵⁷ Mnozí konfuciánští učenci jsou totiž ochotni připustit, že určitá interpretace tohoto myšlenkového směru má velice blízko k socialistickým ideálům – tedy nikoliv k aktuálně existujícímu *socialismu čínského stylu* – ale k zásadám, jež původně hlásal Karel Marx a jiní (Bell 2008-A). V tomto kontextu může být významnou součástí návratu ke konfuciánským hodnotám i jeho akcent na sociální harmonii, který lze využít v boji se stále vyšší příjmovou nerovností v zemi (Huang 2012), stejně jako jiné prvky Konfuciova učení mohou v očích představitelů Číny pomoci v boji proti „nekontrolovatelné korupci a sociálnímu neklidu, které ohrožují a podlamují autoritu strany“ (Bell – Hahm 2003: 3).

⁵⁷ A tím samozřejmě oslabit mnoho důležitých postav čínské *opozice*, tedy lépe řečeno – vzhledem k nepluralitnímu politickému systému – spíše *disentu*, které čerpaly pro své projekty demokratického uspořádání čínské politické scény inspiraci v konfuciánských hodnotách. Viz např. (Bell 2006: 70) nebo zejm. (Wang 2003). V rámci širokého proudu současných čínských intelektuálů, zajímajících se o konfucianismus, však existuje více pojetí, z nichž jen některé jsou k současnému režimu subverzivní (Holbig 2009). O tom, který by mohl být nejpřívětivější k oficiálnímu vládnímu výkladu učení, viz dále v hlavní části textu.

Úvahu o částečně promyšleném a zjištěném počínání vrcholných představitelů Číny při osvojení konfucianismu podporuje i fakt, že od dob dynastie Chan (začátek panování na přelomu 3-2. století př. n. l.), tedy po více než 2000 let, čínské vlády poněkud manipulují výklady konfucianismu pro vlastní politické účely. Opomenout v tomto ohledu nelze ani skutečnost, že konfucianismus obecně řečeno obhajuje a posiluje autoritu moci (tj. *establishment*), i když nikoli bezvýhradně (viz možnost ztráty *Mandátu Nebes* – podrobněji pojednána dále v textu, zejm. kapitole 3.2), a to představuje vlastnost, která je atraktivní pro leckterý režim a ten současný čínský nepochybně také. Důraz, jaký konfuciánské učení klade na uspořádané vztahy ve společnosti a přísnou hierarchii, může podložit legitimitu současné autoritářské vlády⁵⁸, o jejíž potvrzení trvale usiluje, viz (Holbig – Gilley 2010). Tento možný pragmatický aspekt, na nějž je třeba upozornit, ovšem nikterak nesnižuje vitalitu konfucianismu v čínské společnosti, kterou se podařilo prokázat – ba spíše naopak, neboť důvod, kvůli němuž učení rezonuje v politických kruzích, tkví primárně v jeho trvalé oblibě mezi lidem.

Shrne-li se období komunistické vlády v úseku od uchopení moci, přes kulturní revoluci, smrt Mao Ce-tunga a éru jeho nástupců až do současnosti, lze konstatovat, že Komunistická strana Číny *upravila* svůj původně značně antikonfuciánský postoj a nakonec přijala dříve tolik kritizované učení. Zřejmě ještě důležitější však je, že při akceptování konfucianismu nejde toliko o top-down efekt, ale o skutečnou renesanci konfuciánských myšlenek i mezi intelektuály, akademiky (Makeham 2008), studenty a dalšími skupinami obyvatel (Bell 2003: 4) či (Bell 2010: 10-13). Proto se někdy zároveň o současném konfucianismu hovoří v duchovní dimenzi jako o „*konfucianismu myslí*“ („*Mind Confucianism*“ – Qing 2011: 18). To však vůbec neznamená, že by měl být s „*politickým konfucianismem*“ neslučitelný (Qing 2011: 29) nebo že by už nyní, natož pak v blízké budoucnosti, neměl sílu ovlivňovat politiku Číny. Ostatně právě transformaci k „oficiálnímu“ politickému konfucianismu týž autor v témže článku (s názvem *From Mind Confucianism*

⁵⁸ Dlouhou tradici a kontinuitu autokratického způsobu vládnutí v Číně, bez ohledu na aktuálně proklamovanou vládnoucí ideologii v posledních dvou tisíciletích, souborně předkládá (Fu 1993). Vlastní pojednání i s dalšími odkazy na články, které diskutují vliv konfucianismu na konformitu obyvatel ve vztahu k vládci, viz (Kopel 2007: 85-86).

to *Political Confucianism*) předpovídá a její konkrétní podobu podrobněji popisuje v publikaci *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future* (Qing 2012). Na tomto základě se proto jeví plně relevantní obrozený konfucianismus využít z hlediska zkoumání konceptu spravedlivé války a jeho vlivu působit na působení Číny v mezinárodních vztazích.⁵⁹

⁵⁹ Traduje se, že bývalý čínský premiér Čou En-laj (1898-1976) na otázku, jak hodnotí dopady Velké francouzské revoluce, odpověděl, že „je ještě příliš brzy tuto věc posuzovat.“ Tento citát nejen odkazuje k velikosti čínské tisícileté historie, ale i k reálným omezením, která objektivně existují při hodnocení aktuálně probíhajících procesů. Tím nemají být zcela zpochybněny závěry učiněné v rámci této kapitoly, nicméně je třeba uznat a smířit se s tím, že míra jejich platnosti se plně vyjeví až v letech následujících.

3. Spravedlivá válka z pohledu konfucianismu

3.1 Okolnosti vzniku Konfuciova učení – konfucianismus jako pacifismus?

Již v úvodu předchozí kapitoly (str. 28-29) byla nastíněna společenská situace na severovýchodním území dnešní Číny v době vzniku a rozpracování Konfuciova učení, avšak bez toho, že by z ní byly vyvozeny konkrétní důsledky, které tyto okolnosti měly z hlediska konfuciánského pojetí spravedlivé války. Podrobnější pojednání o konsekvencích častých násilných střetů té doby, jež se projeví směrem k etickým otázkám o válce, je úkolem první části aktuální kapitoly.

V úseku čínských dějin, který je znám jako období *Jara a podzimu* (722-481 př. n. l.), na jehož sklonku působil Konfucius (551-479 př. n. l.), existovalo více než 150 malých soupeřících států, ovládaných aristokratickými rodinami, které v době úpadku vládnoucí dynastie Čou (cca 1027-221 př. n. l.) v rámci různých proměnlivě spřízněných koalic soupeřily o moc (viz Hsu 1999: 545-586). Později (v nomen omen době *Válčících států* 403-221 př. n. l., což je zase čas, kdy své myšlenky prezentoval Mencius, 371-289 př. n. l.) již zůstalo 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 (viz Lewis 1999: 587-650 či Pines 2009).⁶⁰

Někteří historici popisují až společensky formativní přesah významu násilí v této době, které bylo aristokratickými rody využíváno jako nástroj udržení státní moci a společenského uspořádání – např. ve formě rituálních lidských obětí, lovu zvířat (což mělo symbolizovat nácvik na válku) a samotné časté války (jež zase sloužily k získávání zajatců pro obětní obřady), viz (Lewis 1990). Období *Válčících států* tedy zjevně ještě dále upevnilo liturgicko-

⁶⁰ Jestliže tyto nelítostné události poskytovaly podněty pro filozofické úvahy o lepším uspořádání světa, a tím i rozvoj čínského filozofického myšlení, jak bývá tento nepopiratelný dobový jev obvykle interpretován (viz např. Obuchová 1999: 52 nebo Andělová – Heroldová 2005: 71, kde se mluví dokonce o „zlatém věku“ čínské filozofie), není již tak úplně jasné, jak mohlo dojít v období brutálních válečných akcí zároveň i k neobyčejnému rozvoji dalších oblastí lidské činnosti. Jde např. o zemědělství, obchod či vědu a technologie (Wright 2011: 39-43) nebo – a to je za předpokladu, že platí ciceronovské *inter arma silent musae*, zvláště nepochopitelné – k rozvoji umění (Hung 1999: 651-743). Nové světlo se do toho snaží vnést např. studie (Falkenhausen 2006).

válečnický základ státní moci a společenského řádu. Válka totiž byla v Číně dlouho zároveň náboženským aktem, bohatě doprovázeným věštebnými obřady, modlitbami a rituálními přísahami, jak před jejím začátkem, tak po jejím skončení, kdy se výsledek oznamoval před oltářem předků, kam se předkládala také kořist a přiváděli zajatci (Fairbank 1995: 58). Tyto ceremonie (viz např. Sawyer 1993: 127) s pevně danými formálními pravidly indikují, že panovníci v Číně odedávna usilovali o jakési požehnání svého konání od vyšší autority a získání určité legitimacy. Někteří autoři hovoří o čínské ekvivalenci ospravedlnit své kroky na základě „*přirozeného zákona*“ (Ryden 2002: 246) ne nepodobně tomu, jak ho v evropském kontextu rozpracoval Tomáš Akvinský (1938: 724-784).⁶¹

S osobně prožitým svědectvím mnoha krutostí a nemilosrdných bojů docházela většina hlavních představitelů myšlenkových proudů té doby k přesvědčení, že svět je beznadějně plný sváru a násilí („*dnes se mezi všemi vládci států pod Nebesy nenajde ani jeden, který by měl skutečný odpor k zabíjení*“ – Mencius 1990: 66), a tak obvykle navrhovali k zajištění lepší budoucnosti válku jako takovou odstranit.⁶² Zdá se docela dobře pochopitelné, že právě v tomto období všeobecného morálního úpadku, který jakákoliv válka obvykle přináší, vznikala převážně učení, jejichž součástí bylo úsilí o *harmonickou koexistenci, mravní sílu, smysl pro morální povinnost* atp.⁶³ I tyto ctnosti měly být pěstovány mimo jiné za účelem eliminovat válku, viz: „*Pravil Mistr: Nebe zplodilo mravní sílu, která je ve mně. Co mi může udělat*

⁶¹ V otázkách etického spravování tehdejších vládařů ve válce nejsou doklady, které poskytují *Letopisy jara a podzimu* – mapující dobovou situaci – jednoznačné. Na jedné straně nabízejí historické příklady, kdy byly některé rady ministrů panovníkům vedeny převážně *realistickou politikou*, akcentující zejména vojenskou sílu, a považující dodržování smluv spíše za doplněk bezpečnostní politiky, na druhé straně lze stejně tak nalézt i výzvy k jednání založené výhradně na *morálce*. Jak dokladují *Letopisy*, rozhodnutí založená na morálních principech někdy vedla k porážce, jindy zase k vítězství, což platí i o realistickém jednání a je tak složité vyvodit ze situací jasné poučení. Pro konkrétní příklady viz (Gittings 2012: 48-51).

⁶² Tak například výše zmínění *mohisté* (viz pozn. pod čarou č. 31) na základě plenění majetku, ničení rodinných vazeb a úbytku obyvatelstva, jehož byli v této době svědky, vedli v rámci svého protiválečného tažení „*odzbrojovací kampaně*“ (Störig 2007: 78). Méně dichotomicky o postoji k válčení, jaký zastávali mohisté, viz *The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification* (Yates 1980) nebo přímo zacíleno na téma této práce: *The Just War in the Teaching of Mo Tzu* (Lian 1991) a částečně také (Ryden 2002).

⁶³ Všechny zmíněné termíny jsou součástí odborného konfucianského 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 (Vochala 2009: 141-324) či (Král 2005: 99-109).

takový Chuan Tchuej?' (Konfucius 1995: 112).⁶⁴ Nebo ještě jasněji: *„Milujte ctnost a pěstujte vzdělanost, (...) potom se vás žádná země neodváží napadnout!“* (Mencius 1990: 82).

Významnou úlohu mezi *humanistickými* (ovšemže v posunutém významu k evropskému renesančnímu *humanismu*, viz Vochala 2009: 319-327) filozofy, kteří se snažili o vnitřní duchovní obrodu a výchovu člověka té doby, sehráli již v předchozím odstavci citovaní Konfucius a později Mencius. Z řady jejich dalších autentických výroků je znatelné, jak byli současnou situací v zemi zneklidněni: *„Nikdy netoužili lidé po nastolení spravedlivé vlády lidskosti tak mnoho jako právě dnes a nikdy neměli lidé tolik obav z nastolení tyranie jako právě dnes, (...) kdyby v tak velké zemi, jako je stát Čchi dnes zavládla spravedlnost a lidskost, lid všech států pod Nebesy by zajásal jako ubožák, který visel dlouhý čas hlavou dolů a někdo ho naráz postavil na nohy!“* (Mencius 1990: 77). Jejich deziluze z neutěšené přítomnosti často vyústila v adoraci a legendarizaci časů dávno minulých, kdy byly ještě věci uspořádané, a kdy byl ve světě mír, viz např. (Konfucius 1995: 111, dále např. 93/14 a 18, 108/28, 142/20, 155/25 a metaforicky 107/23).⁶⁵

I když je bojové střety doslova všudypřítomně obklopovaly, napřímo se konfucianisté k otázkám války, a řešení konkrétních problémů jejího vedení, příliš často nevyjadřovali, a spíše se je snažili jako ctností 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

⁶⁴ K plnému porozumění významu tohoto výroku je třeba připomenout, že Chuan Tchuej byl mocným ministrem války ve státě Sung. Právě kontrastní výběr této osobnosti má ukázat, že *mravní integrita člověka* je hodnotou mnohem vyšší než *vojenská síla*, ba dokonce se nabízí úvaha, zda-li s ní není neslučitelná.

⁶⁵ Ještě jednou k popisu událostí této doby, tentokrát přímo z hlediska jejich odrazu v Konfuciově díle, tak jak je stručně představuje (Průšek 1995: 43-49), obsáhleji (Roetz 1993: kap. č. 5) nebo nejkomplexněji (Pines 2002). To, že prostředí, v němž se oba myslitelé nacházeli, muselo mít značně formativní charakter, dokazuje významný český sinolog Oldřich Král, který dokonce jejich *„celé učení“* shrnuje jako je *„jednu velkou síť odpovědí na úpadek morálního a politického řádu své doby“* (2005: 99). Připojí-li se ještě glosa ke zmíněné adoraci minulost, je v tomto ohledu důležité zmínit zejména legendární postavu tzv. *Žlutého císaře*, jehož doba vládnutí je vydávána za ideální čas, a jeho postava za vzor ctnosti. Přesto se i této osobě, kolem níž jsou soustředěny ony texty velebící blahou minulost (viz Ryden 1997), tradičně přisuzují zásluhy na vylepšení zbraní, inovace válečných strategií a slavná vítězství v několika bitvách (Roetz 1993: 33-42).

mravního příkladu a kultivace morálních hodnot svých spoluobčanů, kterým zprostředkovávali nauku, jež jim měla být průvodcem v těchto těžkých časech. Nezaměřili se přitom na její transcendentní náboženské podložení, ale od počátku vycházeli pouze a jedině z člověka, potažmo jeho společenských vztahů, viz „*Mistr nikdy nemluvil o zázracích, násilí (...) a nadpřirozených bytostech*“ (Konfucius 1995: 111 aj.). Jak patrně, Konfucius i přes negativní životní zkušenost vkládá veškerou naději do člověka a věří v jeho odpovědnost k druhým.

Kvůli zdráhavému přístupu k praktickým věcem války a apelu na bezúhonnou morálku, obsahující výzvy k nenásilí („*jsou tři věci, které urozený muž sledující Cestu cení nade všechno ostatní: v žádném jeho postoji, v žádném jeho posunku nesmí být ani trochu násilí...*“ a zejména „*Co nechci, aby mi jiní činili, nepřeji si činit jim*“⁶⁶ – Konfucius 1995: 115 a 100), se někdy o konfucianistech mluví jako o „*pacifistech*“ (Wang 2011-A nebo Harle 1998)⁶⁷. Historik John Fairbank doslova popisuje konfuciánské „*opovržení armádou*“, které bylo natolik zásadní, že vojáci byli vyloučeni i ze standardní kategorizace společnosti do čtyř profesních skupin (šlo o učence, rolníky, řemeslníky a kupce). Konfuciánští vzdělanci, kteří toto dělení vypracovali, považovali provozovatele násilí za své „*smrtelné nepřátele*“ (sic) a zařazením do řádných profesních skupin by jejich existenci dodali nežádoucí „*legitimitu a morální oprávnění*“ (Fairbank 1998: 130). Jiní autoři zase upozorňují, že čínský termín, *žu-t'ia* nebo *žu-t'iao*, (tedy to, co Evropané začali nazývat *konfucianismem*) sice dnes znamená tolik co *škola* nebo *učení vzdělavců*, avšak etymologicky bylo slovo *žu* původně příbuzné se slovem pro *zbabělce* a *slabochy*, jež označovalo ty zchudlé šlechtice starověku, kteří již nechtěli být válečníky (Ching – Kung 1999: 78).⁶⁸

⁶⁶ Přítomno v Konfuciových *Hovorech* dokonce ve dvou mutacích: „*Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim*“ (Konfucius 1995: 155). Důvody tohoto dvojího umístění citátu a nuance překladu viz (Král 2005: 98).

⁶⁷ Pozoruhodné v tomto ohledu také je, že dvousvazková a mimořádně obsáhlá *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* (Yao ed. 2003 a 2003-A) neobsahuje jediné samostatné heslo pro konfuciánské pojetí války, srov. *An Encyclopedia of Religion and War* (Palmer-Fernández ed. 2004). Živá akademická diskuse na téma čínského sklonu k pacifismu s přesahem do současné politické situace, viz např. (Sawyer 1999) či (Scobell 2002).

⁶⁸ Tutéž skutečnost nejen etymologicky, ale i jako historický fakt – byť mírněji – popisuje také Oldřich Král (2005: 104, srov. Vochala 2009: 131-133), který ještě přidává charakteristiku, že „*Číňané (...) bojují z donucení a na válku si věčně stěžují. Mohou-li,*

Autoři přesvědčení o striktním a závazně nenásilném pojetí konfuciánského učení (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 2012-A, č. 48 nebo jiný viz Mencius 1990: 65). Tento citát, ze kterého je navíc v modifikované podobě často zmíněna jen jeho první část (tj. „spravedlivá válka nikdy neexistovala“ – viz např. Störig 2007: 81), by ovšem neměl být vnímán ve smyslu *popření možnosti existence spravedlivé války jako takové*, neboť se přímo vyjadřuje ke *konkrétním válkám v historii*, jež sice zrovna spíše *odmítá prohlásit za spravedlivé*, ale tím už sám implikuje obecnou možnost války jako *spravedlivé* nebo *nespravedlivé posuzovat*. Navíc na základě jiných Menciových výroků (viz např. 1990: 63, 70, 74, 82 aj. – podrobněji dále v textu), kde se očividně s válečnou aktivitou za určitých podmínek počítá, není již jeho přísný a nezlomný pacifismus nadále obhajitelný. U samotného Konfucia je zase předpoklad odmítání válek za každou cenu zpochybněn, upraví-li se drobně (zmodernizuje) překlad 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“* (modif. Konfucius 1995: 150 a Konfucius 2009: 80).

To, že se podstata konfuciánského myšlení profiluje jako tolerantní a v zásadě mírumilovná, ještě nemusí nutně znamenat, že je celé učení dogmaticky pacifistické.⁶⁹ Pravděpodobně nejuvěstižněji to zachycuje následující úryvek, z jehož první části jasně vyplývá, že se k armádě a jejímu nasazením přihlíží: „*C’-kung se tázal na vládu. Pravil Mistr: Dostatek potravy, dostatek zbraní a*

vyhnu se jí. Raději vítězí bez boje. V poezii žádného národa, žádné civilizace není tak mocná vrstva „protiválečné“ poezie“ (Král 2005: 50-51). Pro tematicky relevantní výtažky poezie z *Knihy písní* (Book of Odes 1998) viz např. (Gittings 2012: 51-53). Jinde se zase mluví o čínské kultuře jako bytostně „*sedlácké a civilní, v níž jsou válka a vojenský duch až to poslední, co by mělo být vyzvedáváno a oslavováno“* (Král 2008: 11-12). Jedním z důvodů může být zkušenost častých vpádů kočovných Mongolů, Hunů či Mandžů ze severu, jež „*ze sedla koně ničili civilizované oblasti Číny“* (Ryden 2002: 254-255). Každopádně v čínské literatuře o válčení opravdu není k nalezení tolik příkladů heroizace bojovníků jako třeba v evropské, viz např. „*jen ten, kdo dokáže postupovat bez nároku na slávu (...) jen pro bezpečí lidu (...) je klenotem své země“* (Sun-c’ 2008: 149). Podrobněji k čínským vazbám na válčení ve srovnání s přístupem evropským, viz např. *A Chinese Critique on Western Ways of Warfare* (Hagen 1996).

