

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Přírodovědecká fakulta – Katedra rozvojových studií



Michal Rigel

**UNIVERSALISMUS LIDSKÝCH PRÁV A INTERKULTURNÍ POJETÍ**

(limity universální etiky a kulturního relativismu v souvislosti s problematikou  
legitimity Všeobecné deklarace lidských práv OSN pro Čínu)

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Lenka Dušková

Olomouc 2012

## **Čestné prohlášení:**

Poslušně hlásím, že jsem práci vypracoval samostatně a veškeré použité zdroje uvedl v seznamu pramenů a literatury.

Dne 1. 8. 2012 v Olomouci

## **Abstrakt**

### **Universalismus lidských práv a interkulturní pojetí**

Práce postuluje, že kulturně i nábožensky pluralistická společnost globalizovaného světa, s výhledem na stále těsnější propojení pokročilejšími technologiemi v různých odvětvích (komunikace, doprava atp.), vyžaduje k bezkonfliktnímu soužití dosáhnout alespoň základního konsensu v etických otázkách. Za tímto účelem jsou nejprve diskutovány biologické a antropologické předpoklady shody na etických hodnotách, kulturní univerzálie a vybrané všeobecně přítomné prvky u lidí a lidských společenství, které by případně mohly konsensus zakládat. Je navrženo, aby dohovor na určitých normách a postojích byl dosažen rovnoprávným interkulturním dialogem, jakožto zvlášť vhodným prostředkem pro současnou mezinárodně-politickou situaci charakterizovanou egalitaristickým a polycentrickým uspořádáním. Následně je obhájena diskursivní forma etiky oproti metafyzickému založení etické problematiky, prosazujícímu objektivně dané hodnoty. Ani přes odmítnutí jakkoliv nábožensky či transcendentálně pojatých hodnot práce nerezignuje na universalistické pojetí etiky a obhájuje jeho nutnost v konfrontaci s tezemi krajního relativismu a partikularismu. Ze zdrojů kulturního relativismu vychází poslední kapitola, v jejíž první části je na základě autentických pramenů prozkoumán myšlenkový základ konfuciánské etiky a poté zkoumán údajný euroamericko-centrický obsah Všeobecné deklarace lidských práv OSN (zejména akcent na ose individualismus – kolektivismus) v kontextu konfuciánské kulturní tradice. V závěru je obecně zhodnocena kompatibilita konfucianismu s pojmem lidských práv.

**Klíčová slova:** světový étos, interkulturní dialog, (srovnávací) etika, lidská práva, Všeobecná deklarace lidských práv OSN, universalismus (antropologické konstanty, kulturní univerzálie), (kulturní) relativismus, Čína, konfucianismus

## **Abstract**

### **Universalism of Human Rights and Intercultural Dialogue**

The thesis postulates that culturally and religiously plural society of today's globalized world – prospectively ever closer linked by advanced technologies in various sectors (communication, transport, etc.) – requires establishment of basic consensus on ethical issues for ensuring its peaceful coexistence. For this purpose, biological and anthropological assumptions of consensus on ethical values are explored, along with cultural universals and other elements universally present in humans and human communities; particularly those which could potentially create the consensus. It is proposed that the consensus on certain standards and common attitudes should be achieved by equal intercultural dialogue as an appropriate tool in current international political situation which is characterised by egalitarian and polycentric arrangement. Subsequently, the form of discourse ethics is found more adequate than the metaphysical foundation of ethical issues which defends objective given values. Despite rejection of religious and transcendent conception of absolute values, thesis does not cease to hold universalist idea of morality and the need to defend it in a confrontation with strict relativism and particularism. The last chapter is based on the acceptance of premise of cultural relativism. Its first part uncovers foundation of Confucian ethics and consequently investigates alleged Euro-American-centric content of the Universal Declaration of Human Rights (in particular individualism – collectivism dispute) in the context of the Confucian cultural tradition. Compatibility of Confucianism with the concept of human rights is generally evaluated in the conclusion.

**Key words:** global ethic, intercultural dialogue, (comparative) ethics, human rights, Universal Declaration of Human Rights, universalism (anthropological and cultural universals), (cultural) relativism, China, Confucianism

## Obsah

Ideové východisko práce.....	6
Úvod.....	29
Definice dvojice slov <i>etika – morálka</i> a <i>kultura – civilizace</i> .....	32
1. Obecné biologické a antropologické předpoklady shody na etických hodnotách .....	36
2. Potenciál interkulturního dialogu k definici universálních etických hodnot .....	49
3. Etický systém konfucianismu a jeho kompatibilita s vybranými ustanoveními Všeobecné deklarace lidských práv OSN .....	59
3.1 Tradiční východiska etiky na území Číny.....	59
3.2 Přírodní a společenské determinanty etiky ve staré Číně.....	64
3.3 Základní etické myšlenky konfucianismu.....	66
3.4 Specifika čínského práva daná prvky konfuciánské etiky v současné čínské společnosti a jejich důsledky pro akceptaci Všeobecné deklarace lidských práv OSN.....	70
Závěr .....	76
Literatura.....	85
Prameny .....	111
Internetové adresy .....	113

## Ideové východisko práce

V průběhu roku 1989 napsal Hans Küng knihu s názvem *Světový étos: projekt*, v níž vyslovuje přesvědčení o nezbytnosti existence základních norem, hodnot, ideálů a cílů společných pro celé lidstvo. Knihu činí zvláště zajímavou načasování vydání do doby velkých proměn mezinárodního politického řádu a na začátek dekády, ve které překotně akceleroval proces globalizace.<sup>1</sup>

V rámci tehdejších změn v politickém uspořádání světa spočívala ojedinělá možnost realizovat ideály zmíněné v knize, avšak složitý úkol – hledat globální etický standard – mohl být úspěšný pouze v dlouhodobé perspektivě, přičemž již od počátku se potýkal s oponenturou pro svůj přílišný důraz na religiozitu (Váně 2000: 194; Fenn 1999: 49 či Brázda 2002-A: 124), byl kritizován coby neuchopitelný, vágní a „abstraktní“ (Ratzinger 2006: 267)<sup>2</sup> nebo „idealistický, až naivní“ (Hošek 2003: 93)<sup>3</sup>, ba „utopický“<sup>4</sup> (Spaemann

---

<sup>1</sup> Ačkoliv publikace ekumenického charakteru z pera Hanse Künga vycházely v cizojazyčných překladech již během osmdesátých let (např. *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (Küng 1986) nebo *Christianity and Chinese Religions* (Küng 1989) a ekumenismus jako takový byl středem jeho zájmu po desetiletí, kniha *Světový étos: projekt* je prvním skutečně komplexním zamyšlením nad otázkami universalit etiky. Po jejím vydání Hans Küng své myšlenky opakovaně rozvíjel a precizoval. Nejúplněji zřejmě v monografii *Světový étos pro politiku a hospodářství* (Küng 2000), nicméně dostupné jsou též četné komentáře, např.: *Historie, smysl a metoda. Prohlášení ke světovému étosu* (Küng 1997-A), časopisecké články: *A Global Ethic in an Age of Globalization* (Küng 1997), příspěvky ve sbornících: *Towards a Planetary Code of Ethics: Ethical Foundations of a Culture of Peace* (Küng 1996-A) a na konferencích: *A New Global Ethics* (Küng 1996) či *Global Ethic and Human Responsibilities* (Küng 2005) atd. Souhrnný seznam děl Hanse Künga k tématu světového étosu a obsáhlá databáze kritických reakcí od dalších autorů je dostupná online na stránkách německé organizace Weltethos. Bibliografie textů v anglickém jazyce viz (Schmidt – Gebhart – Stuber-Rouselle 2010) a pravidelně aktualizovaný seznam, který uvádí, že shromažďuje dokonce všechna tematicky relevantní díla ve všech jazycích, viz (Hofmann et al. 2011). Přestože čtyřiašedesátistránkový (k červnu 2011) soupis představuje vskutku úctyhodný soubor autorových textů a polemik, včetně několika tuzemských, větší část česky psané literatury, vyrovnávající se s projektem světového étosu, chybí. Českému čtenáři lze jako pohodlný rozcestník doporučit rešerši soustředující se na reflexy tématu v českých médiích, jež je volně přístupná viz (Holečková 2009).

<sup>2</sup> Pozoruhodné je sledovat vzájemný vztah a osudy osobností Josepha Ratzingera (papež Benedikt XVI.) a Hanse Künga. Právě na Küngův podnět budoucí papež v roce 1966 nastoupil jako profesor na teologickou fakultu v Tübingenu v Německu, aby se vzápětí, po studentských bouřích roku 1968, ve svých názorech na funkci a roli církve rozešli (Küng představuje zástupce reformního a liberálního křídla, Joseph Ratzinger je chápán jako věrný konzervativnímu smýšlení). Jejich působení v katolické církvi se následně diametrálně lišilo. Zatímco Hans Küng byl roku 1979 zbaven tzv. *kanonické mise*, tedy povolení vyučovat katolickou teologii, Joseph Ratzinger se stal roku 2005 papežem. K projektu světového étosu má zřejmě ambivalentní vztah, protože se objevují jak jeho pochvalná vyjádření, viz (Pope Benedict XVI praises Hans Küng's engagement for a Global Ethic 2005), tak i skeptická, když se např. otevřeně přihlásil ke Spaemannově kritice, viz (Ratzinger 2006: 261). Nejdůležitější Spaemannova kritika zaznívá v těchto člancích: (Spaemann 1996) a (Spaemann 1996-A). K dispozici jsou pouze v německém jazyce, ale zdařilé a stručné shrnutí jejich obsahu v anglickém jazyce je dostupné zde: *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Rowland 2008: 114-115).

<sup>3</sup> V případě Pavla Hoška není zmínka o idealismu a naivitě Küngovy vize zásadní kritikou, spíše upozorněním a obavou, že by potřebný projekt mohl být zmařen. Pavel Hošek jinak největší slabinu spatřuje v nejistotě, zda se světová náboženství opravdu mohou dohodnout na tom, co znamená *humanum* (lidskost). Antropologické předpoklady jednotlivých tradic, jak upozorňuje, jsou totiž právě tak rozmanité a

1996). Dílo bylo označeno jako výsledek euforické atmosféry naděje panující na počátku devadesátých let, kdy se, jak později výstižně zrekapituloval Václav Havel, mnoho svobodomyšlných lidí na celém světě domnívalo, že snad dokonce budou mít „*básníci stejně silné slovo jako bankéři*“ (Havel 2002: 181).<sup>5</sup>

Nicméně v čase kdy vzniká tato práce, tj. s odstupem více než dvaceti let od prvního (německého) vydání knihy, lze snahu o nalezení universálně platných hodnot a měřítek stále označit za potřebné, možná ještě více aktuální a navíc vzhledem k neexistenci alternativ také za realistické. Jak jinak je podle kritiků uskutečnitelné nekonfliktní soužití ve skutečně globalizované epoše, pro kterou je charakteristické stále větší propojování světa a vzájemná konfrontace různých kultur s potenciální hrozbou jejich střetu?

Varovnou hypotézu, že hlavním zdrojem konfliktů v postbipolárním světě budou střety jednotlivých civilizací, vymezených náboženskými, právními a kulturními tradicemi, předložil na začátku devadesátých let americký politolog Samuel Huntington ve slavné eseji *Clash of Civilizations?* (Huntington 1993). Hypotéza získává na nové vážnosti při pohledu na dnešní pozvolna se proměňující strukturu světové politiky. Ta měla ještě v průběhu poslední dekády dvacátého století podobu mocenské hegemonie jediného aktéra – Spojených států amerických (USA)<sup>6</sup>, ale podle dalšího amerického politologa

---

konfliktní, jako předpoklady metafyzické (Hošek 2003: 93). V kontrastu s touto konstruktivní kritikou možno uvést i vyloženě negativní přijetí světového étosu a obvinění z „*arogantního a sebestředného mesianismu*“ (Robertson 2001: 657), „*elitářského projektu normativního moralismu*“ (Krysmanski 1999) nebo označení za „*salonní téma...futuristickou vizi, která má garantovat budoucnost a za dokonalou verbalizaci a idealizaci snu o lidské sounáležitosti a ochotě se dorozumět*“ (Váně 2004: 192 a 208).

<sup>4</sup> Několikastránkové zamyšlení nad ne/utopismem světového étosu poskytuje *L'utopia possibile: Per una critica della follia politica* (Pozzoli 1992: 73-77).

<sup>5</sup> Hans Küng se obecněji s kritikou vyrovnává například v článku: *Global Ethic: A Response to My Critics* (Küng 2000-A). Reakce na Küngův projekt světového étosu ale nelze omezovat pouze na ty odmítavé. Otevřená pozitivní odezva zazněla i od předních morálních autorit světového významu, včetně držitelů Nobelovy ceny míru Desmondů Tutu (Tutu 1996), Elii Wiesela (Wiesel 1996), Aun Schan Su Ťij (Suu Kyi 1996) nebo Tändzina Gjamccha (Jeho Svatost 14. dalajlama). Jednoznačné vyjádření podpory prvních třech jmenovaných je patrné z jejich příspěvků do sborníku *Yes to a Global Ethic* (Küng ed. 1996-B). Za nejjasnější demonstraci podpory ze strany Jeho Svatosti 14. dalajlamy se dá označit opakovaná účast a vystoupení na Parlamentu světových náboženství (v letech 1993 v Chicagu, 1999 v Kapském Městě a 2009 v Melbourne – roku 2004 v Barceloně jeho plánovanou účast zhatila nemoc). Kromě verbálních projevů uznání mělo Küngovo úsilí i zcela konkrétní výsledky, například v podobě založení Weltethos Stiftung (Nadace Světový étos) v německém Tübingenu. Co se týká odezvy v českém prostředí vysoké politiky, za připomenutí stojí např. účast Hanse Künga na konferenci Forum 2000, kam přijel na pozvání tehdejšího prezidenta Václava Havla v roce 1998 a kde vystoupil v diskusním bloku *Ekologické otázky globalizace* s příspěvkem *Economy and Problems of Globalization* (Küng 1998). Na úrovni občanské společnosti lze potom uvést založení a působení Nadace Světový étos – Centrum Prokopios v Sázavě nad Sázavou, jež se ve své činnosti zaměřuje na výchovu k demokratickému dialogu v rámci co nejširšího ekumenismu. Za myšlenkového souputníka v oblasti teologického ekumenismu v ČR může být označen Tomáš Halík. Konkrétním příkladem budiž jeho úvahy o povaze a proměnách světových náboženství a etice mezináboženského dialogu, zpracované v knize *Prolínání světů* (Halík 2006).

<sup>6</sup> Jednoznačně ohraničit období „*pax americana*“ dvěma konkrétními letopočty, na nichž by existovala všeobecná shoda, je nemožné. Konsensus ostatně neexistuje ani na samotném tvrzení o unipolárním

Fareeda Zakarii postupně docházelo vlivem ekonomického vzestupu zemí jako Brazílie, Rusko, Indie nebo Čína (tzv. země BRIC) k oslabení dominantní geopolitické role USA a vzniku multipolární světové politiky (Zakaria 2010).<sup>7</sup>

Závěry obou amerických politologů jako by syntetizoval v knize *Umění diplomacie* bývalý ministr zahraničních věcí USA Henry Kissinger. Ten předpověděl jak výrazný pokles ekonomické převahy USA a tendenci k rovnováze v mezinárodním politickém systému, tak i jeho multicivilizační charakter ve dvacátém prvním století, když roku 1994 zařadil mezi významné mocnosti budoucnosti kromě USA a Evropy i Čínu, Japonsko, Rusko a Indii (Kissinger 1996: 17). Geografická a kulturní heterogenita výše uvedených regionálních velmocí skutečně signalizuje, že vrcholná světová politika směřuje k tomu, aby se stala multicivilizační<sup>8</sup>. Za této politické konstelace mohou v souladu

---

charakteru systému, přestože dle autora této práce o takovém uspořádání minimálně v průběhu devadesátých let dvacátého století mluvit lze. Pokud by přece měl být učiněn pokus vymezit éru dominantního postavení USA, méně problematickým se zdá ustanovit začátek, za nějž lze označit rok 1990, který i Charles Krauthammer popisuje jako „unipolární moment“ (Krauthammer 1990). V následujícím článku na toto téma, který nese název *The Unipolar Moment Revisited* se k celé problematice znovu vrací a zmiňuje i celou řadu kompetitivních názorů k pojmenování mocenského uspořádání světové politiky od počátku devadesátých let. Proto je nejjednodušší na něj bez dalšího odkázat: (Krauthammer 2002).

<sup>7</sup> Fareed Zakaria, mimochodem žák Samuela Huntingtona, hovoří přesněji řečeno o tom, že „na politicko-vojenské úrovni stále zůstáváme součástí světa, ovládaného jedinou supervelmocí (USA – pozn. autora), ale v ostatních oblastech (průmyslové, finanční, vzdělávací, sociální či kulturní) dochází k přesunu moci z americké nadvlády“ (Zakaria 2010: 14). Jeho kniha je založena na úvaze, že ekonomický „vzestup zbytku světa“ a jeho „nebyvalý hospodářský růst (v letech 2006 a 2007 zaznamenalo 124 zemí více než čtyřprocentní růst)“ povede k „jinému mezinárodnímu uspořádání“ (Zakaria 2010: 11-13). Srovnají-li se země BRIC a USA podle nejpoužívanějšího ukazatele výkonnosti ekonomik, hrubého domácího produktu (HDP) vyjádřeného v absolutních číslech (tj. nepřepočítaného ani na obyvatele, ani podle parity kupní síly), ukáže se, že dle statistik Mezinárodního měnového fondu (MFF) k září 2011 mají USA s hodnotou 15 064 816 amerických dolarů cca osminásobek ruského i indického HDP, cca šestinásobek brazilského HDP a dvojnásobek čínského HDP (International Monetary Fund: World Economic Outlook Database-September 2011). Na základě těchto údajů se může zdát, že mluvit v současnosti o „postamerickém světě“ a nových světových mocnostech v ekonomickém smyslu slova je trochu předčasné. Avšak při pohledu na procentuálně vyjádřený meziroční růst HDP u srovnávaných států je rázem patrné, že se dle aktuálních údajů k „postamerickému světu“ pozvolna přibližujeme (samozřejmě opět s vědomím, že každá extrapolace je velice ošidná). Několik fundovaných prognóz, kdy má Čína podle nominální hodnoty HDP vyrovnat USA: roku 2019 (Economist The 2010), roku 2021 (Yang 2011), roku 2027 (O'Neill 2011: 1) či před rokem 2050 (HSBC Global Research 2011: 3). Argument podporující dosažení jistého stupně ekonomické multipolarity představuje i skutečnost rozšíření hospodářsky nejvyspělejších států světa z G 8 na G 20, ke kterému došlo již roku 1999 „na základě silického přesvědčení, že významné rozvíjející se ekonomiky nebyly dosud adekvátně zahrnuty do hlavní světové ekonomické diskuse“ (About G-20 2011). Ještě jeden dodatek: Zakaria rozhodně není sám, kdo vnímá ústup USA z výsadních geopolitických pozic. K dalším knižním publikacím upozorňujícím na tento fenomén viz *The End of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century* (Kupchan 2002), *Po impériu: esej o rozpadu amerického systému* (Todd 2004), *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě* (Wallerstein 2005) či *After Empire: The Birth of a Multipolar World* (Hiro 2010). Případně kratší eseje v odborných časopisech viz *A World Without Power* (Ferguson 2004), *A World Without the West* (Barma – Ratner – Weber 2007) *Here Comes the Second World* (Khanna 2008), *The Future of American Power: Dominance and Decline in Perspective* (Nye 2010) či *The End of American Era* (Walt 2011) atd. Téměř každý z autorů pojednávajících o totožném tématu dochází k odlišným, mnohdy velmi originálním, závěrům a predikcím budoucího vývoje.

