UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Osobní zodpovědnost vůči vlasti: Morální odpovědnost občana na účasti ve spravedlivé válce

Personal Responsibility towards the Homeland: The Moral Obligation of a Citizen to participate in a Just War

Bakalářská práce

Vedoucí práce: RNDr. Mgr. Robin Kopecký, Ph.D.

Autor: Marie Měkotová

Praha 2024

Poděkování

Ráda bych poděkovala RNDr. Mgr. Robinu Kopeckému, Ph.D., za vedení mé práce, informace, přípomínky a podporu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci *Osobní zodpovědnost vůči vlasti: Morální odpovědnost občana na účasti ve spravedlivé válce* vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1.8. 2024, Marie Měkotová

Anotace

Bakalářská práce se věnuje tematice teorie spravedlivé války. Charakterizuje ji, popisuje historický vývoj této doktríny. Dále se věnuje otázkám odpovědnosti jednotlivce vůči vlasti a v průběhu války. V rámci diskuze popisuje individuální podmínky kategorie ius ad bellum, specifika v odpovědnosti kombatantů a nonkombatantů a snaží se zodpovědět otázky o zapojení jednotlivce ve spravedlivé válce.

Klíčová slova

individualismus, ius ad bellum, ius in bello, morální odpovědnost občana, spravedlivá válka

Annotation

The Bachelor Thesis is dedicated to the theory of just war. The just war is characterized here. Thesis describes the historical development of this theory. Further it talks about questions of individual responsibility to the homeland during war. Within the Discussion Part of Thesis the individual conditions of ius ad bellum are described, and distinctions between combatant's and noncombatant's responsibility. The Thesis tries to answer the questions about possibilities of individual involvement in the just war.

Keywords

individualism, ius ad bellum, ius in bello, just war, moral responsibility of citizen

Obsah

Úvod
1. Historický vývoj teorie spravedlivé války
    1.1. Období antiky
    1.2. Středověk a první koncepce teorie
    1.3. Vlivy novověku
        Francisco de Vitoria
        Hugo Grotius
        Thomas Hobbes
    1.4. 20. století
        Michael Walzer
        Jeff McMahan
        Klasické vs. revizionistické paradigma, kolektivismus vs. individualismus
2. Teorie spravedlivé války a její pojetí
    2.1. Ius ad bellum
    2.2. Ius in Bello
    2.3. Ius post bellum
    2.4. Odlišnosti kategorií spravedlivé války v revizionistickém paradigmatu
    2.5. Realismus
    2.5. Pacifismus
3. Diskuze - osobní odpovědnost a morálka jednotlivce
    3.1. Kdo může rozhodovat o jednotlivci
    3.2. Legitimita státu
    3.3. Vztah občana vůči státu v rámci politických koncepcí a ideologií
        Nacionalismus
        Liberalismus
        Komunitarismus
        Kolektivismus VS Individualismus
        Kolektivismus
        Individualismus
    3.4. Individuální Ius ad bellum a jeho podmínky
        Srovnání individualisticky-směřovaného přístupu, institucionálně-směřovaného a kolektivního
    3.5. Propojení individualismu a kolektivismu
        Kauzální zapojení
    3.6. Vztah a odpovědnost nonkombatanta vůči válce
    3.7. Občanská odpovědnost nonkomabatantů v případě nespravedlivé války
Závěr
Seznam použité literatury

Úvod

Ozbrojené konflikty jsou nedílnou součástí historie i současnosti. Snahy válku ospravedlnit či definovat okolnosti její spravedlnosti sahají až do antického Řecka. První komplexnější učení přináší sv. Augustin a především pak Tomáš Akvinský. Na ně pak navazují novověcí i pozdější myslitelé. 20. a 21. století poté přináší další výrazné změny, především do samotné podoby válčení (například vznik různých mezinárodních organizací, stále častější asymetrické konflikty).

Téměř do současnosti převládalo v uvažování o spravedlivé válce tzv. klasické paradigma, které využívá pojmů *jus ad bellum* a *jus in bello*, a vnímá je jako dva jevy od sebe jasně a striktně oddělené. Proměny pojetí teorie spravedlivé války vedoucí až do současnosti popisují nové kategorie jako jus *post bellum, jus ex bello, jus ad vim* a vytváří paradigma nové, které hranici mezi *jus ad bellum* a *jus in bello* narušuje, a hledá podmínky pro spravedlnost ve válkách často asymetrických.

Válka je tradičně záležitostí státu, jednou ze základních podmínek *ius ad bellum* je vyhlášení legitimní autoritou, která stát zastupuje. Znamená to, že pouze ona nese s právem i odpovědnost za účast na této válce? S rostoucí asymetrií ve válečných konfliktech narůstá i otázka, jaká odpovědnost je v rukou jednotlivce? Lze říci, že účastnit se nespravedlivé války, jakožto stát i jednotlivec, morální není. Přesto u některých autorů, jejichž myšlenky budou v tomto textu diskutovány, lze pozorovat také hledání ospravedlnění občanské odpovědnosti a občanovy obrany v případě války nespravedlivé.

Přijetím platnosti doktríny spravedlivé války může dojít ke zmoralizování konkrétních válek a stran do nich vstupujících (naplňují-li podmínky *ius ad bellum* a *ius in bello*), lze totéž aplikovat individuálně, na občana daného státu, pokud tento stát splňuje všechny podmínky *bellum iustum*? Zároveň je nutné ptát se: jakou odpovědnost má jednotlivec vůči státu, jehož je občanem, čím vším se tato odpovědnost projevuje a kam až sahá?

Cílem této práce je otevřít diskuzi nad pozicí a rolí jednotlivce při jeho zapojení se do válečného konfliktu, v rámci kategorií ius ad bellum a ius in bello,

postavit proti sobě argumenty historických a především současných filozofů a teoretiků spravedlivé války a sumarizovat tak odpovědi na základní otázky práce, jimiž jsou:

1. Je morální povinností občana zapojit se do válečného konfliktu za svoji vlast?

2. Pokud ne, má občan morální nárok na to se samostatně rozhodnout o svém zapojení do válečného konfliktu svého státu (za předpokladu, že jeho strana naplňuje podmínky *ius ad bellum*)?

3. Má-li tento nárok, na základě jakých podmínek se smí a má rozhodovat?

Bakalářská práce si neklade za cíl najít jednoznačnou odpověď, spíše popsat větší názorové proudy a směry, které současnou diskuzi ovlivňují, například s důrazem na klasické a revizionistické paradigma. Zároveň práce s ohledem na množství literatury přímo k otázce odpovědnosti a individuální role při zapojení do války bere v úvahu civilní občany i kombatanty a vychází z textů týkajících se specifik této otázky u obou skupin.

1. Historický vývoj teorie spravedlivé války

Následující kapitola shrnuje vývoj evropského a západního uvažování o teorii spravedlivé války a formování jednotlivých podmínek nutných pro uznání války za spravedlivou. Jsou zde zahrnuty nejvýraznější osobnosti mimo jiné politické filozofie, kteří se na tvorbě jednotlivých principů podíleli. Základy spatřujeme v rámci evropské historie již v antickém Řecku.

1.1. Období antiky

V klasickém Řecku je válka původně vnímána rituálně-mocensky, otázka morálky se neobjevuje ani v ius ad bellum, ani v ius in bello. Mezi řeckými městskými státy mocnější a silnější vítězí, a tím získává na svou stranu i spravedlnost.

V rámci svých úvah o státu se v dílech Ústava či Zákony dostává jako jeden z prvních autorů k otázkám ospravedlnění války Platón. Zabývá se podmínkami pro vstup do války i samotnému vedení války, tedy *ius ad bellum* a *ius in bello*. Již u Platóna se objevuje nutnost rozhodnutí o vstupu do války legitimním představitelem státu (v ideální Platónově představě státu tedy filozofy) a také dosažení míru. Pravidla ius in bello se vztahují pouze na řecké obce, toto etnocentrické vnímání se tedy neaplikuje na konflikty s barbary[1].

V prvním století př. n. l. navazuje na práci předchozích myslitelů politik, filosof a řečník Cicero[2]. I v Ciceronových úvahách se objevuje *přirozené právo*, jehož dodržováním lze naplnit nároky morálnosti války. Mezi podmínky připojuje nutnost tzv. poslední instance, tedy že válka je jedinou a poslední možností, kterou stát v dané situaci má. V rámci přirozeného práva apeluje například na přiměřené zacházení s nepřítelem po samotném konci války, dodržení slibu jemu daného, cílem války musí být nastolení míru.

V judaismu pojetí spravedlivé války vychází historicky z Tanachu, v němž válka může být spravedlivou, je-li vedena s Hospodinovým souhlasem, v takovém případě je Hospodin při vojácích a vede je k vítězství. Jiné odpovědi hledá křesťanství, dostává se mu jich od největších církevních osobností

[1] viz PLATÓN, Ústava, Praha 2005, kniha V, 471b, s. 219.
[2] BUŠTOVÁ, Iva. *Ciceronovo pojetí spravedlnosti ve spise O povinnostech*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, 2016. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/75478/130179026.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-06-26].

patristiky a scholastiky.

V Evropě dochází tedy k prvním úvahám o ospravedlnění válek během starověku. Odpovědnost za vyhlášení války nese panovník, cílem by mělo být ustanovení míru. Již zde se tedy objevují dva z budoucích i současných principů ius ad bellum. Ve starověkém Řecku se však principy spravedlivých bojů vztahovaly pouze na konflikty mezi městkými státy. Dalšími, mladšími zdroji uvažování o spravedlivém válčení jsou judaismus a křesťanská tradice.

1.2. Středověk a první koncepce teorie

Prvním křesťanským myslitelem hledajícím odpovědi na otázku, jak válčit spravedlivě, je sv. Ambrož, následovaný a dokonce předčený sv. Augustinem[3]. Augustin dává křesťanství teologické a filozofické svolení do válek vstupovat a vést je, mnoho argumentací, vycházejících mimo jiné z příkladů z Tanachu i Nového zákona, rozprostírá ve svém polemickém textu Proti Faustu Manicheistovi. Cíleným stavem vždy je a musí být mír. Příčina válčení tedy vždy musí být spravedlivá a dostatečně závažná, např. zabrání cizího území. Rozhodnutí patří i u Augustina pouze do rukou legitimní autority, která ponese veškerou odpovědnost, uvrhne-li svoji zemi do války nespravedlivé, nebo do války, u níž si není jistý, jestli spravedlivá je. Řadový voják naopak může zůstat spravedlivým i v případě, že tuto jistotu nemá. Stačí mu alespoň pravděpodobnost, že spravedlnost nebude porušena. Totéž je platné i v případě, kdy by byl odmítnutím účastnit se bojů narušen občanský pořádek. V obou zmiňovaných případech jde tedy u jednotlivce o čin morální, ale zároveň povinný[4].

O téměř tisíc let později rozvíjí v Sumě teologické Augustinovy myšlenky a systematizuje své pojetí Tomáš Akvinský. Zabývá se čtyřmi tématy, samotnou možností povolení války, účastí duchovních na válčení, užíváním lsti a povolením válčit ve sváteční dny, ke každému z nich přikládá podpůrné a protichůdné argumenty a vyvozuje východiska.

---

[3] STAŠEK, Bohumil. Učení sv. Augustina o válce: O poměru křesťanství k válce. In: STAŠEK, Bohumil. *Církev katolická a válka*. Praha: Čsl. akc. tisk., 2024. Dostupné také z: http://www.militaria.cz/cz/clanky/valky-a-valecnici/uceni-sv-augustina-o-valce.html.

[4] STAŠEK, Bohumil. Učení sv. Augustina o válce: O poměru křesťanství k válce. In: STAŠEK, Bohumil. *Církev katolická a válka*. Praha: Čsl. akc. tisk., 2024. Dostupné také z: http://www.militaria.cz/cz/clanky/valky-a-valecnici/uceni-sv-augustina-o-valce.html.

Argumenty proti dovolení války nachází v Bibli: *Zdá se, že válčení je vždy hřích. Neboť trest se neuvaluje leč za hřích. Avšak Pán oznamuje válčícím trest, podle onoho Mat. 26: „Každý kdo vezme meč, mečem zahyne".*[5] Proti ní ale jednoznačně staví autoritu Augustina: *Avšak proti je, co praví Augustin; v řeči o Mládenci setníkově: „Kdyby křesťanská kázeň haněla války, prosícím v Evangeliu by byla dána spíše ta rada spásy; aby zahodili zbraně a úplně se vzdálili od vojska. Avšak bylo jim řečeno: Nikoho netýrejte a buďte spokojeni svým žoldem. Když jim tedy přikázal, aby byli spokojeni vlastním žoldem, nezakázal jim vojančiti."*

Tomáš dále stanovuje podmínky války – vyhlášení války legitimní autoritou (jednotlivec má možnost své právo hájit u soudu), spravedlivá příčina (napadení si musí zasloužit potrestání) a stejně tak i úmysl a cíl bojovníků (dosáhnout dobrého nebo uniknout zlému). Špatný úmysl může z původně spravedlivé války učinit nespravedlivou. *Avšak může se státi, že válka se stává přece nedovolenou pro špatný úmysl, třebaže vypovídá válku zákonná moc a je spravedlivý důvod. Neboť Augustin praví, v knize Proti Faustovi: „Chtivost škoditi, mstivá krutost, nepokojný a nezkrotný duch, sveřepé vzbouření, panovačná choutka, a co je podobného, to jsou, která se právem na válce kárají."* Zde je úmysl možné interpretovat i jako motivy ovlivňující prostředky ve válce použité, nejen jako plánovaný výsledek konfliktu.