⁶⁹ Doprovodit lze i notickou o tom, že Konfucius sám se nevyhýbal lovu, při němž, netřeba zvlášť zdůrazňovat, usmrcoval živé bytosti – zvířata (přestože i zde uplatňoval přísná kritéria, viz Konfucius 1995: 112/26 či Mencius 2012-D, č. 16). To však samozřejmě základní definici pacifismu neodporuje.

důvěra prostého lidu.“ Avšak pokračování prozrazuje, že rozhodně vojsko nehraje (a nemá hrát) primární úlohu v uspořádání státu: „*C'-kung pravil: Dejme tomu, že by nebylo zbylí a že bys musel upustit od jedné z těchto tří věcí, kterou bys nejspíš obětoval? Pravil Mistr: Zbraně.*“⁷⁰ Podobně lze interpretovat i kompromisní návrh konfuciánských učenců směrem k chanskému králi Jüan-ti, jemuž doporučili v době války nosit smuteční oblečení a alespoň neposílat do bojů muže pod 30 let, aby tak mohli suplovat v rodině otcovskou roli (Kopel 2007: 95-96). Válka jako taková tedy zjevě není vítaná, ale ani není absolutně vyloučena, což potvrzuje Konfucius i v dalších pasážích svých promluv, např. když se vyjadřuje k jedné z podmínek jejího vedení: „*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: 143).

Na bázi těchto a dalších výroků někteří autoři dokonce nespátřují „*pro čínskou tradici pacifismu žádný základ*“ (Ryden 2001: 46) nebo v podobném smyslu (Kane 2003: 140) a (Bell 2008: 227).⁷¹ Na půl cesty mezi *pacifismem* a připuštěním existence konfuciánské doktríny *spravedlivé války* zůstává Xinzhong Yao, který se nakonec přiklání kvůli „*základní inklinaci konfucianismu k pacifismu*“ spíše k odmítnutí vydávat postoje jeho hlavních představitelů o etice válčení za koherentní teorii *spravedlivé války* (Yao 2004:

⁷⁰ Lze připojit pokračování tohoto dialogu: „*C'-kung pravil: Dejme tomu, že by nebylo zbylí a že bys musel upustit od jedné ze zbývajících dvou, kterou bys nejspíš obětoval? Pravil Mistr: Potravu, protože od starodávna smrt je údělem všech. Ale bez důvěry lid obstát nemůže*“ (Konfucius 1995: 134). Tím jsou zároveň potvrzeny již výše zmíněné prvky konfuciánského učení, jako je *zabezpečení blaha lidu* zejména z hlediska potravinové bezpečnosti a také *vzájemný vztah plný odpovědnosti* a důvěry mezi vladařem a ovládanými v rámci hierarchické struktury společnosti. Pro obě diskutované hodnoty viz předchozí kapitola, str. 39-40 včetně pozn. pod čarou č. 50 + dále v hlavní části textu aktuální kapitoly.

⁷¹ I přes konfuciánský mýtus o státu ovládaném mravní silou (viz následující kapitola č. 3.2) je dobré podotknout, že v Číně existovala vždy, po celou dobu jejich dějin, početná vojska. Konfuciánští vzdělanci se sice stali vhodnými pro výkon civilní správy, méně už však pro držení nejvyšší moci v zemi, která byla ohrožována nájezdníky ze severu. Proto se postupem času vyvinula zřetelně paralelní struktura civilního administrativního aparátu a vojenského mocenského komplexu, jejichž komplementární vláda je charakteristickým rysem čínského státu. Imperiální konfuciánství zkrátka bylo účinné pouze tak dlouho, dokud měla vládnoucí dynastie dost síly na to, aby násilím likvidovala případné vzbouřence (Fairbank 1998: 75 a 130-133). Pokud se teze o *konfuciánské harmonické společnosti* doplní o nástroje, kterými se dosahovalo jejího zabezpečení, včetně násilných prostředků, získává celý koncept poněkud jiný rozměr. Přestože významný historik Charles Hucker dochází k závěru, že imperiální Čína dosáhla takového stupně civilizovanosti, že nakonec zcela ztratila smysl pro válečnické hodnoty (Hucker 1975), jiní autoři dokladují vysoký stupeň uplatňovaného násilí všeho druhu v čínské společnosti (Haar ter 2011: 249) a (Ven van de 1996) či dokonce označují představu konfuciánského pacifismu za „*prakticky zcela zdiskreditovanou*“ (Wyatt 2011: 237).

89). I na základě tohoto akademického názorového střetu je skutečně opodstatněné se tématu války v konfucianismu, a zejména jeho etickému rozměru, věnovat. Avšak jak již bylo řečeno, příliš velké množství přímých a konkrétních výroků o válce a jejím etickém, či přímo *spravedlivém*, spravování 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.

3.2 Dedukce zásad rozpoutání spravedlivé války (*ius ad bellum*) na základě základních etických hodnot konfucianismu

Přední zásadou Konfuciova učení (a jedním z nejfrekventovanějších pojmů, jež používal) byla představa tzv. *tün-c'*, tedy v doslovném překladu *syna vladaře* či *prince*, který musel disponovat tzv. *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 prostřednictvím svých reálných morálních kvalit, viz (Konfucius 1995: 134/8). Ty z osoby dělají *pravého aristokrata* nebo ještě lépe: *ušlechtilého člověka*, onoho *tün-c'*.⁷²

Ctnostné atributy *mravní síly* a schopnosti sledovat *Cestu*⁷³, jichž je *ušlechtilý člověk* nositelem, bývají často spojovány s postavou osvíceného vládce-

⁷² Pro detailnější popis dalších vlastností, jimiž musel *ušlechtilý člověk* disponovat, viz celou desátou knihu Konfuciových *Hovorů* (1995: 123-127). Zvláštní vyčlenění celého segmentu této jeho nejvýznamnější práce zároveň odhaluje důležitost konceptu *ušlechtilého člověka* z hlediska konfuciánského učení, jímž je cele propleten. Podrobné pojednání, včetně vyjasnění jeho vztahu k dalším pojmům, viz (Vochala 2009: 198-200, 271-275 a 284-302).

⁷³ Jelikož se v obou případech jedná o vpravdě integrální a klíčové kategorie konfuciánského učení, na jejichž přítomnosti či absenci se láme možnost příslušnosti k této škole (viz „*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), nelze než je alespoň krátce upřesnit a dále odkázat na podrobnější analýzu, viz (Vochala 2009: 227-252 a 303-306). Konfuciánský termín *tao* (jenž je ve stejném znění součástí i jiných učení čínské filozofie, byť vždy ve významových posunech a odlišných akcentech) vznikl abstrakcí běžného slova *cesta* a jejím sémantickým posunem. To je pro odlišení vyjádřeno velkým písmenem „C“. Vznik na bázi abstrakce předznamenal, že abstraktní jsou i výsledky snah o definici: „*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...*“ (Kráľ 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 kultivační

mudrce, udržujícího mezi lidem harmonii a praktikujícího řádnou vládu. Jeho existenci v hierarchické struktuře centralizovaného státu, jak věřili konfucianisté, je podmíněn chod věcí správným směrem v budoucnosti. Za dosažením 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 – pozn. autora), abych pomohl těm, kdo jdou Cestou (tao), 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 nebo také 177/2).

Podobně i Mencius byl přesvědčen, že takový panovník v čele státu by byl schopen získat lid na svoji stranu pouhou laskavostí a dobrotou, když řekl, že „*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?*“ (1990: 66 a také 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 toliko 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, pokud se opětovně připomene vzrušená situace v oblasti, ve které první konfucianisté své myšlenky rozvíjeli, a jíž historik William Dobson ještě eufemisticky charakterizuje jako „*velmi odlišné místo od ideálů konfuciánského světa*“

procesu člověka, jehož středobodem je trvalé zachování střední míry a je výrazem ideálního morálního postoje čestného jedince ve veškerém jeho konání.

(1963: 124). To přirozeně vyvolává pochyby, zda-li je možné, aby taková filozofie byla využitelná i v reálném světě.

Jak známo, Konfucius ani Mencius v praxi nedokázali zmírnit všeobecně přítomný válečný chaos doby, ve které žili, ale je otázkou, jestli k takovému cíli skutečně směřovali a jestli na okamžité zabezpečení ideálů svého učení do praxe aspirovali. Blíže pravdě může být tvrzení, že k jimi propagovaným zásadám etického jednání, jejichž nerespektováním došlo k mravnímu úpadku celé společnosti, lze přistupovat spíše jako k představení ideálního rámce a alternativního žádoucího protipólu tehdejší situace a nikoliv ve smyslu naivního a utopického očekávání, že bude ihned bezevbytku naplněn. Následující řádky se budou snažit dokázat, že ani jeden z konfuciánských teoretiků neočekával, že vše ve skutečnosti vždy funguje tak jak má, a dokázal si představit, že je třeba v určitou chvíli využít i opatření vhodná do neideálního světa, včetně těch, které vyžadují aplikaci síly.

Z mnoha přímých výroků Konfucia i Mencia je patrná obezřetnost vzhledem k možnosti úspěšně realizovat způsob vlády prostřednictvím ušlechtilého vladaře-mudrce, plně respektujícího zásady lidskosti.⁷⁴ Odjinud ho očekávat nelze: „*záračný pták nepřichází; řeka nevydává tajemný obrazec* (znamení, která ohlašují příchod velkého vládce – pozn. autora)“ a hledat takového člověka na Zemi je podle Konfucia velmi obtížné: „*C'-kung pravil: Kdyby některý vádce nejen zahrnul dobrodiním všechen 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, když odhaduje, že k tomu může dojít přibližně jednou za 500 let, přičemž ani poté nepotrvá déle než jednu či dvě generace⁷⁵ (Bell 2008: 229).

⁷⁴ Ani jeden z nich proto nepočítá s odstraněním trestů, pokut nebo jiných právních regulací (Mencius 1990: 6; Konfucius 1995: 97/11), které by jinak čistý idealista mohl odmítat aplikovat. V neideálním světě ale rázem mohou být důležitým regulativem lidského chování.

⁷⁵ Mencius mluví o možnosti řádné vlády po dobu maximálně dvou generací, přičemž podle Konfucia je k celkové nápravě potřeba delší časový úsek: „*Jen kdyby dobří lidé vládli zemi po sto let, bylo by možno zastavit krutost a odstranit zabíjení*“, tedy s výjimkou, že „*by vyvstal Královský muž, za jedinou generaci by převládlo dobro*.“ V tomto smyslu by vůbec nejvhodnější bylo svěřit vládu přímo tomu nejpovolanějšímu, tedy Konfuciovi: „*Kdyby jen někdo chtěl mne užít, třebas jen na jediný rok, dovedl bych vykonat mnoho; a za tři léta bych mohl dokončit celé dílo*“ (Konfucius 1995: 140). Zpětně je však známo, že k ničemu

Příklon k realismu lze vysledovat i v poučení z předchozích zklamání a lidských, resp. 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, resp. 100/8).

Další důkaz toho, že si hlavní představitelé konfucianismu uvědomovali realitu světa, která nemusí být vždy ideální, lze podat pomocí Menciových promluv, odhalujících ochotu porušit obvykle přijímaná pravidla společenského chování v situacích, která si to vyžadují, viz (Mencius 2012-B: č. 17). Tento ústupek rozhodně neměl ohrozit platnost jejich učení o absolutním mravním imperativu, šlo jen o přiznání, že občas může být imperativ v mezních podmínkách upraven dle aktuální potřeby (stalo-li by se to v situaci standardní, již by ten samý způsob jednání tolerovatelný nebyl).⁷⁶

Od předchozí reference na nedemagogický a věcný přístup v oblasti mezilidského chování ve společnosti je již jen malý krok směrem k podobně

takovému nedošlo, a proto se lze přidržet Menciova skeptického odhadu o ideální a spořádané vládě jednou za 500 let, a využít jej ke konstatování, že konfucianisté nemohli postulovat pravidla platná pouze pro situace, které se naskytnou jednou za 500 let, ale v jejich učení se musely objevit i rady směrem k neideálnímu světu, jehož existence převládala.

⁷⁶ V jedné z podobných úvah o *idealistickém* vs. *praktickém* založení myslitelů konfucianismu je za „nejvíce *idealistického*“ označen Mencius (Bell 2008: 227-230), s čímž se v zásadě lze ztotožnit. Konfucius sice přichází s tezí o základní morální dobrotě člověka („*jsou rozdíly ve vzdělání, nikoli však v povaze, (...) přirozeností jsme si blízcí, návyky se od sebe vzdalujeme*“ – 1995: 157 a 163), ale její koncepční obhajobu rozpracoval právě až Mencius. Ten postoupil tak daleko, že prohlašoval lidskost, ohleduplnost, cit pro spravedlnost a povinnost za vrozené vlastnosti každého člověka, které je pouze potřeba rozvinout (Mencius 1990: 79, 84 a zejm. 93-106). Pro Mencia je sebevýchova v pěstování ducha totožná povahou i významem s fyzickou potřebou – jako např. potrava. To, co bylo u Konfucia v zárodku, je u něj zdůrazněno a argumentováno: je třeba jednat v souladu se svou původní ryzí přirozeností, která sama o sobě stačí k tomu, abychom bez násilí, bez zasahování do její povahy jednali v harmonii s mravní Cestou. Podrobněji viz (Werner 2002: 314-317) a (Král 2005: 159-166). Zajímavé je i srovnání s odlišnou představou třetího „otce zakladatele“ konfucianismu, Sün-c’ (312-230 př. n. l.), jenž naopak vychází z předpokladu, že člověk je svou podstatou špatný, či jinak řečeno: nikoli vznešený, neboť inklinuje k plnému zaměření na materiální a uspokojení vlastních potřeb. Tato přirozenost ho ale plně nedeterminuje a má-li k tomu vůli, může se napravit, viz (Sün-c’ 1990: 157-171) nebo příslušné pasáže (Schwitzgebel 2007). I přes všechno výše zmíněné závěrem poznamenává autor, jenž Mencia prohlásil za „největšího konfuciánského idealistu“, že v *neideálním* světě Mencius povoluje *neideální* prostředky jednání (Bell 2008: 247-248, pozn. pod čarou č. 21) a to je z pohledu této práce nejdůležitější. Poslední odkaz směrem k upozornění na to, že ani kontrastně odlišné názory na lidskou přirozenost mezi Menciem a Sün-c’ neovlivnily podstatně jejich postoj k etickým otázkám války a míru, kde se v základních postojích shodovali, viz (Gittings 2012: 65-66). Pro úplnější přehled postojů Sün-c’ k válečným otázkám, jejichž prozkoumání až na výjimky nebylo v rozsahových možnostech této práce, viz např. (Xunzi – Watson 1967: zejm. 50-78 nebo Sün-c’ 1990: 129-156 aj.).

realistickému přístupu 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 dobovačným 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 řádně odpovědět“, řekl Mencius. „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 2012, č. 20). Ač by za ideálních okolností vlády *ušlechtilého vladaře* (ťün-c') disponujícího *mravní silou* (te) a sledujícího *Cestu* (tao) v každém ze států bylo nepatřičné či zbytečné budovat opevnění a vydržovat armádu, jsou zkrátka situace, kdy je opodstatněné po zbrani sáhnout.

Mezi takové situace patří nepochybně i nadvláda panovníka, který kromě toho, že není schopen vládnout jako *ťün-c'* a sledovat *tao* pomocí *te*, nedokáže dostát ani dalším dvěma ústředním etickým kategoriím konfucianismu. První je tzv. *žen*, tedy v doslovném překladu *člověk, lidská bytost, lidé*, což se obvykle převádí jako *lidskost* neboli *humanita*. Druhou hodnotou, která je v podstatě obsažena již ve zmíněném *žen*, je tzv. *i*, což významově odkazuje ke *správnosti, správnému jednání, spravedlnosti, smyslu pro morální povinnost*, atp.).⁷⁷

Znovu lze začít konfuciánským postulováním ideální situace s ideálním východiskem: „*Jestliže ti, kteří jsou nahoře, milují Řád, nikdo z prostého lidu se neodváží být neuctivým. Jestliže ti, kteří jsou nahoře, milují spravedlnost,*

⁷⁷ Opět platí, že každý konfuciánský „terminus technicus“ doprovází specifické obtíže překladu, jenž je ale nezbytný pro porozumění konceptu, který se za pojmy skrývá. Prakticky nikde se nelze obejít bez doprovodného výkladu a jinak 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* atp. (Bondy 1993: 25-26), což koresponduje s tím, jak na otázku po tom, co je to *žen*, odpovídal Konfucius sám: „*Milovat lidi*“ (1995: 137). *Žen* je kategorie velmi komplexní a obecně řečeno zastupuje mravní dokonalost v nejvyšším stupni a ve všech směrech. Jedno specifikum vyplývající z čínského piktogramu je ale třeba zdůraznit – jedná se vždy o *vztah k druhé osobě* (Král 2005: 107-109), proto srov. s vnitřně chápaným pojmem *te* viz (Král 2005: 106), kde je vzájemný vztah kongeniálně charakterizován jako *charita/charisma*. Jak bylo naznačeno, *žen* (humanita) v sobě obsahuje *i* (morální povinnost jednat správně). Tento vztah je ale obousměrný a stejně tak lze říct, že *žen* (humanita) je přítomno pouze tehdy, jestliže dochází k jednání podle principu *i* (správnému jednání). K pojům *žen* a *i* dále např. (Vochala 2009: 200-211, 256-261 a 319-327).

nikdo z prostého lidu se neodvází 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 – pozn. autora), nebude mít žádné nepřátele (...) jestliže mají lidé touhu po vlastním mravním sebezdokonalování, proč by měla být válka?“* (Mencius 2012-A, č. 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 podle mravních zásad, lidskosti, spravedlnosti* a v souladu s *Cestou*, nemusí vždy dojít. A konfuciánské učení, jak bude nyní prezentováno, je připraveno i na tuto alternativu.

Konfucianismus sice přisuzoval vladaři výsadní postavení a velkou moc, ale přiměřeně k tomu i velkou zodpovědnost. V žádném případě nepřipouštěl zlo vůli 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). Pokud k zanedbání vladařské povinnosti docházelo, bylo to v nesouladu s velmi významným konceptem tzv. *Mandátu Nebes*⁷⁸ (viz Marshall 2001 či Jiang 2011) a ohrožovalo to fungování celého státu: *„dokud, to co (panovník – pozn. autora) říká, je dobré, je samozřejmě také dobré to, že mu nikdo neodporuje. Ale je-li*

⁷⁸ *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 např. sucho, povodně nebo zemětřesení atp., že vladař se protiví propůjčenému *Mandátu* a jeho panování je ohroženo (Fairbank 1998: 56-57). Disponování *Mandátem Nebes* byla největší uznávaná autorita, ze které plynula ohromná moc, ovšem i značná odpovědnost. Jak bylo již několikrát řečeno (viz např. str. 39-40), nejdůležitějším morálním imperativem pro čínského panovníka bylo hájit zájmy lidu a zajistit jeho blahobytnou existenci. Tím byla naplněna vůle *Nebes*, totožná s vůlí lidu. Vladař neměl *Mandát* natrvalo, byl mu jen propůjčen a sloužil toliko jako prostředník. Byl trestán a odměňován *Nebes*y 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. Vzhledem k tématu předchozí kapitoly o vlivu konfucianismu na politiku a společnost Číny v průběhu dějin, je patřičné zmínit i skutečnost, že „blaho lidu“ se objevuje mezi pilíři čínského republikánství v podobě jednoho ze třech Sunjatsenových lidových principů – viz str. 34 této práce – a stalo se též hlavním krédem reformu Teng-siao pchinga, viz (Andělová – Heroldová 2005: 81-83).

to, co říká, špatné, nebude to velmi blízko zkáze země?“ (Konfucius 1995: 141). Přes prioritní závazek, aby panovník opravdu činil vše tak, jak má, konfucianismus zná i mechanismy, které mohou přijít na řadu, nedochází-li k tomu, viz *„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 a dle Čarnogurská 2003: 65).