<sup>8</sup> Alespoň využije-li se Huntingtonovo dělení světa na sedm či osm hlavních civilizačních okruhů. Zakariou nebo Kissingerem zmíněné země nalezneme jako zástupce v šesti z nich: západní (USA, Evropa),



s Huntingtonovou tezí hrozit konflikty navzájem se protínajících a konkurujících si subjektů o to více.

Nejde ale pouze o mocenskou strukturu nejvyšších pater světové politiky, projevy globalizovaného světa jsou viditelné i na nižších úrovních. Lze je identifikovat například v důsledcích celosvětových migračních vln, které v posledních desetiletích směřovaly do Evropy a měly za následek částečnou proměnu kulturní, náboženské a jazykové skladby obyvatelstva některých evropských metropolí. Až v praxi každodenní multikulturní existence se stává skutečně zřetelným, že na světě existuje nepřeberné množství odlišných kulturních tradic. To před obyvatele Evropy neodbytně nastoluje dávný filosofický problém relativismu a spolu s ním otázky typu: mají normy morálky, které platí pro nás, platit i pro všechny ostatní? A pokud ne, ztrácí jedna entita, vycházející z kulturně odlišných etických norem než entita druhá, jakoukoliv možnost kritiky jejího chování? (což platí samozřejmě vzájemně). Anebo konečně: není nezbytné domluvit se alespoň na

---

konfuciánský (Čína), japonský (Japonsko), hinduistický (Indie), pravoslavný (Rusko), latinskoamerický (Brazílie) + islámský a osmý africký okruh bez zástupce (Huntington 1993: 25). Pochopitelně, že dělení je schematické a na první pohled napadnutelné hned z několika hledisek, proto je dobré zároveň přiložit odkaz na pasáž Huntingtonovy knihy, kde pohnutky, jež ho k takovému dělení vedly, podrobněji vysvětluje (Huntington 2001: 31-50, zejm. 37-41) a připojit i odkazy na klasifikace jiných autorů, např. britský historik Arnold Toynbee vymezil v první polovině padesátých let pouze pět existujících civilizací (+ dvě „zkamenělé“): západně-křesťanskou, ortodoxně-křesťanskou, islámskou, hindskou, dalekého východu (+ seskupení buddhistů různých směrů a skupinu monofyzitských křesťanů) (Toynbee 1995: 48-49). Členěním kultur se zevrubně zabýval před oběma autory i Oswald Spengler v knize *Zánik západu: obrysy morfologie světových dějin* (Spengler 2010). Nejen dělení do jednotlivých civilizačních okruhů, ale vůbec celý koncept představený v článku *Clash of Civilizations?* je kontroverzní a problematický. Však také podle autora předmluvy českého vydání knihy Michaela Žantovského vyvolal obrovský rozruch a údajně největší počet čtenářských reakcí v historii celého periodika, ve kterém vyšel – *Foreign Affairs*. Na jednom místě přehledně shrnuje reakce, kritiky i obhajobu eseje ze strany akademické obce publikace *The Clash of Civilizations?: The Debate* (Rose – Hoge eds. 1996). Neméně intenzivní odezvu zaznamenala i později vydaná a podrobněji propracovaná kniha na stejné téma (Huntington 2001). Ti autoři, kteří jsou ke zde představené koncepci kritičtí, upozorňovali zejména na hrubě zjednodušující představu homogenních, uzavřených a neměnných kulturně-civilizačních celků, používaných jako hlavní definitorické měřítko směrem k jejím příslušníkům. Tento přílišně generalizující pohled podle nich opomíjí skutečnost, že historicky byly jednotlivé civilizační entity značně ovlivněny jedna druhou, bez striktně vymezených hranic, a že se i nadále pohybují (a mohou pohybovat) v plodné interakci. Navíc uvnitř každého vymezeného geografického celku lze nalézt další složitou kulturní stratifikaci a Huntingtonův pohled shora je tak leckdy nemístně zobecňující. Bývá mu namnoze vyčítáno, že jeho teze spíše než že by anticipovala blížící se reálné hrozby, tak je svým akcentem na údajně neslučitelné prvky, obsažené v jádru jednotlivých civilizací, sama pomáhá vytvořit. Klíčová role přisuzovaná kulturnímu determinismu a hluboké sebeidentifikaci s vlastní tradicí (nutno podotknout, že často nerealisticky vykreslené v podobě idealizovaného barbotiskového způsobu života, odkazujícího na období jakéhosi „zlatého věku“ té či oné civilizace), jež má v kombinaci s postupujícím procesem globalizace schopnost generovat konflikty, přehlíží úlohu politické, ideologické a ekonomické dimenze v mezinárodních vztazích. Mezi konkrétní významné polemiky a práce nabízející alternativní pohled na věc, lze zařadit např. články Petera Sederberga a Giacomu Chiozzy *Searching for the 21. Century* (Sederberg 2002), resp. *Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946–97* (Chiozza 2002). Mezi knižními zástupci potom např. *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable* (Novak 2004) nebo česky *Střet civilizací? Dominance Západu, nebo dialog světových kultur* (Budil et al. 2002) a *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací* (Todorov 2011).

nějakých základních principech a pravdách přijatelných všemi, abychom spolu mohli vycházet a společně plnohodnotně žít?

Z mísení kultur na území Evropy, jako přirozené konsekvence globalizujícího se světa, vzešly také současné intenzivní debaty o multikulturalismu. Stanoviska připouštějící pluralitu kulturních identit a hájící nárok na jejich právní ochranu i v kulturně odlišném prostředí, se utkávají na poli diskusí s proponenty obhajujícími asimilační, nebo i antiimigrační přístup.<sup>9</sup> Faktem je, že ti druzí mají nyní převahu. Ve společnosti rezonují antimultikulturní názory již delší čas<sup>10</sup> a není tomu tak dávno, kdy v rozmezí několika měsíců na přelomu roku 2010 a 2011, byla politika multikulturalismu veřejně odsouzena jako neúspěšná také od tří vrcholných politických činitelů z nejvýznamnějších států Evropy: Německa (Merkel 2010), Velké Británie (Cameron 2011) a Francie (Sarkozy 2011). V této souvislosti se nabízí znepokojivá otázka, zdali nejsme svědky plíživého posunu ve vnímání této problematiky a to, co v nedávné minulosti bylo označováno za

---

<sup>9</sup> Současná diskuse je vnitřně značně diferencovatelná co do postojů i argumentační kvality. První zúčastněnou skupinu představují nacionalističtí populističtí hlasatelé demagogických propagand a strašení, apelující na xenofobii či zejména islamofobii (typické je využívání protimuslimských stereotypů; na lokální úrovni viz např. občanské sdružení „Antimešita“ a blog jejího předsedy. Nemusí se přitom vůbec jednat o extremistické organizace. Jak konstatuje Ministerstvo vnitra ČR: „*Téma islamizace Evropy není v ČR natolik relevantní jako v západoevropských zemích. V ČR sice existují skupiny osob vystupující proti muslimské komunitě, ovšem jedná se spíše o „intelektuální“ odpor.*“ (Souhrnná situační zpráva MZV ČR o extremismu, 3. čtvrtletí roku 2011: 4). Stručně a přehledně se příčinami a konkrétními příklady islamofobie, včetně jejich projevů v ČR, zabývá článek od Marka Čejky *Islamofobie, arabofobie a související pojmy* (Čejka 2010). Druhý proud lze identifikovat mezi těmi, kteří multikulturalismus sice také považují za hluboce mylný koncept a od základů nepodařený experiment (např. „*Jsem přesvědčen, že obecná ideologie multikulturalismu, která je antiliberální ideologií, je navyšost kolektivistická a skupinová, je hluboce mylná. Je tragickým omylem současné západní civilizace*“ (Klaus 2005), ale vystupují kultivovaněji a jejich nesouhlas je dán do velké míry jejich politickou afinitou k pravicovému a konzervativnímu vnímání světa. Multikulturní koncept přitom historicky pochází spíše z kruhů liberální levice a tento fakt má pro ně při zaujetí stanoviska k multikulturalismu rozhodující význam („*Je to módní levicové zlo.*“ (Klaus 2004). Právě Václav Klaus je v českém diskursu jedním z výrazných představitelů této skupiny. Třetí koherentní skupinu je možné označit za věcné kritiky některých konkrétních prvků imigračních politik západoevropských zemí posledních desetiletí a jako skupinu konstruktivně kritickou, neodmítající a priori multikulturalismus jako celek (např. kapitoly z knihy *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti* (Sartori 2005). Poslední kategorií je v současnosti menšinový názor, jehož protagonisté poukazují na ideál otevřené společnosti (ve smyslu Karla Poppera), ve které je kulturní rozmanitost pro společnost obohacující a pro stát prospěšná. Uznání rovnocennosti všech typů kultur, tradic a hodnot v takovém pojetí představuje praktický nástroj k zapojení jakkoliv (kulturně, nábožensky, atd.) odlišných občanů tím způsobem, že jejich odlišnosti jsou prohlášeny za plně rovnocenné s životními způsoby většinové společnosti. Tak je v důsledku zajištěn důležitý předpoklad, že imigrantům nebude upírán přístup k seberealizaci v ekonomice, politice (včetně dalších odvětví) a integrace do společnosti bude úspěšná. Zevrubnější zdůvodnění nároku na multikulturní uznání kulturně definovaných identit především z filosofických pozic viz např. *Politická teorie multikulturalismu* (Barša 1999, zejm. 65-94) nebo *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (Taylor 2001: 41-90).

<sup>10</sup> Soudě alespoň podle výsledků federálního referenda o zákazu výstavby nových minaretů na území Švýcarska (tedy země s kreditem neutrální a snášenlivé země) nebo podle vzestupu volebního zisku stran s antimultikulturní a antiimigrantskou rétorikou napříč celou Evropou. Konkrétně např. *Strana svobody* v Nizozemsku, *Svobodní* v Rakousku, *Jobbik* v Maďarsku, *Národní fronta* ve Francii nebo *Praví Finové*.

názory extrémní pravice, neprosazuje se postupně do hlavního myšlenkového proudu evropské politiky.<sup>11</sup>

Jak patrně, soudobý proces globalizace, doprovázený multikulturalismem, lze označit za jednu z dosavadních nejsložitějších fází existence lidstva a jeho civilizace. Účelem této uvozuující části práce ale není vykreslit neodvratně katastrofický sled příštích událostí. Naopak hlavním cílem je pokusit se načrtnout reálná východiska soužití ve všestranně propojeném světě a poukázat na to, že střet civilizací zůstává pouhou hypotézou a není nevyhnutelným proroctvím.<sup>12</sup> Stačí přistupovat k Huntingtonově zkoumání nikoli jako k pokynům pro vedení budoucích konfliktů, ale spíše jako k upozornění na možná nebezpečí budoucnosti a k návrhu na jejich adekvátní řešení. Ostatně sám autor v poslední kapitole později vydané knihy *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*, v níž podrobněji rozpracovává původní esej, uzavírá smířlivě, když poznamenává: „...kulturní koexistence si žádá hledat to, co je společné většině civilizací. V multicivilizačním světě je konstruktivní cestou (...) přijmout rozrůzněnost a hledat společné rysy.“ (Huntington 2001: 389).

---

<sup>11</sup> Když v polovině roku 2005 Václav Klaus v rozhovoru pro MF DNES mimo jiné řekl, že „multikulturalismus je mylný“ a pro terorismus vytváří „vhodnou půdu, prostředek, aby se tyto věci staly“ (Klaus 2005), reakce politiků i osobností veřejného života (např. Jiří Pehe, Jiřina Šiklová aj.) byla značně kritická. Martin Jan Stránský dokonce prohlásil: „Kdyby prezident kterékoli jiné evropské země něco podobného řekl, tak by ve funkci nevydržel“ (Stránský 2005). O pět let později se takto definitivní výzvy směrem k Merkelové, Cameronovi nebo Sarkozymu v žádném evropském státě neobjevily. Světová debata po prohlášení Davida Camerona, tak jak ji zachytila BBC, ukazuje částečné pozitivní přijetí, i když stále se vyskytlo i dost negativních ohlasů, viz článek *Global debate on Cameron's multiculturalism speech* (Wheeler 2011). Okamžité vyvozování závěrů ze srovnání prudkosti reakcí na tyto arbitrárně vybrané výroky by mohlo být zavádějící, např. už kvůli rozdílu v konkrétním výrazivě, které bylo při odmítnutí multikulturalismu použito. Zatímco Klaus hovoří o „zlu“ a „falešné ideologii potulovat se kdekoliv po světě“ (Klaus 2004 a Klaus 2005), západoevropští politici zvolili opatrnější formulace, navíc doprovázené upřesňujícími interpretacemi těchto výroků z tiskových oddělení svých úřadů. V souvislosti s dělením aktérů debaty o multikulturalismu, tak, jak je rozvedeno v poznámce č. 9, by zmínění západoevropští politici mohli být zařazeni mezi *konstruktivní kritiky některých prvků politiky multikulturalismu* a v žádném případě ne ke krajní pravici. Zajímavé ale je, že Marine Le Penová, předsedkyně Národní fronty ve Francii, což je politické uskupení, které za krajně pravicové v mnoha ohledech považováno být může, prohlásila, že se jedná „přesně o ten typ výroků, který její stranu držel v izolaci po 30 let“ (Le Pen 2011). Otázka, jestli nejsme v akceptaci názorů na multikulturalismus svědky posunu směrem ke krajní pravici (či došlo pouze k odhození politické korektnosti?), nestojí v centru pozornosti této práce, a nemůže jí tak být věnován dostatečný prostor k zodpovězení. Zároveň se jedná o otázku natolik komplexní, že jakákoliv snaha o její stručné nastínění by byla odsouzena k povrchnosti. Proto závěrem toliko poznámka, že velice poučné v tomto ohledu je sledovat debatu, která se odehrála v Německu po vydání knihy Thila Sarrazina *Německo páchá sebevraždu* (Sarrazin 2011) a soustředit se na jednotlivé její epizody. Jmenovitě např. na reakce tamějších politiků, peripetie autora s udržení pracovní pozice v předsednictvu Německé spolkové banky a zachování členství v politické straně (Sociálnědemokratická strana Německa) nebo i prodejnost knihy, její přijetí krajní pravici, většinovou společností a zástupci menšin. Pochopitelně za pozornost stojí i kniha samotná a informace v ní obsažené.

<sup>12</sup> Optimismus k úspěšnému vypořádání se s touto etapou vývoje lidstva dodává i aktuální studie harvardského profesora psychologie a polyhistora Stevena Pinkera, který je přesvědčen, že co se týče násilí, v současnosti žijeme pravděpodobně v nejkolidnější období existence lidského druhu, viz (Pinker 2011).

Ono „hledání společných rysů“ je snad možné interpretovat jako volání po dialogu mezi kulturami. A právě k dialogu, jako vhodnému prostředku předcházení konfliktům dnešního světa, se chci přihlásit a využít jej při psaní své diplomové práce. Jeho klíčovou roli při regulaci napětí a eventuálních nepřátelských střetů zdůrazňuje i Tomáš Halík, který svoji knihu nazvanou *Prolínání světů* zakončuje kapitolou s dichotomickým názvem *Násilí, nebo dialog?*<sup>13</sup>. Nejsem přesvědčen (a podle otazníku si zřejmě není jistý ani autor sám), zda současná situace opravdu nabízí pouze takto černobílé, protichůdné možnosti, nicméně souhlasím s nutností dialog podporovat, minimálně z preventivních důvodů. K možnosti dialogu podněcuje i samotná povaha dnešního světa. Mluvíme totiž o době, kdy hned několik států z různých kulturních okruhů dosahuje přibližně stejné mocenské pozice, čímž se otevírá prostor pro budoucí multilaterální uspořádání mezinárodních vztahů<sup>14</sup> a zároveň globalizovaný svět přináší

---

<sup>13</sup> Halíkova jazyková formulace (podobně jako Baršova – *Sřet civilizací, nebo dialog kultur?* – Barša 2001) odkrývá při pozornějším zkoumání dva zajímavé aspekty. Podle toho prvního se dialogu přisuzuje role jediného možného ekvivalentu k násilí a ten druhý zase dává dialogu až spásnou roli, tím, že *dialog* a *násilí* staví do vzájemně se vylučující roviny (neboli: pokud povedeme dialog, určitě se vyhneme násilí). Úvaha, ze které tato tvrzení vyplývají, je následující: pohlédne-li se na věc z čistě gramatického hlediska, tak ona *čárka* (interpunkční znaménko) před spojkou *nebo* mezi slovy *násilí* a *dialog*, upozorňuje na domněnku autora, že musí platit buď první, nebo druhý termín v tomto větném ekvivalentu\* a žádná jiná proměnná do jejich vztahu nevstupuje (jinými slovy mluvčí vybírá z jediných dvou existujících variant – ryzí mluvnický příklad: „Tunel se náhle dělil na dvě chodby a chodci si museli vybrat. Jít doleva, *nebo* doprava.“) Oproti tomu *čárka* před *nebo* se nepíše v případě, když zde je očividně možnost výběru z více nežli dvou možností: „Jako přílohu si dáte brambory nebo hranolky...?“ (nezodpovězení započaté věty – znázorněné v písemné verzi aposiopésí, v mluvené řeči intonací – napovídá, že výčet možností je delší (knedlík, rýže, aj.), a proto spojce *nebo* nepředchází *čárka*. Druhý aspekt lze odvodit z praxe, že spojka *nebo*, před kterou se píše *čárka*, bývá používána v *souvětí souřadném*, kdy jsou věty v poměru *vylučovacím*. A v takovém případě: *jestliže platí A, pak nemůže zároveň platit B a naopak*. Pokud oba aspekty syntetizujeme, znamená to tedy, že dialog je naší jedinou nadějí a že nás dokáže uchránit od násilí? Že v případě A (dialog a pouze dialog bez dalších alternativ), je vyloučeno B (násilí)? Bohužel mám za to, že ne nutně. Zaprvé k dialogu mohou být nalezeny i jiné alternativy, např. izolace, která je sice, domnívám se, kvalitativně nižší formou umožňující koexistenci, ale při striktním uplatňování zřejmě může být s její pomocí eliminováno násilí. A zadruhé, v reálném světě není pouze na základě pravopisu českého jazyka vylučovací poměr zajištěn – dialog v sobě pochopitelně obsahuje i možnost nezdaru, není všelékem a i přes snahu o jeho vedení se situace může zvrhnout v násilí. Na základě tohoto rigidního výkladu pravidel lze označit formulaci jako nesprávně zvolenou. Sémanticky, bez ohledu na výše zmíněné, je ale základní poselství Halíkovy věty zřejmé: dialog má potenciál k mírovému řešení konfliktů a jeho prostřednictvím lze předcházet násilí. Takovému výkladu odpovídá i pokračování kapitoly, kde se mimo jiné píše: „*Chceme-li vést dialog, znamená to, že už spolu nechceme bojovat*“ (Halík 2006: 243). Mimochodem uchopení dialogu jako alternativy násilí je značně rozšířené. V pozitivním duchu se vyjádřil o „*institucionalizovaném dialogu*“ např. iránský prezident Mohammad Chátámí, když ve svém projevu na půdě Valného shromáždění OSN k „*nepřátelství a konfrontaci*“ předkládá jako opačnou variantu „*rozhovor a porozumění*“ (Khatami 1998). Antagonisticky se pojednává o dialogu a násilí i ve sborníku s příspěvky bývalého německého prezidenta Romana Herzoga a dalších osobností, nazvaném *Preventing the Clash of Civilization: A Peace Strategy for the Twenty-First Century* (Schmiegelow ed. 1999). V něm nese druhá kapitola název *Inter-Cultural Dialogue versus Global Culture Wars* (Herzog 1995: 13-24). \*Zkoumaná větná konstrukce nemůže být nazývána přímo *větou*, neboť neobsahuje přísudek. Ten dokonce nelze vystopovat ani v kontextu žádné větné stavby, protože se jedná o první text celé kapitoly, a tak nemůže být řeč ani o odchylce z pravidelné větné stavby, konkrétně tzv. *ellipse* neboli *výpustce*. Ta navíc není v písemném projevu běžná, nejedná-li se o přepis přímé řeči).