Křesťanství nejprve představuje pro spravedlivou válku překážku, neboť nedovoluje svým stoupencům vstupovat do válek. Vytváří tím základní kameny pro pozdější myšlenkový směr pacifismu. Tuto překážku překonává svatý Augustin, a další myslitelé po něm, mnozí křesťané, dále rozvíjí i principy jím stanovené, kdy ke dvěma starověkým se přidává navíc také spravedlivá příčina války. Největším teoretikem spravedlivé války ve středověku byl Tomáš Akvinský.

1.3. Vlivy novověku

Uzavřenost teorie a její zaměření pouze na evropské, křesťanské země[6] se v

[5] AKVINSKÝ, Tomáš. Summa theologická, II-II, 40, čl 1, arg 1. Dostupné také z:http://www.cormierop.cz/Summa-teologicka-IIcast-2dil.html

[6] HOLÁ, Ivona. Preemptivní sebeobrana státu v podmínkách asymetrických hrozeb (Díl II.). Online. *Rodon*. Dostupné z: https://www.rodon.cz/print/clanek.php?id=292. [cit. 2024-06-28].

období novověku láme pod vlivem zámořských plaveb, objevů a počínající kolonizace. Diskuze se poprvé začínají promítat do mezinárodního práva. Postupně začíná docházet také k určité (alespoň částečné) sekularizaci úvah, která bude dovršena ve 20. století. Mezi dalšími formujícími vlivy se objevuje přirozené právo (ius naturale), právo národů (ius gentium). Přirozené právo je sice diskutováno již Tomášem Akvinským či Ciceronem, v novověku prochází revizí, která se projeví vznikem dvou pojetí[7] - pojetí Thomas Hobbse, k němuž se hlásí například Hugo Grotius, a pojetí Immanuela Kanta.

Francisco de Vitoria[8]

Španělský teolog a právník, stojící u zrodu Salamanské filozofické školy, se válčení a spravedlnosti v něm věnuje mimo jiné v dílech De Jure belli Hispanorum in Barbados či De Indis et De Jure belli. O tomto tématu také přednášel, soubor těchto přednášek z univerzity nese název Přednášky o indiánech.

Vitoria se věnuje především podmínkám *ius ad bellum* a *ius in bello*, okrajově ale zasahuje i do *ius post bellum* a uvažování o těsně poválečném stavu. Své uvažování staví na úvahách o čtyřech otázkách: Mohou vůbec křesťané vstupovat do válek? Kdo je právoplatnou autoritou, která může o vstupu do války rozhodovat? Jaké důvody jsou spravedlivou příčinou? Jaké akty vůči nepříteli jsou ve válce povolené?

V první otázce dochází skrze podporu různých církevních autorit k odpovědi ano. Legitimní autoritou je vládce daného státu, nicméně Vitoriovo pojetí státu a společenské smlouvy mezi panovníkem a lidem činí vládce vykonavatelem moci, která ovšem stále náleží lidu. (Toto téma rozvíjí více ve spisu De potestate civili.) Občané i vládce jsou si tak vzájemně vyrovnanými protistranami. Jedinou spravedlivou příčinou pro vyhlášení spravedlivé války je pro Vitoriu zásadní újma způsobená jedním státem druhému (např. útok na obyvatele jiného státu, jejich únos, anexe části území). Jednoznačně zavrhuje možnost spravedlnosti války

[7] MACHALOVÁ, Tatiana. Přirozené právo a vývoj přirozeno-právního myšlení. Online. S 1-22. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/law/jaro2021/MP416Z/um/3._kapitola_Prirozene_pravo__2_.pdf. [cit. 2024-06-29].
[8] VYŠNÝ, Peter. Teória spravodlivej vojny Francisca de Vitoriu. Online. *Právník*. Roč. 2011, č. 9, s. 759-778. Dostupné z: https://www.ilaw.cas.cz/upload/web/files/pravnik/issues/2021/9/5_Vysny_759-778_9_2021.pdf. [cit. 2024-06-29].

vedené křesťanským státem proti státu nekřesťanskému právě z toho důvodu, že je tento stát pohanský, stejně tak i válčení za účelem zabrání cizího území pro svůj stát. V diskusi nad čtvrtou otázkou Vitoria uvádí, že míra užitých prostředků by měla odpovídat závažnosti způsobené újmy, tedy se zde objevuje již požadavek proporcionality. Válka sama má být přísným trestem za velmi vážné narušení suverenity a autonomie jiného státu. Po skončení války je dle Vitoriy povoleno pomstít se na nepřátelském lidu, což podle něj odpovídá jak *ius naturale*, tak *ius gentium* (jednalo de facto o dobové mezinárodní právo).

Vitoria uvažuje také (podobně jako sv. Augustin), o nutnosti jistoty, že příčina potenciální války bude spravedlivá. Panovník si musí být jist, kdyby šlo pouze o pravděpodobnost, mohli by ji pociťovat oba vládci, a tak by válka byla spravedlivá na obou dvou stranách, což není možné (protože právě nespravedlnost válčení protivníka dává spravedlivému vládci právo na to do války vstoupit v právu). Zároveň k tomuto postoji musí dospět vládce spolu se svými rádci a podobně, nesmí takové rozhodnutí učinit sám. Oproti tomu jednotlivec by se měl spolehnout na rozhodnutí vládnoucí autority, jediná výjimka nastává, pokud si občan je naprosto jistý tím, že příčina války spravedlivá není. V takovém případě bojovat nesmí, ani přes jakékoli nařízení. Občané jsou také povinni se války účastnit, pokud jde o obranu (a v boji pokračovat, i pokud jejich armáda přejde během bojů do ofenzivy).

Vitoria přináší pro vedení války tři obecná pravidla. Spravedlivá válka přichází v úvahu, pokud jde o poslední možnost. Boj v ní musí být veden adekvátně a přiměřeně k újmám, které byly způsobené, nemá mít za cíl úplně zlikvidovat protivníkovu zemi, její občany. Po skončení války by vítěz (který vedl válku spravedlivou) měl spravedlivě a pokud možno co nejvíce nestranně přistupovat k poraženému nepříteli, v podstatě jako soudce (což je zároveň Vitoriovo pojetí spravedlivé války ve stručnosti – soudní proces spravedlivého panovníka a jeho státu nad státem, který se provinil).

Hugo Grotius[9]

Holandský diplomat a právník Hugo Grotius má zásadní podíl na systematizaci a sumarizaci dosavadních myšlenek o doktríně spravedlivé války do komplexnějšího celku právní povahy. V díle De Iure Belli ac Pacis představuje strukturu teorie, kterou shromáždil z myšlenek předchozích učenců, a částečně i sám rozšířil.

Odlišuje válku *soukromou* a *veřejnou*, tedy válku jednotlivce a státu, stojí-li na jedné straně stát a na druhé jednotlivec, označuje válku za *smíšenou*. Veřejná válka může být označena za formální, naplňuje-li požadavky práva národů (např. obě dvě strany jsou vedeny a reprezentovány legitimní autoritou). Dalšími podmínkami je spravedlivý důvod (primárně obrana, a sice před skutečným, bezprostředně hrozícím nebezpečím, tedy nikoliv preventivní válka), válka jako poslední možnost, která zbývá, pro zachování míru, a reálná šance na vítězství. Tolik tedy Grotiovy podmínky *ius ad bellum*. Příčiny, které nejsou spravedlivé, nazývá *„zástupnými"* či *„záminkami"*[10].

Systematizuje také všechny již dříve diskutované podmínky *ius in bello*. I ty odvozuje od *ius naturale*. Odlišuje od sebe také dva pojmy, *„přípustné"* a *„morálně přijatelné",* některé činy ve válce přípustné nejsou morálně přijatelné.

Thomas Hobbes[11]

Hobbes rozvíjí šířeji otázku přirozeného práva. Nejprve definuje přirozenost člověka, jíž podle něj tvoří absolutní svoboda, schopnost násilí a schopnost a potřeba uchvacovat a vlastnit. V této přirozenosti vede lidské činy přirozené právo *(„právo všech na všechno")*, právě kvůli tomu ovšem není skrze něj toto „vše, na které má člověk právo", získat. Tato nereálnost vede ke snaze činit určité ústupky pro dosažení

---

[9] HUTEČKA, Jiří. Kořeny teorie spravedlivé války: od Platóna ke Grotiovi. Online. *Theatrum historiae*. Roč. 2008, č. 3, s. 85-107. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/TH3_HUTE%C4%8CKA_Ko%C5%99eny+teorie+spravedliv%C3%A9+v%C3%A1lky.+Od+Plat%C3%B3na+ke+Grotiovi.%20(1).pdf. [cit. 2024-06-29].

[10] HUTEČKA, Jiří. Kořeny teorie spravedlivé války: od Platóna ke Grotiovi. Online. *Theatrum historiae*. Roč. 2008, č. 3, s. 85-107. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/TH3_HUTE%C4%8CKA_Ko%C5%99eny+teorie+spravedliv%C3%A9+v%C3%A1lky.+Od+Plat%C3%B3na+ke+Grotiovi.%20(1).pdf. [cit. 2024-06-29].

[11] MACHALOVÁ, Tatiana. Přirozené právo a vývoj přirozeno-právního myšlení. Online. S 1-22. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/law/jaro2021/MP416Z/um/3._kapitola_Prirozene_pravo__2_.pdf. [cit. 2024-06-29].

míru. Je to možné skrze uzavření společenské smlouvy, skrze niž vzniká stát, coby zosobnění politické autority a moci. Současná teorie spravedlivé války pracuje právě s pojmem tohoto suverénního státu.

V novověké etapě se objevují výrazné vnější vlivy, zámořské objevy a rozšiřování pravidel mezinárodního práva. Pojmem, jenž se promítá do prací mnoha myslitelů, je *přirozené právo*. Na síle nabírá i pozice suverénního státu. V díle Huga Grotia se objevují další principy, poslední možnost a pravděpodobná šance zvítězit.

1.4. 20. století

20. století přivádí principy teorie spravedlivé války do mezinárodního práva (promítly se například do podoby Ženevských konvencí), mimo jiné také pod vlivem obou světových válek i dalších velkých konfliktů. V reakci na extrémní válečné konflikty vznikla také například Organizace spojených národů s cílem podpořit bezpečnost a vztahy mezi jednotlivými národy a státy[12].

Michael Walzer[13]

Nejvýraznějším teoretikem teorie ve 20. století je Michael Walzer, americký filozof s východoevropskými kořeny. Walzer představuje významného zastánce tradičního paradigmatu, proti kterému se na počátku nového tisíciletí vymezil Jeff McMahan. Walzer ve svém nejvýznamnějším díle Spravedlivé a nespravedlivé války toto tradiční paradigma a pojetí doktríny spravedlivé války shrnuje a dokládá na příkladech z vojenské a politické historie. Hned na počátku knihy kritizuje a vyvrací argumenty realismu, přístupu, který ve válce povoluje využití veškerých prostředků, podle Walzera nehumánní jednání omlouvá tím, že se jedná o lidskost v extrémních podmínkách.

Ve Spravedlivých a nespravedlivých válkách otevírá základní principy paradigmatu, které je označováno jakožto tradiční či klasické, a věnuje se také v současnosti stále aktuálnějším tématům asymetrického válčení, terorismu, různým vnitrostátním válkám aj. Užívá historických případů a osobností, například tematiku

[12] *Informační centrum OSN v Praze*. Online. Dostupné z: https://osn.cz/. [cit. 2024-07-15].
[13] *Institute of Advanced Study*. Online. 2024. Dostupné z: https://www.ias.edu/sss/faculty/walzer. [cit. 2024-07-15].

morální rovnosti kombatantů ilustruje na příkladu německého generála z druhé světové války Erwina Rommela. Rommel, přestože stál na straně nacistického Německa, které jistě nenaplňovalo podmínky ius ad bellum (a ani ius in bello), sám činil podle Walzera[14] morální rozhodnutí. Zde se objevuje i další z aspektů klasického paradigmatu, striktní oddělení ius ad bellum a ius in bello – každý kombatant, včetně nacistického generála Rommela, i jakýkoliv stát, který vstoupil do války, i pokud nebyly naplněny podmínky *ius ad bellum*, stále ale může naplnit podmínky *in bello*.

Walzer se dále zabývá i ochranou civilistů, dalším aspektem tradičního paradigmatu.

Jeff McMahan[15]

Nejvýraznějším zastáncem revizionismu a snah nastolit nové paradigma je oxfordský profesor, teoretik věnující se mimo spravedlivé války i dalším tématům aplikované etiky, Jeff McMahan. Nejdůležitějším textem pro revizionistické paradigma je jeho publikace z roku 2009, Killing in War. V ní McMahan představuje zásadní rozdíl oproti klasickému paradigmatu, dvě základní a původní části doktríny, ius ad bellum a ius in bello nevnímá jako striktně oddělené, naopak ius in bello je závislé na ius ad bellum, při nesplnění podmínek ius ad bellum již automaticky není možné, aby daný stát naplnil podmínky in bello, tedy ani činy kombatantů bojujících na této straně v průběhu války nemohou naplnit nároky doktríny, a tito kombatanti nemají šanci být považováni za spravedlivé. Mezi stranami konfliktu tedy neplatí *symetrie*, právě z toho důvodu, že *ius ad bellum* a *ius in bello* nejsou na sobě *nezávislé* (oba termíny jsou základními tezemi klasického paradigmatu).