Tento naznačený koncept odporu proti nespravedlivému vladaři dále rozpracoval Mencius, jenž byl v takovém postupu ochoten tolerovat využití všech dostupných prostředků. Pokud panovník nedostojí povinnosti spravovat zemi dle mravních zásad, lze jednoznačně demonstrovat, že těžiště Menciových úvah stojí na straně ochrany lidu, nikoliv vladaře: *„Má-li vládce vážné chyby, domlouvají mu; nedopřává-li sluchu domlouvám, nastolí jiného vládce.*“ Nebo v dialogu: *„Není-li žalářník schopen udržovat v žaláři pořádek, co s ním? Král řekl: „Bude propuštěn.“ Vládne-li nepořádek v celé zemi, co pak? Král se obrátil ke svému průvodu a mluvil o něčem jiném.*“ (dle Störig 2007: 81) nebo *„Ten, kdo nectí přirozenou lidskost (žen – pozn. autora) je nazýván darebákem, (...) slyšel jsem o zabití darebáka Čou, nikoliv vladaře Čou.*“ (Mencius 2012, č. 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 násilí, které lze ospravedlnit.⁷⁹ Jeho 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 – pozn. autora) nevykonal“* (Mencius 1990: 70, dále např. 88). Soulad konfuciánského učení s možností osvobodit se od bídy a hladu tím způsobem, že dojde ke svržení vlády, která se protíví základním hodnotám lidskosti, potvrzují i další autoři zabývající se tématem (Kopel 2007: 85-93); někteří

⁷⁹ V podstatě na základě argumentů předložených v předchozích odstavcích odmítl „tyranskou vládu“ Stalina v době počátku studené války i konfuciánský učenec Mou Cung-san (1909-1955), viz (Kopel 2007: 98). To dokazuje „nadčasovou“ validitu historického učení, které je platné – či přesněji řečeno – vlivné i z moderního hlediska.

ovšem s upozorněním, že násilné aktivity se musí dostat na řadu až jako poslední možnost, viz např. (Paul 2004). Legitimita sesadit špatného představitele státu má v čínském kontextu vůbec široké uznání: „*potrestat tyranii, znovuobnovit veřejný pořádek a zabránit* (či předejít – *prevent*, pozn. autora) *zlovůli a nespravedlnosti*“ je soubor opatření, které za ospravedlnitelné považuje několik dalších starších klasických textů, viz (dle Ryden 1998: 56-57 nebo i 22-23).⁸⁰

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, ovšem v praxi k němu může dojít i obráceně, tj. pokud panovník musí z nějakých prokazatelně ospravedlnitelných důvodů zasáhnout proti odbojnému obyvatelstvu. Konfucius sám sice nepředpokládá, že by *ušlechtilý vladař* měl použít násilí, neboť „*urozený muž* (t'ün-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 se proto bez námitek odvolává na příběhy z čínské historie, na kterých dokladuje, že vládce měl autoritu, aby mohl 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 na poctu a slávu Syna Nebes. Proto já, vládce Wu, jsem povinný potrestat a odměnit každý přestupek či zásluhu lidu*“ (Mencius 1990: 74 a viz pozn. pod čarou č. 77 této práce). Pokud se k tomu přidá skutečnost, že za určitých podmínek Konfucius (1995: 178/2) ani Mencius (2012-C, č. 12) nevyloučili trest smrti uložený vladařem (srov. Kane 2003: 140-141), působí v jistém interpretačním smyslu následující výrok až výhružně: „*Podstata urozeného muže* (t'ün-c') *je podstata větru. Podstata malého je podstata trávy.*

⁸⁰ Těmito staršími texty jsou míněny filozofické eseje známé pod označením *Chuaij-nan-c'* (v pinyin Huainanzi) 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 (Major et al. 2010), pro jejich interpretaci potom např. (Vankeerberghen 2001) nebo (Major et al. eds. 2012). Kapitoly přímo zabývající se válčením vyňal a okomentoval (Ryden 1998) či (Kopel 2007: 105-108).

A když vítr vane nad travou, tráva se musí ohnout (Konfucius 1995: 136).⁸¹ Znamená to snad, že požadavek poslušnosti směrem k poddanému, byť oprávněný, je možno vynutit si i silou? V souladu s touto verzí výkladu je i tvrzení, že „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 je „posedlost“, která platí dodnes (Churchman 2008: 8).⁸² Jinde lze dokonce nalézt jasné prohlášení, že „podpora vlády císaře centralizovaného státu a obrana jeho moci“ byla „klíčovým bodem teorie spravedlivé války v Číně“ (Lewis 2006: 197).

Každopádně v obou doposavad zmíněných případech se jednalo o donucovací akty využívající ospravedlnitelné násilí *na vlastním území*. Obrátí-li se pozornost ještě jednou k onomu konsensuálnímu a sdílenému kodexu starých čínských textů: „*potrestat tyranii, znovuobnovit veřejný pořádek a zabránit* (či předejít – *prevent*, pozn. autora) *zlovůli a nespravedlnosti*“ (dle Ryden 1998: 56-57), tentokrát se zvláštním přihlédnutím k poslednímu jmenovanému – *zabránit* (předejít) *zlovůli a nespravedlnosti* – je třeba se dotázat, jestli jeden stát disponuje pravomocí učinit to i na území, jež je pod správou státu druhého. Jinými slovy zda-li má právo otevřeně intervenovat na *cizí území*.

Odpověď zní ano, avšak ospravedlnitelná intervence musí být konformní s několika podmínkami. 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*“ (dle Ryden

⁸¹ Tento výklad není plně v souladu s interpretací vyhlášeného odborníka této problematiky, Oldřicha Krále, srov. (2005: 106), a tak je třeba k němu, vzhledem k účtě před erudiicí jednoho z největších českých sinologů, přistupovat spíše jako ke spekulaci, neboť autor této práce se v žádném případě necítí kompetentní vstupovat s ním do polemiky.

⁸² Pro tuto chvíli se ponechá stranou nabízející se rozsáhlá úvaha o relativitě tohoto konceptu, kdy na jedné straně máme možnost lidu bouřit se a bojovat proti nespravedlivému vladaři a na druhé straně spravedlivého vladaře, který vojenskými prostředky potírá rebelie a povstání. Ač by popis situace jednotlivých aktérů zcela rozhodně vyzníval protikladně a potlačení rebelantů by se situovali do role spravedlivě se bouřících proti nespravedlivému vladaři – a naopak sesazený panovník by nepřijal právoplatnost svého pádu a snažil by se iniciátory povstání označit za obyčejné rebelanty – výhodou obou těchto případů je, že existuje arbitr, schopný je rozsoudit dle „obecně“ přijímaných pravidel hry konfucianismu. Tolik ke krátkému návratu zpátky k úvodní kapitole pojednávající o relativismu.

1998: 22). Pokud dochází k těmto přečinům proti *lidskosti* (žen) – zabíjení nevinných nebo vykořisťování a usurpování veškerých zdrojů státu pro vlastní potřeby – být na území jiného státu, je plně v pořádku se tomu postavit a prokázat tak solidaritu s lidmi v nesnázích, přestože se nejedná přímo o spoluobčany: „*Pravil Mistr: Kdo se nebude starat o věci vzdálené, záhy bude naříkat pro to, co je mu blízko*“ (Konfucius 1995: 154). Za účelem zajistit bezpečnost poddaných takového nelegitimního panovníka je možné – opět až jako poslední eventualita (viz Ryden 2002: 251), a to je druhá podmínka tohoto aktu – rozpoutat i válečné operace: „*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 dle Sawyer 1993: 126).⁸³

Bezvýhradnou podporu válečným aktivitám, jejichž pohnutka odpovídá výše zmíněným kritériím – oprostít lid od zlovůle vladaře – vyjadřuje i Mencius: „*Jestliže budou lidé státu Yan potěšeni, pokud se zmocníte jejich království, učíte 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 – pozn. autora). 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*“ (Mencius 2012, č. 17).

⁸³ Zcela na místě 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 – prevent, pozn. autora) zlovůli a nespravedlnosti*. Konkrétně jde o anglické sloveso „*prevent*“, evokující odkaz k *preventivnímu* úderu. Otázku pro ospravedlnění vojenského zásahu lze totiž položit i opačným způsobem – co se stane (tj. jaké škody vzniknou) nedojde-li k intervenci. 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*“ (modif. dle Ryden 1998: 22). To lze interpretovat jako postoj obhajující odstranit zlo v zárodku, potažmo obhajobu preventivního útoku. A též coby jakýsi předobraz povinnosti „*mezinárodního společenství*“ (srov. Wallerstein 2008: 29) aktivně konat za účelem předejít a minimalizovat utrpení lidí, nikoli nepodobné tomu, jak tuto povinnost formuluje současný akademik Henry Shue, jenž hovoří o tom, *že mají-li být účinné restrikce toho, jak státy směji 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 směji ignorovat*“ (Shue 2008: 811). To už je ale sporná otázka možnosti tvořit paralely mezi dvěma ne zcela jednoduše souměřitelnými dobami, viz také např. pozn. pod čarou č. 83.

Hlavním motivem k intervenci jednoho státu na území státu druhého musí být osvobození lidu a odstranění příčin, které brání rozvoji konfuciánských ctností, jež se v praxi neideálního světa občas obtížněji prosazují. Tyto trestní výpravy směřující k nápravě neutěšeného stavu a k naplnění vůle Nebes zmiňuje Mencius jako ospravedlnitelné vícekrát: „...král Wu se zastyděl 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 vládcе! Jedině tehdy, pokud byste byl donucen vyrazit s vojskem za účelem obnovit pořádek a blaho v zemích pod Nebesy, tak by byla tato vaše snaha vznešená“ (Mencius 1990: 74). Zde popsané válečné operace, prováděné na území jiného státu, a vedené primárně *humanitárními* důvody, ať už v podobě svržení vlády tyрана či ukončení nespravedlivé války, kterou tyran vede, mohou rámcově odpovídat modernímu konceptu *humanitárních intervencí*.⁸⁴

Žádná z výše zmíněných válečných aktivit však nesmí být zaměněna s válkou primárně *agresivní* a *dobyvačnou*, která je zcela nepřipustná a neospravedlnitelná – jak praví Mencius, odvolávaje se na Konfucia: „*Ve válkách, jejichž cílem je zisk 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 2012-B, č. 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 zisk většího území uvrhl svůj lid do války, a tak přivodil jeho zkázu“ (Mencius 2012-A, č. 47). Na základě všeho dosud vyřčeného je již zřejmé, že vystoupit

⁸⁴ Ačkoliv se při hodnocení tohoto konceptu ospravedlnitelné invaze jednoho státu na území státu druhého, za účelem zastavit bezpráví páchané na jeho obyvatelích, můžeme setkat i s použitím termínu „*humanitární intervence*“, viz (Gittings 2012: 66) či (Bell 2008: 235), je třeba dodat, že jakkoliv relevantní a současné se může konfuciánské pojetí zdát – až to svádí k aplikaci k paralelám s mnoha současnými termíny – v myšlení konfucianistů nemuselo jít 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 všechny se nacházely v prostoru *mezi čtyřmi moři* či *pod Nebesy* (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. Proto je vždy třeba opatrnosti při vytváření analogií mezi tehdejšími a současnými normami.

proti takovému králi, a vést plně spravedlivou válku, bylo možno jak samotným lidem, jenž žil pod jeho jhem, tak i sousedními státy, které neměly povinnost jeho nelidské a útočné konání tolerovat. V následujících odstavcích bude představen ještě třetí ospravedlnitelný způsob boje.⁸⁵

Z odmítnutí dobyvačných válek (viz např. Ryden 1998: 95-96) vyplývá logicky další kategorie ospravedlnitelných militaristických aktivit, která často (s výjimkou bezpodmínečné a okamžité kapitulace) stojí na druhém konci agrese jednoho státu směrem k dalšímu – a tím je *sebeobrana*. Vzhledem k přirozené geografické a politické různorodosti mezi státními útvary dochází vždy také k situacím, kdy spolu přichází do styku mocensky asymetrické jednotky. Tak tomu bylo i v období *Jara a podzimu* a *Válčících států*, kdy vzájemná konfrontace, jak napovídá název pozdější části této dějinné etapy, často končila útokem jednoho – většinou silnějšího státu – na stát druhý – slabší nebo nedostatečně diplomaticky a spojenecky zajištěný.

Mencius se vzájemným vztahům mezi jednotkami tehdejšího politického uspořádání *sui generis* věnuje, a zcela koherentně s jádrem svého dosavadního učení radí, že pro bezproblémovou koexistenci je 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 odvahu. Pokud někdo tasí meč na bezbranného a vykřikne: Co se mi staviš do cesty?! lze říct, že takové chování neznačí odvahu, ale obyčejnou surovost směrem ke slabšímu protivníkovi...*“ (1990: 73). Mencius byl vnímavý k politické situaci své doby a uvědomoval si existenci mocenských ambicí 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 hegemone, na to potřebuje velké území. Vládce, který staví na mravní síle (te) a princip*

⁸⁵ Pro postoje různých starověkých autorů směrem k agresivní válce, zrcadlící se v klasických čínských textech viz (Ferguson 1998).

lidskosti (žen) dodržuje, je ušlechtilý člověk (ťün-c') a na to mu stačí i malé území“ (Mencius 1990: 82).

Konkrétní zobrazení této nesouměrné situace, která za Menciova života mnohokrát eskalovala až v konflikt, poskytuje stav, v němž se nacházel hlavní představitel malého státu Teng, (zmněno již výše na str. 55), který žádal o radu, jak se má postavit k hrozbě útoku svých větších sousedů. Pro připomenutí Menciova odpověď zněla: *„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““ (2012, č. 20).* Jak patrně, vládce státu v takové situaci může legitimně mobilizovat své obyvatelstvo a vést s jeho pomocí *obranné operace*. Proto i na základě *odmítnutí agresivní války* a plně v souladu s koncepcí *sebeobrany* byla konfucianisty ve 20. století jednoznačně odmítnuta japonská invaze do Číny mezi lety 1937-1945 a naopak byla podpořena aktivita čínských obranných jednotek, viz (Kopel 2007: 98).

Kromě toho, že obsah příběhu vévody státu Teng poskytuje jasný důkaz plného ospravedlnění války v sebeobraně, lze v Menciově odpovědi, stejně jako z mnoha předchozích, rozpoznat další důležitý prvek, který má na případné schválení použití síly významný vliv. Tím je postoj obyvatel a jejich náklonnost k vládci jako důležitý legitimizační faktor – *„pokud by lid raději zahynul, než vás opustil, pak není vše ztraceno“* atp. Z konfuciánského pohledu, jestliže panovník dodržuje všechny principy řádné vlády, potom platí, že lid ho bude bránit – už z toho faktu je zřejmé, že válka proti němu je nespravedlivá a hegemonická. Pokud ale lid nechce vládci, který čelí útoku, pomoci, znamená to naopak, že se jedná o vladaře, který zjevně neuznává konfuciánské ctnosti a nerespektuje *Cestu (tao)*, a proto nemá podporu lidu – situace odkazuje ke spravedlivým válečným operacím, např. intervenci za účelem svržení tyranského panovníka.

Zkušenost zkrátka ukazuje, že *„ztráta důvěry lidu znamená ztrátu trůnu“* (Mencius 2012-B, č. 9). Význam pevnosti a kvality vzájemného svazku mezi představitelům státu a jeho obyvateli je posuzován nejen jako základní předpoklad úspěšné vlády ve vnitropolitickém smyslu, ale i jako nejlepší prostředek *obrany*. To lze dokladovat na odpovědi Menciova mladšího

současníka Sün-c' vládcí svého rodného státu, jenž se tázal, jaký je nejlepší způsob řízení armády. Sün-c' odpověděl úsečně, že takové věci má král přenechat svým ministrům. Místo toho je povinen zabývat se skutečně důležitými věcmi, jako je ctnostné vládnutí v souladu s *lidskostí* (žen) a *spravedlností* (i). Jednota mezi lidem a panovníkem, kterou tímto způsobem vlády vybuduje, je totiž nejlepší způsob jak odolat agresi: „*pro tyranského panovníka bude snaha sesadit ušlechtilého vladaře (ťün-c') podobná snaze rozbít skálu házením vajec...*“ (Xunzi – Watson 1967: 57).

3.3 Pravidla a principy vedení spravedlivé války (ius in bello) z hlediska konfuciánského přístupu k možnostem jejího rozpoutání

Klíčovým prvkem z hlediska posuzování všech restrikcí kladených na účastníky válečných tažení je pochopení přístupu, který determinoval konfuciánské pojetí samotného zahájení takové války, o níž lze říct, že je spravedlivá. Ve většině z výše uvedených případů spravedlivých válek (ius ad bellum) se jednalo o mnohačetné a komplexní selhání panovníka, které vyústilo ve spuštění mechanismu, jehož cílem bylo nastolení původního harmonického řádu. Válka je tedy hlavně nápravný prostředek a rozhodně není standardní cestou a clausewitzovským *pokračováním politiky jinými prostředky*, jak byla někdy chápána v Evropě.⁸⁶ Nelze ji použít pro definitivní rozuzlení mocenských konfliktů ani pro legitimní (a na poválečné konferenci případně oficiálně stvrzený) zisk území na úkor jiného státu. Evropský způsob, ve kterém k podobným událostem docházelo právě na bojištích, ve střetech regulovaných v rámci ustálené válečné praxe s psanými či alespoň nepsanými rytířskými pravidly ve stylu: *pánové Francouzi, střítejte první*, by byl z hlediska konfuciánského pojetí neakceptovatelný. Pro konfucianisty je válka vždy „*odchylka od normy*“ (Adelman – Zhiyu 1993: 31), až poslední alternativa a nešťastné východisko z *neideální* situace.

Pokud za primárním motivem rozpoutání války stála snaha vypořádat se s nectnostnými osobami, jako byli agresori, tyrani nebo povstalci atp., kteří se dopouštěli systematického pošlapávání významných konfuciánských hodnot,

⁸⁶ Odlišné pojetí samotného fenoménu války v Evropě pochopitelně rezultovalo i v odlišný vývoj principů omezujících povolené bojové akty. Postupnou evoluci na evropském území v tomto směru představuje např. publikace *Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts 1200–1749* (Johnson 1975).

čímž si proti sobě pohněvali *Nebesa*, tak nadále s nimi nebylo třeba mít slitování: „*Mistr Meng řekl královi: nebude pod Nebesy toho zla, které by na vás (lid – pozn. autora) nevykonal*“ nebo podobně výhružně: „*za takový zločin je smrt toho, kdo to rozpoutal, ještě malým trestem*“ (Mencius 1990: 70 a 2012-B, č. 14).⁸⁷ V momentě, kdy nefungoval klasický konfuciánský mravní příklad a kultivace jedince – a již byly vyčerpány všechny další možnosti nápravy (viz Turner 1993 či Tomášek 2004) – přistupuje se k vojenské síle, která nezná příliš jasně artikulovaných omezení. Řada autorů se proto shoduje na faktu, že zpracování pravidel *ius ad bellum* je v konfuciánském uvažování věnován mnohem větší prostor než *ius in bello* (Lewis 2006, Bell 2008 či Churchman 2008).

V předchozím odstavci popsany přístup k válčení, coby k formě spravedlivého trestu, dle některých opravňoval prakticky jakékoliv chování vojáků, kdy v „*případě potřeby bylo možno použít i ty nejbrutálnější metody*“ (Lewis 2006: 197). Užití sousloví „*v případě potřeby*“ odkazuje k realistické politice prováděné bez jakýchkoliv ohledů na morální principy, k *účelu světícímu prostředky* (Machiavelli 2012), což je postoj, který pro uplatňování pravidel na čínských bojištích uvádějí jako nejčastější i další autoři, viz např. (Gong 1999). Jinými slovy, kodifikovaná pravidla vedení válek neexistovala, a pokud se vůbec přihlíželo k existenci základních etických principů v boji, vždy jim byl přisuzován strategický význam a jejich dodržování mělo straně, která je vyhlásila, dopomoci k dosažení požadovaného cíle.