<sup>14</sup> Existence několika států o zhruba stejné síle představuje ideální výchozí pozici pro zajištění maximálně spravedlivého vedení dialogu, protože minimalizuje pokušení prosadit své zájmy z pozice nadřazené síly a

výzvy a problémy celoplanetárního rázu, které vyžadují společné úsilí k jejich řešení. Za těchto podmínek je rozvíjení mnohostranného kulturního dialogu přirozeným vyústěním snah o bezkonfliktní svět založený na partnerství.

V tomto ohledu je navíc možné navázat na aktivity z nedávné minulosti. V listopadu roku 1998 z podnětu íránského prezidenta Mohammada Chátámího<sup>15</sup> schválilo Valné shromáždění Organizace spojených národů (OSN) jednomyslně rezoluci č. 53/22, ve které vyjadřuje „*své pevné odhodlání usnadňovat a podporovat dialog mezi civilizacemi a symbolicky se usnáší vyhlásit první rok nového tisíciletí rokem Dialogu mezi civilizacemi*“<sup>16</sup> (Resolution No. 53/22 Adopted by the General Assembly 1998). Pod patronátem OSN a jejího tehdejšího tajemníka Kofiho Annana sestavila skupina

---

uchovává naději na stav, kdy všechny strany pokud možno rovnoměrně dávají a přijímají. Otázka, jestli předpoklad plné rovnoprávnosti dialogu není pouhým idealismem, bude dále v této práci podrobněji řešena.

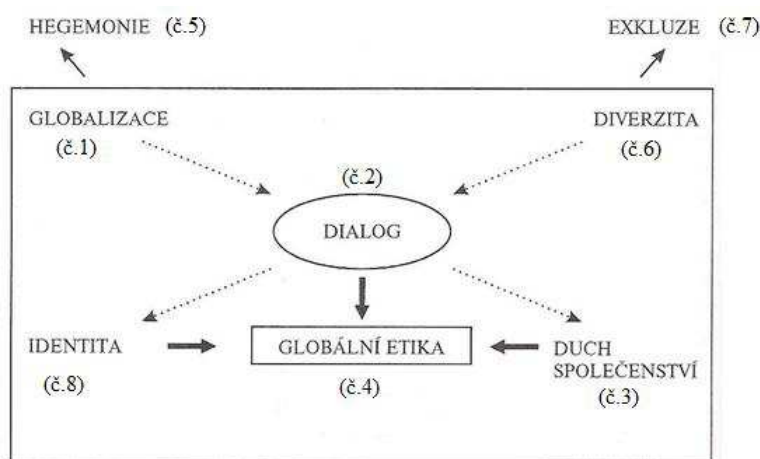
<sup>15</sup> Mohammad Chátámí se po zvolení do funkce prezidenta (1997) pokusil nastolit nový kurz v zahraniční politice země (vyřčeno s vědomím, že rozhodující pravomoci v určování zahraniční politiky nejsou v Íránu v rukou prezidenta) a koncept dialogu mezi civilizacemi byl jeho významnou součástí. Obrat v zahraničněpolitickém směřování Íránu bývá namnoze interpretován jako součást promyšleného úsilí vyvést zemi z mezinárodní izolace a přilákat zahraniční investory, kteří by podpořili domácí ekonomiku postiženou mezinárodními sankcemi, a oslabili tak sociální nepokoje uvnitř Íránu. Politoložka Blanka Bednářová, která se zahraniční politice Íránu soustavně věnuje, tvrdí, že Chátámí byl pragmatickým politikem a v jeho výzvě k dialogu civilizací spatřuje „*první krok k navázání lepších vztahů se sousedními státy Perského zálivu*“ (na regionální úrovni) a snahu „*zmírnit napětí mezi Íránem a USA*“ (na úrovni celosvětové). Jak upozorňuje, pozice „*mezinárodního vydědence*“ (outlaw nation) nebo „*režimu s darebným chováním*“ (rogue state) Íránu zmenšovala manévrovací pole a zbavit se tohoto obrazu bylo dle Chátámího v národním zájmu Islámské republiky (Bednářová 2009: 80 a 70). Strategické motivy v zahraniční politice, oděné do vznešeného hávu dialogu civilizací, odhalují i další autoři, např. (Tazmini 2009). Část své bakalářské práce obhájené na Masarykově univerzitě v Brně věnovala konceptu dialogu civilizací i Zuzana Kopecká (ač název *Mohammad Chátámí a reformní hnutí v Íránu: Potenciál a limity 'dialogu mezi civilizacemi'* napovídá, že by mu měla být zasvěcena práce celá). I ona dochází k identickým závěrům: „*Jednou z hlavních priorit Chátámího administrativy byla změna mezinárodního postavení Íránu, tedy především ukončení jeho izolace, která Íránu významně škodila nejen ekonomicky, ale i politicky. Rámcem pro veškeré aktivity v této oblasti se stala Chátámího teze o 'dialogu mezi civilizacemi'*.“ (Kopecká 2007: 17). Na druhou stranu sledování sekundárních efektů politických aktivit není nic neobvyklého a i partneři tohoto dialogu – USA – měly při restartu diplomatických vztahů s Íránem na zřeteli svůj prospěch, viz (Wright a Bakhash 1997). Chátámího upřímné a hluboké přesvědčení o bohuľibosti dialogu civilizací navíc dokazuje fakt, že po odchodu z funkce prezidenta založil (a dosud vede) organizaci s názvem *Foundation for Dialogue among Civilisations*, jež si za své prvořadé cíle klade mj. podporovat a usnadňovat dialog mezi civilizacemi a hlásí se k odkazu Chátámího projevu na půdě Valného shromáždění v roce 1998 (Khatami 1998). Více informací viz (Foundation for Dialogue among Civilisations).

<sup>16</sup> Totéž učinila Evropská unie (EU) pro rok 2008 (Rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady č. 1983/2006). Podrobnosti o aktivitách napříč EU po celý rok 2008 viz (European Year of Intercultural Dialogue). Vrátime-li se k OSN (obecné informace o roku Dialogu mezi civilizacemi viz United Nations Year of Dialogue Among Civilizations 2001), je dobré identifikovat v rámci rozvětvené činnosti organizace konkrétní subjekty zabývající se interkulturním dialogem stabilně, i mimo výjimečný rok 2001. Zvláštní roli na tomto poli hraje *Organizace OSN pro výchovu, vědu a kulturu* – UNESCO, viz např. UNESCO Dialogue) a od roku 2004 také iniciativa *Aliance civilizací*, jejíž vznik podnítil španělský předseda vlády José Luis Rodríguez Zapatero a jejímž členem je od roku 2008 i ČR (viz Alliance of Civilizations). Mimo struktury EU a OSN bylo založeno na podporu interkulturního dialogu v posledních patnácti letech mnoho nadací (např. *Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue*), nevládních neziskových organizací (např. *Centre for World Dialogue*) a univerzitních center (např. *Centre for Dialogue, La Trobe University*).

významných osobností, pocházejících z různých civilizačních a kulturních okruhů, soubor úvah, v nichž rozvíjí ideu všeobecně sdílené humanity. Text vyšel i v českém jazyce pod názvem *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi* (Picco a kol. 2005).

Myšlenky osobností, které se na sepsání knihy podíleli, se dají znázornit diagramem (viz obrázek č. 1), jenž zároveň graficky ilustruje jednu ze základních tezí této práce: Současný globalizovaný svět, v němž přirozeně dochází k vzájemnému střetávání množství rozmanitých kultur, vyžaduje pro budoucí klidnou koexistenci vznik globální etiky. Té může být dosaženo dialogem, jako ideálním prostředkem pro dnešní stále více egalitaristické mezinárodní uspořádání.

**Obrázek č. 1**



Volně zpracováno a upraveno dle (Picco a kol. 2005: 68 a 148).

Globalizace (č. 1) by prostřednictvím všestranného a rovnoprávného dialogu (č. 2) mohla vést ke skutečnému celosvětovému společenství založenému na pestrosti (č. 3), v rámci něhož by každá entita mohla rovnoměrně participovat na utváření globální etiky (č. 4). Naopak při přehlížení rozmanitosti kultur a vzájemnému odmítání komunikace, vede globalizace samovolně až k uniformní homogenizaci, nebo, v případě přesvědčení o vlastní výjimečnosti jednoho z aktérů systému, i ke snahám o mocenské prosazení vlastní globální hegemonie na úkor ostatních (č. 5).

Současná realita mnohosti (č. 6) a snaha o udržení vlastní identity buď povede ke xenofobii a následně ochuzující izolaci a ulpívání na etnocentrismu (č. 7), nebo a opět konfrontací-dialogem s ostatními odlišnými skupinami, ke vzniku autentické identity v rámci pluralitního celku (č. 8), kde existuje vzájemný respekt a tolerance. Tento stav umožňuje hledání jednoty v rozmanitosti etických systémů (č. 4).

Instinktivní vědomí potřeby globálního etického rámce, který by vyplnil anomický stav<sup>17</sup>, se odráží i ve výrocích osobností rozličného původu: Jelikož „není možné se nadále obejít bez společného etického kodexu“ (Wojtyła 2001: 142), vyzývají k „pokusu dosáhnout minimálního konsenzu o společně sdílených hodnotách, postojích a morálních standardech“ (Robinson 2005: 141)<sup>18</sup>, k hledání „základních mravních imperativů, které

---

<sup>17</sup> Sociologové hovoří o teorii anomie ve více významech, proto je na místě upřesnit, který z nich je využit v této práci a obhájit, proč je adekvátní jej aplikovat na situaci, kdy dochází k vytváření globalizovaného světa. Etymologicky („a“ „nomos“) výraz znamená „stav bez zákona“ či „stav bez norem“. Do sociologie pojem zavedl roku 1893 Émile Durkheim (poprvé v díle *Společenská dělba práce* – Durkheim 2004), který ho však sám používá různě. Tak například z jeho mnohokrát citované práce *Sebevražda* (Durkheim 2002) lze vyčíst, že výraz anomie je možné chápat ve dvou rovinách – individuální a sociální – byť ty jsou vzájemně propojeny. První odkazuje na poruchu osobnosti, která ve své krajnosti zapříčiňuje, že jedinec disponuje pouze velmi malou vazbou na sociální strukturu (může být způsobeno tím, že společenské normy jsou nejasné a vzájemně si protirečí, což jedince vystavuje obtížně řešitelné situaci, pokud se snaží být s nimi v souladu). Na úrovni sociální se jedná o pojmenování pro stav společnosti, která nemá žádné obecně přijímané a platné normy. Jak již bylo řečeno, očividně je termín používán nejen pro popis duševního stavu individua, ale i pro podmínky v sociálním útvaru. Podrobněji viz např. (Geist 1992: 29-30) nebo (Keller 2006: 170-171). Není úplně jednoduché dohledat neproblematické příklady společností, které se nachází (či nacházely) ve stavu sociální dezintegrace, jež by dostoupila úplného „stavu bez norem“. Bez toho, aniž bychom jmenovali konkrétní případy, je zřejmé, že mezi okolnosti, které by ke stavu beznormnosti vést mohly, patří období mocenského vakuua při válkách či revolucích nebo situace hlubokých společenských transformací (zřejmě na základě posledního jmenovaného se v polovině devadesátých let ptají Ladislav Rabušic a Petr Mareš, zda-li *Je česká společnost anomická?* (Rabušic – Marek 1996) a stejné úvahy se paralelně objevují i v dalších zemích střední a východní Evropy, kde v tu dobu probíhala transformace, např. v Polsku viz *Civil Society and Social Anomy in Poland* (Kolarska-Bobińska 1990) či na Slovensku viz *Modernizácia a anómia. Je teória anómie aktuálna i v súčasnej slovenskej spoločnosti?* (Ondrejčovič 2000) a *Anómia na Slovensku: pokus o meranie* (Schenk 2004) atd. Převéde-li se termín anomie ve smyslu druhého – sociálního – významu na makroúroveň, do podoby utvářející se globální společnosti, zdá se, že poměrně výstižně charakterizuje přítomný stav absence platných a obecně přijímaných norem. Procesy nazývané souhrnně jako globalizace totiž vedou k situaci, kdy přestávají platit dosud jednotlivci užívaná pravidla společenského soužití, a nová, globální pravidla, jsou dosud nejasná. Historie zná více příkladů, kdy v průběhu času docházelo k proměnám hodnot a zvyků, které poztrácely za nových podmínek validitu. Je těžké odolat pokušení nepřisoudit současným jevům roli dalšího vývojového stupně (s upozorněním, že ne nutně chápaného kvalitativně, ve smyslu lineárního pojetí dějin) a nevnímat je jako pokračování dějů, intenzifikovaných v průběhu devatenáctého století, v jejichž důsledku byl do velké míry rozvrácen starý feudální systém, který byl nahrazen systémem národních států, jako nových, k tehdejší situaci adekvátnějších jednotek uspořádání lidské společnosti. S tímto chápáním vzniku národů mimochodem konvenují i závěry významného teoretika nacionalismu Arnošta Gellnera, který ve své knize *Národy a nacionalismus* vyjadřuje přesvědčení, že nacionalismus je plodem průmyslové společnosti a nevyhnutelný průvodní jev industrializace a urbanizace. V probuzení nacionalismu nevidí probuzení čehosi, co by existovalo odedávna (tj. primordiálního). Jde podle něj o cosi nového, vzniklého z nové zásady společenské organizace, spojené s průmyslovým způsobem života. Nacionalismus se objevil a stal se v podstatě nezbytností moderní doby (Gellner 1993). Analogicky k tehdejší situaci lze možná chápat i současné proměny ve způsobu života společnosti, též přinášející specifické „nezbytnosti dnešní doby“. Hypotetickým pokračováním nacionalismu by mohla být kosmopolitní multikulturní společnost, dnes anomická, ale v budoucnu s pevnými normami a hodnotami, jež by se podařilo vydiskutovat a legitimně etablovat.

<sup>18</sup> Pod jménem Robinson se neskrývá známá literární postava Robinsona Crusoe, který, jsouc na ostrově sám, žádný minimální konsensus společně sdílených hodnot hledat nemusel. Citovaná osoba je Mary Robinsonová, bývalá prezidentka Irska (1990-1997) a poté do roku 2002 Vysoká komisařka OSN pro lidská práva. Právě kvůli tomuto postu rezignovala na svoji prezidentskou funkci několik měsíců před oficiálním vypršením mandátu a byly to záležitosti každodenní agendy Vysoké komisařky OSN pro lidská práva, které ji dovedly k přesvědčení o nutnosti etablovat globální etické standardy. Za účelem jejich hledání a také kvůli snaze zajistit, aby potřeby nejchudších a nejvíce ohrožených byly řešeny na celosvětové úrovni, založila roku 2002 organizaci s anglickým názvem *Realizing Rights: The Ethical Globalization Initiative*. Z hlediska zaměření této práce je zajímavé, že se jedná o první osobu zastávající funkci Vysokého komisaře

jsou společné“ (Havel 2002-A: 185) a nalezení „souboru lidských hodnot, jenž by posloužil jako jednotící síla ve vývoji vpravdě globálního společenství“ (Suu Kyi 2005: 142).

Při pohledu na charakter současného světa, kdy ekonomické vztahy (ale též komunikace, technologie a další odvětví) již delší dobu fungují na globální bázi, připojuji se k tvrzení, že se jeví nanejvýš žádoucí, aby i duchovní rozměr lidstva dokázal na soudobé dění adekvátně reagovat. Takovou reakcí by mohlo být právě zintenzivněné úsilí o celosvětový nepředsudečný dialog, jehož prostřednictvím a důsledným vedením by se podařilo množství partikulárních hodnotových systémů postupně konvergovat směrem k jednomu planetárnímu morálnímu minimu s autoritou všeobecné platnosti. Jinými slovy ocenit schopnost Hanse Künga anticipovat problémy a potřeby světa třetího milénia již na přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století a vrátit se k pokusu nalézt onen nejnižší společný jmenovatel hodnot a norem člověka.<sup>19</sup>

Na první pohled je přitom evidentní, že se nejedná o jednoduchý úkol, zvláště' připustíme-li, že jednotlivé etické systémy v průběhu staletí vznikaly disparátně, na základě specifických historických podmínek a odvozují se od hluboce zakořeněných socio-kulturních základů konkrétních lidských společenství. Kulturní bohatství lidstva je zkrátka rozličné lokální povahy a má-li být pokus definovat jeho „minima moralia“ na globální rovině úspěšný, je na místě zvýšená opatrnost a potřeba artikulovat hned na začátku problémy, které by mohly činnost provázet a kterým je zapotřebí se vyvarovat.