Klasické vs. revizionistické paradigma, kolektivismus vs. individualismus

Důležitým směrem spoluutvářejícím revizionistický přístup je individualismus. McMahan[16] staví na postoji, podle kterého morální principy aplikovatelné na jednotlivce platí analogicky i v případě skupiny či státu. Jednání

[14]WALZER, Michael. In: *Spravedlivé a nespravedlivé války*. Academia, 2019, s. 95.
[15] HOŠMAN, Mirek Tobiáš. *McMahanova teorie spravedlivé války*. Online, bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, 2018. Dostupné z: https://is.muni.cz/th/trodi/bc_final.pdf. [cit. 2024-07-17].
[16] FROWE, Helen. *The Etics of War and Peace*. 3rd ed. Routledge, 2023. ISBN 978-1-032-23055-9.

jednotlivců má stejnou hodnotu a význam jako stejné jednání skupiny, kterou daní jednotlivci vytváří, tak individualistické přístupy popisuje Helen Frowe. Na individualisticky zaměřeném přístupu bude také postaveno mnoho argumentů v hlavní části této bakalářské práce.

Tradiční paradigma vychází oproti tomu z kolektivismu. Walzer je označován také jaké komunitarista. I kolektivistické či komunitaristické argumenty budou využity níže. Mezi zastánce tradičního paradigmatu patří také teoretik David Rodin, který individualismus tvrdě kritizuje, argumentuje také nepřijatelností prostředků schvalovaných ve válce pro použití jednotlivcem, například u preemptivních opatření (např. různé pasti), jak také uvádí Frowe.

20. století i dnešní doba vytváří doktríně spravedlivé války zcela nové nároky. Mezi oběťmi je více civilistů než dříve, na stranách proti sobě nestojí pouze suverénní státy, ale také různé partyzánské, teroristické či jiné organizace. Válka již není svatá ani rituálem, jde o sekulární děj. Výraznou roli hraje tradiční, a v pozdějších letech pak i revizionistické paradigma.

2. Teorie spravedlivé války a její pojetí

Jednotlivé kategorie doktríny spravedlivé války

V současnosti existují jasně a jednotně formulované podmínky pro *ius ad bellum* i *ius in bello*. V posledních letech začínají být diskutovány i otázky ukončování válek a válečných následků a došlo k popisování nových kategorií – *ius ex bello*[17], *ius post bellum*, ale také i kategorie *ius ante bellum*, která se snaží zkoumat období ještě před samotným právem válku zahájit a předcházející tak právu *ad bellum*.

[17] MOELLENDORF, Darrel. Two Doctrines of Jus ex Bello. Online. *Ethics*. 2015, roč. 125, č. 3, s. 653-673. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/10.1086/679560. [cit. 2024-07-18].

2.1. Ius ad bellum[18]

Podmínky pro zahájení spravedlivé války byly postupně doplňovány až k počtu šesti. Vše začíná u *spravedlivé příčiny*, která je, podobně jako *správný záměr* a *legitimní autorita*, diskutovaná již sv. Augustinem i dalšími staršími autory. Stejně tak jako musí být válka vedena ze správného důvodu (např. sebeobrana), cílem nesmí být nespravedlnost, tedy spravedlivý záměr. Legitimní autorita, jíž přísluší rozhodování, je v současnosti přisuzována suverénnímu státu. Princip *proporcionality* ovlivňuje například budoucí volbu vojenských prostředků. Předkládá uvažování o tom, zda uchýlení se k válce je odpovídající konkrétní újmě, jež byla nyní bránícímu se státu způsobena. Těžko posuzovatelným kritériem je *reálná naděje na úspěch*. Stejně tak, aby válka byla spravedlivá, nesmí nebýt nutná, nesmí být jiné možnosti než do války vstoupit, musí tedy jít o *poslední možnost*.

2.2. Ius in Bello

V tradičním pojetí platí mezi podmínkami *ius ad bellum* a *ius in bello* distance a navzájem na sobě nejsou závislé (*teze nezávislosti*[19]). I nespravedlivě započatá válka může být (stranou, jež ji zahájila a jež tedy nenaplňuje podmínky *ad bellum*) vedena spravedlivě, podle kritérií *in bello*. Z toho také plyne teorie morální rovnosti kombatantů.[20]

Na kritériích *in bello* nepanuje tak jasná shoda. Například Brian Orend[21] jich na Stanfordské encyklopedii filozofie popisuje šest, další autoři je shrnují pouze do dvou.

Orendovy podmínky se věnují zbraním, odvetě, rozlišování mezi kombatanty a nekombatanty, zacházení se zajatci, neuchylování se k prostředkům, které spadají pod označení *Mala in se* a opět proporcionalitě. Neměly by být používány

---

[18] KOPEČNÝ, Tomáš. *Jus post bellum – spravedlnost po válce*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2012. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/42108/BPTX_2010_2__0_288882_0_110194.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-17].

[19] HOLÁ, Ivona. Preemptivní sebeobrana státu v podmínkách asymetrických hrozeb (Díl II.). Online. *Rodon*. Dostupné z: https://www.rodon.cz/print/clanek.php?id=292. [cit. 2024-06-28].

[20] HOŠMAN, Mirek Tobiáš. *McMahanova teorie spravedlivé války*. Online, bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, 2018. Dostupné z: https://is.muni.cz/th/trodi/bc_final.pdf. [cit. 2024-07-17].

[21] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online. 2008. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/#2.2. [cit. 2024-07-18].

mezinárodně zakázané zbraně (např. chemické či biologické). Stejně tak jsou nepřípustné vojenské prostředky, které již ve své podstatě a za žádných okolností nejsou morální, a lze je označit jako *Mala in se* (možno přeložit jako Ve své podstatě zlo). Bojující strany by se také neměly nikdy uchylovat k odvetě, poruší-li druhá strana v některém kritériu *ius in bello*. Se zajatci se nemá zacházet krutě a nejsou v době svého zajetí legitimním cílem. Další podmínkou je diskriminace, odlišování kombatantů od nonkombatantů. Civilní osoby mají být pokud možno ochraňovány (deklarují to např. i Ženevské úmluvy) a vojáci by si měli za své cíle vybírat kombatanty, kteří ve válce jsou oficiálně zapojeni. Poslední podmínkou je zmiňovaná proporcionalita, která se zde vytváří kritérium použití přiměřené zbraně či jiného prostředku.

Jiní autoři tyto podmínky seskupují do pouhých dvou[22]. Princip *rozlišování* určuje, kdo může být legitimním vojenským cílem (civilní osoba ani kombatant v zajetí jím nejsou). Dále pak proporcionalita, která pokrývá všechny zbylé principy z předchozího odstavce. Kombatant či válčící strana musí volit přiměřeně vhodné prostředky, tedy nikdy zbraně mezinárodně zakázané, prostředky *Mala in se* ani mstu. U každého použitého prostředku musí zvážit jeho vhodnost, nesmí být disproporcionálně větší, extrémnější, než proti čemu je nasazen.

2.3. Ius post bellum[23]

Kategorie *ius post bellum* je stále ještě čerstvým, poměrně novým tématem v diskuzích o doktríně spravedlivé války. Může být vnímána jako jakási reflexe předchozích dvou kategorií a ne/naplnění jejich podmínek. Jejími částmi je tzv. *ius ex bello*, dotýkající se samotného konce války, spravedlivého ukončení a období poválečné. Pro tuto kategorii však zatím neexistují sjednocené principy.

[22] KOPEČNÝ, Tomáš. *Jus post bellum – spravedlnost po válce*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2012. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/42108/BPTX_2010_2__0_288882_0_110194.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-17].

[23] KOPEČNÝ, Tomáš. *Jus post bellum – spravedlnost po válce*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2012. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/42108/BPTX_2010_2__0_288882_0_110194.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-17].

2.4. Odlišnosti kategorií spravedlivé války v revizionistickém paradigmatu[24]

Zásadním rozdílem je již zmiňované propojení *ius ad bellum* a *ius in bello*. Podle McMahana, pokud válčící strana začne válku nespravedlivou, nemůže být válčení v ní spravedlivé (ani za dodržení podmínek *ius in bello*). Tato změna ruší morální rovnost kombatantů, vojáci, kteří bojují z nespravedlivé příčiny či při nenaplnění jiné z podmínek *ius ad bellum*, jsou morálně podřazení vojákům na protější straně.

V závěru první části je ještě vhodné popsat dva důležité směry, mezi kterými doktrína spravedlivé války stojí de facto uprostřed, realismus a pacifismus. Oba dva spravedlivou válku i sebe navzájem vylučují, a přesto myšlenka spravedlivé války potřebuje z každého z nich část, aby mohla existovat, musí připustit možnost a nutnost použití násilí, a zároveň mu nastavit morální zábrany.

2.5. Realismus[25]

Válka jakožto prostor, ve kterém morálka, spravedlnost nebo pravidla jejího vedení nehrají roli. Pojetí, které teorii spravedlivé války vylučuje a vůči kterému se teorie musí stále vymezovat. První úvahy pocházejí z antického Řecka z díla historika Thúkýdida Dějiny peloponéských válek. Už zde se objevuje pojem *přirozené právo*[26], který později přebírá Thomas Hobbes. Ve válce rozhoduje síla a spravedlnost je získána vítězstvím.

Hobbes otázku přirozeného práva a lidské přirozenosti i ve vztahu k válce rozvíjí ve svém díle Leviathan. V přirozenosti člověka a jeho úplné svobodě je touha uchvacovat a jednat jakkoli za účelem dosažení vlastních zájmů. Do jisté míry je možné zde zmínit například i Thorsteina Veblena[27], který na vztah člověka a války nahlíží ze sociologického a ekonomického hlediska ve své knize Teorie zahálčivé třídy, ve které popisuje tuto třídu (do níž v původním základu řadí

[24] HOŠMAN, Mirek Tobiáš. *McMahanova teorie spravedlivé války*. Online, bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, 2018. Dostupné z: https://is.muni.cz/th/trodi/bc_final.pdf. [cit. 2024-07-17].
[25] HOŠMAN, Mirek Tobiáš. *McMahanova teorie spravedlivé války*. Online, bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, 2018. Dostupné z: https://is.muni.cz/th/trodi/bc_final.pdf. [cit. 2024-07-17].
[26] Thúkýdidés 1977: 350; kniha V, kapitola 95
[27] PETROVOVÁ, Michaela. Veblen Thorstein Bunde. Online. S. 1-8. Dostupné z: https://www.fek.zcu.cz/kalendarium/EKONOM/Veblen_t_b.pdf. [cit. 2024-08-01].

duchovenstvo a vládnoucí skupiny) a také *kořistnickou kulturu,* kterou ovlivňuje postavení bohatství a peněz nejvýš na hodnotový žebříček, charakterizuje *okázalá spotřeba* a také přirozená chuť bojovat a vést války[28] a jejich společenské oslavování.

Michael Walzer se později věnuje kritice realismu. Podle Walzera se realistické argumenty používají k omluvě nelidského jednání či válečných zločinů během války a těm tedy nehrozí odsouzení či stíhání[29]. Realistické chápání války jako boje motivovaného zájmy soukromými/státu a vedeného jakýmikoliv prostředky, spravedlnost se stává jenom slovem[30].

Realismus ze zřejmých důvodů je jedním z protipólů spravedlivé války. Možná právě z toho důvodu nepředstavuje žádný morální problém při uvažování o vlastním zapojení do válečného konfliktu.

2.5. Pacifismus[31]

Druhým extrémem, jenž se vylučuje s teorií spravedlivé války, ale i s jakoukoli válkou obecně, je pacifismus. Pacifismus odmítá nejen zapojení se do války, ale také jakékoliv použití fyzické síly i v případě, že by tak bylo možné násilí předejít či ho potrestat. Jan Narveson[32] ve své analýze pacifismu popisuje, že pacifistická teorie brání člověku bránit se a ochraňovat tak svoje právo na to, aby aby mu nebylo ubližováno, a tím vlastně sama sebe vylučuje.

---

[28] KOTLÍK, Pavel. *Vlastenectví jako konfigurace*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2007. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/11471/130190437.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-19].

[29] WALZER, Michael. In: *Spravedlivé a nespravedlivé války*. Academia, 2019, s. 44. ISBN 978-80-200-3013-9.

[30] WALZER, Michael. In: *Spravedlivé a nespravedlivé války*. Academia, 2019, s. 53. ISBN 978-80-200-3013-9.

[31] KOPEČNÝ, Tomáš. *Jus post bellum – spravedlnost po válce*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2012. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/42108/BPTX_2010_2__0_288882_0_110194.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-17].