Jako ilustrativní příklad z historie lze uvést sliby různých milostí, odpuštění trestů nebo jiných postihů těm, kteří se předem vzdají či z nepřátelské armády dezertují, za nimiž stála primárně snaha odcizit vojáky oponenta od jejich

⁸⁷ V tomto přístupu k protivníkům v boji existuje jistá paralela s evropskými teologickými školami spravedlivé války, jež podobně opomenuly rozpracování omezujících pravidel jejího vedení. K tomu je obvykle vedlo ultimátní přesvědčení o vlastní pravdě při vedení svaté války s požeňáním nejvyšší možné autority – samotného Boha coby „*vrchního velitele*“. Ve striktně dichotomicky pojatých konfliktech, kdy docházelo k demonizování jedné i druhé strany nezbývalo příliš prostoru pro rozpracování nezadatelných práv svého soupeře a ospravedlnitelnými se tak leckdy staly i ty nejdivočejší akce. Hledání souvislosti mezi *spravedlivou a svatou* válkou (což se nemusí týkat pouze křesťanství, viz – Kelsay – Johnson eds. 1991 či Mattei de – Keating 2007) je sice téma nesmírně zajímavé, avšak nestojí v centru pozornosti této práce a nezbývá než toliko odkázat na literaturu, která se jím zabývá hlouběji. Klasický příspěvek viz (Bainton 1960), současný viz (Steffen 2007).

vůdců a vnést do soupeřových řad nejednotnost. Zatímco v tomto případě mohlo jít o způsob, který jedné straně poskytl naději snadněji dosíci vítězství, neboť šlo předpokládat, že na žoldněřská vojska bude fungovat, podobné generální pardony ani jiná omezení nebyly vznášeny od panovníka směrem ke svým – z vlastního přesvědčení – vzbouřeným poddaným, kde by zřejmě kvůli oddanosti věci nebyly účinné. Tímto a dalšími podobnými příklady bývá dokladováno přesvědčení o zamýšlených strategických efektech stanovení restrikcí v boji, namísto jejich podepření určitými principiálními zásadami humanity, ze kterých nelze slevit, viz (Lewis 2006).⁸⁸

Předpoklad, že vítězství bude zpětně legitimizovat všechny skutky, které vedly k jeho dosažení, je v čínské tradici značně rozšířený a lze pro něj nalézt oporu i v konfuciánském učení – ovšem s jedním naprosto zásadním dodatkem. Legitimizace vítězů mohla být konfucianisty schvalována pouze na základě přesvědčení, že *Nebesa* by jistě vítězství nezabezpečila pro toho, komu právoplatně nenáleží. A podle tradičního mýtu *Nebesa* pomáhají těm, kteří dodržují základní principy *lidskosti* (žen), *spravedlivé* (i) *mravní* (te) *ušlechtilé vlády* (ťün-c') a veškerého ctnostného chování, plně konformního s *Cestou* (tao). A priori se proto předpokládá, že k triumfu může dospět pouze *nejšlechetnější strana* – nebyla-li by taková, *Nebesa* by ji, jak již bylo řečeno, vítězství nedarovala.

Samotné přesvědčení, že úspěchu v boji může být dosaženo, pouze je-li rozpoutání a vedení války v souladu s *Cestou* (tao) a vůlí *Nebes*, odhaluje naprosto fundamentální předpoklad celého konfuciánského smýšlení o těchto otázkách. Vyplývá z něj obecné pravidlo, že jakákoliv konkrétní vojenská operace musí být vedena primárně v souladu s konfuciánskými hodnotami – ostatně doklad toho, že pouze takové militaristické akce budou úspěšné, je opakovaně konfucianisty zdůrazňován: „*jestliže bude vojevůdce postupovat v*

⁸⁸ Asi nejjřetelněji je tento postoj popsán v klasické čínské knize zabývající se strategií válčení – *Mistr Sun O válečném umění* (Sun-c' 2008) – která se téměř cele, s drobnými výjimkami, věnuje taktickým pohybům vojsk a poskytování rad směřujících k minimalizaci rizik s tím spojených, namísto pojednání o pravidlech a zásadách samotných vojenských střetů. A pokud už se o nich mluví, opět nejsou podepřeny o etické principy, ale o strategický význam. Obsah knihy přímo počítá se zradou nebo lstí a brány v potaz jsou i negativní lidské vlastnosti a slabosti, které by mohly buď stát v cestě k požadovanému cíli, nebo se naopak přemýšlí o tom, jak je využít ve svůj prospěch, či ještě lépe, jak jejich prostřednictvím zvítězit. Nejúplněji viz předmluva k samotnému traktátu (Kráal 2008: 4-15).

souladu s principy Cesty (tao), budou jeho akce úspěšné, pokud se mu to nepodaří, zcela jistě neuspěje“ (Xunzi – Knoblock 1994: 57), srov. (Gittings 2012: 48-51 a poznámka č. 60 této práce). Ani po přijetí konfuciánských podmínek kladených na spravedlivé válčení se tedy strategické uvažování nevytratí zcela – dodržování zásad stále zůstává významným prostředkem k vítězství – ale už je minimalizován jeho bezohledně zjištěný rozměr. Neplatí již, že za účelem vítězství je vše dovoleno, ale že vítězství přináší pouze to, co je dovoleno, tj. jednání v souladu s konfuciánskými hodnotami; a ty již není nezbytné zdlouhavě připomínat, neboť prostupují celou aktuální a hlavně předcházející kapitolou (viz zejm. str. 52 a 56 a příslušné pozn. pod čarou tamtéž).

Podobně jako v předchozí kapitole při posuzování pravidel pro *ius at bellum*, je i tentokrát třeba přistupovat k identifikaci limitů, které jsou kladeny *ius in bello* spíše nepřímo, skrze obecnější zkoumání etických principů konfucianismu. Pro tyto principy platí, že kladou vysoká kritéria na mravní spravování jedince ve vztahu ke svému okolí. Proto lze jen stěží akceptovat, že by v průběhu spravedlivě rozpoutané války mohlo být dovoleno jakékoliv zacházení s druhými bez jakýchkoliv omezujících pravidel. Přestože ani v tomto případě není směrem k tématu možno nalézt příliš exaktních výroků zakládajících postav konfucianismu či starých konfuciánských textů, těch několik málo existujících tuto tezi jednoznačně dokazuje.

I když jsou totiž hlavní motivy ke spuštění válečných akcí plně ospravedlnitelné, závažné přečiny proti základům konfuciánské etiky v jejich průběhu mohou celou akci zdiskreditovat, viz (Mencius 2012-A, č. 49). Ve svých povinnostech se proto armáda má soustředit pouze na viníka/y a ostatní ušetřit (Lewis 2006), čímž je anticipováno moderní dělení na *kombatanty* a *civilisty*. Odpor k možnosti následné okupace území a nastolení vojenské správy nad civilním obyvatelstvem zase dokládá zřejmý příkaz, vyzývající ihned po splnění hlavního cíle, kvůli kterému byla intervence zahájena, nepokračovat v bojových aktivitách a neprolévat další krev: „*spravedlivá armáda po svém příchodu zajistí stav míru, a poté odchází*“. Co nejrychlejší stažení však nemá být překážkou tomu, aby vojáci, mohou-li, „*podporovali sirotky, vdovy, pomáhali chudým, propouštěli nespravedlivě vězněné,*

odměňovali všechny ctnostné“ (dle Ryden 1998: 23) a dostáli tak svému závazku napravit chod věcí, kvůli němuž do akce vstupovali. Žádný jiný důvod totiž k zahájení spravedlivé války neexistuje. Pakliže by docházelo k protivení se základním etickým normám konfucianismu, stačilo by to samo o sobě k tomu, aby se původně *spravedlivá* válka změnila v *nespravedlivou*.⁸⁹

Nepochybné ohledy brané na nepřímé účastníky bojových aktivit, či dokonce samotné oběti tyranské vlády, vůči které je válečné tažení vedeno, jsou zcela v souladu s konceptem *války jako trestu* – a to zejména trestu pro toho, kdo si ho zaslouží pro své nectnostné chování. Nemá tedy smysl trestat i ty nezainteresované nebo civilisty postižené tyranským režimem či dobovačnou válkou. Ač jsou tyto skutečnosti pochopitelné a poměrně jasné, pochyby vzbuzuje otázka, jaká mohou být omezení v boji směrem k těm, kteří pomáhají nectnostný režim udržet, tj. vojákům protivníka. Mají se příslušníci osvoboditelské armády omezovat ve své snaze co nejrychleji a neúčinněji nastolit pořádek a harmonii? Z výsledků výzkumů některých autorů vyplývá, že i pro úsilí vedené ve jménu okamžitého zastavení krutostí a nespravedlností jsou kladeny určité restriktce, přestože válka ze své podstaty násilí obsahuje (Yao 2004: 98-101). Tak například zcela zřetelně je vyloučeno masové užití takových prostředků, které by mohly způsobit zvláště krutou a nelidskou smrt nebo rozsáhlé škody na životech – a to jak konfucianisty (Ching 2004), tak dalšími myšlenkovými směry v Číně (Ivanhoe 2004).⁹⁰

Pokud existovala zodpovědnost za dodržování všech konfuciánských principů směrem k obyvatelstvu a vojsku svého protivníka, pochopitelně ji vladař a jeho vojevůdci uplatňovali směrem ke svým vojákům. Při rozhodování o

⁸⁹ Nejúplnější seznam konkrétních zákazů při působení na území cizího státu viz (Ssu-ma dle Sawyer 1993: 126).

⁹⁰ Ačkoliv toto téma je aktuální zejména v moderním způsobu boje za přítomnosti vyspělých technologií, na svou dobu mimořádně vyspělými technologiemi disponovala Čína i v minulosti. Tamější alchymisté jako první na světě objevili střelný prach, ale přesto ho příliš nevyužívali, a to ani v bojích proti nomádkým útočníkům, s nimiž měli značné potíže (Needham 1999). Bylo by však příliš odvážné vyvozovat z toho historického faktu přímou kauzalitu mezi konfuciánským zapovězením zbraní se zvláště ničivým účinkem a jejich skutečnou absencí používání. Zvláště proto, že v jiných případech císař neváhal použít ty nejničivější prostředky, jakými bylo například protrhávání hrází a způsobování povodní s obrovskými materiálními škodami i ztrátami životů lidí, včetně civilistů. K tomu docházelo, přestože Julia Ching ve své práci jednoznačně prokazuje neslučitelnost tohoto postupu s konfuciánským učením (2004). V souvislosti s nárůstem vlivu konfucianismu v současné čínské společnosti proto stále zůstává spíše hypotézou, zda-li by jeho negativní přístup ke zbraním hromadného ničení mohl v budoucnu cele determinovat oficiální postoj země.

uskutečnění intervence bylo třeba přihlížet i k reálné možnosti úspěchu a neriskovat životy svých mužů, potenciálních otců rodin: „*ušlechtilý vládce (t'ün-c') by měl zasáhnout, ale nikoli tak, aby rozpoutal válku. Pokud je město dobře opevněné a střežené, nepokouší se ho obléhat; pokud vojáci nepřítelů jsou dobře vyzbrojeni a vycvičeni, neútočí na ně*“ (Xunzi – Watson 1967: 68). V rámci zásady solidarity se strádajícími poddanými tyranského vladaře nebo za účelem pokusit se o skončení nelegitimně vedené (např. dobovačné) války se sice intervence dala považovat za spravedlivou, avšak nemělo význam pouštět se do aktivit s nejistým výsledkem, kdy dopad rozpoutání spravedlivé války nešlo dopředu odhadnout. Jde tedy v tomto ohledu o jakousi utilitaristickou logiku a všeobecnou minimalizaci utrpení a škod z hlediska celku.

Ačkoliv je možné nalézt či alespoň dedukovat některá omezení ve smyslu dovolených prostředků užitých během válčení, není této oblasti z konfuciánského pohledu věnována natolik významná pozornost jako samotnému ospravedlnění aktu vyhlášení války. Jedním z mála autorů, který na základě studia starých čínských textů považuje za rovnoměrně rozpracované oba sektory – *ius ad bellum* a také *ius in bello* je např. (Ryden 2001 a 2002, zejm. 251-254). O existenci svébytných norem v čínském světě válčení, tj. na zcela jiných základech než jsou ty evropské, viz (Hagen 1996) či podrobně a v historických souvislostech (Kierman – Fairbank eds. 1974) a (Ven van de eds. 2000).

Závěr

Boje a války v nějaké podobě provázejí lidstvo pravděpodobně již od jeho samých počátků.⁹¹ Stejně tak se lidé prakticky odjakživa snažili různými způsoby regulovat nebo ospravedlnit vedení válečných konfliktů. Ostatně míra přesvědčení o spravedlivosti vlastního jednání je dosud jedním ze základních předpokladů k úspěšné mobilizaci mas obyvatel, která je pro úspěch v boji nezbytná. Válka, jako zcela krajní a vyhocená situace, fascinovala lidi od nepaměti a probouzela mnoho dilemat, otázek a reflexí. V tomto ohledu se lze plně identifikovat s úvodní větou dnes již klasické knihy z oboru, *Just and Unjust Wars*, která postuluje, že „od té doby, co muži a ženy mluví o válce, mluví o ní z hlediska termínů správného a nesprávného“ (Walzer 2006: 3).

Válka v sobě má inherentně obsažena morální dilemata, a proto i otázky *kdy*, *kým* a *za jakých podmínek* je možné vést spravedlivou válku, patří k tradičním tématům politické filozofie. Těžiště diskuse o důvodech zahájení, pravidlech pro vedení a dalších sporných aspektech, jež válečné konflikty obecně přinášejí, bylo doposavad možno hledat převážně v euroamerickém kulturním okruhu. Nicméně i vzhledem k tomu, že Čína vlastně již nyní představuje jeden z významných pólů mezinárodního uspořádání – s výhledem na potenciální růst významu v budoucnosti – je nezbytné se jejím chápáním etických otázek ohledně válčení zabývat, aby se staly co nejlépe srozumitelnými i pro ty, co stojí mimo přímé působení této kultury, která na ně ale bude mít vliv. Egalitářská a multipolární povaha dnešních mezinárodních vztahů, kdy prakticky každý z mocenských pólů světového

⁹¹ To je i stanovisko, ke kterému shodně došli (Keeley 1996), (LeBlanc – Register 2004) a (Otterbein 2004) ve svých výzkumech, představených v publikacích *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, resp. *Constant Battles: Why We Fight* a též *How War Began*. Podnětné srovnání s výše zmíněnými pracemi nabízí závěry knihy *Warless Societies and the Origin of War* (Kelly 2000), umísťující počátky válek do pozdější doby pokročilejších lidských organizací. Úvahy na téma genealogie války v lidských společnostech a (ne)přirozeného sklonu člověka válčit, k němuž se v minulosti vyjadřovali protikladně např. Hobbes nebo Rousseau (viz např. Hutečka 2008: 85-86), stejně jako rozvíjení domněnky o člověku coby *homo bellicus* z pohledu jeho biologických dispozic či historického zkoumání kulturních antropologů, je nesmírně zajímavé, žel nikoliv přímo související s tématem vytyčeným v této práci, a proto zůstalo nikterak podrobně nerozpracované. Přesto nelze odolat pokušení odkázat na přesvědčivou studii *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (Pinker 2011) nebo připojit z hlediska této práce velmi relevantní srovnání pojetí lidské přirozenosti, tak jak ji vnímali a popsali Rousseau, Hobbes, Mencius, a Sün-c' (Schwitzgebel 2007).

uspořádání představuje stát z jiného kulturně-civilizačního celku, dodává snahám o interkulturní dialog, jenž by vedl k vzájemnému porozumění, na relevanci. Není proto nadále žádný důvod pohlížet na věc pouze z euroamerického pohledu.

Jak vyplynulo z úvodní kapitoly, poodkrývající myšlenky kulturního relativismu, je zřejmé, že žádnou jinou kulturu není možné studovat etnocentricky, tj. *měřítkem kultury vlastní* (to platí i o evropských kategoriích ve vztahu ke konfucianismu). Naopak je nutné ji zkoumat pomocí interních termínů, které je potřeba se pokusit chápat z hlediska významu v původní konfiguraci v rámci kultury a života společnosti. Konkrétní elementy každé kultury (v tomto případě *principy spravedlivé války*) musí být vždy posuzovány v rámci kulturního kontextu, ke kterému se vztahují a nikoliv zvenčí. Až díky výsledkům důsledné introspekce, jejíž pomocí se lze v poznání dostat na úroveň, na jaké jevu rozumí členové zkoumané společnosti, potom mohou být podrobeny komparaci, případně o nich může být vypovězen nezávislý hodnotící soud. Hodnocení a normativní poměrování však nestojí v centru této práce – zde uplatňovaný kulturní relativismus je třeba chápat jako odpověď na etnocentrismus a neměl by sám o sobě sloužit k rozhodování o morálních otázkách. Proto bylo na příslušném místě v práci nutné upozornit na rozdíl mezi *kulturním relativismem* a *morálním relativismem*.

Morální relativismus, který zpochybňuje existenci univerzálních etických pravidel, jež by byla za každé situace pravdivá, navíc hovoří o tom, že v rámci dané společnosti je každý akt – vycházející z její vnitřní tradice – *platný, ospravedlnitelný* a *nenapadnutelný* zvenčí. S tím nelze souhlasit bezesbytku, ale opět je možné vyzdvihnout přednost tohoto přístupu. Morální relativismus je třeba přijmout v tom, že poukazuje na rozdíly v mravním přesvědčení mezi jednotlivými společnostmi a ukazuje, jak se morální zákony mění v průběhu dějin – tedy je akceptovatelný především ve své *deskriptivní* a nikoliv *normativní* podobě. Deskriptivní morální relativismus, který představuje nezpochybnitelný fakt existence plurality v etických otázkách, upozorňuje na nebezpečí legitimizace jedné mocné kultury se schopností prosadit monopol v otázkách etiky ve světě na úkor jiných plnohodnotných lokálně

uplatňovaných morálních kodexů. Tímto prostřednictvím si relativismus vyžaduje neustále zdůvodňovat ona údajně univerzálně platná pravidla, které dominantní kultura prosazuje, a hledat jejich základy ve všech společnostech. Jinými slovy nutí uznat ohraničenost pravdivosti vlastní perspektivy a zpochybňuje potenciálně nebezpečný předpoklad znalosti pravdy v otázkách etiky v celé její objektivně dané hloubce. V tomto pozitivním smyslu působí *morální relativismus* na poli *etiky* analogicky s *kulturním relativismem* na poli *kultury*.

Slabá stránka morálního relativismu tkví jednak v tezi o naprosté determinaci morálního usuzování člověka-jednotlivce, závislého na externích podmínkách a také v rezignaci na snahu nalézt překrývající se konsenzus napříč morálními normami u kultur, které se zdají být na první pohled odlišné. Na základě plurality, která je pro relativismus nedotknutelná, se stává příliš nedůvěřivým k hodnotícím výrokům. Ze samotné variability etických systémů však ještě nevyplývá jejich rovnost, neboť stále je možné, že v racionální argumentaci bude shledán za nejsprávnější jen jeden z nich, nepravděpodobněji však syntéza mnoha prvků z několika různých kultur. Není možné smířit se s pravidlem *všechno jde (anything goes)*, když kritéria k posuzování *správného* a *špatného* nepochybně existují. Dosud totiž nebylo objeveno společenství, které by tuto obecnou dvojici pojmů nerozlišovalo. I když se při snaze o dosažení něčeho *dobrého* nebo *spravedlivého* postupuje sekundárně odlišnými kroky, které napříč kulturami variují, nerelativizuje to snahu dosáhnout toho, co v konkrétní společnosti lidé za *dobré* nebo *spravedlivé* opravdu považují. Tyto jednotlivé konkrétní kroky by se skutečně měly těšit nedotknutelnému hájení relativistů, ty ostatní už ovšem nikoliv.