Jestliže je pro vypracování této práce brán jako jeden z výchozích bodů fakt, že společné soužití různých kultur vyžaduje elementární *universalitu* etických norem, je nutné specifikovat, v jakém smyslu se termín *universalita* bude používat a jaká její podoba bude

---

OSN pro lidská práva, která navštívila Tibet. Mimochodem, Mary Robinsonové byl v roce 2003 z rukou prezidenta ČR Václava Havla propůjčen Řád T. G. Masaryka I. třídy.

<sup>19</sup> Podle Hanse Künga všechna velká náboženství podporují „jakousi nejen hypotetickou, podmíněnou, nýbrž kategorickou, apodiktickou, nepodmíněnou normu (v textu zvýrazněno kurzívou, zde pro rozlišení ponecháno bez kurzívy – pozn. autora), kterou lze praktikovat i ve velmi složitých situacích, v nichž jednotlivci nebo skupiny musejí často jednat.“ (Küng 1992: 62). Tyto pokyny nachází i ve zcela různých tradicích a nazývá je *zlatým pravidlem lidskosti*. Zde jsou pro obsahovou konkretizaci některé jeho formulace – konfucianství: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim“ (Konfucius), křesťanství: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy jednejte s nimi“ (Ježíš Nazaretský), židovství: „Nečiň jiným, co nechceš, aby činili tobě“ (Rabbi Hilel), islám: „Nikdo z vás není věřící, pokud nepřeje svému bratru to, co si přeje sám“ (an-Nawawí), džinismus: „Člověk by měl být na své cestě lhostejný vůči světským věcem a se všemi tvory na světě zacházet tak, jak by chtěl, aby se zacházelo s ním“ (Sútrakritanga), buddhismus: „Stav, který není příjemný a radostný pro mě, by neměl být ani pro něj; a stav, který není příjemný a radostný pro mě, jak bych jej mohl zamýšlet pro jiného?“ (Sanjuttanikaja) a konečně hinduismus: „Neměli bychom se vůči jiným chovat způsobem, který je pro nás samé nepříjemný; v tom je podstata mravnosti“ (Máhábaráta). Podrobněji ke *zlatému pravidlu*, včetně odkazů na zdroje, kde je možno dohledat citáty všech výše jmenovaných osobností světových náboženství, viz (Küng 2000: 128-129).



předmětem hledání. Zde musí být zvláště zdůrazněno, že taková, která je dosažitelná otevřeným dialogem a participací všech zainteresovaných<sup>20</sup>, tak, aby *universální* skutečně znamenal *přijatelný pro všechny*. Požadovaný typ *universalismu* má proto představovat určitý průsečík mezi kulturami (tzv. „*překrývající*“ nebo „*základní konsensus*“)<sup>21</sup>. Ten nesmí být v žádném případě dosažen prosazením jedné vize na úkor ostatních nebo za cenu potlačení rozmanitosti. Jde o hledání společných, *universálně* přítomných rysů, nikoliv o diktování domněle pravdivých hodnot na bázi mocnější-slabší, ani o umělé vytváření všeobjímající globální monokultury.

Maximální pozornosti si proto zaslouhuje nebezpečí *kulturního imperialismu*, vycházejícího z přesvědčení nadřazenosti jedné kultury nad ostatními. Americký sociolog a sociální kritik Imanuel Wallerstein ve svém rozsáhlém výzkumu mimo jiné popisuje jednu z neblahých modifikací *universalismu*, který obecně označuje jako tzv. „*překroucený univerzalizmus*“. Obsah pojmu konkrétně ilustruje na předpokladu západní civilizace, která se jako jediná dokázala (domněle) založit na *universálních* hodnotách a pravdách, v důsledku čehož je nadřazena jiným civilizacím. Právě svoje vlastní hodnoty vyváží do světa a vydává je za všeobecně přijatelné a *universální*. Tento typ *universalismu* Wallerstein označuje pojmem „*evropský univerzalizmus*“ a jako jeho

---

<sup>20</sup> Je na místě vypořádat se s drobným terminologickým problémem, který se vyjevuje při použití slova *dialog* pro komunikaci mezi větším množstvím subjektů, než jsou dva. Je zřejmé, že pokud počet aktérů překročí dva, pak nejde o *dia*-log v pravém smyslu toho slova. Tak, jako *mono*-log označuje samomluvu, neboli promluvu jediného mluvčího, tak *dialog* sémanticky odkazuje právě ke dvěma účastníkům diskuse. Přesnější by proto bylo mluvit o *poly*-logu. Avšak po přihlednutí k tomu, že termín *dialog* bývá v praxi obvykle užíván širěji, než dle svého doslovného významu, jeví se vhodné v rámci této práce upřednostnit zavedený pojem *dialog* před *polylogem*, jehož užívání je omezeno pouze na úzký okruh odborníků. Na to upozorňuje i český filosof Marek Hrubec, který coby spíše ojedinělý příklad užívání předkládá sdružení *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*. Více informací viz (Polylog: Forum for Intercultural Philosophy) nebo (Hrubec 2008: 15).

<sup>21</sup> „*Překrývající konsensus*“ je sousloví užívané americkým filosofem Johnem Rawlsem; v originále „*overlapping consensus*“. Ačkoliv byl tento výraz původně zaveden v jiném kontextu (v rámci Rawlsovy koncepce spravedlnosti), poprvé viz (Rawls 1995: 229), může být v přeneseném smyslu platný i pro potřeby této práce. Podáno maximálně stručně termín ohraničuje sféru souhlasu na určitých principech „*každé z hlavních náboženských, filosofických a morálních nauk*“ (Rawls 2003: 41) bez toho aniž by se kterýkoli z dotyčných subjektů musel vzdát své vlastní perspektivy. S myšlenkou tenkého, ale stabilního a neproblematizovaného konsensu v rámci určité oblasti (v našem případě etiky) John Rawls pracuje především ve stati *The Idea of An Overlapping Consensus* (Rawls 1987) nebo *Oblast politična a překrývající konsensus* (Rawls 2003). Vůbec první studií, kde sousloví užívá opakovaně, je *Spravedlnost jakožto 'fairness': politická, nikoliv metafyzická* (Rawls 1995-A). K obsahu termínu existuje bohatá akademická polemika, u nás např. *Co umožňuje Rawlsův 'překrývající konsensus'. Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?* (Skovajsa 2004). V obdobném smyslu, v jakém bude *překrývající konsensus* využit v této práci, používá Hans Küng termín „*základní konsensus*“, když definuje svoji představu o světovém étosu jako o „*nutném minimu společných humánních hodnot, měřítek a základních postojů. Nebo ještě přesněji: Světový étos je základní konsensus* (v textu zvýrazněno kurzívou, zde pro rozlišení ponecháno bez kurzívy – pozn. autora) v *závažných hodnotách, neodvolatelných kritériích a základních postojích...*“ (Küng 2000: 121-122). Matematická metafora, taktéž vystihující pojetí universality v této práci obecně uplatňované (nebude-li ad hoc vymezeno jinak), zní „*nejnižší společný jmenovatel*“.

žádoucí protiklad představuje „*univerzální univerzalizmus*“ (Wallerstein 2008: 10). Takto formulované definice universalismu se budu snažit přidržit v této práci. Globální universální etika totiž bezpodmínečně musí být doopravdy kolektivní, jedině tak bude i doopravdy globální a *universální*<sup>22</sup>.

Avšak přinejmenším stejnou míru pozornosti si vyžaduje i do extrému dotažený obrácený postup, motivovaný snahou vyhnout se podezření z aplikace nějakého typu tzv. *překrouceného univerzalizmu*. V praxi se může projevovat nejen v totálním opomenutí vlastního kulturního zázemí (jestli je to v úplné míře vůbec možné), ale hlavně v rezignaci na zastávání jakýchkoli stabilních hodnot a k přijetí absolutního relativismu morálních norem. Zpochybnění možnosti existence universálního rámce a jeho nahrazení striktně uplatňovaným relativistickým tvrzením, že existují pouze jednotlivé postoje, které si případně mohou i protirečit, by v konečném důsledku vedlo ke krajně partikularistickému postoji, v němž by byla přijata stejná platnost jakéhokoliv dílčího morálního stanoviska kdekoliv ve světě.<sup>23</sup> Místo k cíli nalézt soubor společně přijatelných a respektovaných pravidel by situace dospěla k přesně opačnému stavu, jehož povahu lze znázornit skeptickým a bezvýhodně rezignovaným tvrzením, že *každý má svou pravdu*.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Pro doplnění ke zde vymezenému termínu *universalita* lze odkázat na článek *Nové chápání univerzality lidských práv* od autorky Štěpánky Zemanové, která si všímá vzájemně odlišných definic tohoto pojmu a proměn jeho chápání. Poukazuje na to, že adjektivum *universální* se v souvislosti s lidskými právy objevovalo již v meziválečném období, kdy se poprvé začalo uvažovat o komplexnější úpravě práv člověka na mezinárodní úrovni, ale až v poslední době ho literatura rozlišuje na několik typů: „*například univerzality jednoduchou, komplexní, morální, normativní nebo faktickou*“ Další podrobnosti viz (Zemanová 2005: 89-91). O smyslu pojmu *univerzální civilizace* pojednává také (Huntington 2001: 51-79).

<sup>23</sup> K relativismu (tj. obecně řečeno odmítnutí představy, že existuje jeden pravdivý, na ničem nezávislý, tvar světa-skutečnosti) v minulosti inklinovalo mnoho významných akademických veličin z různých oborů vědy. Konkrétně lze uvést morální filosofii (např. MacIntyre 2004), postmoderní filosofii (např. Lyotard 1993 nebo Welsch 1993 a 1994), analytickou filosofii (např. Goodman 1984 nebo Rorty 1997), kulturní antropologii (např. Benedictová 1999, zejm. 17-54) či lingvistickou antropologii (např. Boas nebo Sapir a Whorf In: Pokorný 2010: 32-41 či Soukup 2011: 157-167; a odkazy tam uvedené) aj. Závěry jejich zkoumání upozorňují na značné obtíže, které se objeví při jakékoliv snaze o universalizaci. To znamená veliký otazník za otázkou, jestli je možné lokální etické kodexy v praxi sloučit do jednoho globálního – na předpokladu čehož je tato práce do velké míry vystavěna. Navíc to, že výše uvedení autoři na téma pohlíží z odlišných perspektiv a výsledky své práce podkládají různými argumenty, dodává jejich sdělení na závažnosti a přesvědčivosti. Oblastí, kde relativismus nabírá nejdramatičtějších rozměrů, je právě etika. Proto bude v této práci relativismu věnována značná pozornost.

<sup>24</sup> Paradoxnost tvrzení *každý má svou pravdu* demonstruje v krátkém analytickém rozboru filosof Jaroslav Peregrin: „*Chce-li někdo tvrdit, že „každý má svou pravdu“ pak má dvě možnosti: a) buďto své tvrzení předkládá jako něco, co je pravdou pouze pro něj (v textu zvýrazněno kurzívou, zde pro rozlišení ponecháno bez kurzívy – pozn. autora), a pak je otázka, proč by to mělo někoho jiného zajímat, a proč to vůbec říká; (b) nebo to má být pravda pro každého, a pak tento člověk vlastně implicitně popírá to, co tvrdí.*“ (Peregrin 2008: 40-41). Nejde ale pouze o významovou past, do které tvrzení samo sebe vehnalo. Konkrétní argumenty, proč je tento dogmatický postoj, který lze také vyjádřit (ze sémantického hlediska již nenapadnutelným) *jiný kraj, jiný mrav, neudržitelný*, budou předloženy v příslušných kapitolách práce.

V první části této práce půjde právě o to hledat limity obou přístupů: jak pokud jde o možnosti a způsoby dosažení universalismu v etických otázkách, tak i o omezení, které akceptování různých stupňů relativismu (od absolutního až k umírněnému) vytváří.<sup>25</sup> Jako základnu pro vyvážený postoj mezi oběma soupeřícími koncepty lze využít zkoumání amerického politického filosofa Michaela Walzera, jenž ve své knize *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* předkládá stanovisko, že morálka v sobě obsahuje dualismus tzv. „tlustého“ a „tenkého“.<sup>26</sup> Tenká morálka (jakési jádro mravnosti) je všeobecně přítomné bez ohledu na národnostní, kulturní nebo náboženské odlišnosti, jimiž je ovlivněna a obohacena až *tlustá* morálka s mnohými specifiky dodatečně inkorporovanými podle místa a času. Ta první je universální a ta druhá, logicky, relativistická (Walzer 1994).

Přihlášení se k takovému uměřenému postoji střední cesty nemá být úhybným manévrem od zásadních a složitých otázek normativně pojaté etiky, nýbrž krokem zcela v souladu s vytyčeným konceptem přispět k hledání minimálních, slovy Walzera *tenkých*, morálních standardů. Přesto vždy existuje nebezpečí, že se snaha zastávat kompromisní stanovisko promění v nekoherentní kolísání mezi universalismem a relativismem. Předsevzetí autora této práce bude zaujmout vyvážené, přesto nealibistické stanovisko k této problematice, podpořené existujícím výzkumem na tomto poli.

I přes veškeré obtíže, které jsou inherentní součástí hledání světového étosu, nastoluje vědomí rozšířené odpovědnosti za budoucnost planety, v důsledku globální dimenze

---

<sup>25</sup> Protože spolu s vědomím, že do krajnosti dovedený relativismus by byl v dnešním komplexně propojeném světě neudržitelný, musíme zároveň připustit, že jistou míru relativity morálních norem je třeba vzít na vědomí. Etické poznání člověka je totiž z velké části ohraničeno místem, kde žije a tamějšími vzorci chování, jejichž každodennímu působení je vystaven. Skutky jednotlivce jsou potom v podstatě interpretací kulturních vlivů, jež ho obklopují a formují a stěží mohou jít za hranice empiricky poznatého.

<sup>26</sup> V případě knihy *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* jde o jednu ze zásadních prací autora, ve které prohlubuje některé své myšlenky představené již v práci *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Walzer 1983, zejm. 312-316). Publikace dosud bohužel není přeložena do českého jazyka, nicméně do slovenského jazyka je převedena pod názvem *Hrubý a tenký* (Walzer 2002). Právě ujasnění Walzerem používaných přívlasků pro morálku – *thick* a *thin* – je účelem této poznámky (tedy jedná se o jazykové, nikoli obsahové ujasnění). Vzhledem k tomu, že dosud neexistuje ucelený odborný překlad, který by stabilizoval pojmosloví v českém akademickém diskursu, nezbyvá než zapátrat po článkách a publikacích, které s Walzerovými myšlenkami operují a vysledovat v nich převládající tendence. Tak například překladatel Ladislav Nagy transformuje výrazy *thick* a *thin* do termínů *silná* a *tenká* (Huntington 2001: 389), Břetislav Horyna a Karel Floss upřednostňují ekvivalent *hustá* a *řídka* (Küng 2000: 124-125) a politolog Pavel Dufek ve své disertační práci nabízí termíny jako *diferencovaná* a *slabá* (Dufek 2009: 11 a 150). Z krátkého exkursu je patrné, že žádná převládající tendence, ani všeobecně přijímaná translace neexistuje. Proto se nabízí alternativa pokusit se o vlastní převedení pojmů. Na základě dojmu, že jsou slova *thick* i *thin* Michaelem Walzerem použity spíše jako metaforický slogan, obrazně ilustrující skutečnou, a dále v knize podrobně vysvětlenou obsahovou povahu pojmů, bez postranních lingvistických významů, jeví se jako nejvěrnější následující, doslovný, překlad. Anglický výraz *thick* může být převeden do českého jazyka jako *tlustý* a *thin* jako *tenký*.

dnešních problémů a jejich vzájemné závislosti, imperativ alespoň se pokusit o nalezení minimálního konsensu na morálních standardech.<sup>27</sup> Hans Küng se o něj již desetiletí pokouší na bázi mezináboženského dialogu se svým mnohokrát opakovaným postulátem: „*Nebude mír mezi národy bez míru mezi náboženstvími*“ (Küng 1992: 128).<sup>28</sup> To plně odpovídá snaze předejít konfliktům i z hlediska Huntingtonova zkoumání o střetu civilizací: v podkapitole nazvané *La revanche de Dieu*<sup>29</sup> se mluví o celosvětové náboženské obrodě a o tom, že v moderním světě představuje náboženství ústřední sílu, jež lidi motivuje a mobilizuje (Huntington 2001: 101-110).

K tomu však lze namítnout, že náboženství může mnohdy v rámci konfliktů sloužit pouze jako nástroj mobilizace a prostředek k odvedení pozornosti od merita problému, jímž mohou být mocenské (třicetiletá válka), ekonomické (irácko-iránská válka) a územní spory (Kašmír, Palestina).<sup>30</sup> Navíc spoléhat při odvracení různých nebezpečí hrozících lidské civilizaci pouze na mezináboženský dialog, znamená přehlížet reálnou hrozbu, že v případě *zjevených* náboženství existují ortodoxní skupiny, které neústupně obhajují vlastní *zjevenou* pravdu bez potřeby dialogu.<sup>31</sup> Do třetice se přirozeně nabízí otázka,

---

<sup>27</sup> Přihlásit se k pokusu řešit problémové otázky etiky znamená podstoupit riziko, že dojde k protivení se radě Ludwiga Wittgensteina, který svůj spis *Tractatus logico-philosophicus* uzavírá větou: „*O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet*“ (Wittgenstein 2007: 83), čímž právě ze sféry vyslovitelného vyřazuje etiku, estetiku a metafysiku (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2009). Jako paradoxní se v tomto kontextu zdají závěry některých autorů, kteří tvrdí, že etika je jedním z hlavních témat Wittgensteinova spisu, viz (Dolák 2008: 1 a 2008-A). V tom smyslu, že je *Traktát* především o etice, se navíc údajně vyjádřil i sám Wittgenstein. Jeho přístup k pojednání o etice, zastávaný v *Traktátu*, je ale natolik odlišný od toho, ke kterému bude inklinovat tato práce, že je možné použít kontrastní motto: „*Je třeba zkusit mluvit i o tom, o čem ostatní chtějí raději mlčet.*“

<sup>28</sup> Ačkoliv se práce doposavad téměř výhradně soustředí na příspěvek Hanse Künga k dialogu mezi náboženstvími, nelze opomenout ani další osobnosti, které se v tomto ohledu významně angažují – vždy z trochu odlišné perspektivy. Konkrétně lze uvést např. Rémiho Braguea a jeho *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších* (Brague 2011) nebo Wilfreda Cantwella Smithe představeného v českém sborníku *Cesty k porozumění jinému* (Floss et al. 2008).