[32] NARVESON, Jan. Pacifism: A Philosophical Analysis. Online. *Ethics*. 1965, roč. 75, č. 4, s. 259-271. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/2379723?saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiIwYTY1YWUyZC04OTNjLTRlZmEtOGQ4ZC05N2I5OWRlYTBlNWEiLCJlbWFpbCI6Im1hamEubWVrb3RvdmFAc2thdXQuY3oiLCJpbnN0aXR1dGlvbklkcyI6WyI3YWNmMjYzNS03OGEyLTQ0ODQtYmRiYS1lNTY0YzAxMjEyNTkiLCJhYTE1OTc0ZS0xOWQ5LTQwNzItOTU5My1kZDQ1MTYzOGQ1ODciLCI1NzVlNTM4MC05ZDlmLTRiYjUtYTgzMy05ODc1ZjEwZGUwZTYiXX0&seq=1. [cit. 2024-07-20].

3. Diskuze - osobní odpovědnost a morálka jednotlivce

V nastíněné doktríně, jejích principech i historii hlavní roli hrají státy, případně jejich představitelé. Pozice jednotlivce byla historicky často zredukována na nedobrovolný odvod do armády a účast na válkách pouze dle potřeby daného státu.

Myšlenky o osobní odpovědnosti či alespoň jejich stopy se objevují ale již ve 3. století n. l. u Hippolyta[33] a později u sv. Augustina. Hippolyt zakazuje účast na válce křesťanům, což odpovídá pacifistickému vyznění Nového zákona, s nímž se později musí středověká filozofie vyrovnat, aby křesťanům účast na válce ospravedlnila a umožnila. O sto let později nad odpovědností občana jako jednotlivce přemýšlí svatý Augustin[34]. Nedává mu do rukou možnost výběru, ale pokládá na jednotlivce mnohem menší morální odpovědnost než na představitele státu, který o vstupu do války rozhoduje za celou zemi.

Postupem času role jednotlivce narůstá a dostává se blíž do centra zájmu a filozofického přemýšlení. Různé proudy uchopující doktrínu spravedlivé války často alespoň v malé míře nahlíží pozici jednotlivce a jeho osobní odpovědnost za činy, které bude páchat při své účasti na válce.

3.1. Kdo může rozhodovat o jednotlivci

Prvotně panovník, nyní stát je legitimní entitou nutnou pro naplnění jedné z podmínek *ius ad bellum.* Smí se jednotlivec spolehnout na rozhodnutí vládních představitelů, nebo dokonce je jeho povinností, aby se na ně spolehnul?
V následující části budou nastíněny různé argumenty týkající se samotné legitimity státu, které se dotýkají autority a otázek jejího vlivu na jednání občana. Uvažování o vztahu občana a státu mohou obohatit i různé politicko-filozofické doktríny, které se dotýkají státu a společnosti, stručně zde budou popsány argumenty komunitarismu, nacionalismu, liberalismu, kolektivismu a individualismu a směry budou srovnány mezi sebou.

---

[33] PEROUTKA, David. Není spravedlivá válka sama o sobě rozporuplný pojem? Online. *Universum*. 2023. Dostupné z: https://proboha.cz/magazin/spolecnost/casopis-universum/2023/01/spravedliva-valka-neni-to-v-sobe-rozporny-pojem/. [cit. 2024-07-13].

[34] STAŠEK, Bohumil. Učení sv. Augustina o válce: O poměru křesťanství k válce. In: STAŠEK, Bohumil. *Církev katolická a válka*. Praha: Čsl. akc. tisk., 2024. Dostupné také z: http://www.militaria.cz/cz/clanky/valky-a-valecnici/uceni-sv-augustina-o-valce.html.

3.2. Legitimita státu

Zákony (minimálně České republiky) občany zavazují stát bránit, bude-li to třeba, jak definuje ve svém nálezu Ústavní soud[35]. Legální ale ještě neznamená legitimní. Pokud je povinností občana vstoupit do spravedlivé války jen pro samotné rozhodnutí suverénního státu, je nutné vliv tohoto rozhodnutí legitimizovat a odůvodnit. Legitimitě politické moci se věnuje Matej Cíbik z Univerzity Pardubice, který se zabývá tématy politické filozofie či etiky, ve svém článku *Legitimita politické moci a sebeporozumění občanů*[36] v časopisu Reflexe z roku 2020.

Legitimizována musí být dle Cíbika jakákoliv politická moc, aby nebyla pouhým nátlakem na občany. Představuje dva způsoby, pomocí nichž lze legitimitu dokazovat: normativní a deskriptivní strategii. Normativní strategie se zabývá tím, jak je prakticky v současnosti politická moc vykonávána, jak stát jedná a vystupuje. Deskriptivní se věnuje spíše občanům a jejich vnímání politické moci, zda ji, její rozhodnutí a zákony přijímají. Jak Cíbik podotýká, přijetí obyvateli nemusí nutně znamenat mírný režim, ač z hlediska deskriptivní strategie bude legitimizován. Legitimitu zároveň považuje za jakousi škálu, než že by mohla *buď existovat, nebo ne*.

Cíbik dále popisuje vztah občanů a politiky a dokonce i státu z hlediska původu – nejprve musí být vnímání, společná představa kolektivu a z ní vzniká politická skutečnost. (Podle politologa Benedicta Andersona i jiných teoretiků je dokonce i národ takzvaným *imaginárním společenstvím*). Zásadní je zde v každém případě vnímání skupiny.

Právě s ohledem na toto společné vnímání je v textu stanovena teze, že daný systém, v němž funguje politická moc, musí obyvatelům *dávat smysl* (pojem Bernarda Williamse[37]). Je to minimum nutné pro legitimizaci. Konkrétně to může znamenat například to, že obyvatelé vnímají jako správné a potřebné všeobecné volební právo, píše Cíbik. Součástí tohoto *dávání smyslu* je pro něj *sebeporozumění obyvatel* (do kterého zahrnuje představu jedince o ideální podobě vlastního života a

[35] ÚSTAVNÍ SOUD ČESKÉ REPUBLIKY. Nález Ústavního soudu: Nabývání státního občanství ČR státními občany SR - právo opce občanů zaniknuvší ČSFR. Online. In: . 1994. [cit. 2024-07-20].
[36] CÍBIK, Matej. Legitimita politické moci a sebeporozumění občanů. Online. *Reflexe*. 2020, roč. 58, s. 29-51. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/the-legitimacy-of-political-power-and-the-citizens-understanding-of-themselves_Content%2520File-PDF.pdf. [cit. 2024-07-22].

[37] WILLIAMS, Bernard. In: *Na počátku byl čin: Realismus a moralismus v politické diskusi*. Pavel Mervart, 2011, s. 40-41. ISBN 9788087378854.

povědomí o svém normativním statusu). Souvislost mezi sebeporozuměním a legitimizací politické moci nachází v historickém kontextu i současnosti. Argumentací dochází k tomu, že v antických obcích byli občané občany v první řadě, a až následně pak jedinci v rámci svých soukromých životů. Současný člověk je nositelem morálně-politických nároků, které vznikají v něm samém a jeho osobní hodnotě, nikoli z příslušnosti k vnějším skupinám. V poslední části textu se pak snaží najít politický režim, kterému dnešní společnost může přisoudit legitimitu.

Nejdůležitějšími myšlenkami a závěry pro tento text je, že minimálně z části má politická moc vždy tolik legitimity, kolik jí dáváme jako společnost. Zjednodušeně by bylo možné říci, že nechají-li se občané vést do války pouze z důvodu rozhodnutí státem a politickou mocí, podřizují se legitimitě, kterou ovšem ustanovují oni sami.

3.3. Vztah občana vůči státu v rámci politických koncepcí a ideologií

Rozdílné pohledy na to, kdo a s jakými argumenty může rozhodnout o nasazení jedince do války, nabízí i jednotlivé politické filozofické teorie. Toto téma ovlivňuje do velké míry poloha konkrétního směru na škále, jejímiž extrémními vrcholy jsou individuální práva a svobody jednotlivce, a společné dobro, ústřední role státu. Tyto ideologie často také vychází z myšlenkových směrů individualismu či kolektivismu, které mají podobně velký vliv na již popisované tradiční a revizionistické paradigma spravedlivé války.

Nacionalismus[38]

Tato doktrína je v této práci zmíněna z důvodu intenzity vztahu mezi občany a jejich státem, respektive národem. Pojmy stát a národ nelze vždy zaměňovat, ne všechny státy jsou národní. Přesto jde o stále se do jisté míry objevující teorii, teorie.

Britský historik Elie Kedourie věnoval nacionalismu esej[39], v němž jej definuje jako doktrínu, která vytváří představu lidstva, které se přirozeně rozděluje do jednotlivých národů, každý z nich nese své specifické charakteristiky, a z toho

[38] SULLIVAN, John O. a KUČERA, Jiří. Obhajoba nacionalismu. Online. *The National Interest*. Roč. 2004/2005, č. 4. Dostupné z: www.cdk.cz/obhajoba-nacionalismu. [cit. 2024-07-22].
[39] KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. 2nd ed. Hutschinson, 1960. ISBN 9780090534449.

důvodu je jediným správným způsobem řízení samospráva každého národa. (Z pohledu této definice stojí nacionalismus v opozici vůči konceptu *imaginárního společenství* Benedicta Andersona). Tato teorie je nazývána také jako *doktrinální nacionalismus*[40].

Další koncepce[41] nacionalismus pojímá jako společné vnímání členů jednoho národa, kteří vůči němu cítí příslušnost, loajalitu, sdílí společnou představu o svém národě, která je spojuje. Může jít ale také o snahy a akty členů jednoho národa za účelem získání nároku na sebeurčení.

Liberalismus[42]

Jádrem politického liberalismu[43] jsou hodnoty jako ústavnost či tolerance různosti názorů. Z historického vlivu pádu feudálního systému a postupného zrodu kapitalismu se rodí potřeba osobní svobody, snížení vlivu státu a minimalizace jeho role. U Thomase Hobbese vychází liberalismus z představ o přirozeném člověku a přirozeném stavu. Přirozený člověk ve své svobodě má potřebu vlastnit a dobývat, ale přirozeným stavem je mír a je třeba své potřeby krotit alespoň natolik, aby byl zachován. Další osobností liberalismu je John Locke.

V uvažování nad vztahem člověka a státu v liberalistické společnosti, zdá se, že jde o vztah především formální (dle Hobbese daný uzavřením společenské smlouvy). Člověk má velký prostor pro své osobní rozhodování, otázkou je, zda má větší hodnotu osobní svoboda, nebo udržení míru.

Ze společenské smlouvy vychází také liberalismu blízký koncept kontraktualismu, který je stejně tak dáván do opozice vůči komunitarismu.

---

[40] SULLIVAN, John O. a KUČERA, Jiří. Obhajoba nacionalismu. Online. *The National Interest*. Roč. 2004/2005, č. 4. Dostupné z: www.cdk.cz/obhajoba-nacionalismu. [cit. 2024-07-22].
[41] *Nationalism*. Online. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2001, 2005. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/nationalism/. [cit. 2024-07-22].
[42] *Liberalism*. Online. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 1996, 2007. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/liberalism/#PolLib. [cit. 2024-07-22].
[43] KRUŽÍKOVÁ, Eva. *Liberalismus*. Online, diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2006. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4082/DPTX_2004_1_11280_L02DEF02_1484_0_440.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-22].

Komunitarismus[44]

Pojem, který byl odborně použit poprvé až v polovině 19. století zahrnující filozofickou i politickou rovinu. Tento směr vnímá jedince jakožto ovlivňovaného a spoluutvářeného komunitou, v níž se dlouhodobě pohybuje. Právo je v tomto pojetí vznikající z hodnot konkrétní skupiny.

Americký filozof Michael Sandel popisuje ve své knize The Liberalism and the Limits of Justice mimo jiné také konflikt mezi komunitarismem a liberalismem o tom, zda mohou být principy spravedlnosti neutrální či jsou ovlivněny myšlením a hodnotovým žebříčkem dané komunity (což je komunitaristický pohled).

Kolektivismus VS Individualismus

Jak bude popsáno níže, dva myšlenkové směry, kolektivismus a individualismus, mají na teorii spravedlivé války a dvě její základní paradigmata velký vliv. Rozdíl mezi těmito směry se objevuje například i mezi kulturami.

Kolektivismus[45]

První koncepce kolektivismu se objevuje u Jeana J. Rousseaua v díle O společenské smlouvě. V něm popisuje, že jednotlivci proti sobě stojí jako nepřátele vlastně jen náhodou, protože válka znamená vztah mezi skupinami, státy. Zásadní roli zde představuje kolektivní zodpovědnost a zájmy celku. V kolektivistických společnostech je také zásadní role (často široké) rodiny.