S vědomím těchto silných a slabých stránek relativistického učení byl zvoleným kulturně-civilizačním celkem, kde se otázky místního pojetí spravedlnosti z hlediska zahájení a vedení války zkoumaly, konfucianismus. Ten měl ze tří primárních filozoficko-náboženských učení, prosazujících se na území dnešní Číny (těmi dalšími byly taoismus a buddhismus), v průběhu času největší vliv na společnost a její kulturu, ba s trochou nadsázky by bylo možno hovořit o Číně a konfucianismu jako o synonymech. Za jeden z nejdůležitějších důvodů lze označit fakt, že když byl konfucianismus ve 2.

století př. n. l. za vlády dynasite Chan prohlášen za oficiální státní filozofii, podařilo se mu zakořenit ve vysokých politických kruzích a státní správě. To mu umožnila nově vzniklá struktura politické moci, jež dostala konkrétní obrysy za vlády předchozí dynastie Čchin, kdy se poprvé koncipoval silný centralizovaný stát, opírající se o vzdělanou, hierarchicky uspořádanou byrokracii, vybíranou na základě systému zkoušek. V momentě, kdy byly za chanské dynastie jako stěžejní texty pro složení zkoušek ustaveny konfuciánské spisy, vzniklo blízké pouto mezi vládoucí vrstvou a konfuciánským učením.

Konfucianismus po celé období císařské Číny (s výjimkou krátkého působení mongolské dynastie Jüan) až do roku 1912 plnil funkci státní ideologie a lze ho označit za převládající životní filosofii nejen vládoucí úřednické vrstvy, ale i širokých vrstev obyvatelstva.⁹² Ten samý důvod, který ho po staletí držel na výsluní – významné sepětí s řízením státu – stojí i za úpadkem učení, ke kterému došlo v průběhu 20. století. Koncem 19. století byl totiž státem řízený konfucianismus příliš zkostnatělý a neochotný přijmout nové prvky zvenčí. Sterilní a nekritické memorování starých textů nevedlo k výraznějším intelektuálním stimulům a mělo, stejně jako udržování nedotknutelné a

⁹² Pravdou však je, že ač měl konfucianismus na čínskou politiku a společnost trvalý vliv, sám nezůstával po celou dobu neměnný. I přes značný konzervatismus, který je mu vlastní, tak nelze mluvit o zcela uzavřeném a homogenním učení. V jeho hlavním proudu (nepočítaje různé odnože a odchylky, které nebyly v práci důkladně prozkoumány) lze vysledovat komplexní dějiny, obsahující mnoho zásadních přelomů a změn ve svém průběhu. V rámci finální rekapitulace: zatímco za dynastie Čou žil Konfucius jako učitel mezi jinými sobě rovnými, jeho učení bylo později za vlády Chanů shromažďováno, různě vykládáno a prohlášeno za státní doktrínu. Následovalo období, kdy byl konfucianismus vystaven vlivu buddhismu a taoismu, jejichž některé prvky se v něm podařilo uchytil. Další významné modifikace se konfucianismu dostalo v období nadvlády dynastie Sung, tedy v době, kdy se začalo prosazovat neokonfuciánské myšlení, které tehdejší konfucianismus reinterpretovalo, aby ho v jiné podobě zdogmatizovalo na dlouhá staletí. Převážně v této podobě vydrželo až do poslední císařské (mandžuské) dynastie Čing, kdy byly staré konfuciánské kánony považovány za základ vzdělání a jejich obsah stále představoval pilíř státní ideologie. Přestože bylo Konfuciovi za jejich vlády zasvěcováno stále více chrámů, na sklonku 19. století začal být považován za hlavní příčinu zaostalosti Číny a dočkal se silné kritiky, která ve století 20. ještě zesílila, což vedlo k další snaze o reinterpetaci a reformu původního učení (pro peripetie vývoje konfucianismu a jeho různé formy včetně těch, kterým se podařilo zakořenit v sousedních zemích jako je Japonsko nebo Korea viz např. (Yao 2000: 68-125). Ačkoliv se tedy učení zřetelně vyvíjelo a měnilo, určité stěžejní myšlenky, linie a dominanty učení v čase přetrvávaly, a proto je zde v práci představováno ne snad jako monolitický celek, ale jako více méně jednotný proud myšlenek. Proto je důvodné připojit tuto poznámku, která se přiznává k určité míře zjednodušení, generalizace a snad i stereotypizace, ať už co do pojetí konfucianismu, tak jeho proklamované všeobecné platnosti pro čínskou společnost.

neměnné hierarchie vztahů s obtížnou možností sociální mobility, svůj podíl na postupné stagnaci Číny.

V návaznosti na nezdar země vyrovnat se přirozeně s vlivy, které přicházely z Evropy či sousedního Japonska, dočkal se úpadku i konfucianismus – zejména poté, co byl po konci císařství roku 1912 vytyčen směr dramatické modernizace společnosti a zároveň byly realizovány rozsáhlé změny politického uspořádání země. Zakladatelé republiky stáli po revoluci před otázkou, jak naložit s konfuciánským dědictvím (časté diskuse spočívaly v zodpovězení otázky, je-li konfucianismus možné modernizovat), které po staletí sloužilo jako symbol legitimacy vlády. Jejich vztah v tomto smyslu nebyl jednoznačný a konfucianismus ad hoc využívali (jako oporu moci), stejně jako si čas od času vypůjčovali myšlenky ze západu (ve snaze modernizovat čínskou společnost). Nicméně lze konstatovat, že například v době vlády Čankajška se konfucianismu podařilo získat částečně zpět revolucí ztracené pozice. O úplnou a nesmlouvavou eradikaci konfuciánské tradice se pokusili až komunisté. Vzhledem k tomu, že konfucianismus stačil za ta staletí plně prostoupit všemi sférami života Číňanů, nebylo snadné se ho rychle zbavit, přestože v některých etapách komunistické vlády se v tomto směru postupovalo dosti razantně. Nejintenzivněji zejména ve třetí čtvrtině 20. století, kdy se za éry vlivu Mao Ce-tunga v Číně odehrávala tzv. *kulturní revoluce*, jejíž součástí byla i tzv. *antikonfuciánská kampaň* s vrcholem v letech 1973-74 s cílem soubor tradic a etických norem respektovaných konfucianisty diskreditovat a prezentovat jako definitivně strnulý přežitek.

V důsledku pevné zakořeněnosti a latentní přítomnosti této životní filozofie v myslích Číňanů však bylo v práci identifikováno mnoho prvků, které se i v době největšího úpadku konfuciánského vlivu projevovaly, konkrétně např. důraz na *komunitní život*, princip *sebereflexe* nebo učení o zabezpečení *blaha lidu* a pro režim nebezpečný koncept „*legitimního odporu proti vládě*“ v momentě, kdy není schopna dostát svým povinnostem. Čínští komunističtí představitelé si osvojili dva základní způsoby, jak k těmto konfucianismem vypěstovaným modelům chování přistupovat. V *pozitivním smyslu* byly tyto elementy se strategickými záměry v modifikovaných podobách zaváděny do praxe, neboť byla naděje, že jejich rozpoznání konfuciánský původ

dopomůže k neproblematickému přijetí obyvatelstvem – i z toho důvodu se objevují na scéně komunistické *lidové komuny* či proslulé *sebekritiky*. V *negativním smyslu* byly používány jako symboly, vůči nimž se bylo třeba vymezit. Účelem jejich veřejného odmítnutí a drtivé kritiky byla snaha odvrátit pozornost od reálných problémů směrem k iluzornímu nepříteli, domněle poškozujícímu budování komunismu. Tak mohly být masy lidí až překvapivě efektivně orientovány žádoucím směrem, tj. nevěnovat se katastrofálním selháním politiky *Velkého skoku*, ale namísto toho v době *kulturní revoluce* permanentně demonstrovat v ulicích měst proti starým pořádkům. Součástí negativního vymezení byl i příklon vedení komunistické strany k legistickému učení na úkor konfucianismu, zejména potom v době *Velkého skoku* a *kulturní revoluce*, což je nikoli náhodná koincidence se situací, kdy hrozila reálná možnost uplatnění Menciova principu odporu proti tyranii.

Ani jeden z těchto způsobů však nebyl dlouhodobě udržitelný v praxi a mezi obyvatelstvo se s postupným odideologizováním čínského režimu začínají navracet konfuciánské hodnoty ve své autentické podobě, bez nutnosti demaskovat je a vydávat za komunistické koncepty. Je třeba dodat, že i přes podané důkazy o jisté míře trvalého vlivu konfucianismu, jehož projevy byly patrné i v době největšího úpadku učení, nelze se přece jen vyhnout konstatování o značném sestupu z dříve okupovaných pozic; ať už na úrovni oficiální státní doktríny, tak i mezi lidem. Ovšem jak se ukázalo, lidé se od konfucianismu odvraceli pouze dočasně: „*ekonomická budoucnost měla prioritu před naakumulovanou moudrostí a slávou minulosti*“ (Terrill 1980: 444-445). Proto v momentě, kdy základní materiální zabezpečení začínalo posouvat společenský zájem do post-materiální etapy, dochází k jeho renesanci. Přesněji řečeno, stoupající tendenci popularity konfucianismu je možno pozorovat již od druhé poloviny 80. let v souvislosti s liberalizací čínské politiky a ekonomiky, kterou odstartovaly reformy Teng siao-pchinga. V průběhu 90. let se konfuciánské pozice upevňují a dnes se z velkého množství v této práci naznačených skutečností dokonce zdá, že je učení opět blízko k tomu, vrátit se plnohodnotně do role společenského a možná i vládního ideálu. Konfucianismus byl totiž vždy bytostně spjatý s politikou a

s vládou, k čemuž má jako učení s výsostně státotvorným obsahem ty nejlepší předpoklady.

Konfuciánskou filozofii uspořádání společnosti proto v žádném případě nelze prohlásit za mrtvou, naopak díky své prokazatelné hloubce a flexibilitě se zřejmě dokáže adaptovat i v moderní době. Pravdu by klidně mohli mít ti kulturní relativisté, zmínění v první kapitole této práce, kteří odmítají vidět společenský nebo ekonomický pokrok ve světě analogicky s převzetím a následováním euroamerického způsobu, jako jediné možné cesty, a místo toho vnímají i lokální alternativy využívající vlastní tradice. Tento proud je nejsilnější právě na asijském kontinentě, kde v posledních desetiletích dochází k velkému rozmachu modernizačních procesů, rapidnímu růstu hospodářství a to vše je nezdědka označováno jako zásluha návratu k tradičním hodnotám – v asijském případě doslova „*asijským hodnotám*“.⁹³

Není proto vůbec neodůvodněné domnívat se, že by se konfuciánské hodnoty mohly brzy prosadit do podoby reálně uplatňovaných politik alespoň v některých oblastech. Jejich vliv by se přitom nemusel omezit na tradiční odvětví, na něž se učení koncentruje – tedy vzdělávací nebo sociální sféru – ale dokonce by mohl spoluurčovat pojetí zahraniční a bezpečnostní politiky. Právě téma blízké této disciplíně, jejíž rozpracování na první pohled v konfuciánském učení chybí, bylo ambiciózně vybráno k zevrubnému pojednání. Specifikováno zcela konkrétně, ve třetí kapitole se uskutečnil průzkum určitého výseku zahraničně-bezpečnostní oblasti – teorie spravedlivé války – která se obvykle neřadí mezi jádrová témata bezpečnostní politiky a spadá spíše, pokud je možno použít tento neologismus, do okruhu *bezpečnostní filozofie*.

Dosažené výsledky teoretického rozboru opravňují k tvrzení, že z hlavních etických zásad konfuciánského učení lze poskládat koherentní a plnohodnotnou verzi pojetí spravedlivé války, třebaže nikoli tak explicitně a podrobně rozpracovanou jako v případě jejího evropského protějšku. Právě

⁹³ Termín „*asijské hodnoty*“ je poněkud obecný a neurčitý pojem, který se začal rozvíjet přibližně v první polovině 90. let 20. století, a má představovat soubor specifických sociálních, kulturních a náboženských tradic, které, dle představ proponentů tohoto konceptu, ve své syntéze utváří sdílenou identitu především u obyvatel regionu jihovýchodní Asie, viz např. (Cauquelin – Lim – Mayer-König 2000) aj.

absence přímého pojednání u některé z hlavních postav tohoto učení, např. samotného Konfucia či Mencia, zřejmě stála za přesvědčením některých autorů o tom, 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 smysl – *nikdy, nikým a nijak*.

Jeden ze základních předpokladů pro naplnění záměru dopracovat se ke *konfuciánské koncepci spravedlivé války* ovšem spočívá v nutnosti přistoupit ke zkoumání problematiky nepřímo, prostřednictvím pochopení základních etických principů tohoto učení. Právě tento úhel pohledu, v rámci kterého je nejprve nalezeno, co se považuje za *spravedlivé*, umožní následně poskládat strukturovanou podobu pravidel spravedlivé války s logickou vnitřní výstavbou. Kvůli této posloupnosti činností je proto adekvátnější nazvat výsledek v pozmeněném slovosledu: *koncepcí spravedlivé války z hlediska konfucianismu*.

Konfuciánské učení, které je ve svém celku zaměřené na člověka a s typickým akcentem na vztahy mezi lidmi ve společnosti („*ptáci ani ryby nejsou mými soukmenovci, nemám-li být mezi lidmi, kam mám tedy jít?*“ – modif. Konfucius 1995: 169), rozpracovává podrobně několik základních hodnot s naléhavým mravním imperativem je dodržovat. Jde ve zjednodušeném překladu, za kterým se v každém z nich skrývá komplexní a detailní promyšlení pojmu, zejména o následující kvality: *lidskost* (žen), *mravní sílu* (te), *spravedlnost* (i), které spolu s dalšími vedou ke sledování *Cesty* (tao) a v personifikované podobě se objevují v postavě ušlechtilého vladaře-mudrce (ťün-c’).

Dodržování těchto hodnot, jak postuluje konfucianismus, povede k oblibě vladaře a zajistí mu legitimitu a autoritu. Podobně jako je v demokracii postoj obyvatel barometrem úspěšnosti, v tomto případě poskytuje možnost vynesení rozsudku, zda-li se jedná o spravedlivou válku, či nikoliv. *Mandát Nebes*, který panovník má, aby mohl vládnout svému *lidu* pomocí svých ctností (žen, te, i a směřovat k tao) jako *ušlechtilý vladař-mudrc* (ťün-c’), je s obecnou vůlí jeho obyvatel totožný. Pokud se vladař, který má v politickém systému, jak ho navrhuje konfucianismus, centrální roli, protíví své úloze, naruší základní vztah mezi jím a svými obyvateli, což může spustit mechanismus

spravedlivého svržení. Analogickým způsobem, kdy se postupuje od nesplněné povinnosti dostát základním konfuciánským hodnotám, lze vyvodit i další způsoby jednání, jež je motivováno urovnáním a napravením situace, k čemuž je možno, v nejkrajnějším případě, použít válečných prostředků.

Celkem bylo identifikováno pět typů konfliktů, které se na tomto základě dají uznat jako spravedlivé. Dva z nich lze klasifikovat jako *interní*: 1) Vedení války obyvatel proti tyranské vládě. 2) Ctnostný vladař vede válku proti svým vzbouřeným obyvatelům. A tři jako *externí*: 1) Intervence za účelem sesadit tyranskou vládu. 2) Intervence za účelem ukončit nespravedlivě vedenou válku. 3) Sebeobrana proti agresivní a dob válce.

Naproti tomu dobytvačné války, vedené za účelem zisku území či motivovány ekonomickým profitem, jsou vyloučeny a výslovně zakázány. Stejně jako nebyl nalezen žádný podklad pro války z pomstychtivosti, uražené cti atp.

Vzhledem k tomu, že např. situace jmenované v kategorii interních jsou svým způsobem oboustranné – tzn. konflikt mezi vladařem a obyvatelstvem lze pojmenovat jako *osvoboditelskou válku proti tyranovi*, nebo také jako *oprávněný boj ctnostného vladaře proti rebelujícím povstalcům*, je vždy třeba počítat s interpretačním problémem. Poučka z první kapitoly o relativismu tedy zavazuje připojit i pomyslnou váhu, na které by se dalo rozhodnout, která strana opravdu bojuje *spravedlivě*. Tímto arbitrem jsou 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 válek na spravedlivé a nespravedlivé.

Obecně řečeno, spravedlivá válka v konfuciánském pojetí by šla charakterizovat coby *válka jako odpověď* nebo *válka jako trest*, neboť jí vždy předchází něčí selhání, které vede k narušení harmonie a řádného stavu, v němž válek není. Nikdy neslouží pro vzájemné řešení mocenských sporů, pouze napravuje stávající selhání dostát svým povinností – v případě vlády ctnostně vládnout, v případě poddaných nechat si ctnostně vládnout, atp. (*necht' panovník vládne tak, jak přísluší panovníku, ministr budiž ministrem,*

jak náleží, otec nechť patřičně vykonává své otcovské povinnosti a syn ať se chová, jak odpovídá povinností syna“ – modif. Konfucius 1995: 135).⁹⁴

Válka je vždy chápána jako aberace a zcela nežádoucí jev, ke kterému se mravně dokonalí konfucianisté vyjadřují spíše okrajově. Z toho samého důvodu nejsou ani detailně pojednány principy spravedlivého vedení průběhu války (*ius in bello*), které skutečně nedosahují tak vysoké míry propracovanosti v porovnání s pravidly pro zahájení války (*ius ad bellum*). V pojetí války jako takové spočívá další vysvětlení tohoto nedostatku – jelikož nebyla chápána jako ono zmíněné *pokračování politiky jinými prostředky*, tj. jako mocenský prostředek nebo rozhodčí sporů, který využívá nobilita a realizuje se v něm rytířský stav, nejsou ani dopředu určena pravidla. Neznamená to však, že vůbec neexistují. Jejich podoba sice není formálně kodifikovaná, ale v podstatě je implicitně obsažena v konfuciánských hodnotách, jejichž základům se musí vždy dostát – jak při zahájení války, tak při jejím vedení. Není-li druhé kritérium naplněno, je i spravedlivě rozpoutaná válka delegitimizována.

Pokud se jako hlavní měřítko věcí neustále skloňují konfuciánské hodnoty, je 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 se přistoupilo k významnému odmítání války jako způsobu dosahování politických cílů a k důslednému zdůrazňování důležitosti morálky proti hrubému násilí. Předkládané výstupy práce sice tento zažitý obraz konfucianismu jako pacifismu zpochybňují, ale dosti

⁹⁴ Ještě naléhavěji zní příkaz dodržovat uspořádané vztahy ve společnosti a ctít harmonii v doslovném přepisu výroku z originálu, jehož sugestivní rytmiku a svébytnou poetiku není možné v překladu zachytit: *tün tün, čchen čchen, fu fu*.

vysokou míru inklinace k mírové koexistenci a harmonii tomuto učení upřít nelze.

Pokud se zcela závěrem spojí ve druhé kapitole prokázaná skutečnost postupného obnovování vlivu konfucianismu, zejména pokud jde o jeho státopornou povahu, s poznatky, které zprostředkovala kapitola třetí, tj. fakt konfuciánského zaujetí spíše antimilitaristické, neexpanzivní a defenzivní strategie k bezpečnostním otázkám (byť jak patrně z práce nikoliv dogmaticky) objevuje se možnost zhodnocení potenciálního vlivu na zahraniční a bezpečnostní politiku Číny. Kdyby se v budoucnu konfucianismus opravdu etabloval jako určitá forma státní ideologie, vystřídavše komunistickou doktrínu (muselo by se pochopitelně jednat o skutečné prosazení jeho klíčových hodnot a ne pouze o symbolicky proklamovanou afinitu nejvyšších představitelů státu), růst čínského ekonomického a politického vlivu v mezinárodní politice by nemusel být sledován s obavami a nejistotou.