<sup>29</sup> Výběrem názvu pro podkapitulu Huntington otevřeně odkazuje na originální název knihy od Gillese Kepela (do českého jazyka přeložené pod názvem *Boží pomsta s podtitulem Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*), ve které francouzský politolog popisuje obrodný proces a rozšíření vlivu náboženství ve společnosti v posledních dekadách dvacátého století. Fenomén odklonu od sekularismu k novému náboženskému přístupu ilustruje na konkrétních příkladech třech náboženství Knihy (Kepel 1996).

<sup>30</sup> V kapitole *Náboženství a moc* ukazuje francouzský sociolog a antropolog Georges Balandier odvěkou propojenost náboženství a moci napříč různými společnostmi. Uvádí mnohačetné konkrétní příklady, kdy vládce je příbuzný, partner nebo prostředník bohů, panující z jejich milosti. Tento vzájemný a „*nezničitelný vztah*“ zajišťuje náboženství významnou roli v různých dimenzích politiky – nástroj moci, záruka legitimity, prostředek v rámci politického soupeření, atp. – což by ale nemělo vést nevyhnutelně k závěru, že politická moc posvátno zcela ovládá a libovolně využívá ve svůj prospěch za všech okolností. Sledované strategie náboženství a moci nemusí být vždy v souladu a lze jmenovat též případy, kdy požadavky, které náboženství autonomně klade, slouží k omezení nebo zpochybnění moci (Balandier 2000: 149-179).

<sup>31</sup> Naléhavou potřebu základů všelidské mravnosti, nezbytnou v situaci globalizovaného světa, nemohou podle Jana Sokola naplnit mravní systémy pozitivních náboženství, které „*jsou ze své podstaty rozdělující*“ (Sokol 2010: 1). Přijmout postoj, že všechna náboženství jsou stejně pravdivá, by do jisté míry podkopalo podstatu a smysl velké části z nich. To je tématem i pro Hanse Künga, který sám nastoluje kruciólní otázku této problematiky: „*Je teologicky odpovědná cesta, která křesťanům stejně jako jinověrcům dovoluje*

jakým způsobem přiblížit ideu světového étosu (dosaženou na náboženském základě) agnostikovi nebo ateistovi, jejichž participace na vytváření společných pravidel je nutná.<sup>32</sup> Překlenout tento problém a propojit účinně světy věřících i nevěřících se pokusil v roce 2001 Václav Havel, když vyzval k prohloubení spolupráce mezi zástupci světových náboženství a těmi, kteří činí rozhodnutí v oblasti politiky, ekonomie a vědy. Výsledkem měl být dialog sekulárního humanismu se světovými duchovními tradicemi (Havel 2001).<sup>33</sup>

Role náboženství je pro artikulaci společných hodnot mimořádně důležitá (neboť náboženské myšlení se vždy vztahuje i na problémy morálky – viz Weinberger 1993: 167-174), a proto ji nelze přehlížet, ale zároveň by bylo chybou ji přeceňovat a spoléhat

---

*přijmout pravdu jiného náboženství, aniž se vzdáme pravdy vlastního náboženství a tím vlastní identity?*“ (Küng 1992: 77). V tomto ohledu komentuje tři možné strategie – tzv. *opevňování, zlehčování a objímání* (dále v Küngových knihách i v sekundární literatuře bývají jednotlivé strategie pojmenovány *exklusivismus, teologický indiferentismus* (či *pluralismus*) a *inklusivismus* (nebo *synkretismus*)“ viz (Bartošová 2000: 39) a (Hošek 2003: 89-91) aj. – ani jednu však neshledává dostačující pro budování míru (Küng 1992: 77-80). Nakonec proto uzavírá odkazem ke čtvrté strategii: diskutovat o obecně etických kritériích a humanismu (Küng 1992: 84-85). Obtížím s vedením dialogu mezi skupinami dogmaticky sledujícími zjevenou pravdu, bude věnován prostor dále v této práci.

<sup>32</sup> Zajistit, aby k principům světového étosu, dosaženému exkluzivně na půdě mezináboženského dialogu, přistoupili i nenábožensky založení lidé, se jeví jako složité realizovatelný, přitom ale nezbytný úkol. Proto mu Hans Küng věnuje náležitou pozornost a o spolupráci obou skupin při vytváření světového étosu usiluje. Ideální výsledek spatřuje v základním konsensu v závazných hodnotách, neodvolatelných kritériích a základních postojích, jimž přitakávají „*všechna náboženství*“ navzdory svým dogmatickým rozdílům a jež mohou společně sdílet „*dokonce i nevěřící*“ (Küng 2000: 122). Spolu s uznáním, že „*morální život je možný i bez náboženství*“ volá po „*nutné koalici věřících a nevěřících ve prospěch společného světového étosu*“ (Küng 1992: 42-46).

<sup>33</sup> U Václava Havla se jednalo o přirozené vyústění celoživotního úsilí vtisknout duchovní rozměr životu lidského jedince, který se snažil přenést i do politiky. Opakovaně se v jeho literárním díle (zejm. *Dopisy Olze* nebo *Prosím stručně*, ale i jinde) či v prezidentských projevech objevují existenciální filosoficko-náboženská témata „absolutního horizontu“ a otázky po „smyslu všeho bytí“. To vysvětluje důležitost a samozřejmost, s jakou přistupoval krátce po nástupu do funkce prezidenta, k uskutečnění oficiálních návštěv Jeho Svatosti 14. dalajlamy a papeže Jana Pavla II – veřejně deklarovaných již v novoročním projevu roku 1990, tedy pouhé čtyři dny po zvolení – sic! (Havel 1999: 18). O Havlem široce chápané interdisciplinarity propojující vědu, filosofii, náboženství a umění i jeho otevřenosti k různým myšlenkovým proudům, pojednává dovedně literární historik Martin C. Putna v knihách *Spiritualita Václava Havla: české a americké kontexty* a *Václav Havel: duchovní portrét v rámu české kultury 20. století* (Putna 2009, resp. 2011). To, o co šlo Havlovi, když v roce 2001 volá po dialogu sekulárního humanismu a světových duchovních tradic, by šlo shrnout do termínů, jež používá Martin C. Putna, tedy o ideu „*náboženské lidskosti*“ či jinak „*nenáboženského duchovna*“ (Putna 2009: 19). Z pohledu autora této práce není důležité, zda-li Václav Havel věřil v Boha, ovšem bylo-li toto téma částečně otevřeno, je adekvátní odkázat na literaturu, která se snaží vnést do Havlova chápání náboženské víry trochu světla. Tam patří zejména studie teologa a religionisty Milana Balabána *Víra (u) Václava Havla: noetický sestřih Havlových Dopisů Olze* (Balabán 2009). Zajímavou poznámkou k tématu může být i smuteční řeč na pohřbu Václava Havla od jeho spolupovězně z počátku osmdesátých let a současného kardinála Dominika Duky, ve které se mimo jiné praví: „*...je mi jasné, že jsi nebyl agnostik, jak se to někdy zdálo a mnohým se to bude zdát i dál.*“ nebo „*Kéž Tě (...) svatá Anežka doprovodí tam, kde v království Pravdy a Lásky panuje Ten, který JE – jak jsi řekl při našem posledním setkání. A o němž jsi v posledních týdnech vezdejšího života mluvil jako o pravém Bohu*“ (Duka 2011). Jako dovětek lze připojit odkaz na podobenství Tomáše Halíka, pojednávající o vzájemné pomoci světa křesťanství a sekulárního humanismu viz (Halík 2007), což bylo hlavním obsahem věty, za kterou byla vyznačena poznámka o Václavu Havlovi.

se výhradně na ni. Za více než dvacet let od počátku Küngova projektu se stačilo uskutečnit několik dalších globálních iniciativ, založených na různých myšlenkových základech a principech, ale společně vyzývajících k hledání sdílených etických hodnot.<sup>34</sup> Inspirace a poučení z rozmanitých pokusů, snažících se čelit globálním výzvám, by mohla být klíčová pro uskutečnění ambiciózního projektu pojmenovat celosvětově přijatelné etické minimum. Zohledněna by přitom měla být mnohorozměrnost dokumentů, jež vypovídá o mnohorozměrnosti lidských společenství a také tom, že na složité problémy neexistují jednoduchá a úzkoprofilová řešení. Důležitým prvkem se proto zdá doplnění náboženství o další dimenze a zohlednění jednotlivých právních systémů, společenských tradic, zvyků a všech dalších kulturních statků. Až ze syntézy všeho výše zmíněného se může objevit ono *humanum*, tedy *obecně lidské*.

Ale není to pouze neochota akceptovat výlučnou roli náboženství při vzniku étosu, jež se dá označit za ohrožení projektu. Další slabé místo spočívá v jistém idealismu Küngovy vize. Nutnost a předpoklad dobré vůle pro uskutečnění konceptu světového étosu z něj tvoří velmi zranitelnou věc. Konfliktům lze totiž podle Küngova přístupu předcházet jedině tehdy, pokud žádný účastník systému konflikt nechce a má vůli k dialogu. V něm by se následně mohlo podařit světový étos formulovat – avšak stále bez pevné garance jeho dodržování, neboť každý systém zajišťující nějaká práva, by v sobě přece měl obsahovat i opatření, která vyžadují něčí zásah v těch případech, kdy jsou práva porušována. Pakliže nesplněné povinnosti nedoprovázejí sankce, jde o ideální teorii, která předpokládá, že vše funguje tak, jak má, k čemuž ale v praxi nedochází.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Z opravdu dlouhé řady projektů lze namátkou vybrat např. *Chartu země* navrženou na Konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji v Rio de Janeiro z roku 1992 (Charta Země 1992), zprávy *Sousedé v jednom světě* od Mezinárodní komise OSN pro globální vládnutí z roku 1995 (Our Global Neighborhood: Report of the Commission on Global Governance 1995) a *Naše kreativní různost* od Světové komise pro kulturu a rozvoj při UNESCO z roku 1996 (Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development 1996). Výčet pokračuje *Všeobecnou deklarací lidských odpovědností* od tzv. InterAction Council (sdružující bývalé prezidenty a předsedy vlád) z roku 1997 (Universal Declaration of Human Responsibilities 1997), *Deklarací povinností člověka* vzniklou roku 1998 pod záštitou UNESCO (Declaration of Human Duties and Responsibilities 1998) či *Pražskou deklarací* přijatou na konferenci Forum 2000 roku 2001 (Pražská deklarace 2001) atd.

<sup>35</sup> Význam *vynutitelnosti právní cestou* lze ilustrovat na praktickém fungování dokumentu, který má k cílům světového étosu velmi blízko – *Všeobecné deklaraci lidských práv* OSN. Právě snaha o *garanci* lidských práv pro všechny lidské bytosti stála za jejím přijetím, avšak dokument sám paradoxně není schopen tomuto úkolu dostát, hlavně z již zmíněného důvodu své *právní nezávaznosti* a absence institucionalizovaného systému sankcí (další důvody vedoucí k jejímu nerespektování budou diskutovány v textu práce vzápětí). Přitom v rámci přijímání rezoluce vyhlášující *Všeobecnou deklaraci lidských práv* původně Valné shromáždění OSN uložilo příslušné komisi, aby pracovala na její přeměně do podoby právně závazného dokumentu (ostatně v preambuli stojí, „že je nutné, aby lidská práva byla chráněna zákonem, nemá-li být člověk donucen uchýlovat se, když vše ostatní selhalo, k odboji proti tyranii a útlaku“ – Všeobecná deklarace lidských práv 1948). Formální předpoklady, aby se listina stala plnohodnotnou

Pokud se nahlédne na světový étos prozaičtěji, potom je skutečně vhodné vybavit celý koncept nějakou kotvou, snad i v podobě otevřeného katalogu vzájemných práv, povinností a nároků, na nichž by bylo možné dosáhnout dohody, a který by mohl být – disponujíc všeobecnou legitimitou – vybaven opatřeními zajišťujícími jejich dodržování. A tak jestliže je předmětem světového étosu hledání obecně *lidského*, které by bylo následně vtěleno do systému *práv* i s opatřeními jejich vymahatelnosti, nabízí se otázka, zdali by přímo *lidská práva* nemohla zmíněnou kotvu představovat?<sup>36</sup>

V jejich případě nás ale faktum diversity světa staví před obdobný problém jako v případě étosu: lidská práva jsou dnes sice rozšířena po celém světě (v podobě *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN), ale bývají různě interpretována. A to nejen kvůli rozdílným politickým konceptům<sup>37</sup>, ale také kvůli odlišnému kulturnímu a náboženskému vidění světa. Podle některých autorů „*je empiricky doložitelným faktem, že neexistuje žádný obecně akceptovaný katalog lidských práv, ani společná interpretace těch práv, na*

---

normou mezinárodního práva, ale naplněny nebyly (k tomu více Zemanová 2005: 82), a tak zůstalo pouze u *morální hodnoty* dokumentu (a rozdíl mezi *morálkou* a *právem* netřeba rozvádět, zabývá se jím již starší a klasická právní literatura – např. *Základy filosofie práva* (Hegel 1992: 187-196) nebo (Knapp 1995: 85-86), který komentuje stanoviska různých autorů pojednávajících o tématu, včetně doplňujících relevantních odkazů). Po vytvoření akceschopného orgánu mezinárodního práva s jasnými pravomocemi volal i německý sociolog Ralf Dahrendorf, který označoval „*základy, které existují, za uboze omezené a slabé*“ a shrnul, že bez sankcí jde o „*pseudoprávo*“ (Dahrendorf 1991: 283). Lidská práva se zkrátka vyznačují „*Janusovou tvář*“, jak poznamenal Jürgen Habermas, „*kteřá je obrácena k morálce i k právu. Bez ohledu na svůj morální obsah mají formu juristických práv. Jakožto morální normy se vztahují na vše, „co má lidskou tvář“, ale jakožto právní normy chrání jednotlivé osoby potud, pokud náleží k určitému právnímu společenství – zpravidla k občanům nějakého národního státu.*“ Habermas tak přesně vystihuje existenci zvláštního napětí mezi universálním smyslem lidských práv a lokálními podmínkami jejich uskutečňování: „*mají platit pro všechny osoby neomezeně – ale jak toho dosáhnout?*“ (Habermas 2008: 119-120).

<sup>36</sup> Hans Küng v *Prohlášení ke světovému étosu* upozorňuje, že principem jeho snažení není „*dublovat deklaraci lidských práv* (OSN – pozn. autora)“ a že sice „*étos je něco víc než právo*“, zároveň ale má „*eticky podpořit deklaraci lidských práv Spojených národů, která se tak často ignorovala, porušovala a obcházela.*“ V tom jak Küng debatu o étosu, jenž *předchází* lidská práva a je jim svým způsobem *nadřazen*, uzavírá, je vidět jeho postoj k této problematice nejzřetelněji: „*Smlouvy, zákony a dohody se budou dodržovat pouze tehdy, bude-li za nimi stát etická vůle doopravdy je dodržovat*“ (Küng 1997-A: 40-41) neboli *Quid leges sine moribus*, jak praví poučka římského práva (*Co zmohou zákony bez mravů?*).

<sup>37</sup> Lidská práva a základní svobody byly již od začátku studené války *politickým tématem*, které rozdělovalo západoevropské státy a země komunistického bloku. To se jasně projevilo během přípravy *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN mezi lety 1946-1948 nebo poté v průběhu Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (KBSE) roku 1973-1975, jež vyústila v přijetí tzv. *Závěrečného aktu KBSE* (Závěrečný akt Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě – 1975). V prvním zmiňovaném případě šlo o akcent západoevropských demokracií na *individuální politická a občanská práva*, který se střetával s požadavky komunistických zemí v čele se Svazem sovětských socialistických republik (SSSR), aby byla zohledněna i *kollektivistická práva ekonomická a kulturní*. Ideologické rozpory mezi liberalistickým a socialistickým postojem ke konceptu lidských práv a další peripetie ohledně vzniku *Všeobecné deklarace lidských práv* popisuje např. (Wright 2001: 13-17) nebo úplněji *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Morsink 2000). K politickým motivům komunistických a demokratických zemí, které vedly k ratifikaci *Závěrečného aktu KBSE* i s pasáží pojednávající o respektování lidských práv a základních svobod viz *Zápas o lidská práva: Rada svobodného Československa a helsinský proces* (Povolný 2007) nebo *The Helsinki Effect: International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism* (Thomas 2001).

nichž by se bylo možno společně shodnout“ (Fiala 2001: 43). Ta lidská práva, která jsou za všeobecně platná vydávána, bývají často označována za západní ideu a i zde se objevují obvinění z jejich zneužívání pro politické účely zejména stran „vůdců panevropského světa“, kteří intervnují v cizích zemích s rétorikou, že „mají za cíl chránit „lidská práva“ a prosazovat něco, čemu se říká „demokracie““ (Wallerstein 2008: 9).<sup>38</sup> Tím nezdůvodně argumentují i politici států, jež jsou z porušování lidských práv evropskými zeměmi nebo USA obviňovány. Poukazují na to, že vedle západní koncepce lidských práv existují i jejich vlastní kulturní tradice, nabízející alternativní východiska.

Doklady heterogenního pojetí konceptu lidských práv, která vycházejí v různých geografických oblastech z různých zdrojů, mají představovat některé jejich regionální katalogy (a vzájemná rozličnost obsažených ustanovení), např. *Všeobecná deklarace lidských práv v islámu* (Universal Islamic Declaration of Human Rights 1981), *Pacifická charta lidských práv* (Draft Pacific Charter of Human Rights 1989), *Arabská charta lidských práv* (Arab Charter on Human Rights 1994) a dlouhá řada dalších. Nemalá kritika z řad „vlastní“ kultury, jíž jsou jmenované dokumenty podrobovány (viz Zemanová 2005: 88), však ukazuje, že odmítání universalismu lidských práv musí mít i jiné důvody, než proklamované nerespektování kulturních zvláštností. Stížnosti na hegemonii euroamerického centrismu v oblasti celosvětového diskursu o lidských právech a odvolávání se na teze kulturního relativismu mohou představovat oprávněnou výhradu, ale stejně dobře také sloužit jako taktický manévr zamezující potenciální kontrole dodržování standardů, které mezinárodní společenství<sup>39</sup> od států ve vztahu ke svým občanům očekává.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> V jistém smyslu podobně jako Wallerstein argumentuje i Michael Ignatieff ve svých dvou esejích v knize *Human Rights as Politics and Idolatry* (Ignatieff 2001: 1-99) nebo Jean Bricmont v díle *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* (Bricmont: 2006). Tato kritika, odsuzující násilný vývoz vlastní koncepce lidských práv nebo jejich zneužití k maskování mocenských či ekonomických zájmů, se historicky váže na nesouhlas s konkrétními akty tzv. *humanitárních intervencí*, jež se ze své podstaty na ochranu lidských práv ve světě začasto odvolávaly. Po roce 1989, a v souvislosti se zahraniční politikou amerického prezidenta George Bushe jr. zvláště, se tématu dostalo mnoho pozornosti. Odsouzení humanitárních intervencí na základě toho, že neberou v potaz místní specifika v chápání suverenity, lidských práv atp. předkládají autoři pocházející z různých geografických oblastí: USA (Chomsky 1999 a 2000, srov. *Chomsky's Rejection of Humanitarian Intervention* – Shugarman 2006), Ruska (Baranovsky 2001), Číny (Shulong 2001), Indie (Kumar 2001) nebo Afriky (Adebajo – Landsberg 2001).