Individualismus[46]

První, kdo ho vymezuje individualismus, je Alexis de Tocqueville. Pod tento myšlenkový směr se řadí hodnoty maximální svobody jedince, jeho seberealizace, která vzniká na jeho osobním vnímání a hodnocení vlastních potřeb. Kai Draper, filozof z University of Delaware svůj individualismus staví na odmítnutí dvou ze tří

[44] TAKÁCS, Michal. *Komunitariánský koncept spravedlnosti*. Online, diplomová práce. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2022. Dostupné z: https://theses.cz/id/tujo3h/STAG93449.pdf. [cit. 2024-07-23].
[45] PETRUSEK, Miloslav. *Kolektivismus*. Online. Sociologická encyklopedie. 2017. Dostupné z: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Kolektivismus. [cit. 2024-07-24].
[46] ČERMÁKOVÁ, Adéla. *Individualismus a společnost*. Online, bakalářská diplomová práce. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2021. Dostupné z: https://theses.cz/id/ax5fsr/45788976. [cit. 2024-07-23].

kolektivistických premis[47]. Těmito premisami je *existence nezrušitelných kolektivních morálních požadavků*, *existence nezrušitelné kolektivní morální odpovědnosti* a *existence nezrušitelných kolektivních morálních práv*. Draper první dvě tvrzení odmítá. Jednotlivce vnímá jakožto morálního aktéra, ale skupina jednotlivců – morálních aktérů pro něj sama o sobě aktérem není.

Podle některých autorů, například Jeffa McMahana či Noama Zohara (viz níže) může válka stát i na rozmezí mezi kolektivismem a individualismem, či alespoň takový kompromis hledat.

3.4. Individuální Ius ad bellum a jeho podmínky

Teorii spravedlivé války v kontextu jednotlivce se věnuje například teoretik James Pattison z University of Manchester v článku *When is it Right to fight? Just War Theory and the Individual-Centric Approach*[48]. Pattison se dlouhodobě zabývá tématy etiky, válčení a spravedlivé války nebo některými současnými válečnými konflikty.

Hlavní otázkou, kterou si Pattison v článku klade, je přípustnost použití násilí kombatantem a její podmínky. Tradiční přístupy ke spravedlivé válce určují uvažování nad principy *ad bellum* státu a jeho vedení, úkolem kombatantů je se na jejich rozhodnutí spolehnout a až v boji se zabývat principy *ius in bello.* Skrze to lze říci, že kombatant se bude války účastnit spravedlivě. Pattison pozoruje a dále se snaží rozvíjet posuny od tohoto kolektivistického přístupu, který je spojen s tradičním paradigmatem spíš k individualistickému přístupu.

McMahan jakožto zastánce revizionistického paradigmatu, které vychází z individualistických myšlenek, nabízí termín *„deep morality",* již Pattison vysvětluje jako důraz právě na individuální odpovědnost, a oprávněnost jednání jednotlivce. Právě na na McMahanovy myšlenky v textu navazuje, považuje je ale za nedostatečné, potřebující ještě větší posun k *Individualisticky-směřovanému přístupu* (*„Individual-Centric Approach"*). Tento přístup dle Pattisona tvrdí, že více

[47] DRAPER, Kai. *War and Individual Rights : The Foundations of Just War Theory*. Online. Oxford University Press, 2016. ISBN 978019938889. Dostupné z: https://web.p.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwNDQxMDhfX0FO0?sid=5463ff01-a535-445b-a7b4-336ba4cb2bba@redis&vid=3&format=EB&rid=3. [cit. 2024-07-23].

[48] PATTISON, James. When Is It Right to Fight? Just War Theory and the Individual-Centric Approach. Online. *Ethical Theory & Moral Practice*. 2013, roč. 16, č. 1, s. 35-54. Dostupné z: https://web-p-ebscohost-com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=3194bb64-8108-4844-812c-b1c50ffe2202%40redis. [cit. 2024-07-24].

než na obecném ospravedlnění války, pro zapojení jednotlivce je důležitější ospravedlnění jeho vlastního zapojení se.

Nejprve se věnuje odmítnutí Pohledu odložení (*„deferral view"*), jak nazývá vyžadování poslušnosti vojáků s rozhodnutím velitelů, i pokud s ním sami nesouhlasí. Proti tomuto *pohledu* se vymezil dříve i McMahan, Pattison jeho argumenty ale označuje jako prozatímní a snaží se pojmenovat lepší. Dochází k tomu, že tento *pohled* nelze aplikovat na všechny kombatanty, konkrétně na *private contractors*, tedy různé soukromé vojenské skupiny, které přijímají konkrétní zakázku v konkrétním konfliktu na základě uzavření smlouvy.

V odpovědi na otázku *Na čem by mělo rozhodování kombatanta stát* přichází Pattison s modelem *individuálního ius ad bellum.* Principy, které v něm popisuje, jsou tyto:

1. Specifická spravedlivá příčina

Instituce zahajující válku musí na spravedlivou příčinu pohlížet obecněji. I během takovéto války mohou být konkrétní případy, kdy použití násilí z různých důvodů nebude správné. Kombatant musí vstupovat do války z konkrétního důvodu, v němž použití síly bude nutné a spravedlivé.

2. Správný záměr

Pro kombatanta je dále nutné vstoupit do války se spravedlivým záměrem. Tím může být i naplnění spravedlivého důvodu či neutrální intence, jako je poslechnutí velitele.

3. Proporcionalita

Množství a podoby násilí, které kombatant použije, musí být natolik efektivní, aby měly vždy za následek více pozitivnějších účinků než negativních. Například útočení na nepřátelské civilisty je disproporcionální.

4. Využití nejprve nenásilných možností

Jedinec by měl dát přednost i méně efektivním aktům, než by bylo použití fyzické síly, než se uchýlí k ní. Pattison se zde odvolává na princip *působení versus připouštění zla*[49]. Násilí podle něj jakožto *působení zla* smí přijít na řadu až jako poslední volba.

5. Válka legitimní instituce

Legitimitu přisuzuje Pattison takové instituci, která je demokratická a dbá na dodržování základních lidských práv. Taková instituce podle něj je schopná spíše

[49] *Doing vs. Allowing Harm*. Online. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2002, 2021. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/entries/doing-allowing/. [cit. 2024-07-24].

zaručit, aby její kombatanti nemuseli bojovat nespravedlivě. Zapojení vojáků ve válce bude pravděpodobněji spravedlivé, pokud se budou zabývat posuzováním také její legitimity.

Pattison tak v tomto posledním bodu dle mého názoru částečně představuje opačný postoj vůči sv. Augustinovi či různým myslitelům tradičního paradigmatu, podle kterých jedinec nenese odpovědnost za špatné rozhodnutí představitele/ů státu, kteří o jeho vstupu do války rozhodli. Kombatant by dle pravidel individuálního ius ad bellum neměl vstupovat do války, pokud není naplněné pravidlo ius ad bellum *vyhlášení legitimní autoritou*. Může se objevit myšlenka, že se zde tak individuální ius ad bellum vrací blíže k Institucionálně-směřovenému přístupu, ale domnívám se, že na něm pouze staví. Zároveň, Pattison dále ukazuje, že i na nespravedlivé straně může kombatant bojovat spravedlivě.

Srovnání individualisticky-směřovaného přístupu, institucionálně-směřovaného a kolektivního

Alternativním, protichůdným přístupem, který dále Pattison popisuje, je Institucionálně-směřovaný přístup *(„Institution-Centric Approach")*. Ten vyžaduje jako podmínku pouze spravedlnost zapojení instituce, k níž jednotlivec náleží. Podle Pattisona je tento přístup často v našem podvědomí, i proto, že jej lze snadno užívat zkratkovitě – pokud má instituce válčí spravedlivě, pak i moje přispění do války je spravedlivé (obdobně pak, bojuje-li má instituce nespravedlivě). Zastáncem Institucionálně-směřovaného přístupu je i McMahan a toto zjednodušení je známé i z revizionistického paradigmatu, v němž neplatí morální rovnost mezi kombatanty právě z tohoto důvodu. I tento přístup klade na jednotlivce nárok samostatně posoudit, jestli je morální se do války zapojit.

Kolektivistický přístup Pattison ztotožňuje s klasickým paradigmatem. Válka je zde vnímána jako čistě kolektivní úsilí a záležitost, proto je problematické uvažování o morální odpovědnosti pouze jednotlivce. Odpovědnost i otázka o zapojení se jsou alespoň částečně ovlivněné právě kolektivem.

Kolektivismus Pattison jasně odmítá kvůli nemožnosti jednotlivce přijmout na sebe odpovědnost za své zapojení. Institucionálně-směřovaný přístup kritizuje jako příliš zjednodušující, jako příklad popisuje, že ve válkách je běžně mnoho vojáků, kteří buď kvůli svým schopnostem nebo ze svého rozhodnutí nepřispívají cíli, za který instituce bojuje.

Individualisticky-směřovaný přístup považuji v otázce morálního statutu kombatantů za třetí alternativu ke klasickému a revizionistickému paradigmatu, dle mého názoru právě zde existuje prostor pro rozvíjení současných podob doktríny spravedlivé války.

Pattison se nadále věnuje i možným důsledkům individuálně směřovaného přístupu. Principy individuálního ius ad bellum by dle něj měly ovlivňovat i jednání ve válce, platit by měly nejen pro samotné rozhodování se pro použití násilí před vstoupením do války, ale měly by být podle něj aplikovatelné i pro kategorii ius in bello a uvažování jednotlivce, zda je oprávněn použít násilí v každé konkrétní situaci.

Individualismus pro něj představuje neustálý úkol jedince revidovat morální přípustnost jeho jednání. Tvrdí, že role jednotlivce se v průběhu války proměňuje, například pokud zmizí specifická příčina. Pokud se občan ocitne v situaci, kdy stojí před činem, který není proporcionální, nebylo by jím dosaženo spravedlivého cíle a podobně, měl by odmítnout úkol splnit. U každé role i pozice je tedy nutné prověřovat její spravedlnost. Jedna akce podle Pattisona může sestávat ze spravedlivých i nespravedlivých aspektů zároveň, přesto se na základě nich musí občan o přípustnosti daného jednání rozhodnout jednotně. Přípustnost kombatantova jednání mohou ovlivnit také akty instituce, k níž náleží, pokud přímo souvisí s jeho přispěním k válce a ze spravedlivých se stanou nespravedlivými.

Opětovné zhodnocování se netýká pouze konkrétních činů, ale i samotného působení jedince ve válce. Pattison popisuje i vztah ke kategorii ius ex bello, kterou přejímá od Darrela Moelendorfa. Podle ní je nutné přemýšlet o platnosti přípustnosti pokračování v boji, a případně i spravedlivému rozhodnutí skončit.

K uvažování nad ius in bello přidává Pattisson také podmínky, za nichž spravedliví a nespravedliví kombatanti smí či nesmí útočit. Spravedlivý kombatant smí útočit při naplnění všech podmínek ius ad bellum (i zbývajících kategorií). Nespravedlivý kombatant útočit nesmí, ovšem Pattison zde vnímá jako problematický fakt, že součástí i nespravedlivé armády mohou být nezúčastnění vojáci, kteří se nijak nezapojují a staví se tak spíše do rolí pozorovatelů, či dokonce kombatanti, kteří se snaží dospět ke spravedlivému konci a jejich příspěvek válce je tak tedy přijatelný. Kvůli tomu neztrácí své právo na to nebýt zabiti. Důsledkem pro

něj je skutečnost, že i někteří nespravedliví vojáci mohou tedy být spravedlivou hrozbou.

Zmiňuje zde též Jeffa McMahana, podle kterého nespravedliví vojáci nemají právo útočit, protože i pokud jednají správně a podle ius in bello během války, nesplnili podmínky ius ad bellum, a stejně tak i ius ex bello, neboť ve svém úsilí stále pokračují.

Podle Pattisona není přípustné útočit na vojáka, pokud jedná spravedlivě, i v případě nespravedlivého vojáka.

Poslední kategorií je ius post bellum, kde Pattison klade důraz na ukončení, potrestání a rehabilitaci. Podobně jako v průběhu války, i na jejím konci naplněním svého spravedlivého přispění válce by měl jednotlivec ustoupit a vzdát se role, kterou zastával. Jestliže v některé situaci nejednali vojáci spravedlivě, měli by za nespravedlivé přispění být dle Pattisona potrestáni, i pokud instituce, k níž patřili, bojovala ve spravedlivé válce. Poválečné potrestání by nemělo podle něj vycházet z toho, kdo je vítězem a kdo poraženým. Zmiňuje ovšem i argumenty proti trestání kombatantů, například, že voják neměl jinou možnost, než bojovat, či nemožnost potrestat všechny vojáky, kteří jednali nespravedlivě, a tedy i náhodu v tom, kdo bude potrestán a kdo nikoli, argumenty, které přebírá od teoretika Steva Vinera.

Potřebnost rehabilitace přisuzuje oběma stranám, probíhat dle něj může například sesazením diktátora, který nespravedlivou válku rozpoutal, reflexí taktik, kampaní a podobně.

Za podmínek, které popsal, pro něj je v jistých situacích přípustné téměř pro jakéhokoliv člověka či vojáka, aby bojoval pro kteroukoli instituci, přestože ona sama spravedlivá není a hlavní příčina války také ne, pokud bude on sám jednat spravedlivě.

Ač sám Pattison je výrazným zástupcem individualismu, zmiňuje i snahy o smíření obou pólů, například teoretika Noama Zohara.

3.5. Propojení individualismu a kolektivismu

Profesor Noam Zohar z Bar-Ilanovy univerzity se ve své kariéře věnuje

rabínskému myšlení, halaše, aplikované etice, mimo jiné například v otázkách války a její morálnosti[50].V článku Collective War and Individualistic Ethics[51] se věnuje otázkám jednotlivce ve válce jakožto kolektivní skutečnosti.