Již dnes totiž odpovídá oficiální čínská koncepce, vytyčující základní paradigmatické směřování v zahraniční politice („*harmonie, rozvojová spolupráce a mír*“), dosti věrně tomu, jak by ji asi bývali formulovali Konfucius či Mencius, viz mnoho oficiálních prohlášení a dokumentů, souhrnně zaznamenaných např. zde (Godehardt 2008: 6-7 nebo Wang 2011-A: 1-3). Smysluplné se také zdá přistoupit k této problematice na základě konceptu *soft power* (Nye 2004), neboť i Konfucius věřil na „charisma“ a přitažlivost mravní síly: „*ten, kdo vládne mravní silou (te), podobá se Polárce, která setrvává na svém místě, kdežto všechny menší hvězdy se jí koří*“ (Konfucius 1995: 86). Takový model uchopení čínské zahraničně-politické orientace ostatně již byl v posledních letech objeven, viz *The Soft Power in the Confucian “Kingly Way”* (Yeung – Hoyan Hang Fung 2011) či *War, Peace, and China's Soft Power: A Confucian Approach* (Bell 2010: 19-37). Způsobů, jak se pokusit vypořádat s tímto tématem, které přirozeně vzešlo ze závěrů této práce, existuje větší množství. Lze jen doufat, že teoretické zkoumání provedené v předchozích kapitolách, představuje použitelné východisko alespoň pro některé z nich.

Prameny a literatura

ADELMANN, Jonathan – ZHIYU, Shi. *Symbolic War: The Chinese Use of Force. 1840-1980*. Taipei: Institute of International Relations, National Chengchi University.

AHMAD, Ahmad. 2006. „The Evolution of Just War Theory in Islamic Law: Texts, History, and the Purpose of “Reading” In: *American Foreign Policy Interests*, Vol. 28, No. 2 (April), p. 107-115.

AKVINSKÝ, Tomáš. 1938. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského. Druhé části druhý díl*. Olomouc: Krystal.

ALLEN, Nick. 2006. „Just War in the Mahabharata“ In: SORABJI, R. – RODIN, D. (eds.) *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot: Ashgate, p. 138-150.

ALSTON, Philip – MACDONALD, Euan (eds.) 2008. *Human Rights, Intervention, and the Use of Force*. Oxford: Oxford University Press.

ANDĚLOVÁ, Petra – HEROLDOVÁ, Helena. 2005. „Konfucianismus“ In: KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství 2. díl, taoismus, konfucianismus, (neo)konfucianismus v Koreji, šintoismus, islám ve východní a jihovýchodní Asii*. Praha: Univerzita Karlova, str. 67-78.

AUGUSTINUS, Aurelius. 2007. *O Boží obci (I)*. Praha: Karolinum.

AUGUSTINUS, Aurelius. 2007. *O Boží obci (II)*. Praha: Karolinum.

BAINTON, Roland. 1960. *Christian Attitudes towards War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville, TN: Abingdon Press.

BAKEŠOVÁ, Ivana. 2001. *Čína ve XX. století. Díl 1*. Olomouc: Univerzita Palackého.

BAKEŠOVÁ, Ivana. 2003. *Čína ve XX. století. Díl 2*. Olomouc: Univerzita Palackého.

BARTHOLOMEUSZ, Tessa. 2002. *In Defense of Dharma: Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London; New York, NY: Routledge Curzon.

BEGBY, Endre – REICHBERG, Gregory – SYSE, Henrik (eds.) 2006. *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Wiley-Blackwell.

BELL, Daniel – HAHM, Chaibong (eds.) 2003. *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELL, Daniel. 2006. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BELL, Daniel 2008. „Just War and Confucianism: Implications for Contemporary World“ In: BELL, D. (ed.) *Confucian Political Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 226-257.

BELL, Daniel. 2008-A. „Co zbylo z konfucianismu?“ In: *Project Syndicate*, 7. července 2008. Dostupné na: <http://www.project-syndicate.org/commentary/what-s-left-of-confucianism-/czech#WyIM9sRrSmZxq4r3.99>, 1. 12. 2012.

BELL, Daniel. 2010. *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BENEDICTOVÁ, Ruth. 1999. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.

BEST, Geoffrey. 1983. *Humanity in Warfare: The Modern History of the International Law of Armed Conflicts*. London: Routledge.

BILLIoud, Sébastien. 2007 „Confucianism, “Cultural Tradition”, and Official Discourse in China at the Start of the New Century“ In: *China Perspectives*, No. 3, p. 50-65. Dostupné na: <http://chinaperspectives.revues.org/pdf/2033>, 1. 12. 2012.

BOAS, Franz. 1982. *Race, Language and Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

BOAS, Franz. 1989. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

BOOK OF ODES. 1998. Dostupné na: <http://etext.lib.virginia.edu/chinese/shijing/AnoShih.html>, 4. 12. 2012.

BOLL, Peter. 1992. „This Culture of Ours“: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

BONDY, Egon. 1993. *Poznámky k dějinám filosofie 2: čínská filosofie*. Praha: Vokno.

BOUDON, Raymond. 2011. *Bída relativismu*. Praha: SLON.

BRÁZDA, Radim. 1998. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha: Koniasch Latin Press.

BRÁZDA, Radim. 2010. *Ethicum*. Zlín: VerBuM.

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.

BROOKS, Bruce – BROOKS, Taeko. 2001. *The Original Analects: Saying of Confucius and its Successors*. New York, NY: Columbia University Press.

BROUGH, Michael – LANGO, John – LINDEN VAN DER, Harry. (eds.) 2007. *Rethinking the Just War Tradition*. Albany, NY: SUNY Press.

BUENO DE MESQUITA, Bruce. 2006. „Game Theory, Political Economy, and the Evolving Study of War and Peace“ In: *American Political Science Review*, Vol. 100, No. 4 (November), pp. 637-642.

BUSH, George W. 2001. *Remarks by the President In Photo Opportunity with the National Security Team*. The Cabinet Room, Washington, D.C., USA, September 12. Dostupné na: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010912-4.html>, 6. 11. 2012.

BUSH, George W. 2001-A. *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. Capitol, Washington, D.C., USA, September 20. Dostupné na: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>, 6. 11. 2012.

BUSH, George W. 2002. *President Bush Delivers Graduation Speech at West Point*. United States Military Academy, West Point, NY, USA, June 1. Dostupné na: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>, 6. 11. 2012.

BUSH, George W. 2002-A. *President Delivers the State of the Union Address*. Capitol, Washington, D.C., USA, January 29. Dostupné na: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/print/20020129-11.html>, 6. 11. 2012.

BUTLER, Michael. 2012. *Selling a 'Just' War: Framing, Legitimacy, and US Military Intervention*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

CADY, Duane. 2010. *From Warism to Pacifism: A Moral Continuum*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

CASAS de las, Bartolomé. 1954. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie.

CAUQUELIN, Josiane – LIM, Paul – MAYER-KÖNIG, Birgit. 2000. *Asian Values: Encounter with Diversity*. London: Curzon Press.

CICERO, Marcus Tullius. 1970. *O povinnostech*. Praha: Svoboda.

CICERO, Marcus Tullius. 2009. *O věcech veřejných*. Praha: OIKOYMENH.

CLOONEY, Francis. 2003. „Pain but not Harm: Some Classical Resources Toward a Hindu Just War Theory“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, p. 109-125.

CRAWFORD, Neta C. 2003. „Just War Theory and the U.S. Counterterror War“ In: *The American Political Science Association Articles*, Vol. 1, No. 1 (March), p. 5-25. Dostupné na: <http://www.pol.illinois.edu/alumni/XTRACLIN/Crawford%20Just%20War%20Terror.pdf>, 6.11. 2012.

COATES, Anthony J. 1997. *The Ethics of War*. Manchester: Manchester University Press.

CONLON, Justin. 2004. „Sovereignty vs. Human Rights or Sovereignty and Human Rights?“ In: *Race & Class*, Vol. 46. No. 1 (July), p. 75-100.

CREEL, Herlee. 1970. *The Origins of Statecraft in China (Vol. 1). The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

ČARNOGURSKÁ, Marina. 2003. „Etické myslenie Číny a Ďalekého východu“ In: GLUCHMAN, V. (ed.): *Dějiny etiky I. (starovek až začiatok novoveku)*. Prešov: FF PU Prešov, str. 30-71.

DAN, Yu. 2009. *Konfuciova moudrost pro 21. století*. Brno: Computer Press.

DE BARY, William Theodore. 1998. *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

DE BARY, William Theodore et al. 2000. *Sources of Chinese Tradition*. New York, NY: Columbia University Press.

DE BARY, William Theodore et al. 2001. *Sources of Chinese Tradition, Vol. 2*. New York, NY: Columbia University Press.

DE PAULO, Craig – 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.

DE VOS, George (ed.) 1998. *Confucianism & the Family*. Albany, NY: SUNY Press.

DIKÖTTER, Frank. 2011. *Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958-1962*. New York : Walker & Co.

DITTMER, Lowell. 1998. *Liu Shaoqi and the Chinese Cultural Revolution*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

DIXON, John. 1982. „The Community-based Rural Welfare System in the People's Republic of China: 1949-1979“ In: *Community Development Journal*, Vol. 17, No. 1 (January), p. 2-12.

DOBSON, William. 1963. *Mencius: A New Translation*. London: Oxford University Press.

DOLAN, Chris. 2005. *In War We Trust: The Bush Doctrine and the Pursuit of Just War*. Burlington, VT: Ashgate.

DONAGAN, Alan. 1977. *The Theory of Morality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

DRULÁK, Petr. 2003. *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál.

ELSHTAIN, Jean B. 2004. *Just War Against Terror: The Burden Of American Power In A Violent World*. New York, NY: Basic Books.

EMBER, Carol – EMBER, Melvin. 2001. *Cross-cultural Research Methods*. Lanham, MD: AltaMira Press.

ENO, Robert. 1991. *The Confucian Creation of Heaven*. Albany, NY: SUNY Press.

FAIRBANK, John. 1998. *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

FALK, Richard. 2001. „Defining a Just War“ In: *The Nation*, October 29. Dostupné na: <http://www.thenation.com/article/defining-just-war?page=0,0,8>. 11. 2011.

FALKENHAUSEN, Lothar von. 2006. *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC)*. Los Angeles, CA: Cotsen Institute of Archaeology Press.

FAN, Ruiping. (ed.) 2011. *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer.

FERGUSON, John. 1977. *War and Peace in the World's Religions*. London: Sheldon Press.

FERGUSON, James. 1998. „Inclusive Strategies for Restraining Aggression – Lessons from Classical Chinese Culture“ In: *Asian Philosophy*, Vol. 8, No. 1 (March), p. 31-46.

FIALA, Andrew. 2007. *The Just War Myth: The Moral Illusions of War*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

FISHER, David. 2011. *Morality and War: Can War Be Just in the Twenty-First Century?* Oxford; New York: Oxford University Press.

FISHER, David – WICKER, Brian (eds.) 2010. *Just War on Terror?: A Christian and Muslim Response*. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate.

FRAN, K. T. 1975. „Why China Criticizes Confucius“ In: *Critica Sociologica*, Vol. 35 p. 89-96.

FU, Charles Wei-Hsun. 1974. „Confucianism, Marxism-Leninism and Mao: A Critical Study“ In: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 1, No. 3-4 (June), p. 339-71.

- FU, Zhengyuan. 1993. *Autocratic Tradition and Chinese Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FU, Zhengyuan. 1996. *China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- FUCHS, Jiří. 2007. *Mezinárodní humanitární právo*. Praha: Ministerstvo obrany.
- GARDNER, Daniel. 1986. *Chu Hsi and the Tahsueh: Ne-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GIL, Jeffrey. 2009. „China's Confucius Institute Project: Language and Soft Power in World Politics“ In: *The Global Studies Journal*, Vol. 2, No. 1, p. 59-72.
- 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“ In: *German Institute of Global and Area Studies Working Paper*, No. 88. Dostupné na: http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp88_godehardt.pdf, 11. 11. 2012.
- GODEHARDT, Nadine. 2010. „Just War Concepts – Western and Chinese Perspectives“ In: KÄLIN, W. – KOLB, R. – SPENLÉ, Ch. – VOYAME, M. (eds.) *International law, Conflict and Development*, p. 443-464.
- GONG, Ted. 1999. *China: Tradition, Nationalism and Just War*. Carlisle, PA: U. S. Army War College. Dostupné na: <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?Location=U2&doc=GetTRDoc.pdf&AD=ADA363908>, 6. 12. 2012.
- GOODMAN, Charles. 2010. „Ethics in Indian and Tibetan Buddhism“ In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-indian-buddhism/>, 2. 11. 2012.
- GREGOR, James. 1981. „Confucianism and the Political Thought of Sun-Yat Sen“ In: *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 1 (January), p. 55-70. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/1399066?seq=1>, 22. 11. 2012
- GREGOR, James – CHANG HSIA, Maria. 1979. „Anti-Confucianism: Mao's Last Campaign“ In: *Asian Survey*, Vol. 19, No. 11 (November), p. 1073-1092.
- GREENWALD, Glenn. 2007. *A Tragic Legacy: How a Good vs. Evil Mentality Destroyed the Bush Presidency*. New York, NY: Crown Publishers.
- GROTIUS, Hugo. 2001. *On the Law of War and Peace*. Kitchener: Batoche Books. Dostupné na: <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/grotius/Law2.pdf>, 29. 10. 2012.

GROTIUS, Hugo. 2006. *Commentary on the Law of Prize and Booty*. Indianapolis, IN: Liberty Fund. Dostupné na: http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1718&layout=html, 29. 10. 2012.

HAAGSKÉ ÚMLUVY V SYSTÉMU MEZINÁRODNÍHO HUMANITÁRNÍHO PRÁVA, I. DÍL. 1992. Praha: Správa sociálního řízení FMO.

HAAGSKÉ ÚMLUVY V SYSTÉMU MEZINÁRODNÍHO HUMANITÁRNÍHO PRÁVA, II. DÍL. 1993. Praha: Správa sociálního řízení.

HAAR TER, Barend. 2011. „Violence in Chinese Religious Culture“ In: MURPHY, A. (ed.) *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, p. 249-262.

HAGEN, Kurtis. 1996. „A Chinese Critique on Western Ways of Warfare“ In: *Asian Philosophy*, Vol. 6, No. 3 (November), p. 207-278. Dostupné na: <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=3&hid=127&sid=5344ff82-900e-4726-84f6-51624b530802%40sessionmgr110&bdata=Jmxhbmc9Y3Mmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#bib25up>, 5. 12. 2012.

HANKE, Lewis. 1994. *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Illinois, ILL: Northern Illinois University Press.

HANKE, Lewis. 2002. *The Spanish Struggle for Justice and the Conquest of America*. Dallas, TX: Southern Methodist University Press.

HARLE, Vilho. 1998. *Ideas of Social Order in the Ancient World*. Westport, CT: Greenwood Press.

HARRIES, Richard. 2006. „Just War Criteria in the Period 1959-1989“ In: SORABJI, R. – RODIN, D. (eds.) *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot: Ashgate, p. 222-234.

HARRIS, Elizabeth. 1994. „Violence and Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts“ In: *The Wheel Publication*. No. 392/393. Kandy: Buddhist Publication Society. Dostupné na: <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an141599.pdf>, 2. 11. 2012.

HARRIS, Elizabeth. 2003. „Buddhism and the Justification of War: A Case Study from Sri Lanka“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 93-108.

HARTLE, Anthony. 2003. „The Gulf War, 1990-1991“ In: COPPIETERS, B. – FOTION, N. (eds.) *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Lanham, MD: Lexington books, p. 161-176.

- HARTIG, Falk. 2010. „Confusion about Confucius Institutes: Soft Power Push or Conspiracy? A Case Study of Confucius Institutes in Germany“ Přednáška proslavená v červenci 2010 v Adelaide v Austrálii na *18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia*. Dostupné na: http://asaa.asn.au/ASAA2010/reviewed_papers/Hartig-Falk.pdf, 30. 11. 2012.
- HARVEY, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HASHMI, Sohail. 1998. „Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace“ In: NARDIN, T. (ed.) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 146-167.
- HENSEL, Howard (ed.) 2010. *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*. Burlington, VT: Ashgate.
- HERDER, Johann Gottfried. 1951. *Vývoj lidskosti*. Praha: Laichter.
- HIRO, Dilip. 2010. *After Empire: The Birth of a Multipolar World*. New York, NY: Nation Books.
- HO, Norman. 2011. „The Legal Philosophy of Zhu Xi (1130-1200) and Neo-Confucianism's Possible Contributions to Modern Chinese Legal Reform“ In: *Tsinghua China Law Review*, Vol. 3, No. 2. Dostupné na: <http://ssrn.com/abstract=2109818>, 26. 11. 2012.
- HO, David Yau-fai. 1976. „On the Concept of Face“ In: *The American Journal of Sociology*, Vol. 81, No. 4, p. 867-884. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2777600?uid=3737856&uid=2&uid=4&sid=21101428245481>, 28. 11. 2012.
- HOLBIG, Heike. 2009. „Remaking the CCP's Ideology: Determinants, Progress, and Limits under Hu Jintao“ In: *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 38, No. 3, p. 35-61. Dostupné na: <http://hup.sub.uni-hamburg.de/giga/jcca/article/view/60/60>, 1. 12. 2012.
- HOLBIG, Heike – GILLEY, Bruce. 2010. „In Search of Legitimacy in Post-revolutionary China: Bringing Ideology and Governance Back“ In: *German Institute of Global and Area Studies Working Paper*, No. 127. Dostupné na: http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp127_holbig-gilley.pdf, 1. 12. 2012.
- HONG, Xiuping. 2011. „The Characteristics and Prospect of the Confucian Academy: A Commentary on Jiang Qing's Ideas on the Confucian Academy“ In: FAN, R. (ed.) *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, p. 185-204.
- HOUBLER, Thomas – HOUBLER, Dorothy. 1997. *Konfucianismus*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.

HOLUB, Tomáš. 2009. *Boj proti terorismu ve světle nauky o takzvané spravedlivé válce: návrh kriteriologie*. Praha: Ministerstvo obrany ČR.

HOMÉR. 2010. *Ilias*. Praha: Academia.

HOWARD, Michael – ANDREOPOULOS, George – SHULMAN, Mark (eds.) 1994. *The Laws of War: Constraints on Warfare in the Western World*. New Haven; London: Yale University Press.

HSU, Cho-yun. 1999. „Spring and Autumn Period“ In: LOEWE, M. – SHAUGHNESSY, E. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 545-586.

HU, Hsien Chin. 1944. „The Chinese Concept of ‘Face’“ In: *American Anthropologist*, Vol. 46, No. 1, p. 45-64. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1944.46.1.02a00040/pdf>, 28. 11. 2012.

HUANG, Siu-chi. 1999. *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Westport, CT: Greenwood Press.

HUANG, Sally – XIN, Zhou – WEE, Sui-lee – BLANCHARD, Ben. 2011. „Controversial Confucius Statue Vanishes from Tiananmen“ In: *Reuters*, April 22. Dostupné na: <http://www.reuters.com/article/2011/04/22/us-china-confucius-idUSTRE73L0Y420110422>, 30. 11. 2012.

HUANG, Yukon. 2012. „The Challenge for China’s New Leaders“ In: *Foreign Affairs*. Dostupné na: <http://www.foreignaffairs.com/articles/137316/yukon-huang/the-challenge-for-chinas-new-leaders>, 30. 11. 2012.

HUCKER, Charles. 1966. *The Censorial System of Ming China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

HUCKER, Charles. 1975. *China's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture*. Stanford, CA: Stanford University Press.

HUNG, Wu. 1999. „Art and Architecture of the Warring States Period“ In: LOEWE, M. – SHAUGHNESSY, E. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 651-743.

HUNTINGTON, Samuel. 2001. *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.

HUTEČKA, Jiří. 2008. „Kořeny teorie spravedlivé války: od Platóna ke Grotiovi“ In: *Theatrum historiae*, roč. 3. č. 1, str. 85-107. Dostupné na: http://dspace.upce.cz/bitstream/10195/35066/1/Hute%C4%8DkaJ_Ko%C5%99eny%20teorie_2008.pdf, 8. 11. 2012.

CHAN, David. 2012. *Beyond Just War: A Virtue Ethics Approach*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

CHAN, Joseph. 2003. „Giving Priority to the Worst Off: A Confucian Perspective on Social Welfare“ In: BELL, D. – HAHM, Ch. (eds.) *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 236-256.