<sup>39</sup> Rozhodl jsem se použít sousloví *mezinárodní společenství* i s vědomím jisté neurčitosti významu, který za ním stojí a na nějž namnoze upozorňují kritici. Tak např. Immanuel Wallerstein se vyjadřuje o mezinárodním společenství jako o „mlhavé, skoro fiktivní entitě“ (Wallerstein 2008: 29) a profesor antropologie na University of Chicago Michel-Rolph Trouillot zase předkládá blasfemický příměr, ve kterém hovoří o *mezinárodním společenství* jako o „jakémsi antickém řeckém chóru současné politiky. Nikdo ho nikdy neviděl, ale zpívá vzadu za scénou a každý si na něj hraje“ (Trouillot 2004: 230).

<sup>40</sup> Přesně tento jev popisuje profesor historie Reza Afshari ve své knize *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*, ve které se snaží dokázat, že ta nejzávažnější porušování lidských práv ze strany



Na základě četných upozornění na přílišně euroamerické pojetí *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN (např. Onuma 2008: 278), jejíž „základy“ vidí někteří autoři v listinách významných pro západní tradici – *Deklaraci práv člověka a občana* a *Listině práv USA* (Wright 2001: 13) – a která je navíc podle mnohých „klíčovým“ dokumentem, jež disponuje „čestným místem v systému lidských práv“ (Sklair 2008: 52), nabízí se kontrola validity jejích ustanovení z hlediska pojetí různých kultur. V těch ustanoveních, které by se ukázaly s některými elementy významných civilizačně-kulturních entit nekompatibilní, by argumenty kulturního relativismu bylo možné uzнат za platné. V ostatních případech by oprávněnost výhrad, obhajujících nerespektování *Deklarací* garantovaných práv vlastní etickou perspektivou, podmíněnou odlišnými kulturními zvyklostmi, ztratila relevanci. Zároveň by se při zevrubné studii jednotlivých etických systémů bylo lze dobrat k výsledku odhalujícímu společný průsečík hodnot, jenž by následně mohl být povýšen na universálně platný.

Uvážíme-li, že jednou ze zemí, která je za svůj způsob se zacházením s lidskými právy kritizovaná a která argumentaci o vlastní kulturní perspektivě používá, je Čína a zároveň kritici, kteří nejaktivněji na porušování lidských práv upozorňují, se rekrutují nejčastěji ze zemí euroamerického kulturně-civilizačního okruhu<sup>41</sup>, údajně dominantního při utváření návrhu *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN (v některých případech dále jen „VDLP OSN či *Deklarace*“), potom se logicky nabízí prozkoumat kompatibilitu etických zdrojů čínského myšlení s obsahem *Deklarace*, neboť v její preambuli stojí, že „stejně chápání

---

vládců jsou vedena mocenskými a ekonomickými zájmy, spíše než proklamovaným uplatňováním vlastních etických kritérií vycházejících z autentických kulturních hodnot, které jsou lokálně ospravedlnitelné. Asfhari své přesvědčení dokládá na konkrétní studii Íránské islámské republiky v době po odchodu šáha a nastolení nového režimu (1979). V knize se snaží usvědčit představitele íránského státu, že se chovají principiálně stejně při sledování svých zájmů a při pošlapávání práv obyvatel jako představitelé jiných autoritářských států a obviňuje je z toho, že před mezinárodními lidskoprávními organizacemi přesto skrývají své kroky za autentický projev místních kulturních zvyklostí (Asfhari 2001). K nikoli nepodobným závěrům v obecnější rovině dochází i autorka článku *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual* (Zechenter 1997).

<sup>41</sup> Nejprůhodnější ilustraci lze nalézt v diskusích během *Světové konference o lidských právech ve Vídni* roku 1993, kde mnoho zemí mimo euroamerický okruh (z nichž „čínská delegace hrála vedoucí úlohu“ – Sen 1997: 9-10) zdůrazňovalo úlohu rozdílu mezi regiony. Nejvýznamnější média v USA závažnost a naléhavost debaty o rozporech v chápání konceptu lidských práv reflektovala, a ve svých článcích o něm informovala. Dobové titulky hovoří o postoji vládních představitelů tehdejšího hegemonu zastupujícího euroamerickou oblast jasně: *U. S. Rejects Notion That Human Rights Vary With Culture* (Sciolino 1993). K dalšímu střetu došlo jen o několik málo let později, v roce 1997 na fóru *Sdružení států jihovýchodní Asie* (ASEAN), kde tehdejší ministryně zahraničních věcí USA Madeleine Albrightová vyzvala ke ekonomickému tlaku ve prospěch ochrany lidských v Barmě, čímž spustila lavinu oponentských příspěvků od zástupců Malajsie, Indonésie, Singapuru i Číny (za níž kriticky vystoupili Čao C'-jang a Li Peng – toho času prezident, resp. předseda vlády), kteří svorně zastávali názor, že obviňování z potlačování lidských práv ze strany USA představuje pouhý „pojmový konstrukt“, neodpovídající sociálním a náboženským tradicím a podmínkám jihovýchodní Asie. Navíc nařkli USA z neochoty a neschopnosti vcítit se do kultury a myšlení obyvatel této části světa (Zbořil 2008: 14).

*těchto práv a svobod má nesmírný význam pro dokonalé splnění tohoto (všeobecné uznávání a zachovávání lidských práv a základních svobod – pozn. autora) závazku“* (VDLP 1948).

Ačkoliv se v úvodu hovořilo o hledání planetárních standardů, je třeba uznat, že takový úkol je svoji náročností a rozsahem úkolem celoživotním. Tato práce si klade za cíl být skromným příspěvkem k nalezení celosvětového standardu, a proces hledání zahájí zkoumáním jednoho z významných alternativních etických systémů k tomu euroamerickému, jímž je konfucianství<sup>42</sup>. Výběr Číny má přitom více důvodů. Jedním z nich je fakt, že se vztahu mezi Západem a islámem již v minulosti věnovalo mnoho rozborů, a proto je na místě tento deficit napravit a věnovat větší pozornost – dle Huntingtona druhé významné alternativě vůči západnímu uspořádání – tj. čínskému modelu.

Zdroje čínského chápání etických otázek je vhodné prozkoumat i z pohledu očividného nárůstu významu této země v celosvětovém měřítku. Již od devadesátých let dvacátého století se intenzivně diskutuje o fenoménu čínského vzestupu ve sféře ekonomické (Subramanian 2011 a Kuan Yew 2011), mocensko-politické (Xuetong 2006; Ikenberry 2008 a Jacques 2009) i vojenské (Hynes 1998; Pehrson 2006 nebo Cheng 2011).<sup>43</sup> Důležitou součástí těchto diskusí, vynořující se také v průběhu devadesátých let, tvoří i koncept tzv. *asijských hodnot*. Význačný autor lidskoprávní tematiky Jack Donnelly

---

<sup>42</sup> Ze třech nejrozšířenějších etických systémů v Číně (buddhismus, konfucianismus a taoismus) lze konfucianismus označit za ten, který řeší otázku existence lidského jedince v rámci společnosti nejkomplexněji (zatímco ostatní dva se soustředí na širší pojetí člověka a jeho postavení ve světě chápaném obecněji, v kosmickém smyslu). Volbu konfucianismu činí zvláště aktuální fakt, že v současnosti začínají čínští političtí představitelé i vlivní intelektuálové vyzvedávat konfucianské hodnoty v čínské společnosti, na což upozorňuje soustavně profesor filosofie Daniel Bell, který tvrdí, že též existuje předpoklad promítnutí některých jejích komponentů do vládní politiky, viz *China's new Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Bell 2008) a *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (Bell 2006) či společně dalšími autory ve sborníku *Confucianism for the Modern World* (Bell – Hahn eds. 2003). Z důvodu možnosti mít vliv na současnou mezinárodní politiku bude nejvíce pozornosti věnováno právě konfucianství a méně již dalším etickým koncepcím, které hrají v Číně roli, zejm. taoismu a buddhismu.

<sup>43</sup> Tak jako v případech předchozích prohlášení či hodnotících soudů, jež nestojí ve středu pozornosti této práce, a nejsou proto dále detailně argumentačně obhajovány, je v rámci objektivitě dobré poskytnout i názory, které jsou s nimi polemické, ba v některých případech přímo protikladné. Stejně jako se již po mnoho let debatuje o čínském růstu a pokroku v mnoha různých oblastech, objevují se i názory upozorňující na značné deficity a potenciální problémy v důsledku např. degradace životního prostředí, zvyšující se příjmové nerovnosti mezi obyvateli i celými regiony, stárnutí populace, netransparentní nedemokratické politiky, odhadované úvěrové nebo hypoteční krize atp. Konkrétní odborné články nebo publikace dle jednotlivých segmentů – ekonomický (Pivot Capital Management Report 2009; Chanos 2010; Babones 2011; Das 2012 nebo Pettis 2012), politický (Shirk 2007; Quiggin 2011), sociální (Whyte 2005; Guo – Marinova – Jia 2011; Huang 2012), národnostní menšiny (Cooke 2003; Tyler 2004), environmentální (Liu – Diamond 2005; Economy 2007 a podrobněji 2010 či Lomová 2010) nebo kombinace výše zmíněných viz (Song – Thye Woo 2010 a Chang 2011) aj.

označuje argumenty zpochybňující universalitu současné koncepce lidských práv, které přicházejí zejména z jihovýchodní Asie, za „nejvýznamnější současný útok na to, co v posledních dvou desetiletích většina států a lidskoprávních aktivistů přijímala za mezinárodní standard“ (Donnelly 1999: 64). Bude proto užitečné prozkoumat čínský příspěvek v rámci tohoto názorového proudu.<sup>44</sup> Relevanci zvoleného konceptu navíc dokládají i poznatky další autorů jako např. Dietera Senghaase, který poznamenává, že jsou *asijské hodnoty* v interkulturním pojednání o lidských právech velmi často stavěny do kontrastu právě k euroamerickému pojetí (cit. dle Brázda 2002-A).

Ideový koncept této práce vznikl na pozadí výše zmíněných úvah a diskusí autorů různého profesního zaměření. Přesto se nepochybně jedná o problematiku rozvojovým studiím velmi blízkou. Téma podmiňování rozvojové pomoci (ze strany donorských států) požadavkem dodržovat lidská práva (na straně recipientů) je v posledních desetiletích významnou součástí debat o rozvojové spolupráci.<sup>45</sup> Úzce souvisí s otázkami kulturního

---

<sup>44</sup> Definovat natolik obecný pojem, jakým jsou *asijské hodnoty*, není snadné. Lze však říct, že v rámci souboru, který má odrážet specifické sociální, kulturní a náboženské tradice, konstituující společnou identitu zejména u obyvatel regionu jihovýchodní Asie (např. Malajsie, Singapur, Indonésie nebo Čína), hraje významnou roli konfuciónské pojetí lidských práv, které je podle proponentů asijských hodnot značně odlišné od euroamerického chápání, viz *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Bary de 1998). Zúžení tématu asijských hodnot výlučně na problematiku jejich kompatibility s odlišnými lidskoprávními koncepty je z pohledu této práce nejzajímavější. K tomu např. sborníky kombinující příspěvky autorů z Asie, Evropy nebo USA: *Human Rights and Asian Values* (Jacobsen – Bruun eds. 2000) či *Human Rights in Asia: A Reassessment of the Asian Values Debate* (Avonius – Kingbury eds. 2008). Stručně a přehledně k interním i externím příčinám, které vedly k vzestupu sebeuvědomění některých asijských politiků a intelektuálů (zejm. Lee Kuan Yew či Mohammad Mahathir) propagujících asijské hodnoty viz např. (Štekláčová 2010: 63-65) nebo (Treybalová 2001). Komplexně hodnotí fenomén asijských hodnot sborník *Asian Values: Encounter with Diversity* (Cauquelin – Lim – Mayer-König eds. 2000). Převážně kriticky poté např. (Englehart 2000).

<sup>45</sup> Ochrana lidských práv patří spolu s prosazováním demokratických principů vládnutí a dobré správy věcí veřejných (tzv. good governance) k základním pilířům kondicionality rozvojové pomoci, jež je např. součástí aktuálně platných smluv upravujících vzájemné vztahy mezi rozvojovými zeměmi skupiny Afrických, karibských a tichomořských států (země AKT) a Evropskou unií, coby největším světovým aktérem rozvojové pomoci. Pro podrobnosti včetně všech konkrétních požadavků a důsledků při jejich nerespektování viz (Dohoda z Cotonou 2000, Hlava II, čl. 8-13). Fakt, že se nejedná pouze o prázdnou proklamaci, ale politiku, která má reálné dopady, dokazují skutečně případy pozastavení pomoci na základě výše zmíněných bodů ve smlouvě obsažených. Martin Holland jako konkrétní ukázkou uvádí sankce, které EU zavedla proti Zimbabwe po tamních volbách v roce 2000, v jejichž rámci měla být část prostředků určených k pomoci zablokována až do doby, dokud zimbabwská vláda nepřistoupí na podmínky jednat podle dohodnutých zásad (Holland 2002: 133). Přehled několika dalších sporů, např. na Haiti, Fidži, Pobřeží slonoviny aj. viz (Babarinde – Faber 2003: 28-31). Kondicionalita rozvojové pomoci byla již od počátku předmětem značných kontroverzí. V úvodní fázi navazování vzájemných vztahů mezi rozvojovými zeměmi a EU (padesátá a šedesátá léta dvacátého století) otázky politického charakteru smluvně zakotveny nebyly, a to zejména kvůli snaze vytknout se výtece neokolonialismu a „*ostře odmítavým reakcím, že by se jednalo o vměšování do vnitřních záležitostí*“ (Jelínek a kol. 2003: 20). Vysvětlení tohoto postoje je nasnadě: dekolonizované země s čerstvě nabytou nezávislostí považovaly tato opatření za zásadní omezení své suverenity. Důležité je zdůraznit, že mezi hlavními důvody proti nim zpravidla jmenovaly argumenty blízké pozicím kulturního relativismu. Některé rozvojové země považují politická opatření za západocentrická, další v nich vidí nástroj EU ke sledování vlastních zájmů. K tomu např. *Rozvojová politika EU: altruismus, nebo nástroj k prosazení vlastních cílů?* (Rigel 2012). O spojených nádobách „rozvojová

relativismu, jichž se práce také dotkne, kteréžto představují pro rozvojové pracovníky v případě bezprostředního působení v lokalitách s odlišnými kulturními vzorci, otázky zásadního významu. Znalost prostředí a citlivost k jeho specifikům lze označit za jeden ze základních předpokladů jejich úspěšného působení. Skutečnost, že jsou pro základní východiska práce použita díla historiků, filosofů, politologů, sociologů, teologů a osobností z mnoha dalších oblastí, je v souladu s autorovým přesvědčením o nezbytnosti interdisciplinárního výzkumu a odkrývání skrytých souvislostí pro pochopení dnešního světa, zvláště v éře, jež tenduje spíše k oceňování úzce specializovaného výzkumu v akademickém světě.<sup>46</sup>

---

problematika – lidská práva“ pojednávají komplexně a z různých pozic např. publikace *Human Rights and Development* (Urvin 2004) nebo *Human Rights and Development: Towards Mutual Reinforcement* (Alston – Robinson 2011). Česky potom např. (Zemanová 2008) nebo *Lidská práva v kontextu zahraniční rozvojové spolupráce* (FoRS 2011). Důležitým zdrojem informací jsou i zprávy světových lidskoprávních a rozvojových organizací, např. Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj: *The Development Dimension: Integrating Human Rights into Development: Donor Approaches, Experiences and Challenges* (OECD 2006), Rozvojový program OSN: *Human Development Report 2000. Human rights and human development – for freedom and solidarity* (UNDP 2000) nebo Úřad vysokého komisaře OSN pro lidská práva: *Frequently asked questions on a human rights-based approach to development cooperation* (OHCHR 2006) aj.

<sup>46</sup> Ostatně v obdobném smyslu lze chápat i slova Josefa Vavrouška (jehož jméno nese stipendium, které každoročně uděluje katedra, na které je diplomová práce odevzdávána): „Já jsem šel záměrně tam, kde problémy životního prostředí a lidstva je možné spojovat, zejména v sociální oblasti. To není otázka přírodovědná, přírodní věda nám poskytuje základní informace o tom, jak funguje příroda, technika umožňuje hledat technická řešení, ale klíč k tomu je v sociálních vědách, počínaje filozofií, přes psychologii, sociologii. Propojení sociálních, technických a přírodních věd je prostě nevyhnutelné, protože to nutí lidi uvažovat v souvislostech.“ (cit. dle Nováček 2010: 110).

## Úvod

Po úvodním vymezení dvojice termínů důležitých pro zvolené téma: *etika – morálka* a *kultura – civilizace*, budou v prvním z celkového počtu třech základních oddílů v této práci prozkoumány obecné biologické a antropologické předpoklady shody na etických hodnotách. K ilustraci hlavního záměru kapitoly poslouží uvedená tabulka (viz obrázek č. 2), zobrazující čtyři rozměry lidské existence, mezi nimiž budou hledány vzájemné vazby:

**Obrázek č. 2**

kultura	kulturní univerzália	kulturní odlišnosti
příroda	genetická univerzália	genetické odlišnosti
	společné	odlišné

Převzato z (Eriksen 2008: 59).

Vycházet se bude z levého dolního pole, ze kterého budou vybrány některé typické atributy druhu *Homo sapiens* a následně podrobeny zkoumání z hlediska jejich relevance přesáhnout do levého horního rohu a generovat společné charakteristiky v sociální sféře – tzv. *kulturní univerzalie*. Hlavní zaměření přitom bude směřovat k potenciální schopnosti produkovat shodu v etické problematice. Hlavní zastánce různých stupňů biologického determinismu na chování člověka lze identifikovat mezi (socio)biology, proto budou hrát závěry průkopníků moderních forem těchto myšlenek, zejména Edwarda Wilsona, nebo jeho českého kolegy Jana Zrzavého, důležitou roli.