Otázka *Kdy můžeme válčit s nepřátelskou zemí?* pro něj implikuje také často přehlíženou či potlačovanou otázku *Jak můžeme zabíjet všechny ty nepřátele, všechny ty jednotlivce?* Vědomé přehlížení této otázky dokazuje dle Zohara například myšlenka Totální války, v níž je protistrana vnímána jako nepřátelský kolektiv, dav, masa, nikoli skupina osob. Do kontrastu staví etickou válku, která zabití nepřátelského civilisty klasifikuje jako vraždy a považuje tento postoj za svůj základní princip (imunita civilistů je základním principem tradičního paradigmatu).

Současný diskurz a teorie spravedlivé války pracují s termínem *„innocent",* pomocí kterého popisuje civilisty a zakládá na tom jejich imunitu. Zároveň to však někdy podle Zohara vede k výkladu, že všichni nepřátelští kombatanti jsou vinni. Popisuje toto zkratkovité myšlení tak, že pokud si civilisté nezaslouží smrt a jsou nevinní, kombatanti si zaslouží.

Zohar se proti tomu ovšem vymezuje. I v případě, kdy je nepřátelská strana nespravedlivá a vinná za válečný konflikt, nemohou být vinni i všichni její kombatanti – proto zde najednou chybí argument, proč i tak mohou být zabíjeni.

Jako jednu z možností zmiňuje Zohar argumentaci sebeobranou. Sám to ovšem vnímá spíše jako výmluvu než skutečné ospravedlnění, což v článku dále rozvádí. Navrhuje alternativní pohled na obranu jednotlivce, vytyčuje si za cíl ospravedlnit válku jakožto kolektivní činnost v termínech morálky jednotlivce a dosáhnout tak spojení kolektivismu a individualismu. V článku vychází z textů Judith J. Thomson.

Lidská práva Zohar popisuje jako vztahy vůči aktům prováděným jinými lidmi.

Argumentaci začíná u příkladů Judith Thomson jednotlivých typů ohrožení jednotlivce (např. padající člověk, padající piano, člověk v amoku šílenství). U prvního zmiňovaného, brání-li se jednotlivec, na něhož by padající dopadl, záchranou svého života a zastřelením padajícího, dochází k tzv. *substituci,* život

[50] *Prof. Noam Zohar*. Online. Bar-Ilan University. 2024. Dostupné z: https://philosophy.biu.ac.il/en/NoamZohar. [cit. 2024-07-25].
[51] ZOHAR, Noam J. Collective War and Individualistic Ethics: Against the Conscription of "Self-Defense." Online. *Political Theory*. 1993, roč. 21, č. 4, s. 606-622. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/Zohar-CollectiveWarIndividualistic-1993.pdf. [cit. 2024-07-26].

jednoho je nahrazen životem druhého. Pro Zohara je ovšem nutné pojmenovat to, co oddělí sebeobranu od substituce, a tím je dle něj *minimální míra provinění.*

Zohar se věnuje dále také jedné z alternativ sebeobrany či substituce, a sice uhnutí z cesty, úniku, *odchýlení oběti.* Na příkladu padajícího člověka rozlišuje substituci právě od tohoto *odchýlení,* které člověka ospravedlňuje, neboť padajícího nezabil, ale pouze odmítlo obětovat svůj život pro záchranu cizího.

Člověk, který trpí šílenstvím a není schopen regulovat své reakce (a proto zaútočí) je umístěn na šedé zóně. Thompson ho nazývá *„nevinným agresorem*". Vyvstává zde otázka, zda může být morálním aktérem, když o sobě nedovede rozhodovat. Dle Thomson je naším právem takového člověka zabít, pokud na nás útočí, i pokud morálním aktérem není. Zohar ovšem pokládá otázku, z jakého aspektu tohoto člověka vyvstává jeho nevinnost. Právně pravděpodobně nebude stíhatelný, ale morální nevinnost mu Zohar upírá.

Podobné situace si představuje například s dítětem stojícím naproti se zbraní. Je-li dost staré, tím, že se snaží zaútočit, ohrozit, nese jistý podíl viny, a tak imunita, kterou by jako dítě mělo mít je vyrovnána na stejnou úroveň jako má ten, jehož ohrožuje.

Judith Thomson dle Zohara popírá relevanci viny agresora v otázce přípustnosti sebeobrany - jak by mohl jednotlivec sám odsoudit někoho za jeho provinění a potrestat ho trestem smrti? A navíc, od kdy lze něco takového udělat ještě předtím, než by byl samotný akt provinění spáchán?

Zohar argumentuje tím, že samotná skutečnost, že kontext je zcela jiný, než by byl v rámci legitimního soudního procesu, neznamená, že by vina agresora nenesla v uvažování žádnou relevanci – právě existence určité míry provinění činí z aktéra agresora. Ve výše uvedených příkladech sebeobrany však Zohar vnímá riziko pro civilní obyvatele, kteří by mohli být snadněji zlikvidování, pokud by byli shledáni *nevinnou hrozbou,* podobně jako šílená osoba výše.

Kauzální zapojení

Zohar dále popisuje úvahy o otázkách, kdo je *hrozbou*, kdo *přihlížejícím* a jaké podmínky, za kterých hrozba či přihlížející může nést na sobě vinu. Podle Judith Thomson je rozdíl mezi oprávněnou sebeobranou a nepovolenou *substitucí* (jako v případě padajícího člověka). Podmínkou dle Thomson je, že člověk, kterého mám pro svou záchranu zabít, je příčinně zapojen do mé hrozící smrti (Zohar uvádí,

podle válečné etiky by tímto měli být kombatanti). Toto *kauzální zapojení* není podle Zohara objektivní fakt, ale spíše normativní soud. Pro jeho posuzování nabízí dokonce i několik testů.

1. Test aktivity/pasivity: je jednání daného člověka zásadní pro konečnost hrozby?
2. Test povinnosti: je povinností daného člověka mě neohrozit?
3. Test intence: s jakým záměrem daný člověk jedná? Je v jeho záměru mě ohrozit?

Na základě těchto testů a existence kauzálního zapojení rozlišuje nevinného obstruktora a zločinného obstruktora, z nich právě ten zločinný představuje hrozbu. Dle Zohara kauzální zapojení stojí v rozporu s přípustností sebeobrany, jak ji popisuje Thomson. Kritérium kauzality ale podle něj umožňuje rozlišit mezi nevinnou hrozbou, na kterou je možné v sebeobraně zaútočit, a nevinným přihlížejícím. V případě ohrožení nevinným přihlížejícím jednání v sebeobraně není přípustné.

Zohar se dále kritérium kauzality snaží aplikovat při rozdělování mezi kombatanty a nonkombatanty, aby poukázal na slabiny kauzality, má-li fungovat jako základ morálního vedení. Vychází opět z příkladu převzatého od Judith Thomson, která pracuje s modelem dvou bombardování. Teroristické a strategické. Teroristické bombardování volí civilní cíle za účelem nepřítelova ustoupení.Toto bombardování je nepřípustné i v případě vedení spravedlivé války. Zohar ale představuje rozporuplný příklad útoku na továrnu na munici, v jejímž okolí žijí civilisté. Zaměstnanci továrny tím, že se podílí na výrobě zbraní, mohou být dle Zohara shledání jako nevinná hrozba a tedy mohou být legitimně eliminováni. Přijímání kauzálního zapojení by podle něj umožnilo ospravedlnit, proč nevinnou hrozbu představují i civilní obyvatelé v okolí, například vysvětlením, že zde tito obyvatelé mohou přebývat dobrovolně a svou civilní imunitou vytvářet štít i nad továrnou. Zohar si tedy klade otázku, jak v případě přijímání kauzálního zapojení může civilní jedinec uniknout tomu, že bude klasifikován jako nevinná hrozba.

Kauzální zapojení tedy dle něj nejlepším rozhodujícím prostředkem. Stále se tedy ptá po ospravedlnění likvidace kombatantů, aniž by se zároveň necílilo na nonkombatatny.

V této části se Zohar konečně pokouší o smíření mezi individualismem a kolektivismem. Tvrdí, že přípustné a nepřípustné zabíjení ve válce není analogické k

sebeobraně jednotlivce. Ve válce je to kolektiv, který se brání proti útoku dalšího kolektivu. Sebeobrana vyžaduje alespoň minimální míru individuálního provinění na straně agresora, aby směl být zabit, ve válce musí být problém zvažován v kolektivním měřítku, nelze to vnímat čistě jako srovnatelné množství individuálních konfrontací. Je tomu tak dle Zohara proto, že ne všichni kombatanti protější strany jsou vinni a tedy smí být zabiti (což se týká například různých vysoce postavených vojáků, kteří o bojování rozhodují, či těch, kdo vědomě chtějí participovat na agresi.

Vnímat nepřítele jako kolektiv, masu by umožňovalo schválit zabíjení jednotlivých bojovníků. Toto vnímání ale Zohar považuje za riskantní kvůli možné eskalaci k realistickému přístupu, jakožto války v samostatném uzavřeném prostředí, kde je dovoleno vše, což vede k nemorálnímu jednání. Příznivci tohoto vnímání protivníka dle Zohara tvrdí, že válka vytváří amorální imperativ, ze kterého vyplývá nutnost přijetí morálního individualismu. Individualita je totiž reálná, kolektivu tato samostatná skutečnost chybí. Dle Zohara se zde spojuje tedy morální a ontologický individualismus, ontologická skutečnost dává morální hodnotu.

Dle Zohara vše nelze redukovat pouze na individualistické termíny, ontologický individualismus je pro něj ve válce nedostatečný, protože proti sobě stojí dva národy, země. Ontologický individualismus popírá skutečnou existenci kolektivní entity, naopak dle kolektivismu je primární sociokulturní realita. K morálnímu individualismu se však přiklání i někteří odpůrci toho ontologického. Vysvětlují tento postoj tím, že ačkoli kolektivům náleží ontologická platnost, jejich akce jsou morálně neutrální. Podle Zohara se k individualismu zde přiklání proto, že kolektivistická morálka jedince a jeho hodnotu redukuje pouze na přispění, které vytváří pro svoji zemi.

Zohar si klade otázku, zda takto přísná dichotomie je skutečně platná a validní, zda může být ontologická primární entita pouze jediná. Nabízí zde obraz džbánu, který existuje ve svém celku, ale zároveň je složen z mnoha malých částic a obě tyto jeho entity existují, aniž by jedna byla nadřazená. Myslí si, že kolektiv a spojení jednotlivců mohou fungovat podobně.

Jako protiargument uvádí tvrzení o prchavosti, nestálosti kolektivu, kvůli čemuž mu nemůže být připsán stejný morální status jako jednotlivcům. Jedinci konstituují národy a země, závisí u nich více na konvencích než přirozenosti jejich existence. Proti tomu se ale staví E. Zemach a D. Parfit, kteří dle Zohara podobným

způsobem sesazují i přirozenost individuální existence. Pochybují o ontologické podstatě postavení tohoto *jednotlivcova já.* Zohar uvádí, že v rámci vývoje rozličných přístupů bude možná *individuální osoba* přijímána jako spíše entita vzniklá na základě konvencí, než jako přirozená danost.

Tyto tendence rozpustit koncepty indidua a ontologického statutu jednotlivce by mohly vést k morálním pokrokům, například sobectví by ztratilo svůj logický základ. Oproti tomu však zmiňuje Zohar argument, že tyto koncepty jsou uvnitř společnosti a každého člověka zakořeněny velmi blízko a není možné je opustit jen tak, s čímž sám Zohar i souhlasí. Je přesvědčen o tom, že tyto fundamentální koncepty na významu nepozbývají, ani pokud zjistíme, že jejich původ je spíše kulturní než přírodní a přirozený.

Pokud by oba přístupy byly vnímány jako rovnocenné a hodnotné, mohlo by to dle Zohara přispět ke vzniku duální morálky. Lidé se k sobě navzájem vztahují jako individua, a tyto vztahy jsou vedené individuální morálkou, zároveň společně existují i jako kolektiv, ve kterém platí kolektivní morálka. Dle Zohara jsou obě dvě strany koextenzivní. Představa kolektivní sebeobrany podle něj není snahou o snížení morálních standardů. Čelí ale konfliktu mezi dvěma protichůdnými morálními imperativy. Mezi nimi se snaží nacházet morální kompromis válečná etika. To může dle Zohara vést například k tomu některé členy nepřátelské armády vnímat individuálně, a další zahrnovat do jednotné skupiny nepřátel.

Klíčové pro Zohara je hledisko participace, které je pro něj rozhodujícím faktorem. Ti, kdo jsou aktivně zapojeni v kolektivním válečném úsilí, tedy kombatanti, mohou být vnímáni jako skupina. Nonkombatantům stojícím mimo zůstává status jednotlivce.

3.6. Vztah a odpovědnost nonkombatanta vůči válce

Role nonkombatanta z hlediska jeho zapojení do války (v pozici nevojáka), jeho práv a imunity v ius in bello je otevřena a rozporována filozofkou Helen Frowe ze Stockholm University. Frowe se zabývá normativní a aplikovanou etikou, ve svých pracích rozebírá válku, sebeobranu, rozdílu mezi působením a připouštěním zla, kterým se věnuje například i v rámci svého textu Non-Combatant Liability in War, vydaném ve sborníku How we fight: Ethics in War[52], který Helen Frowe

[52] FROWE, Helen a LANG, Gerald (ed.). *How We Fight : Ethics in War*. Online. OUP Oxford, 2014. ISBN 9780199673438. Dostupné z: https://web-p-ebscohost-com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fNzc5NT

koeditovala. Mimo jiné zde zkoumá pojem *nepřímé hrozby* a otázkou viny a odpovědnosti, které může občan, přestože se přímo do války jako kombatant nezapojil, v souvislosti s válkou nést.