CHAN, Wing-Tsit. 1989. *Chu Hsi: New Studies*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

CHANG, Carsun. 1962. *The Development of Neo-Confucian Thought Vol. 2*. New York, NY: Bookman Associates.

CHARVET, John. 1997. „The Idea of State Sovereignty and the Right of Humanitarian Intervention“ In: *International Political Science Review/Revue Internationale de Science Politique*, Vol. 19, No. 1 (January), p. 39-48.

CHASE, Michael. 2007. „China’s Assessment of the War in Iraq: America’s “Deepest Quagmire” and the Implications for Chinese National Security“ In: *China Brief*, Vol. 7, No. 17. Dostupné na: [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=4419](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4419), 9. 11. 2012.

CHING, Julia. 2004. „Confucianism and Weapons of Mass Destruction“ In: HASHMI, S. – LEE, S. (eds.) *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 246-269.

CHEN, Huan-chang. 1911. *The Economic Principles of Confucius and His School, vol. 2*. New York, NY: Columbia University Press.

CHENG, Anne. 2006. *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia.

CHENG, Dean. 2011. „Sea Power and the Chinese State: China’s Maritime Ambitions“ In: *The Heritage Foundation*. Dostupné na: <http://www.heritage.org/research/reports/2011/07/sea-power-and-the-chinese-state-chinas-maritime-ambitions>, 5. 11. 2012.

CHENG, Chung-ying – BUNNIN, Nicholas (eds.) 2002. *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

CHOMSKY, Noam. 1999. *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*. London: Pluto Press.

CHOMSKY, Noam. 2000. *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*. London: Pluto Press.

CHOMSKY, Noam. 2003. *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*. New York, NY: Metropolitan Books.

CHRISTOPHER, PAUL. 2003. *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*. Upper Saddle River, NJ: Pearsons/Prentice Hall.

CHU HSI. 1990. *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversation of Master Chu, Arranged Topically*. Berkley, CA: University of California Press.

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“ In: *Social Science Research Network*. Dostupné na: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1311532, 6. 12. 2012.

IKELS, Charlotte (ed.) 2004. *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

IVANHOE, Philip. 2004. „Heaven’s Mandate’ and the Concept of War in Early Confucianism“ In: HASHMI, S. – LEE, S. (eds.) *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 270-276.

JACOBS, Andrew. 2011. „Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square“ In: *The New York Times*, April 21. Dostupné na: http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html?_r=1&, 30. 11. 2012.

JI, Sang. 2004. *Religions and Religious Life in China*. Beijing: Intercontinental Press.

JIANG, Yonglin. 2011. *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*. Seattle, WA: University of Washington Press.

JERRYSON, Michael – JUERGENSMEYER, Mark (eds.) 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press.

JOHNSON, James Turner. 1975. *Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts 1200–1749*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

JOHNSON, James – WEIGEL, George. 1991. *Just War and the Gulf War*. Lanham, MD: Ethics & Public Policy Center.

JOHNSTON, Reginald Fleming. *Confucianism and Modern China*. Vancouver: Soul Care Publishing.

KANE, Thomas M. 2003. „Inauspicious Tools: Chinese Thought on the Morality of Warfare“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, p. 139-152.

- KARL, Rebecca – ZARROW, Peter (eds.) 2002. *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- KASHNIKOV, Boris – COPPIETERS, Bruno. 2003. „The First Chechen War, 1994-1996“ In: COPPIETERS, B. – FOTION, N. (eds.) *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Lanham, MD: Lexington books, p. 177-204.
- KASHNIKOV, Boris. 2003-A. „NATO’s Humanitarian Mission in The Kosovo: Whose Justice?“ In: COPPIETERS, B. – FOTION, N. (eds.) *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Lanham, MD: Lexington books, p. 229-246.
- KEELEY, Lawrence. 1996. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford: Oxford University Press.
- KELLY, Raymond. 2000. *Warless Societies and the Origin of War*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- KELSAY, John – JOHNSON, James Turner (eds.) 1991. *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York, NY: Greenwood Press.
- KELSAY, John. 2007. *Arguing the Just War in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- KEOWN, Damien. 2005. *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- KHALILZAD, Zalmay. 1995. *From Containment to Global Leadership? America and the World after the Cold War*. Santa Monica, CA: Rand.
- KIBANGULA, Trésor. 2011. „The Mystery of Tiananmen Square’s Disappearing Confucius Statue“ In: *France 24*, April 22. Dostupné na: <http://observers.france24.com/content/20110422-mystery-tiananmen-square-confucius-stature-china-beijing-national-museum-mao-disappeared>, 30. 11. 2012.
- KIERMAN, Frank – FARIBANK, John (eds.) 1974. *Chinese Ways in Warfare*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- KISSINGER, Henry. 1996. *Umění diplomacie*. Praha: PROSTOR.
- KLUCKHOHN, Clyde. 1953. „Universal Categories of Culture“ In: KROEBER, A. (ed.) *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago, IL: University of Chicago Press, p. 507-523.
- KNIGHT, Nick. 2007. *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong’s Thought*. Lanham, MD: Lexington Books.

- KRAUTHAMMER, Charles. 1990. „The Unipolar Moment“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 70, No. 1, p. 23-33.
- KOLMAN, Jiří. 2005. „Neorealismus“ In: PŠEJA, P. (ed.) *Přehled teorií mezinárodních vztahů*. Brno: IIPS, str. 63-77.
- KOMUNIKÉ 3. PLENÁRNÍHO ZASEDÁNÍ 11. ÚSTŘEDNÍHO VÝBORU KOMUNISTICKÉ REPUBLIKY ČÍNY. 1978. Dostupné na: <http://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1978/PR1978-52.pdf>, 29. 11. 2012.
- KONFUCIOVA AKADEMIE. 2012. *O akademii*. Dostupné na: <http://konfucius.upol.cz/top/o-akademii/>, 30. 11. 2012.
- KONFUCIUS. 1995. *Rozpravy: hovory a komentáře*. Praha: Mladá fronta.
- KONFUCIUS. 2009. „Sebrané výroky“ In: VOCHALA, J. *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*. Praha: Academia, str. 19-121.
- KONFUCIŮV INSTITUT. 2012. Dostupné na: <http://czech.chinese.cn/>, 30. 11. 2012.
- KOPEL, David. 2007. „Self-defense in Asian Religions“ In: *Liberty Law Review*, Vol. 2, p. 79-163. Dostupné na: <http://davekopel.org/Religion/Self-defense-in-Asian-religions.pdf>, 6. 12. 2012.
- KRÁL, Oldřich. 2005. *Čínská filosofie: pohled z dějin*. Lásenice: Maxima.
- KRÁL, Oldřich. 2008. „Mistr Sun v Čechách“ In: SUN-C'. 2008. *Mistr Sun O válečném umění*. Praha: Dokořán, str. 4-15.
- KUPCHAN, Charles. 2002. *The End of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century*. New York, NY: Knopf.
- KÜNG, Hans. 1992. *Světový étos: projekt*. Zlín: Archa.
- KÜNG, Hans. 2000. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad.
- KÜNG, Hans – CHING, Julia. 1999. *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha: Vyšehrad.
- LAO-C'. 1995. *Lao-c'ovo Tao-te-ťing*. Praha: CANOPUS.
- LEANING, Jennifer. 2002. Was the Afghan Conflict a Just War? In: *BMJ*, Vol. 324, No. 7333 (October), p. 353–355. Dostupné na: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1122274/>, 6. 11. 2012.
- LEBLANC, Steven – REGISTER, Katherine. 2007. *Constant Battles: Why We Fight*. New York, NY: St. Martin's Press.

- LEUNG, Joe. 1990. „The Community-Based Welfare System in China“ In: *Community Development Journal*, Vol. 25, No. 3, p. 195-205.
- LEVENSON, Joseph. 1969. *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*. Berkley, CA: University of California Press.
- LEWIS, Mark Edward. 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany, NY: SUNY Press.
- LEWIS, Mark Edward. 1999. „Warring States: Political History“ In: LOEWE, M. – SHAUGHNESSY, E. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 587-650.
- LEWIS, Mark Edward. 2006 „The Just War in Early China“ In: BREKKE, T. (ed.) *The Ethics of War in Asian Civilizations*. London: Routledge, p. 185-200.
- LEVY, Neil. 2002. *Moral Relativism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publication.
- LI, Kwok-sing. 1995. *A Glossary of Political Terms of the People's Republic of China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- LI, Tianchen. 1999. „New Trends in the Studies on Confucius and Confucianism“ In: *Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies*, Vol. 3, No. 2 (China Special), p. 44-48. Dostupné na: <http://epublications.bond.edu.au/cm/vol3/iss2/6>, 30. 11. 2012.
- LI, Qiqian. 2008. „A Survey of Confucius Studies in China Today“ In: *Copenhagen Papers*, Vol. 91, No. 6, p. 7-28. Dostupné na: http://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDMQFjAB&url=http%3A%2F%2Ffrauli.cbs.dk%2Findex.php%2Fcas%2Farticle%2Fdownload%2F1797%2F1820&ei=qdy5UM_zO4zhtQaAq4CAAQ&usg=AFQjCNEsPwYjFQPxpK69eX40qCk0cy7wjw, 30. 11. 2012.
- LIAN, Timothy Yeong-shyang. 1991. *The Just War in the Teaching of Mo Tzu*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, dizertační práce.
- LIANG, Han-chao. 1970. *The Confucius-Mencius Theory and the Three Principles of the People*. East & West Monthly.
- LINDEN VAN DER, Harry. 2007. „Just War Theory and U.S. Military Hegemony“ In: BROUGH, M. – LANGO, J. – LINDEN VAN DER, H. (eds.) *Rethinking the Just War Tradition*. Albany, NY: SUNY Press, p. 53-74.
- LIŠČÁK, Vladimír. 2011. „Confucianism in China 1911-2011. An Overview“ Přednáška proslovená v říjnu 2011 v Gorenji Radenci ve Slovinsku na *The 8th International Sinology Symposium*. Dostupné na: http://www.orient.cas.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/humansci/orient/kontakty/pracovnici/publikace/Liscak/Paper_Confucianism.pdf, 22. 11. 2012.

LITTLE, Reg. 1995. „Confucius in Beijing: The Conference of the International Confucian Foundation“ In: *Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies*, Vol. 1, No. 2, p. 1-5. Dostupné na: <http://epublications.bond.edu.au/cm/voll/iss2/4>, 30. 11. 2012.

LIU, James. 1988. *China Turning Inward: Intellectual – Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LIU, Shu-hsien. 1988. *Understanding Confucian Philosophy*. Westport, CT: Greenwood Press.

LOUIE, Kam. 1980. *Critiques of Confucius in Contemporary China*. New York, NY: St. Martin's Press.

LU, Xing. 2004. *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

LUKES, Steven. 2008. *Moral Relativism*. New York, NY: Picador.

MACINTYRE, Alasdair. 2004. „Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community“ In: SHUN, K. – WONG, D. (eds.) *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. New York, NY: Cambridge University Press, p. 203-218.

MACFARQUHAR, Roderick. 1966. *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*. New York, NY: Praeger.

MAHER, Derek. 2008. „The Rhetoric of War in Tibet: Toward a Buddhist Just War Theory“ In: *Political Theology*, Vol. 9, No. 2, p. 179–191.

MACHIAVELLI, Niccoló. 2012. *Vladař*. Praha: XYZ.

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.

MAKEHAM, John (ed). 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.

MAKEHAM, John. 2003-A. „The Retrospective Creation of New Confucianism“ In: MAKEHAM, J. (ed.) *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan, p. 25-54.

MAKEHAM, John. 2008. *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MATTEI DE, Roberto – KEATING, Karl. 2007. *Holy War, Just War: Islam and Christendom at War*. Rockford, ILL: Chronicles Press.

MAO CE-TUNG. 1960. *Vybraná díla o vojenských otázkách*. Praha: Naše vojsko.

MAO CE-TUNG. 1966. „Quotations from Mao Tse Tung“ In: *Marxists Internet Archive*. Dostupné na: <http://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/red-book/>, 30. 11. 2012.

MAO CE-TUNG. 2012. „Criticism and Self-Criticism“ In: *Marxists Internet Archive*. Dostupné na: <http://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/red-book/ch27.htm>, 28. 11. 2012.

MAQUET, Jacques. 1964. „Objectivity in Current Anthropology“ In: *Current Anthropology*, Vol. 5, No. 1 (February), p. 47-55. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/2740089>, 13. 11. 2012.

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“ In: *The Pelican Record*, Vol. 41, No. 5 (December), p. 21-33. Dostupné na: http://leiterreports.typepad.com/blog/files/Iraq_War.doc, 6. 11. 2012.

MEADORS, Tyson. 2007. „Buddhist Perspectives on the Use of Force“. Přednáška proslouená v lednu 2007 v Springfield, Virginia v USA na konferenci *International Society for Military Ethics* v bloku *Religion, Politics, and the Military*. Dostupné na: <http://isme.tamu.edu/ISME07/Meadors07.html>, 2. 11. 2012.

MEISSNER, Werner. 2006. „China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present“ In: *China Perspectives*, No. 68 (November-December), p. 41-54. Dostupné na: <http://chinaperspectives.revues.org/3103>, 23. 11. 2012.

MENCIUS. 1990. „Kniha Meng-c“ In: ČARNOGURSKÁ, M. (ed.) *A riekol Majster...: z klasických knih konfuciánstva*. Bratislava: TATRAN, 59-106.

MENCIUS. 2012. „Mengzi“ In: *Chinese Text with English Translation*. Dostupné na: <http://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii>, 2. 12. 2012.

MENCIUS. 2012-A. „Mengzi“ In: *Chinese Text with English Translation*. Dostupné na: <http://ctext.org/mengzi/jin-xin-ii>, 2. 12. 2012.

MENCIUS. 2012-B. „Mengzi“ In: *Chinese Text with English Translation*. Dostupné na: <http://ctext.org/mengzi/li-lou-i>, 3. 12. 2012.

MENCIUS. 2012-C. „Mengzi“ In: *Chinese Text with English Translation*. Dostupné na: <http://ctext.org/mengzi/jin-xin-i>, 6. 12. 2012.

- MENCIUS. 2012-D. „Mengzi“ In: *Chinese Text with English Translation*. Dostupné na: <http://ctext.org/mengzi/wan-zhang-ii>, 7. 12. 2012.
- METZGER, Thomas. 1986. *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York, NY: Columbia University Press.
- MENG, Te-sheng. 1979. *The Anti-Confucian Movement in the People's Republic of China, 1966-1974*. New York, NY: St. John's University.
- MENG, Te-sheng, Meng. 1980. *Chinese Communism vs. Confucianism (1966-1974): An Historical and Critical Study*. New York, NY: Free Men Magazine.
- MERLE, Goldman. 1975. „China's Anti-Confucian Campaign, 1973-74“ In: *The China Quarterly*, Vol. 63, No. 3 (September), p. 435-462. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/652749?uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101425928711>, 26. 11. 2012.
- MILL, John Stuart. 1859. „A Few Words on Non-intervention“. Dostupné na: <http://international-political-theory.net/texts/Mill-Non-Intervention.pdf>, 29. 10. 2012.
- MO, HSÜAN. 1976. „The 1974 “Criticize Lin Criticize Confucius” Campaign of the Chinese Communist Party“ In: *Chinese Law & Government*, Vol. 8, No. 4 (Winter), p. 84-127.
- MO, HSÜAN. 1981. „The Chinese Communist's Evaluation of Confucius and the Political Aims of Their All-Out Campaign to „Criticize Confucius““ In: *Contemporary Chinese Thought*, Vol. 7, No. 3 (Spring), p. 4-39.
- MOODY, Peter. 1974. „The New Anti-Confucian Campaign in China: The First Round“ In: *Asian Survey*, Vol. 14, No. 4 (April), p. 307-324. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2642786?uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101425928711>, 26. 11. 2012.
- MOSELEY, Alexander. 2003. „The Rules of War in Sub-Saharan Africa“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, p. 167-186.
- MOSELEY, Alexander. 2009. „Just War Theory“ In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/justwar/>, 30. 10. 2012.
- MOSER, Paul – CARSON, Thomas (eds.) 2001. *Moral Relativism: A Reader*. New York, NY: Oxford University Press.
- MØLLER, Bjørn. 2000. „Kosovo and the Just War Tradition“. Přednáška proslovená v srpnu 2000 v Tampere, Finsko, na konferenci *International Peace Research Association*. Dostupné na: <http://www.comw.org/pda/fulltext/0008moeller.doc>, 6. 11. 2012.

NARDIN, Terry. 2006. „International Political Theory and the Question of Justice“ In: *International Affairs*, Vol. 82, No. 3, p. 449-465. Dostupné na: http://www.chathamhouse.org/sites/default/files/public/International%20Affairs/2006/inta_544.pdf, 10. 11. 2012.

NEEDHAM, Joseph. 1999. *Science and Civilization in China. Volume 5: Chemistry and Chemical Technology, Part 7, Military Technology: The Gunpowder Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

NI, Lexiong. 1999. „Confucius and War“ In: *Military Historical Record*, No. 4, p. 93-104.

NI, Lexiong. 2008. „The Implication of Ancient Chinese Military Culture for World Peace“ In: BELL, D. (ed.) *Confucian Political Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 201-225.

NORMAN, Richard. 1995. *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.

NYE, Joseph. 2004. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York, NY: Public Affairs.

O’HUALLACHAIN, LIAM D. – SHARPE, Forrest (eds.) 2007. *Neo-conned!: Just War Principles: a Condemnation of War in Iraq*. Vienna, VA: Light in the Darkness Publication.

O’BRIEN, Roderick. 2004. „Recent “Just War” Commentaries in the People’s Republic of China“ In: *Australian Association for Professional and Applied Ethics*. Dostupné na: http://www.arts.unsw.edu.au/aapae/publications/article2004_obrien.htm, 2. 12. 2012.

O’LEARY, Greg – WATSON, Andrew. 1982. „The Role of the People's Commune in Rural Development in China“ In: *Pacific Affairs*, Vol. 55, No. 4 (Winter), p. 593-612. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/2756843>, 28. 11. 2012.

ONDŘEJ, Jan – ŠTURMA, Pavel – BÍLKOVÁ, Veronika – JÍLEK, Dalibor. 2010. *Mezinárodní humanitární právo*. Praha: C.H. Beck.

OREND, Brian. 2005. „War“ In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/war/#1>, 30. 10. 2012.

OREND, Brian. 2006. *The Morality of War*. Peterborough: Broadview Press.

OREND, Brian. 2009. *On War: A Dialogue*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

OBUCHOVÁ, Eubica. 1999. *Číňané 21. století: dějiny – tradice – obchod*. Praha: Orientální ústav AV ČR.

OTTERBEIN, Keith. 2004. *How War Began*. College Station, TX: Texas A & M University Press.

OU, Antony. 2008. „Confucian Just War Theory in the Age of Rising China: Truth or Fiction?“ Přednáška proslovená 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. 2008-A. „Modern Confucianism on Just War Theory: A Skinnerian Analysis“. Přednáška proslovená v srpnu 2008 v Lundu ve Švédsku na konferenci *European Association of Chinese Studies Biennial Conference* s názvem „China Centre Stage“.

OU, Antony. 2008-B. „Maoist Overinterpretation of Confucianism during Cultural Revolution: A Skinnerian Analysis“. Přednáška proslovená v září 2008 v Leedsu ve Velké Británii na konferenci *British Association of Chinese Studies Annual Conference*.

OU, Antony. 2010. *Just War and Confucian Classics: An Analysis of Gongyangzhuàn*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

OU, Antony. 2010-A. „What is Living and What is Dead in Political Confucianism: A Question for Modern China“ In: *Political Reflection*, Vol.1, No.1, p. 46-48.

OVERMYER, Daniel. 1999. *Náboženství Číny: svět jako živý organismus*. Praha: PROSTOR.

PALMER-FERNÁNDEZ, Gabriel (ed.) 2004. *An Encyclopedia of Religion and War*. New York, NY: Routledge.

PARKER, Geoffrey. 1994. „Early Modern Europe“ In: HOWARD, M. – ANDREOPOULOS, G. – SHULMAN, M. (eds.) 1994. *The Laws of War: Constraints on Warfare in the Western World*. New Haven; London: Yale University Press.