Naopak oborem, který upozorňuje převážně na problematiku umístěnou v pravém horním rohu, je kulturní antropologie. Nejvýznamnější osobnosti z jejího středu (např. Ruth Benedictová či Claude Lévi-Strauss aj.) mají tendenci upozorňovat na velkou rozmanitost kulturně podmíněných variant lidského chování v různých společnostech – získaných až během života a výchovy – čímž se snaží poukázat na značné množství oblastí lidské existence, které biologie nedokáže plně vysvětlit.

Závěry a poznatky v první kapitole získané, dojdou využití v další části, která bude testovat možnost nalézt pomocí srovnávací metody společné morální normy, vybrané z plurality současných etických systémů (a případně se pokusit je modifikovat, ba nově definovat). Jelikož půjde o pokus o jakýsi intercivilizační či interkulturní dialog, je nezbytné prověřit potenciál takového postupu k dosažení vytyčeného úkolu. Nejpozději od doby působení skupiny filosofů a učitelů, pro něž se ujalo označení sofistů (5.-4. stol. př. n. l.), je totiž známo, že jednotlivec, disponující vynikajícími rétorickými schopnostmi, střetne-li se s protičíněm, jež takové nadání postrádá, může snadno přesvědčit nestranného pozorovatele dialogu o své pravdě. Zmíněny budou i další překážky a podmínky diskuse, které musí být odstraněny, resp. naplněny, aby byla zaručena legitimita dosažených výsledků. Právě diskutovat problematiku využití dialogické metody za účelem dobrat se všeobecně akceptovatelných norem v etické oblasti bude úkolem druhé kapitoly.

Na nebezpečí nebo nemožnost aposterioriho definování etických hodnot upozorňují filosofové upřednostňující metafysické založení etické problematiky. Etika je filosofickou disciplínou, a proto bude v této kapitole dán prostor filosofům rozličného původu, myšlení i období působení – např. Max Scheler nebo Robert Spaemann na straně jedné a zejména Jürgen Habermas na straně druhé. Cílem této části bude obhájit adekvátnost interkulturního dialogu pro stanovení vzájemně přijatelných etických standardů v dnešním světě a připravit půdu pro závěrečnou třetí kapitolu.

V té bude prezentována představa *Všeobecné deklarace lidských práv* coby současného základního dokumentu vytyčujícího parametrické nastavení etických hodnot ve světě – vydiskutovaného a schváleného na půdě OSN – a nároku si tak legitimitu universálně platné kodifikace pravidel chování státu ke svým občanům. Její obsah by měl být vzhledem k těmto aspiracím sdílen a uznáván napříč všemi kulturami. Tento předpoklad bude ve třetí části diplomové práce testován z hlediska konfucianismu jako myšlenkového směru spoluurčujícího kulturní zázemí významné asijské země: Číny. Po představení klíčových hodnot konfuciánské tradice, za pomoci studia primárních zdrojů (zejm. *Hovory* – Konfucius 1995) a připomenutí historických, geografických a společenských souvislostí v době vzniku konfuciánského způsobu myšlení, bude zkoumána jejich slučitelnost s vybranými relevantními ustanoveními *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN a zodpovězena otázka, zda-li je jádro konfuciánského učení o etice a společnosti v rozporu s pojetím lidských práv obsaženým v *Deklaraci*, či nikoliv.

Jak je patrné již z předchozího textu ideového východiska, v průběhu celé práce bude využita forma blízká eseji, která umožňuje volněji předkládat fakta, obsírně kriticky je hodnotit a pružně hledat odpovědi na další postupně se asociující otázky, související s hlavním tématem práce (které je dle názoru autora přesně v duchu nejlepších tradic eseje aktuálním společenským tématem, na nějž je třeba reagovat a využít pro to volnější způsob uvažování, schopný zaujmout i širší neakademickou veřejnost). V prostředí humanitních věd (zejména filosofie – nejspíše od dob vydání *Esejů* Michela de Montaigne 1995) se jedná o postup relativně běžný (byť dnes nikoliv převládající), jehož prostřednictvím bylo v minulosti předloženo mnoho originálních úvah a idejí i z oblasti etiky, v níž se bude pohybovat předkládaná práce. Za všechny je možno zmínit např. *Eseje čili Rady občanské a mravní* (Bacon 1985), *Essay o mravech a duchu národů* (Voltaire 1957) nebo *K věčnému míru: filosofický projekt* (Kant 1999: 9-51) aj. Z toho lze vyvodit, že se jedná o plnohodnotný způsob vyjadřování myšlenek, který za předpokladu, že autor dokáže udržet jasně vysledovatelnou linku v rámci vytyčeného konceptu, logickou posloupnost výstavby textu a nerezignuje na důkladnost, vnitřní promyšlenost, věcnou a přesvědčivou argumentaci, může obstát i z hlediska kritérií kladených na odborné akademické práce.

U eseje, která v podobě způsobu přemýšlení o faktech a jejich hodnocení do velké míry vyjadřuje osobní názory svého autora, je implicitně obsažena hrozba inklinace k příliš subjektivnímu pojetí problematiky. Další potenciální problém, vyplývající z principu esejistického slohu, představuje využití příliš vágních formulací nebo zbytečně nadnesené stylistiky textu. Právě proto, aby nedošlo k dojmům, že zde aplikovaná forma poklesla na úroveň literárního žánru eseje používaného v denním tisku a různých populárních periodikách, a aby byla zajištěna i co možná nejvyšší míra objektivnosti, přistoupil autor k tomu, že mnohá tvrzení v průběhu práce vyslovená, doprovází rozsáhlými komentáři v rámci poznámkového aparátu, kde se snaží jednotlivá tvrzení argumentačně podložit, dále rozvíjet a zasazovat do příslušného kontextu. Z tohoto důvodu dosáhl obsah poznámek pod čarou značného rozměru. Lze jen doufat, že nebude označen za hypertrofický a obtížný, ale naopak bude přivítán jako užitečná pomůcka a komfortní servis, poskytující doplňující informace a úvahy. Přáním autora je, aby tento svébytný příspěvek, tvořící k osové části textu paralelní strukturu, umožnil podrobněji a jasněji vyložit předkládané myšlenky a posloužil k zodpovězení otázek, které případně u aktivního čtenáře asociuje hlavní část textu. Zcela na závěr je třeba poznamenat, že pokud

se k práci přistoupí způsobem četby zcela opomíjejícím poznámky pod čarou či selektivně vybírajícím pouze některé z nich, rozhodně by to nemělo mít vliv na srozumitelnost sdělovaných myšlenek, ani na pochopení hlavních východisek, ke kterým se podaří dobrat. Práci tak lze číst v podstatě dvojitým způsobem, ne nepodobným tomu představenému v knize *Nebe, peklo, ráj* (Cortázar 1965, např. 575-578).

### **Definice dvojice slov *etika – morálka a kultura – civilizace***

Leckteré studentské závěrečné práce trpí zdlouhavým úvodním vymezováním pojmů a různými definicemi všeho, s čím se bude v práci nadále pracovat. Jsou samozřejmě i případy, kdy je vyjasnění klíčových a ze své podstaty proteovských termínů nezbytné, nicméně obvykle tato činnost (opisování ze slovníků), příliš nerozvíjí studentovu kreativitu, ale spíše zaplňuje místo z požadovaného rozsahu. Pro termíny, které se v této práci objevují a mohou působit zaměnitelným dojmem: *morálka (mravnost)* a *etika* či *civilizace* a *kultura*, existuje nepřehledné množství definic, kategorií, podkategorií a způsobů členění. Ačkoliv je dobré zmínit si základní rozdíly mezi nimi a specifikovat smysl, ve kterém zde budou používány, nebylo by přínosné činit tak v rozsahu několika stran, které by k tomu byly potřebné. Omezím se proto pouze na velmi stručné nastínění a konstatování, že v této práci budou všechny výše zmíněné pojmy obvykle používány v rovině běžného intuitivního předporozumění, bez zcela jasného vymezení a rovnocenně (nebude-li ad hoc specifikováno jinak). O co kratší bude vlastní pojednání, o to bohatší bude doplnění o relevantní odkazy na literaturu, leckdy záměrně k sobě komplementární.

Etika (z řeckého *éthos*) a morálka (z latinského *mos*) mají etymologicky podobný význam: zvyk, obyčej, předpis, charakter nebo *mrav* – toto české slovo zase souvisí se staroslovanským *norv*, resp. staročeským *nřav* tedy: líbit se, být vhodný. V důsledku toho lze považovat slova *morálka* a *mravnost* za naprostá synonyma a pozornost věnovat pouze distinkci mezi *morálkou* a *etikou*.<sup>47</sup>

Morální a etické principy se zpočátku lidských dějin shodně užívají pro popis účinných norem jednání, které respektují objektivní potřeby chování uvnitř společenství, dané universální vzájemnou závislostí lidí žijících pohromadě a odkázaných na nezbytnou spolupráci. Morálku lze jako soubor obecně platných pravidel chování v určité

---

<sup>47</sup> Tak jako lze za synonymum ke slovu *morálka* považovat slovo *mravnost*, je možné jmenovat i některé pojmy shodného významu ke slovu *etika*. Mezi nepoužívanější patří zřejmě *praktická filosofie*, méně už *dobrověda*, *mravověda* či *mravouka*.



společnosti označit dodnes, navíc je možné připojit i vnímání jejího individuálního rozměru, tj. vnitřních subjektivních prožívaných potřeb jedince – vlastního svědomí.<sup>48</sup> Etika se mezitím etablovala spíše jako filosofická disciplína, reflektující obsah a zdroje morálky, provádějící zdůvodněné hodnotové soudy směrem k dobrému a špatnému. Zřetelně je vidět, že etika je spíše teoretická a zabývá se obecnou rovinou, zatímco morálka je praktická a konkrétní. Vztah etiky a morálky bývá ilustrován analogicky ke sféře strukturální lingvistiky v podobě vztahu „konkrétní řečový projev“ (zde nějaký morální zvyk<sup>49</sup>) – „gramatická pravidla“ (zde etika). Dále viz např. (Bauman 1995: 115-118), (Bláha 1991: 7-42), (Blecha et al. 1998: 109-112 a 275-276), (Brázda 1998: 129-144), (Hodovský 1992: 4-12 či až 55), (Thompson 2004: 42-43), (Sokol 2010: 66-73) nebo (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2011).

Z důvodu extenzivního a dosud nespécifikovaného užívání pojmů *civilizace* a *kultura* (druhý obsažen i v samotném názvu práce) bude nyní vhodné zamyslet se také nad vzájemným vztahem těchto dvou slov, shrnout významy dosavadního používání a vymezit oba termíny i pro další využití v rámci této práce. Obsah obou pojmů je totiž značně variabilní. Slovu *civilizace* lze rozumět minimálně ve třech vzájemně souvisejících významech. Předně označuje stav vysoce organizované a komplexní (zpravidla průmyslové či post-průmyslové) společnosti, s těžištěm života ve městech. Za druhé pojmenovává proces, který k takovému stavu vede. A za třetí popisuje země nebo skupiny zemí, v nichž se takový stav v určité konkrétní podobě uskutečnil (Sokol 2002). V posledním vymezeném smyslu byla *civilizace* dosud užívána nejčastěji. Samuel Huntington ale upozorňuje, že existuje značný rozdíl mezi *civilizací* v singuláru a *civilizacemi* v plurálu (Huntington 2001: 32-37), v předchozím výčtu demonstrovány v prvním a třetím smyslu slova *civilizace*. Slovo *kultura* (označováno za jedno ze dvou nebo tří nejsložitějších slov v anglickém jazyce – Eagleton 2001: 9) zase v nejširším pojetí slouží k označení *kultury* lidstva jako nadbiologického universálně lidského fenoménu a základního znaku, který odlišuje lidský rod od ostatních živočichů (chápáno v generickém smyslu). Úzce souvisí s tzv. antropologickou *kulturou*, která zahrnuje celou oblast či síť významů, artefaktů, symbolů a regulativů, jejichž prostřednictvím lidé jisté společnosti rozumějí sobě i světu, v němž žijí. Chápáno lokálně může dojít k fixaci

---

<sup>48</sup> Tento význam ale dosud nepozbyla ani *etika*, a proto jsou, jak již bylo řečeno, v této práci oba termíny používány rovnocenně.

<sup>49</sup> Z výše zmíněného individuálního rozměru morálky jako soudu vlastního svědomí vyplývá, že *nemorální* nemusí nutně znamenat *morálně špatný* a *morální* *morálně dobrý*. Opačem morálního, tj. něčeho mimo oblast morálky, mimo uvažování o dobrém a špatném je spíše *mimomorální* či *ne-morální*.

termínu na pluralitu jednotlivých *kulturních* systémů vymezených historickými a geografickými specifiky, což je význam v přisuzovaný v této práci dosud převažující. Tím však výčet možností nekončí: *kultura* se používá i v tzv. axiologickém smyslu pro označení specifické lidské činnosti uměleckého charakteru, přispívající k humanizaci člověka a rozvoji jeho schopností – literární, divadelní a filmová tvorba nebo hmotné výtvořky s estetickou funkcí atp. (je otázkou zda-li této formulaci vyhovuje i tzv. populární *kultura*, nebo jestli potřebuje kategorii vlastní). Dále jsou známy i významy čistě technické (např. pěstování určité plodiny – *kultura chmele* nebo uzavřený komplex hmotných pozůstatků lidských společností z konkrétního historického období (tzv. archeologická) – *kultura lidu popelnicových polí* nebo *kultura mínojské* či *mykénské civilizace*). Ty nyní ponechme zcela stranou. K pojmu *kultura* např. (Soukup 2004: 202) nebo zevrubněji (Budil 2003: 15-19) či (Soukup 2011: 16-47). Na posledním příkladě, kde figurují oba zkoumané pojmy společně, je zřetelně vidět jejich zaměnitelnost a konfúzní užívání, ale paradoxně se ukáže i rozdíl v jejich vnímání. Podáno maximálně stručně platí, že pojem *civilizace* (ve smyslu v jakém byl výše označen za nejfrekventovaněji užívaný v rámci této práce) se užívá ve Francii a Velké Británii, zatímco pojem *kultura* (chápaný ekvivalentně) spíše v Německu. I když je obsah těchto termínů v každé ze zemí nepatrně odlišný – viz (Šubrt 1996: 8-10) – lze je s tímto upozorněním na rozdíly používat více méně jako synonyma. Je-li cílem této práce syntetizovat etické systémy euroamerické a čínské *civilizace*, odpadají tím jemné nuance, na které se v akademické literatuře upozorňuje. Například při hledání universální shody v etických otázkách by tohoto cíle nebylo možné dosáhnout intercivilizačním dialogem, jelikož by tak byly vyloučeny společnosti, které *civilizačního* (ve výše naznačeném smyslu „technicky rozvinutého stavu společností“) stadia rozvoje nedosáhly. V něm se ale oba jmenované *kulturně-civilizační* (zde šalamounsky použito sousloví obsahující oba termíny) okruhy nacházejí. Ačkoli je tento potenciální problém odcloněn, objevuje se jiný: Huntingtonovo upozornění na obsahový rozdíl užívání slova *civilizace* v plurálu a singuláru může v případě prvního významového odstínu evokovat, že se v diskusi pomíjí uznání odlišností jednotlivých *civilizačních* celků a směřuje se k unifikujícímu přístupu, kdy se při jejich vymezení klade důraz pouze na jednu singulární *civilizaci* celého lidstva. Tento přístup je hrozbou pro úspěšné řešení úmyslu syntetizovat rozmanité etické systémy a byl kritizován už v úvodu této práce zvláště kvůli tomu, že není ztělesněním skutečného universalismu, který by se dialogem pokoušel nevnučujícím způsobem sjednotit dosavadní pozitivní prvky jednotlivých *kultur-civilizací* a navrhovat universálně

přijatelné prvky, které by mohly být dobrovolně jednotlivými entitami sdíleny. Naopak mnohdy je spíše imperiálním stanoviskem, které pod hlavičkou *civilizace* prosazuje jednu *kultur* na úkor *kultury* jiné. Marek Hrubec jako řešení, jak těmto problémům předejít, navrhuje ponechat pojmu *civilizace* jeho širší rozměr a používat jej spíše v singuláru pro označení celé lidské *civilizace*. Pojmu *kultura* pak radí vyhradit jeho pluralitní spjatost s jednotlivými společnostmi (Hrubec 2008: 17-29). Tímto vymezením je možné v souladu s vytyčeným cílem této práce respektovat pluralitu názorů – vyjít od jednotlivých *kultur* – a mířit k jejich provázání v jedné *civilizaci*. Výše definované významové linie se bude diplomová práce přidržet. Opravdu důležité ale není lpění na dalším striktním dodržování aplikace zmíněných pojmů ve vymezeném smyslu, jako spíše vlastní zamyšlení nad směřováním práce a odhalení možných problémů a také prostředků, jimiž jim jde předejít. A vymezení pozice pomocí definování pojmů k tomu zavdalo vhodnou příležitost. Finální uchopení vzájemné návaznosti termínů *kultura* a *civilizace* se ukázalo být klíčovým. Pro dosažení záměru práce je totiž zapotřebí uznat obojí, jak odlišnosti jednotlivých *kultur*, tak společné hodnoty, jež spojují lidstvo jako celek v jednu *civilizaci*. Dodatek závěrem: zaměňování pojmů se netýká jen češtiny a západoevropských jazyků, například arabské slovo *umran*, může být též překládáno jako *civilizace* i *kultura* (Hrubec 2008: 17).

## 1. Obecné biologické a antropologické předpoklady shody na etických hodnotách

Hlavní myšlenka této kapitoly vychází z axiomu o biologické jednotě celého lidského druhu. Tento vědecky nezpochybňovaný postulát (viz např. Cavalli-Sforza – Menozzi – Pizza eds. 1994) evokuje otázku, jaký může být jeho vliv při hledání shody na etických hodnotách a zásadách. Jinými slovy: mohou být shodné biologické, fyziologické nebo genetické vlastnosti přítomné u všech lidí samy o sobě natolik důležité, aby hrály významnou kohezní roli i v rámci společenských činností, kde vstupují do interakce s dalšími důležitými proměnnými, jako je okolní prostředí, výchova atd.? Vědomí reality kulturní rozmanitosti lidských společenství, včetně diversity jejich etických systémů, napovídá, že dopad jednotného základu na sociální uspořádání je spíše zanedbatelný.