Frowe příspěvek uvádí popisem principu imunity nonkombatantů, který stanovuje, že útočit na nekombatanty je ve válce nepřípustné. To dle autorky platí ve všech násilných konfliktech konfliktech. Dále uvádí, že tomu tak je podle mnoha teoretiků proto, že nonkombatant není oprávněn zabíjet v sebeobraně, a tak nemá žádné prostředky pomocí kterých bojovat proti záměrnému útoku. Popisuje ovšem, že v diskurzu teorie spravedlivé války existují podmínky, za kterých je přípustné cílit na civilisty. Zároveň v současnosti se civilní obyvatelstvo terčem útoku stává poměrně běžně. Podle Frowe mohou být legitimními cíli i proto, že vytváří příčinný příspěvek, kterým napomáhají úsilí své země ve válce zvítězit (zde je podle mého názoru možné říct, že se znovuobjevuje *kauzální zapojení*, které problematizuje Noam Zohar).

Frowe považuje zabíjení v sebeobraně i v případě nonokombatanta jako přípustné, proto chce v textu nabídnout jiný argument pro imunitu civilistů. Vychází z premisy, že pravidla sebeobrany podporují pravidla války a souzní s nimi. V textu obhajuje nároky: člověk, který ve válce představuje nepřímou hrozbu, může být zabit v sebeobraně, nonkombatanti ve válce nepřímé hrozby představují často, nonkombatant smí být zabit v sebeobraně. Modelovou situaci, s níž pracuje, tvoří konflikt, na jehož jedné straně je nespravedlivá agrese a nespravedlivá válka, a na druhé obrana války spravedlivé, konkrétní zkoumanou skupinou jsou nonkombatanti nespravedlivé strany.

Důležité pojmy pro ni jsou přímá, respektive *nepřímá hrozba*. Dle Frowe jde o člověka, který mi sice nezpůsobí žádné násilí napřímo, ale uvede mě do nebezpečí či ohrozí nějakým jiným způsobem (opět můžeme dle mého názoru srovnat s Noamem Zoharem a jeho nevinným a zločinným obstruktorem). I přes své nezapojení do přímých bojů nonkombatanti přispívají válečné činnosti svojí země, skrze osobní volbu války, podporu války v médiích, vyrábění munice či zbraní, nebo i placením daní. Proto je podle Frowe těžké přistoupit na myšlenku, že by nonkombatanti neměli podíl na ničení a škodách.

Snaží se tedy najít odpověď na otázku, v čem rozlišit kombatanta a nonkombatanta, pokud tento rozdíl nestojí v působení škod a v jejich nepůsobení,

---

A4X19BTg2?sid=eb89c54e-917e-4e54-b1c6-9989948e7aaf@redis&vid=3&format=EB&rid=1. [cit. 2024-07-25].

aby tak mohla podpořit i právně přijímanou tezi, že nonkombatanti nemají být během války cílem útoků (a to i přes své působení a vliv na pokračování války).

Podle Davida Rodina, jak Frowe píše, imunita nonkombatanta je spojena s představou, že v otázce odpovědnosti je důležitá také kauzální blízkost a přípustnost použití násilí v sebeobraně stojí na podmínce, že útočník je aktuálně přímo zapojen v daném nespravedlivém útoku. Konkrétně je zmiňován *princip zasahující agence*. Rodin jej vysvětluje tak, že vytvoří-li dva nebo i více aktérů vůči sobě navzájem nespravedlivou hrozbu a všichni jednají morálně, respektive minimálně na nejnižší přijatelné úrovni morálky, jako aktuálně přímo zapojeného v nespravedlivém útoku lze vnímat aktéra, jehož akce se v řetězci příčin a následků uskutečnila jako poslední. Ten zároveň smí být zabit v sebeobraně. Příkladem může být situace, kdy osoba objedná pachatele, aby zabil nepřítele osoby. Bude-li pachatel nepřítele ohrožovat, smí nepřítel v sebeobraně zabít pachatele, protože je z hlediska kauzální blízkosti blíž než objednávající osoba. Z těchto argumentů podle Rodina vychází, že kombatanti jsou blízkými osobami v tomto řetězci, a tedy smí být v sebeobraně eliminování, a nonkombatanti jsou osobami vzdálenými.

Frowe s tímto principem ovšem nesouhlasí, nepovažuje ho za pravdivý a funkční, argumentuje, že o odpovědnosti, a přípustnosti být zabit či naopak bránit se, stejně jako o otázce vůči komu se lze bránit, rozhoduje, kdo právě v daný okamžik k ohrožení přispívá.

Dále se opět vrací k tématu nepřímé hrozby. Jako jednu z námitek proti zabíjení nonkombatantů v sebeobraně zmiňuje vysvětlení, že zabití je v mnoha případech disproporcionální a přehnané, protože nepřímá hrozba, kterou nonkombatant představuje, je pouze malá.

Frowe se v další části obrací k Jeffu McMahanovi, oba se shodují na tezi, že představovat nepřímou hrozbu v obecném smyslu znamená přípustnost toho být v sebeobraně zabit, McMahan však u případu nonkombatanta souhlasí s problematičností a disproporcionalitou. Staví své uvažování podle Frowe z velké části na morální odpovědnosti za představování hrozby, které nonkombatant bude mít jen málo. Pokud by nesl morální odpovědnost stejně velkou jako kombatant, pak by bylo na základě teze výše přípustné v sebeobraně zabít kombatanta i nonkombatanta. McMahanův přístup srovnává Frowe ještě s prací Cécile Fabre, podle které se otázka zabíjení v sebeobraně musí posuzovat ne dle odpovědnosti jednotlivce, ale celé nonkombatantské skupiny.

Frowe také tvrdí, že v případě, kdy spravedliví kombatanti použijí smrtelné násilí proti individuálním civilním osobám, které jednotlivě přispívají ke smrtelné hrozbě, bude toto proporcionální jednání. Na otázku zda pro nonkombatanta přehlížení, ignorování či pouhé nevědění o představování hrozby může znamenat, že nonkombatant bude zbaven možnosti, být v sebeobraně zabit, navazuje na Cécile Fabre a odpovídá ne, dle Fabre se zde uplatňuje princip doing vs. allowing, konkrétně tedy není nespravedlivé pouze násilí konat, ale i jej umožňovat.

Frowe tedy dochází ve výsledku k tomu, že i přesto, že zabíjení civilistů je nepřípustné, může i tak být za jistých okolností možné a ospravedlnitelné.

3.7. Občanská odpovědnost nonkomabatantů v případě nespravedlivé války

Sekce níže je věnovaná Kai Draperovi, který se zabývá ospravedlněním zapojení jednotlivce i v případě nespravedlivé války vedené jeho zemí.

Ve své knize War and Individual Rights: The Foundations of Just War Theory[53] otevírá Draper v desáté kapitole téma občanské odpovědnosti. Chce zkoumat otázku odpovědnosti za obranu státu ne z pozice kombatanta, ale civilního občana, respektive, zda se jej tato odpovědnost vůbec týká. Myšlenka, že občanství stačí jako podmínka odpovědnosti, byla dle Drapera v kolektivistické Evropě v 18. století poměrně častá. Tato myšlenka se pak týkala všech dospělých mužů. Draper ovšem kolektivistické argumenty odmítá.

V této kapitole knihy namísto toho překládá a zvažuje tyto argumenty:

1) Vláda je občanům jejich aktérem, proto občan nese odpovědnost za to, jak vláda rozhoduje a jedná, a zároveň i za obranu státu, nastane-li nebezpečí újmy.

2) Občané na sobě nesou povinnost chránit vládu před tím, aby se angažovala v nespravedlivé agresi, a proto jsou povinni ji také bránit, pokud v tomto svém úkolu selhali.

V první tezi bere Draper v potaz jednoduchou úvahu. Tvrdí, že běžné uvažování je obvykle takové, že je-li něco vykonáno jménem člověka či v jeho zastoupení (tedy je to způsobeno jeho aktérem), pak odpovědnost za tento čin náleží právě tomuto člověku, jehož jménem byl čin vykonán. Podobně tedy dle něj i vláda,

[53] DRAPER, Kai. *War and Individual Rights : The Foundations of Just War Theory*. Online. Oxford University Press, 2016. ISBN 978019938889. Dostupné z: https://web.p.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwNDQxMDhfX0FO0?sid=5463ff01-a535-445b-a7b4-336ba4cb2bba@redis&vid=3&format=EB&rid=3. [cit. 2024-07-23].

neboť jedná jakožto aktér ve vztahu k obyvatelům (reprezentuje je a jedná v některých záležitostech za ně), zapojí-li zemi do nespravedlivé agrese, pak odpovědnost může být kladena i občanu, který se tímto může zapojit se do proporcionální obrany.

Dále se v textu rozebírá konkrétně tento vztah *aktérství* či *agence.* Vzniká mezi *aktérem* (*agentem*) a jeho *pověřovatelem* (v originále *principal*), aktér by měl reprezentovat. Draper se ptá, proč je pověřovatel tak často odpovědný za to, jedná-li nemorálně aktér? Je tato pověřovatelova odpovědnost něčím omezená? Odpovíme-li si na tyto otázky, co budou odpovědi vypovídat o tezi, že občan je odpovědný za nespravedlivý útok, který zahájila vláda jeho země?

Podle autora záleží na intenci pověřovatele. Pokud je v jeho záměru spáchat nespravedlivý čin, je za něj odpovědný, i pokud vykonáním pověřil svého aktéra. Obvykle ale pověřovatel nemůže autorizovat a schválit každý čin, který aktér vykoná, spíše odsouhlasí možnosti, jejichž fyzické provedení může být opět různorodé, a aktér si poté sám volí.

Další argumentace je vytvořena za pomoci tezí filozofů a teoretiků Jamese Childa, Johna Locka a Michaela Greena. Child dle Drapera při dokazování odpovědnosti jednotlivce pracuje s myšlenkou, že samotný souhlas být někým reprezentován může sám o sobě i bez autorizace pověřovatelem zapříčinit vznik aktérského vztahu. Tím by tedy alespoň podle Childa bylo možné vztáhnout odpovědnost za nespravedlivý útok na každého občana, který sám nevystoupil proti tomuto útoku.

Naopak Draper tvrdí, že moc vykonat špatné a nespravedlivé rozhodnutí občané své vládě nedali. Jen ti, kteří aktivně souhlasí, snaží se vládě napomáhat, nesou odpovědnost, tyto argumenty staví na textech Johna Locka.

Dále Draper zvažuje, zda záleží na pověřovatelově povědomí o dané situaci a jejích aspektech. Odpovídá si tak, že skutečně ano, specificky jedná-li pověřovatel takovým způsobem, který aktéra může vést k myšlence, že jeho jednání bude schváleno, nebo pokud pověřovatel ví, že z jeho jednání aktér bude moci takové závěry vyvodit. V obou variantách by právo mělo pověřovatele vnímat jako odpovědného za činy, které vykoná aktér.

Na myšlenky Michaela Greena navazuje Draper opět nesouhlasem. Green se věnuje účasti jednotlivce, respektive civilního občana na politickém dění, v případě

dokonalé a poté i nedokonalé demokracie. Samotná volba konkrétního kandidáta podle Drapera nemůže být dostatečným argumentem pro odpovědnost občana, zapojí-li se daný kandidát do rozhodnutí o zahájení nesprávné agrese. Nabízí ovšem skutečně případy, v nichž občan odpovědnost bránit zemi ponese – ti, kdo vědomě s válkou souhlasí, kdo různými prostředky podporují stranu či strany, které o vedení války rozhodly.

Poté otevírá druhou z předkládaných premis, občané společně v některých případech dokáží a i mohou vystupovat proti vládě a zabránit zahájení agrese, a pokud v tomto selžou, nesou odpovědnost za obranu země a pravděpodobně se také stanou legitimními cíli. Zde používá při argumentaci příklad z války v Perském zálivu v roce 1990.

Vzhledem k tomu, že zde hraje zásadní roli kolektivní odpor, musí být zmíněna i rizika komplikací. Skupina pravděpodobně nemůže být zcela jednotná (vždyť se jedná o celý národ), uvnitř jí mohou stát členové, kteří se o zabránění agresi pokoušeli, a stejně tak i lidé, kteří útok podporovali.

Draper proto hledá podmínky, za kterých člen skupiny ponese odpovědnost za to, že skupina nesplnila svoji povinnost, kterou je tomto případě zabránit nespravedlivé agresi. Nabízí myšlenku, že právě ti členové, kteří odmítali naplnění této povinnosti skupiny, ponesou odpovědnost, pokud skupina svůj úkol nesplní. Druhý argument tedy lze vnímat jako kolektivní povinnost, kterou ale mohou naplnit či nenaplnit pouze jednotlivci, přestože nelze jednoduše vyjmenovat, kteří občané přímo jsou odpovědní za nesplnění a tedy i za obranu. Prakticky ovšem tato argumentace může být využita pro *principy spravedlivé války* (principům spravedlivé války se věnuje v předcházejících částech knihy). Větší množství nonkombatantů, kteří nesou odpovědnost za obranu, může napomoci k ospravedlnění války.