PARSONS, Howard. 1975. „Remarks on Charles Wei-hsun Fu 'Confucianism, Marxism-Leninism And Mao: A Critical Study'“ In: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 2, No. 4 (September), p. 429-445.

PAUL, Gregor. 2004. „War and Peace in Classical Chinese Thought. With Particular Regard to Chinese Religion“ In: SCHMIDT-LEUKEL, P. (ed.) *War and Peace in World Religions*. London: SCM Press, p. 57-78. Dostupné na: <http://bellevuecollege.edu/artshum/materials/engl/Bessho/Summer05/101/WarandPeaceChinese.htm>, 3. 12. 2012.

PEREGRIN, Jaroslav. 1992. *Úvod do analytické filosofie*. Praha: Herrmann & synové.

PEREGRIN, Jaroslav. 2007. *Soudobé filosofické myšlení*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové.

- PERRY, Elizabeth. 2002. *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- PHILLIPS, Robert – Cady, Duane. 1996. *Humanitarian Intervention: Just War vs. Pacifism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- PINES, Yuri. 2002. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B. C. E.* Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- PINES, Yuri. 2009. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Period*. Honolulu: HI: University of Hawaii Press.
- PINKER, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. London: Allen Lane.
- PINTOVÁ, Barbora. 2010. *Bartolomé de las Casas a filosoficko-teologické základy lidských práv*. Olomouc: Univerzita Palackého, bakalářská práce. Dostupné na: <http://theses.cz/id/dpeazz/99691-328824705.pdf>, 12. 11. 2012.
- PRICE, Ronald Francis. 1977. *The Anti-Confucius Campaign*. Bundoora: La Trobe University.
- PRŮŠEK, Jaroslav. 1995. „Konfucius, jeho doba a myšlení“ In: KONFUCIUS. *Rozpravy: hovory a komentáře*. Praha: Mladá fronta, str. 43-79.
- POJMAN, Louis. 2009. „A Defense of Ethical Objectivism“ In: POJMAN, L. – TRAMEL, P. (eds.) *Moral Philosophy: A Reader*. Indianapolis, IN: Hackett Publishers, p. 38-52.
- POKORNÝ, Jan. 2010. *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada.
- PŠEJA, Pavel (ed.) 2005. *Přehled teorií mezinárodních vztahů*. Brno: Masarykova univerzita.
- QING, Jiang. 2011. „From Mind Confucianism to Political Confucianism“ In: FAN, R. (ed.) *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, p. 17-32.
- QING, Jiang. 2012. *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RAMSEY, Paul. 2002. *The Just War: Force and Political Responsibility*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- RAY, Dennis. 1970. „‘Red and Expert’ and China’s Cultural Revolution“ In: *Pacific Affairs*, Vol. 43, No. 1 (Spring), p. 22-33.
- REED, Charles – RYALL, David (eds.) 2007. *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

REGAN, Richard. 1996. *Just War: Principles and Cases*. Washington, D.C.: CUA PRESS.

REN, Zhe. 2012. „The Confucius Institutes and China’s Soft Power“ In: *Institute of Developing Economies Discussion Paper*, No. 330, p. 1-22. Dostupné na: http://ir.ide.go.jp/dspace/bitstream/2344/1119/1/ARRIDE_Discussion_No.330_ren.pdf, 30. 11. 2012.

RIGEL, Michal. 2012. *Universalismus lidských práv a interkulturní pojetí*. Olomouc: Univerzita Palackého, diplomová práce. Dostupné na: <http://theses.cz/id/92rq3x/>, 28. 11. 2012.

ROBINSON, Paul (ed.) 2003. *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

ROETZ, Heiner. 1993. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany, NY: SUNY Press.

ROSŮLEK, Přemysl. 2007. „Reflexe spravedlivé války“ In: ROSŮLEK, P. (ed.) *Politická filosofie: aktuální problémy*, str. 158-174.

ROZMAN, Gilbert (ed.) 1991. *The East Asian Region. Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

RUMSFELD, Donald. 2001. *Department of Defense News Briefing - Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*. U. S. Department of Defense Office of the Assistant Secretary of Defense, Washington, D.C., USA, October 22. Dostupné na: <http://www.defense.gov/transcripts/transcript.aspx?transcriptid=2151>, 6. 11. 2012.

RYDEN, Edmund. 1997. *The Yellow Emperor’s Four Canons: A Literary Study and Edition of the Text from Mawangdui*. Taipei: Taipei Ricci Institute.

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, P. – GAO, M. – LI, Jianqui (eds.) *Cultural Heritage And Contemporary Change Series III*, Asia, Vol. 17, p. 241-263. Dostupné na: http://www.crvp.org/book/Series03/III-17/chapter_xiii.htm, 2. 12. 2012.

ŘÍCHOVÁ, Blanka. 2006. *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál.

SAFIRE, William. 2008. *Safire’s Political Dictionary*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.

- SAPIR, Edward. 1985. „The Status of Linguistics as a Science“ In: MANDELBAUM, D. G. (ed.) *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkley, CA; London: University of California Press, p. 160-166.
- SATRAPA, Filip. 2010. „Velké povstání tchaj-pchingů“ In: *Historický obzor*, roč. 21, č. 3/4, s. 58-73.
- SAWYER, Ralph. 1993. *The Seven Military Classics of Ancient China*, Boulder: Westview Press.
- SAWYER, Ralph. 1999. „Chinese Warfare: The Paradox of the Unlearned Lesson“ In: *American Diplomacy*, Vol. 4, No. 4. Dostupné na: http://www.unc.edu/depts/diplomat/AD_Issues/amdipl_13/china_sawyer.html, 3. 12. 2012.
- SCOBELL, Andrew. 2002. *China and Strategic Culture*. Carlisle, PA.: US Army War College Strategic Studies Institute. Dostupné na: <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/ssi/culture.pdf>, 3. 12. 2012.
- SHAOQI, Liu. 2004. „How to Be a Good Communist“. Dostupné na: <http://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1939/how-to-be/>, 30.11. 2012.
- SHAPIRA, Amnon – LEVIN, Yigal (eds.) 2012. *War and Peace in Jewish Tradition: From the Biblical World to the Present*. New York: Routledge.
- SHARMAN, Lyon. 1968. *Sun Yat-sen: His Life and its Meaning: A Critical Biography*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SHIMKO, Keith. 2008. *International Relations: Perspectives and Controversies*. Boston, MA; New York, NY: Houghton Mifflin Company.
- SHUE, Henry. 2008. „Omezená suverenita“ In: *Filosofický časopis*, roč. 56, č. 6, str. 811-832.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry (ed.) 2004. *War and Peace in World Religions*. London: SCM Press.
- SCHMIDT, Helmut – SIEREN, Frank. 2011. *Čína, náš soused*. Brno: Doplněk.
- SCHOFIELD, Malcolm. 1999. *The Stoic Idea of the City*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- SCHWITZGEBEL, Eric. 2007. „Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau“ In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 24. No. 2 (April), p. 147-168.
- SIKKA, Sonia. 2011. *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SINGER, Peter. 2004. *The President of Good and Evil*. New York, NY: Dutton.
- SINGH, Gurharpal. 2003. „Sikhism and Just War“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, p. 126-138.
- SJOBORG, Laura. 2006. *Gender, Justice, And the Wars in Iraq: A Feminist Reformulation of Just War Theory*. Lanham, MD: Lexington Books.
- SLATER, Jerome. 2012. „Just War Moral Philosophy and the 2008–09 Israeli Campaign in Gaza“ In: *International Security*, Vol. 37, No. 2 (Fall), p. 44-80. Dostupné na: http://belfercenter.ksg.harvard.edu/publication/22373/just_war_moral_philosophy_and_the_200809_israeli_campaign_in_gaza.html, 6. 11. 2012.
- SNAUWAERT, Dale. 2004. „The Bush Doctrine and Just War Theory“ In: *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 6.1 (Fall), p. 121-135. Dostupné na: http://www.trinstitute.org/ojpcr/6_1snau.pdf, 6. 11. 2012.
- SOKOL, Jan. 2010. *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- SOUKUP, Václav. 2004. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- SOUKUP, Václav. 2011. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- SOLOMON, Norman. 2006. „The Ethics of War: Judaism“ In: SORABJI, R. – RODIN, D. (eds.) *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot: Ashgate, p. 108-137.
- SONGJIE, Huang. 1997. „The Great Triangle of Chinese Philosophical Academia and Modernization in China: Reflections on Chinese Philosophical Trends in the 20th Century“ In: FANGTONG, L. – SONGJIE, H. – MCLEAN, G. (eds.) *Philosophy and Modernization in China*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, p. 53-58.
- SORABJI, Richard – RODIN, David (eds.) 2006. *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot: Ashgate.
- SORABJI, Richard. 2003. „The Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance“ In: SORABJI, R. – RODIN, D. (eds.) *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot: Ashgate, p. 13-29.
- SPENCE, Jonathan. 1990. *The Search for Modern China*. New York, NY: Norton.
- SPENCE, Jonathan. 1996. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York, NY: W.W. Norton.

- STANKIEWICZ, Władislaw Józef. 2003. *Politická teorie a současný svět: klasické koncepty ve věku relativismu*. Brno: CDK.
- STAHN, Carsten. 2007. „‘Jus ad bellum’, ‘jus in bello’ . . . ‘jus post bellum’? Rethinking the Conception of the Law of Armed Force“ In: *The European Journal of International Law*, Vol. 17, No. 5, p. 921-943. Dostupné na: <http://ejil.oxfordjournals.org/content/17/5/921.full.pdf+html>, 11. 11. 2012.
- STEFFEN, Lloyd. 2007. *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- STÖRIG, Hans Joachim. 2007. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- SUBRAMANIAN, Arvind. 2011. „The Inevitable Superpower: Why China’s Rise Is a Sure Thing“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5 (September/October), p. 66-78. Dostupné na: <http://gesd.free.fr/fasubra.pdf>, 5. 11. 2012.
- SUN-C’. 2008. *Mistr Sun O válečném umění*. Praha: Dokořán.
- TERRILL, Ross. 1980. *Mao: A Biography*. New York, NY: Harper & Row.
- TIBI, Bassam. 1998. „War and Peace in Islam“ In: NARDIN, T. (ed.) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 128-145.
- THAXTON, Ralph. 2008. *Catastrophe and Contention in Rural China: Mao's Great Leap Forward Famine and the Origins of Righteous Resistance in Da Fo Village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THE ECONOMIST. 2011. „China's Confucius Institutes Rectification of Statues“ In: *The Economist*, January 20. Dostupné na: <http://www.economist.com/node/17969895>, 30. 11. 2012.
- THISTLETWAITE, Susan. 2003. „Just War and a Post-Modern World“ In: *Special Report 98* (January), p. 13-15. Dostupné na: <http://www.usip.org/files/resources/sr98.pdf>, 8. 11. 2012.
- THUKYDIDES. 1977. *Dějiny peloponnéské války*. Praha: Odeon.
- TOMÁŠEK, Michal. 2004. *Dějiny čínského práva*. Praha: Academia.
- TU, Weiming. 1976. *Neo-Confucian Thought in Action*. Berkeley, CA: University of California Press.
- TURNER, Karen. 1993. „War, Punishment, and the Law of Nature in Early Chinese Concepts of the State“ In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 53, No. 2 (December), p. 285-324. Dostupné na: www.jstor.org/stable/2719452, 7. 12. 2012.

- VANKEERBERGHEN, Griet. 2001. *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*. Albany, NY: SUNY Press.
- VEN VAN DE, Hans. 1996. „War in the Making of Modern China“ In: *Modern Asian Studies*, Vol. 30, No. 4, p. 737-756. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/312948>, 10. 12. 2012.
- VEN VAN DE, Hans (ed.) 2000. *Warfare in Chinese History*. Leiden: Brill.
- VERBEEK, Bruno. 2010. „Game Theory and Ethics“ In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/game-ethics/>, 25. 11. 2012.
- VICTORIA, Brian Daizen. 2003. *Zen War Stories*. London; New York, NY: Routledge Curzon.
- VICTORIA, Brian Daizen. 2006. *Zen at War*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- VODÁKOVÁ, Alena – VODÁKOVÁ, Olga – SOUKUP, Václav a kol. 2000. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: SLON.
- VOCHALA, Jaromír. 2009. *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*. Praha: Academia.
- WAISOVÁ, Šárka. 2002. *Úvod do studia mezinárodních vztahů*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk.
- WALTZ, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*. New York, NY: McGraw-Hill.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2008. *Evropský univerzalizmus: rétorika moci*. Praha: SLON.
- WALZER, Michael. 1991. „Justice and Unjustice in the Gulf War“ In: DECOSSE, D. (ed.) *But Was It Just?* New York, NY: Doubleday, p. 1-17.
- WALZER, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- WALZER, Michael. 1998. „War and Peace in the Jewish Tradition“ In: NARDIN, T. (ed.) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 95-114.
- WALZER, Michael. 2002. „The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)“ In: *Social Research*, Vol.69, No. 4 (Winter), p. 925-944.
- WALZER, Michael. 2004. *Arguing About Wars*. New Haven, CT: Yale University Press.

- WALZER, Michael. 2006. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*. New York, NY: Basic Books.
- WANG, Jing. 1996. *High Culture Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*. Berkley, CA: University of California Press.
- WANG, Juntao. 2003. „Confucian Democrats in Chinese History“ In: BELL, D. – HAHM, CH. (eds.) *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 69-89.
- WANG, Qingxin. 2011. „The Confucian Conception of Transcendence and Filial Piety“ In: FAN, R. (ed.) *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, p. 75-90.
- WANG, Yuan-kang. 2011-A. *Harmony and War: Confucian Culture and Chinese Power Politics*. New York, NY: Columbia University Press.
- WEI-MING, Tu. (ed.) 1996. *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WEBER, Max. 1968. *The Religion of China*. Riverside: Free Press.
- WEMHEUER, Felix – MANNING, Kimberley Ens. 2011. *Eating Bitterness: New Perspectives on China's Great Leap Forward and Famine*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- WERNER, Karel. 2002. *Náboženské tradice Asie od Indie po Japonsko*. Brno: Masarykova univerzita.
- WHYTE, Bob – WHYTE, Maggie. 1974. „The Chinese Commune“ In: *Community Development*, Vol. 9, No. 1, p. 33-39. Dostupné na: <http://cdj.oxfordjournals.org/content/9/1/33.extract>, 29. 11. 2012.
- WILKES, George. 2003. „Judaism and Justice in War“ In: ROBINSON, P. (ed.) *Just War in Comparative Perspectives*. Aldershot: Ashgate, p. 9-23.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2007. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH.
- WEEKS, Albert L. 2010. *The Choice of War: the Iraq War and the Just War Tradition*. Santa Barbara, CA: Prager Security International.
- WHITEHEAD, Raymond. 1976. „The New Ethic in China and the Anti-Confucius Campaign“ In: *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, Vol. 12, p. 16-21. Dostupné na: <http://jos.sagepub.com/content/12/1/16.extract>, 26. 11. 2012.
- WORDEN, Robert – SAVADA, Andrea – DOLAN, Ronald (eds.) 1987. *China: A Country Study*. Washington, D.C.: National Government Publication. Dostupné na: <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/cntoc.html>, 1. 12. 2012.

WRIGHT, David Curtis. 2011. *The History of China*. Santa Barbara, CA: Greenwood.

WYATT, Don. 2011. „Confucian Ethical Action and the Boundaries of Peace and War“ In: MURPHY, A. (ed.) *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, p. 237-148.

XIANLIN, Song. 2003. „Reconstruction the Confucian Ideal in 1980s China: The “Culture Craze” and New Confucianism“. In: MAKEHAM, J. (ed.) *New Confucianism: A Critical Examination*. New York, NY: Palgrave Macmillan, p. 81-104.

XUE, Yu. 2005. *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggression 1931-1945*. London: Routledge.

XUETONG, Yan. 2006. „The Rise of China and its Power Status“ In: *Chinese Journal of International Politics*, Vol. 1, No. 1 (Summer), p. 5-33. Dostupné na: <http://cjip.oxfordjournals.org/content/1/1/5.full.pdf+html>, 5. 11. 2012.

XUNZI – WATSON, Burton. 1967. *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu*. New York, NY: Columbia University Press.

XUNZI – KNOBLOCK, John. 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Vol. I, Books 1-6*. Stanford, CA: Stanford University Press.

XUNZI – KNOBLOCK, John. 1994. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Vol. III, Books 17-32*. Stanford, CA: Stanford University Press.

YAN, Xuotong. 2011. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

YANG, Alan – HSIAO, Michael. 2012. „Confucius Institutes and the Question of China’s Soft Power Diplomacy“ In: *China Brief*, Vol. 12, No. 13. Dostupné na: [http://www.jamestown.org/programs/chinabrief/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=39592&cHash=ccbda5a33d17f73e50a7a3d92be5233b](http://www.jamestown.org/programs/chinabrief/single/?tx_ttnews[tt_news]=39592&cHash=ccbda5a33d17f73e50a7a3d92be5233b), 30. 11. 2012.

YAO, Xinzong. 2000. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

YAO, Xinzong (ed) 2003. *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism: A-N*. London: RoutledgeCurzon.

YAO, Xinzong (ed.) 2003-A. *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism: O-Z*. London: RoutledgeCurzon.

YAO, Xinzong. 2004 „Conflict, Peace and Ethical Solutions: A Confucian Perspective on War“ In: *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, Vol. 4, No. 2, p. 89-111. Dostupné na: <http://sjeas.skku.edu/upload/200605/%E2%91%A5%EB%85%BC%EB%AC%B81.pdf>, 16. 11. 2012.

YATES, Robin. 1980. „The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification“ In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 3, p. 549–603.

YEE, Edmond. 2002. „Confucian Education: Moral Approach“ In: *Religion East and West Journal of the Institute for World Religions*, No. 2 (June). Dostupné na: http://www.plts.edu/docs/confucian_education.pdf, 5. 12. 2012.

YEUNG, Anthony – HOYAN HANG FUNG, Carole. 2011. „The Soft Power in the Confucian “Kingly Way”“ In: FAN, R. (ed.) *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg: Springer, p. 109-135.

ZAKARIA, Fareed. 2010. *Postamerický svět*. Praha: Academia.

ZARROW, Peter. 2005. „Politics and Culture in the May Fourth Movement“ In: ZARROW, P. (ed.) *China in War and Revolution, 1895-1949*. New York, NY: Routledge, p. 149-169.

ZHANG, Tong – SCHWARTZ, Barry. 1997. „Confucius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory“ In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 11, No. 2, p. 189-212. Dostupné na: <http://barryschwartzonline.com/Confucius.pdf>, 27. 11. 2012.

ZHOU, Guiyin. 2004. „China, the USA and the Morality of War: Towards a Comparative Analysis of the ‘Justice’ of the Korean War“ In: *Shanghai Journal of International Relations*, No. 2, p. 58-64.

ZHOU, Zehao. 2011. *The Anti-Confucian Campaign During the Cultural Revolution, August 1966-January 1967*. Maryland, MD: University of Maryland, dizertační práce. Dostupné na: <http://drum.lib.umd.edu/handle/1903/12285>, 26. 11. 2012.

ZHU, Linyong. 2011. „Confucius stands tall near Tian'anmen“ In: *People's Daily Online*, January 13. Dostupné na: <http://english.peopledaily.com.cn/90001/90776/90882/7259160.html>, 30. 11. 2012.

ZINN, Howard. 2006. *Just War*. Milano: Charta.

ZNOJ, Milan. 2003. „O spravedlivé válce v 21. století“ In: DVOŘÁKOVÁ, V. – HEROUTOVÁ, A. (eds.) *Sborník z II. kongresu českých politologů*. Praha: Česká společnost pro politické vědy, str. 28-42.

ŽENEVSKÉ ÚMLUVY A DODATKOVÉ PROTOKOLY. 2005. Praha: Český červený kříž. Elektronická podoba aktualizována ke dni 1. 5. 2012. Dostupné na: <http://www.cervenkykruz.eu/cz/mhp/konvence.htm>, 7. 11. 2012.