Nutným prvkem pro akci velké skupiny je koordinace všech jednotlivců, zde jsou představeny v knize tři varianty takové koordinace – vznik struktury a organizování se, veřejné davové protesty a využívání existujících prostředků, jako například demokratických voleb, které mohou podobnému rozhodnutí předejít.

Ve výsledku je imunitu nonkombatantů rozporovat náročné, argumenty mají omezené využití, chybí ustanovení povinnosti občanů jakožto celku vůči

potenciálním obětem nespravedlivých útoků a zacházení vedených zemí těchto občanů.

Závěr

V úvodu práce jsem si položila tři otázky. Teoretici zmiňovaní výše v diskuzi mi je pomohou alespoň částečně zodpovědět.

1. Je morální povinností občana zapojit se do válečného konfliktu za svoji vlast?

Především v rámci kolektivismu existují i opačné postoje, jak jsem již zmínila, i součástí tradičního paradigmatu je zapojení se do války, pokud to stát má zapotřebí (nikoli pokud to má zapotřebí jedinec). Zapojit se do války a bránit svoji zemi ovšem implikuje nutnost existence jistého reálného vztahu, pouta mezi občanem a jeho vlastí. Kai Draper popisuje aktérství, které na sebe přijímá (či by alespoň měla přijímat) vláda a tím se tak dávat do služeb svých občanům (a na základě tohoto aktérství vzniká odpovědnost každého z občanů). Ráda bych zde navázala také na Mateje Cíbika a jeho tezi, že stát i národ musí přijmout svoji legitimitu ze svých jednotlivců, tedy rozhodnutí státu či vlády by mělo vycházet z cítění lidu. Občané jako jednotlivci tak jsou držiteli odpovědnosti. Na základě těchto argumentů bych chtěla na tuto otázku odpovědět *Ne*.

2. Pokud ne, má občan morální nárok na to se samostatně rozhodnout o svém zapojení do válečného konfliktu svého státu (za předpokladu, že jeho strana naplňuje podmínky *ius ad bellum*)?

Protože tvrdím, že občan nemá morální povinnost zapojit se, ráda bych popsala jeho nároky na to se samostatně rozhodnout. Z mnoha výše zmiňovaných textů vyplývalo, že i nonkombatant je v mnoha případech hrozbou, byť třeba pouze nepřímou. Je mnoho okolností, za nichž se může stát zapojeným do válčení (na mnoha různých úrovních), může být různými způsoby ohrožen a může být povolené i jeho zabití. Proto by si měl smět sám vybrat, jak přesně (a tedy i jestli například i v dočasné roli kombatanta) chce být zapojen.

3. Má-li tento nárok, na základě jakých podmínek se smí a má rozhodovat?

Současný jednotlivec, jak jej popisuje Cíbik, vnímá morální hodnoty jako čistě svoji

niternou součást neustanovovanou státem. Za nejspravedlivější způsob rozhodování považuji individuální principy *ius ad bellum* Jamese Pattisona, vzhledem k tomu, že se jedná o přiměřený ekvivalent klasické doktríny spravedlivé války.

V této bakalářské práci jsem tedy popsala principy doktríny spravedlivé války v její současné podobě, shromáždila několik pohledů na danou problematiku jednotlivce, mezi kterými se objevily aspekty s velkým významem, jako předávání legitimity vládě obyvatelstvem (a tak vznikající vztah aktérství a reprezentace), individuální principy kategorie *ius ad bellum* a dokonce šance na ospravedlnění některých kombatantů bojujících za nespravedlivou stranu.

Jednotlivci nesou odpovědnost za své jednání před, v průběhu i po válce, podle něj by měli být morálně posuzováni.

Seznam použité literatury

- AKVINSKÝ, Tomáš. Summa theologická, II-II, 40, čl 1, arg 1. Dostupné také z:http://www.cormierop.cz/Summa-teologicka-IIcast-2dil.html
- BUŠTOVÁ, Iva. *Ciceronovo pojetí spravedlnosti ve spise O povinnostech*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, 2016. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/75478/130179026.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-06-26].
- CÍBIK, Matej. Legitimita politické moci a sebeporozumění občanů. Online. *Reflexe*. 2020, roč. 58, s. 29-51. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/the-legitimacy-of-political-power-and-the-citizens-understanding-of-themselves_Content%2520File-PDF.pdf. [cit. 2024-07-22].
- ČERMÁKOVÁ, Adéla. *Individualismus a společnost*. Online, bakalářská diplomová práce. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2021. Dostupné z: https://theses.cz/id/ax5fsr/45788976. [cit. 2024-07-23].
- DRAPER, Kai. *War and Individual Rights : The Foundations of Just War Theory*. Online. Oxford University Press, 2016. ISBN 978019938889. Dostupné z: https://web.p.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwNDQxMDhfX0FO0?sid=5463ff01-a535-445b-a7b4-336ba4cb2bba@redis&vid=3&format=EB&rid=3. [cit. 2024-07-23].
- FROWE, Helen. *The Etics of War and Peace*. 3rd ed. Routledge, 2023. ISBN 978-1-032-23055-9.
- FROWE, Helen a LANG, Gerald (ed.). *How We Fight : Ethics in War*. Online. OUP Oxford, 2014. ISBN 9780199673438. Dostupné z: https://web-p-ebscohost-com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fNzc5NTA4X19BTg2?sid=eb89c54e-917e-4e54-b1c6-9989948e7aaf@redis&vid=3&format=EB&rid=1. [cit. 2024-07-25].
- HOLÁ, Ivona. Preemptivní sebeobrana státu v podmínkách asymetrických hrozeb (Díl II.). Online. *Rodon*. Dostupné z: https://www.rodon.cz/print/clanek.php?id=292. [cit. 2024-06-28].
- HOŠMAN, Mirek Tobiáš. *McMahanova teorie spravedlivé války*. Online, bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, 2018. Dostupné z: https://is.muni.cz/th/trodi/bc_final.pdf. [cit. 2024-07-17].
- HUTEČKA, Jiří. Kořeny teorie spravedlivé války: od Platóna ke Grotiovi. Online. *Theatrum historiae*. Roč. 2008, č. 3, s. 85-107. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/TH3_HUTE%C4%8CKA_Ko%C5%99eny+teorie+spravedliv%C3%A9+v%C3%A1lky.+Od+Plat%C3%B3na+ke+Grotiovi.%20(1).pdf. [cit. 2024-06-29].
- *Informační centrum OSN v Praze*. Online. Dostupné z: https://osn.cz/. [cit. 2024-07-15].
- *Institute of Advanced Study*. Online. 2024. Dostupné z: https://www.ias.edu/sss/faculty/walzer. [cit. 2024-07-15].
- KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. 2nd ed. Hutschinson, 1960. ISBN 9780090534449.
- KOPEČNÝ, Tomáš. *Jus post bellum – spravedlnost po válce*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2012. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/42108/BPTX_2010_2__0_288882_0_110194.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-17].
- KOTLÍK, Pavel. *Vlastenectví jako konfigurace*. Online, bakalářská diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2007. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/11471/130190437.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-19].
- KRUŽÍKOVÁ, Eva. *Liberalismus*. Online, diplomová práce. Praha: Karlova univerzita, 2006. Dostupné z: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4082/DPTX_2004_1_11280_L02DEF02_1484_0_440.pdf?sequence=1&isAllowed=y. [cit. 2024-07-22].
- MACHALOVÁ, Tatiana. Přirozené právo a vývoj přirozeno-právního myšlení. Online. S 1-22. Dostupné z:

https://is.muni.cz/el/law/jaro2021/MP416Z/um/3._kapitola_Prirozene_pravo__2_.pdf. [cit. 2024-06-29].
- MOELLENDORF, Darrel. Two Doctrines of Jus ex Bello. Online. *Ethics*. 2015, roč. 125, č. 3, s. 653-673. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/10.1086/679560. [cit. 2024-07-18].
- NARVESON, Jan. Pacifism: A Philosophical Analysis. Online. *Ethics*. 1965, roč. 75, č. 4, s. 259-271. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/2379723?saml_data=eyJzYW1sVG9rZW4iOiIwYTY1YWUyZC04OTNjLTRlZmEtOGQ4ZC05N2I5OWRlYTBlNWEiLCJlbWFpbCI6Im1hamEubWVrb3RvdmFAc2thdXQuY3oiLCJpbnN0aXR1dGlvbklkcyI6WyI3YWNmMjYzNS03OGEyLTQ0ODQtYmRiYS1lNTY0YzAxMjEyNTkiLCJhYTE1OTc0ZS0xOWQ5LTQwNzItOTU5My1kZDQ1MTYzOGQ1ODciLCI1NzVlNTM4MC05ZDlmLTRiYjUtYTgzMy05ODc1ZjEwZGUwZTYiXX0&seq=1. [cit. 2024-07-20].
- PATTISON, James. When Is It Right to Fight? Just War Theory and the Individual-Centric Approach. Online. *Ethical Theory & Moral Practice*. 2013, roč. 16, č. 1, s. 35-54. Dostupné z: https://web-p-ebscohost-com.ezproxy.is.cuni.cz/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=3194bb64-8108-4844-812c-b1c50ffe2202%40redis. [cit. 2024-07-24].
- PEROUTKA, David. Není spravedlivá válka sama o sobě rozporuplný pojem? Online. *Universum*. 2023. Dostupné z: https://proboha.cz/magazin/spolecnost/casopis-universum/2023/01/spravedliva-valka-neni-to-v-sobe-rozporny-pojem/. [cit. 2024-07-13].
- PETROVOVÁ, Michaela. Veblen Thorstein Bunde. Online. S. 1-8. Dostupné z: https://www.fek.zcu.cz/kalendarium/EKONOM/Veblen_t_b.pdf. [cit. 2024-08-01].
- PETRUSEK, Miloslav. *Kolektivismus*. Online. Sociologická encyklopedie. 2017. Dostupné z: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Kolektivismus. [cit. 2024-07-24].
- PLATÓN, Ústava, Praha 2005, kniha V, 471b, s. 219.
- *Prof. Noam Zohar*. Online. Bar-Ilan University. 2024. Dostupné z: https://philosophy.biu.ac.il/en/NoamZohar. [cit. 2024-07-25].
- *RIGEL, Michal. Kdy se zrodila teorie spravedlivé války v západním kulturně-civilizačním prostoru? Online. Filozofia. 2023, roč. 78, č. 1, s. 40-58. Dostupné z: https://www.sav.sk/journals/uploads/01201533filozofia.2023.78.1.4.pdf. [cit. 2024-07-24].*
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online. 2008. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/#2.2. [cit. 2024-07-18].
- STAŠEK, Bohumil. Učení sv. Augustina o válce: O poměru křesťanství k válce. In: STAŠEK, Bohumil. *Církev katolická a válka*. Praha: Čsl. akc. tisk., 2024. Dostupné také z: http://www.militaria.cz/cz/clanky/valky-a-valecnici/uceni-sv-augustina-o-valce.html.
- SULLIVAN, John O. a KUČERA, Jiří. Obhajoba nacionalismu. Online. *The National Interest*. Roč. 2004/2005, č. 4. Dostupné z: www.cdk.cz/obhajoba-nacionalismu. [cit. 2024-07-22].
- TAKÁCS, Michal. *Komunitariánský koncept spravedlnosti*. Online, diplomová práce. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2022. Dostupné z: https://theses.cz/id/tujo3h/STAG93449.pdf. [cit. 2024-07-23].
- Thúkýdidés 1977: 350; kniha V, kapitola 95
- ÚSTAVNÍ SOUD ČESKÉ REPUBLIKY. Nález Ústavního soudu: Nabývání státního občanství ČR státními občany SR - právo opce občanů zaniknuvší ČSFR. Online. In: . 1994. [cit. 2024-07-20].
- VELEK, Josef. Spravedlivá válka, principy ius ad bellum a jejich možná revize. Online. *Filosofický časopis*. 2024, roč. 72, č. 2, s. 199-221. Dostupné z: https://filcasop.flu.cas.cz/images/PDF_NA_WEB/FC_2024_02/199-221-fc2_24-velek.pdf. [cit. 2024-08-01].
- VYŠNÝ, Peter. Teória spravodlivej vojny Francisca de Vitoriu. Online. *Právník*. Roč. 2011, č. 9, s. 759-778. Dostupné z: https://www.ilaw.cas.cz/upload/web/files/pravnik/issues/2021/9/5_Vysny_759-778_9_2021.pdf. [cit. 2024-06-29].
- WALZER, Michael. *Spravedlivé a nespravedlivé války*. 5th ed. Academia, 2019. ISBN 978-80-200-3013-9.
- ZOHAR, Noam J. Collective War and Individualistic Ethics: Against the Conscription of "Self-Defense." Online. *Political Theory*. 1993, roč. 21, č. 4, s. 606-622. Dostupné z: file:///C:/Users/20gme/Downloads/Zohar-CollectiveWarIndividualistic-1993.pdf. [cit. 2024-07-26].