V akademické literatuře lze přesto dohledat proponenty obou názorových proudů, tedy jak autory, kteří používají biologicky dané principy k vysvětlování sociálních činností u člověka (v posledních desetiletích nejvýrazněji tzv. *sociobiologie*) viz např. (Wilson 1993 a 2000), tak i autory, kteří to vehementně odmítají, viz např. (Allen et al. 1975) nebo (Lewontin – Rose – Kamin 1990).<sup>50</sup> Debata na téma jednoty zákonů přírodních a společenských sahá hluboko do historie a její součástí byl i ve své době populární

---

<sup>50</sup> Termín *sociobiologie* použil americký přírodovědec Edward Wilson poprvé roku 1975 v práci *Sociobiology: The New Synthesis* (Wilson 2000), ve které vysvětluje vybrané sociální činnosti lidského druhu z velké části na základě biologických principů zakotvených v genetickém kódu. Wilson je přesvědčen, že existují hlubší pravidla, která řídí sociální život, než jsou ta naučitelná v kulturním prostředí. Tato pravidla nazývá *epigenetická*. Tvrzení, že je to primárně genetická výbava, která zásadním způsobem vytváří sociální chování u lidí, není na první pohled v souladu s výše zmíněným tvrzením o rozmanitosti lidských společenství, ke kterému by v takové míře nemohlo dojít, pokud by platil předpoklad fundamentálního biologického determinismu. Ve výmluvně pojmenované publikaci *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* či podrobněji v knize *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process* Wilson představuje svoji odpověď a tvrdí, že sociální evoluce u lidí se dělí na *kulturní* a *biologickou*. Ta první se vyznačuje velkou rychlostí, zatímco ta druhá má tempo pomalé (srov. s tzv. *lamarckismem* – Komárek 1997: 60-61). Kulturní změny tak předstihly biologickou evoluci, ale nakonec i ony budou muset respektovat přírodní výběr. Přes limit, který vystavuje biologická evoluce, se nemohou dostat – pakliže s ní nebudou v souladu, začne je strhávat zpět k sobě (Wilson 1993 a Lumsden – Wilson 1981), srov. (Durham 1992), (Richerson – Boyd 2004) nebo česky (Blackmoreová 2001). Vliv a význam *sociobiologie*, *behaviorální ekologie* nebo *evoluční psychologie* dokládá i obsažná literatura, rozvíjející základní předpoklady těchto tří proudů, vycházejících z jednoho myšlenkového základu. Kromě výše zmíněných stojí za zmínku i další texty z novější doby (neboť *sociobiologie* za dobu své existence dosáhla značného vývoje, doprovázeného korekturami a vycizelováním mnoha původních domněnek), např. *Evolution and Human Behavior: Darwinian Perspectives on Human Nature* (Cartwright 2008) nebo *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate* (Seegerstråle 2001). Druhou jmenovanou publikaci je vhodné zmínit proto, že se v případě *sociobiologie* od počátku jednalo o kontroverzní a vědecké kruhy polarizující učení, a v tomto sborníku se objevuje vyvážený počet příspěvků od jejích zastánců i odpůrců.

biologismus nebo evolucionistické či eugenické směry rozvíjející se ve druhé polovině devatenáctého a první polovině dvacátého století.<sup>51</sup>

Odhlédne-li se od myšlenkově vyhocených případů z minulosti, současné úvahy sociobiologů – zúží-li se na etické otázky stojící v centru pozornosti této práce – lze ilustrovat na základě definice morálního jednání od biologa Jana Zrzavého. V jeho podání je veškeré mravní konání lidí chápáno jako „*neparazitická životní strategie jedince*“ a důvod jeho existence je vysvětlován pomocí principů přírodního výběru: „*Aby se morálka mohla rozšířit a udržet, musí svým nositelům přinášet nějaké výhody (...) kdyby tomu tak nebylo, morálka by se dávno ztratila ze světa*“ (Zrzavý 2004: 84-85).

---

<sup>51</sup> Společný základ všech jmenovaných směrů spočívá v inspiraci darwinismem, jehož principy jsou následně převedeny na rovinu sociální. Jedním z průkopníků spojování socio-kulturní oblasti a poznatků z biologie byl anglický filosof Herbert Spencer. Ve své práci *Principles of Sociology* představil organickou teorii společnosti, kdy klíč k pochopení jejího vývoje (který směřuje od jednoduchého ke složitějšímu) a dějů, které se odehrávají uvnitř, poskytuje analogie s biologickým organismem (společnost je vlastně vyšší stadium vývoje přírody). Zatímco Spencerovy závěry jsou v zásadě liberálního charakteru – podrobně viz (Keller 2004: 140-157) – absolutizace některých stránek Darwinovy teorie evoluce biosféry (např. „boje o existenci“ a „přežití nejschopnějších“) měla při mechanistické aplikaci na sociální sféru za následek vznik rasových a eugenických škol se všemi důsledky, ke kterým učení o „vyšších“ a „vyvolených“ rasách vedlo. Teoretické základy tohoto myšlení položil ve své eseji *O nerovnosti lidských plemen* Arthur de Gobineau (o mnohém vypovídá skutečnost, že text vyšel v českém jazyce v době nacistické nadvlády nad českými zeměmi, viz (Gobineau 1942). Spojení jeho zcela nevědecké práce (doporučuji prolistovat) se sociálním-darwinismem, podle kterého byla nerovnost lidí a jejich soupeření o přežití jevem přirozeným, do něhož navíc nemělo být v souladu s tezí o nahodilém přírodním výběru zasahováno, vedlo k tomu, že silnější získali neomezené právo manipulovat se slabšími. V krajních případech učení antroporasových škol byla eliminace „nižších“ ras dokonce v samém zájmu pokroku lidstva. Dobové eugenické teorie (z řeckého *eugenes*, tj. „dobrý rod“, „z dobrého rodu“) totiž dbaly na tzv. *hygienickou dědičnost*. Jejím cílem bylo prosadit a uplatňovat program zdokonalování lidstva pomocí cílevědomého pěstování pozitivních dědičných vloh a naopak selekcí či likvidací genetické zátěže, která v populaci či rase může způsobovat defektní vývoj. Více např. (Blecha et al. 1998: 52-53) nebo podkapitola *Biologismus a jeho výstřelky* (Cuin – Gresle 2004: 49). Méně tragické a zpětně spíše úsměvné důsledky dnes již nepochopitelného uhranutí evolučními mechanismy, vedoucími až k přesvědčení o absolutním biologickém determinismu, lze ilustrovat na úsilí italského lékaře Cesare Lombrosa, který se snažil dokázat, že zločince je možné identifikovat podle tvaru lebky. K údajným kauzálním vztahům anatomie a kriminálního chování viz (Lombroso 2006) nebo sekundární literatura (Gibson 2002). Další dobovou populární metodou, která si vytyčila za cíl prokázat vliv dědičnosti na zločinné chování, bylo studium rodokmenů viz (Giddens 1999: 190). K tomu snad pouze citát z knihy *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*: „*To je syn toho probodnutýho, to bude asi také pěkný lump*“ (Hašek 1983: 22). V podobném duchu lze pokračovat až do antiky, kde se též objevily úvahy o tom, že chování člověka úzce souvisí s jeho fyziologií a je výslednicí přírodních vlivů. S domněnkou, že v těle kolují čtyři hlavní šťávy: červená krev – sanguis, žlutá žluč – cholé, černá žluč – melancholé a hlen (sliz) – flegma, přišel Hippokrates, viz (1993: 7-11). Jeho představa, že různá kombinace šťáv má vliv na konání jedince, dala vzniknout čtyřem základním typům člověka. Ty lze sice považovat v zásadě za platné, avšak s předpoklady, které za tvrzení stály, již souhlasit nelze. Z prastarého příkladu vyvěrá aktuální poučení o riziku hledat příčinné souvislosti mezi pravidly biologie a pravidly společenského života, byť dnes provozované na vědecktějších základech. Zcela závěrem se ještě sluší připojit, že celý proces vztahování zákonů přírody na společnost probíhá i opačně. Tzv. *sociomorfní modelování* je název pro metodu nazírání světa, která společenské vztahy projikuje do přírody. Každá doba při výkladu živé přírody vybere z široké škály jevů ty, které potvrzují základní principy jejího fungování, což přináší osvobozující pocit, že společnost funguje podle stejných principů jako kosmos, a tudíž správně a legitimně. Tento způsob vztahování se uplatňoval nejen v minulosti, ale přežívá na nikoli zcela vědomé rovině i dnes. Sociomorfní modelování je oblíbeným tématem biologa Stanislava Komárka, který ho označuje „*za věc zcela zásadní a pro lidské pochopení přírody klíčovou*“, viz např. (Komárek 1997: 9-11 nebo 1998: 44 a 80-85) aj.

Záměr této kapitoly objevit klíč k nalezení biologických a antropologických předpokladů konsensu na etických otázkách, nahlíženo striktním pohledem sociobiologie, očividně spočívá v pochopení evolučně daných principů lidského chování. A jelikož to je v posledku motivováno rozmnožením svých genů (tzv. *reprodukční úspěch* – anglicky *fitness*), k čemuž dobrá morální pověst přispívá (dle Zrzavého doslova představuje „*vstupenku do různých sociálních a sexuálních interakcí*“), nabízí se optimistické vyhlídky z objevu empatie a altruismu jako všeobecně přítomného a zakódovaného modelu lidského chování.<sup>52</sup>

Při pozornější studii konceptu tzv. *evoluční etiky* je ale patrné, že podstata altruistické činnosti lidí (tedy jádro každé teorie morálky) stojí primárně na *zisku a prospěchu* z takového jednání pro *jednotlivce*. Za morálním chováním tedy nelze hledat svobodné rozhodnutí konat dobro na základě svého autonomního přesvědčení (či rozpoznání nadpřirozeného vyššího principu mravního daného shora), ale stojí za ním strategie sledující osobní profit.<sup>53</sup> Původní barvotiskový dojem navíc kalí i dodatek, že v situaci, kdy člověk neví, jak se zachovají jeho protihráči, narůstá jeho sklon chovat se přímočaře sobecky (Zrzavý 2004: 87 a 83-84).<sup>54</sup> Jednání lidského individua zkrátka pouze vždy automaticky sleduje tu linku, která se vyplácí.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Jak bylo naznačeno, sociobiologové se pokoušejí osvětlit i jevy související s etickým a morálním jednáním, konkrétně např. agresivitu, násilí, vraždy, xenofobii, partnerskou nevěru, ale i altruistické chování atd., a proto je vhodné zmínit několik sociobiologických děl, kde jsou dále tyto otázky akcentovány. Zároveň doposavad byla ve výčtu tematicky relevantních textů nabídnuta jediná publikace v českém jazyce, a tak lze současně redukovat výběr na přeložené práce, např. *Morální zvíře: proč jsme to, co jsme* (Wright 2011) nebo *Dobráci od přírody* (Waal 2006). Samozřejmě při výčtu českojazyčných sociobiologických prací není nutné omezovat se pouze na přeloženou tvorbu, vzájemnými vztahy přírodních a kulturních fenoménů se zabývají i čeští biologové, např. Tomáš Grim a již zmíněný Jan Zrzavý (Grim – Zrzavý 1999) nebo Stanislav Komárek (Komárek 2008: 173-187 a 243-250 či 1998: 42-52). Periodikem, kde probíhá zevrubná diskuse českých biologů, zoologů, etologů, ale i humanitních vědců o vlivu biologického/kulturního determinismu (tzv. *nature vs. nurture*), je časopis *Vesmír* s obsáhlým a volně přístupným archivem online.

<sup>53</sup> Parafrázováno slovy amerického autora populárně-naučného pojednání *Původ ctnosti: „Nabádejte své děti, aby se staly dobrými lidmi. Ne proto, že to je náročné a záslužné, ale proto, že se jim to nakonec vyplatí“* (Ridley 2000, přímo k tématu zejm.: 137-159). O různých strategiích a příčinách altruistického jednání pojednává také např. *Altruismus: motivace nesobeckého chování* (Tuf 2005).

<sup>54</sup> Personifikací úvah o tomto typu chování, důvodech, které k němu vedou a důsledcích, jež z něj vyplývají, se stala esej amerického ekologa Garretta Hardina *Tragedy of the Commons* (Hardin 1968).

<sup>55</sup> Netřeba připomínat, že takové pojetí morálky bylo pro mnohé šokující a nepřijatelné. Jestliže jsme totiž doslova „*naprogramováni k tomu, abychom se v opakujících se a očekávaných situacích zachovali bez zbytečného špekulování tak, jak to obvykle (v textu zvýrazněno kurzívou, zde pro rozlišení ponecháno bez kurzívy – pozn. autora) bývá výhodné*“ (Zrzavý 2001: 625), potom etika jako samostatná věda o mravním jednání pozbývá svůj obvyklý normativní charakter a stává se deskriptivním oborem, který pouze dále rozvíjí evolučně dané předpoklady, kde navíc slovo jako „dobro“ = „pouze moje dobro“, s výjimkou těch případů, kdy sledování „mého dobra“ kolaterálně způsobuje „dobro“ někomu jinému. V takovém případě jde o „moje i tvoje dobro“, nikdy ale *jedinec* nenazve „dobrem“ něco prospěšného pouze pro *toho druhého*. Lapidárně řečeno, sousloví „nezištné dobro“ je oxymoron, protože hodní jsme na někoho pouze tehdy, když z toho máme prospěch – např. v očekávání protislužby (tzv. *reciproční altruismus*). Ne zcela přesně ve

Jakkoli mohou být některé prvky uvažování v těchto intencích přínosné<sup>56</sup>, bylo by chybou ocitnout se v úplném zajetí biologického fatalismu. Příliš bezprostředně chápané působení genů na lidské jednání by vlastně redukovalo veškeré akty člověka na pouhý reflex. Lidská mysl je ale mnohem složitější mechanismus a cesta od genů k behaviorálním reakcím je značně dlouhá a komplikovaná. Kromě geneticky naprogramovaných

---

smyslu protislužby, ale s jistými prvky postranních úmyslů demonstrováno slovy Thomase Hobbesa: „*Trpěl jsem, když jsem uvažoval o zoufalém postavení toho starce. Almužna, kterou jsem mu daroval a jež mu snad bude ku prospěchu, pomohla i mně od chmurných myšlenek*“ (Hobbes 2000: 13). Posunou-li se úvahy do roviny současného ekonomického systému, zjistíme, že kapitalismus tomuto chápání altruismu vcelku konvenuje. Úmyslně vyhocený příklad: Pekař, který nám ráno s milým úsměvem podává housky, nečiní tak primárně kvůli našemu hladu a pocitu dobře vykonané práce či užitečnosti, nýbrž koná tak třeba pouze na základě své nekonečné chamtivosti po penězích. Ty se k němu dostanou, jedině bude-li tvořit co nejkvalitnější pečivo. Ač by odhalení pravého motivu jednání chamtivého pekaře pravděpodobně odradilo některé jeho zákazníky od dalších nákupů u něj, na věc je možno podívat se i obráceně – kapitalismus má schopnost přetvořit ty nejhorší lidské vlastnosti na ctnosti a využít je pro blaho všech (neboť pekař pečící brilantní chléb je pro společnost nesporně užitečný). Vrátime-li se k sociobiologii, lze konstatovat, že představa *altruismu* jako *skrytého egoismu* je jejím základním motivem. O recipročním altruismu již byla řeč, druhou formou je potom tzv. *genetický* či *příbuzenský altruismus*, úzce související s tzv. teorií *kinselection*, rozpracovanou Williamem Hamiltonem. Její princip spočívá v tezi, že míra altruismu je dána stupněm genetické spřízněnosti: úspěšnost jedince nezávisí pouze na tom, kolik sám zanechá potomků, ale také na tom, jak se postará o to, aby i jedinci jiní, nesoucí však příbuzný soubor genů, také zanechali potomstvo (Hamilton 1964). Čistě geneticky by bylo racionální, pokud by jedinec obětoval život za alespoň dva své sourozence nebo alespoň tři své bratrance či sestřenice z prvního kolene. Hamiltonovy myšlenky později zpopularizoval Richard Dawkins, jehož nejznámější práce vyšla i česky: *Sobecký gen* (Dawkins 1998). Na základě výše uvedeného je třeba upozornit, že altruismus je v tradičních koncepcích definován poněkud odlišně – jde o „*nezištný zájem o blaho druhého jako cíl sám o sobě*“ (Blackburn 1994: 13) a „*lásku k bližnímu, etický princip spočívající v odhodlání podřídit vlastní zájmy blahu druhých*“ (Encyklopedie Diderot 1996: 72), srov. (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2008). Proto jsou na místě otázky po přínosu sociobiologického přístupu – je vůbec jeho definice altruismu v nějakém relevantním ohledu kompatibilní s tím, co si pod tímto pojmem obvykle představujeme (k tomu více *Altruismus v evolučně-biologické perspektivě* – Lyčka 2009, srov. Bláha 1991: 72-78). Vždyť Kant, jakožto nyní arbitrárně vybraná autorita ze světa „tradičně chápané etiky“, přece neusiloval o to popsat *jak a proč* se obvykle lidé chovají morálně, ale usiloval o stanovení *nejvyššího mravního principu* – s dovětkem, že se jím každé mé rozhodování musí řídit (doslova: „*musím tudíž zákony světa rozvažování považovat za své imperativy a jednání přiměřená tomuto principu za svou povinnost*“ viz Kant 1990: 53). Koncept evoluční etiky ale v jistém smyslu taktéž vychází ze „zákonů světa“. Jeho přijetí nemusí nutně znamenat neexistenci morálních pravidel, ale pouze negaci představy jejich nadiktování z horizontu absolutna. Evoluční etika, které se soustavně věnuje např. rakouský biolog a filosof Franz Wuketits, zkoumá vnitřní mechanismy toho, jak člověk přirozeně sleduje určité jednání, které akceptuje jako morální, a z něhož ustanovuje *pravidla*, zatímco jiné formy jednání, které nesleduje, zavrhuje jako nemorální (nelze nezvolat: „*člověk je mírou všech věcí: jsoucích, že jsou a nejsou, že nejsou*“ (Protagoras z Abdér 2012). Jakkoli jinak pojatá etika, neberoucí v potaz původ člověka a přirozené mechanismy jeho chování, zůstává podle Wuketitse pouhou konstrukcí, neboť činit můžeme pouze to, co je nám jako biologickému druhu dáno v biologickém potenciálu (tzv. *biologický imperativ*). Viz např. nejnovější dílo zmíněného autora (Wuketits 2010) či starší a klasické (Wuketits 1993), příp. kratší odborný článek *Charles Darwin and Modern Moral Philosophy* (Wuketits 2009). Zdařilý shrnující český text je dílem Radima Brázdy (Brázda 1998: 74-94). Komprehensivním příspěvkem k tématu je sborník *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives* (Katz ed. 2000).

<sup>56</sup> Tak například přesvědčení o tom, že biologicky dané společné vlastnosti musí generovat shodné vnímání určitých jevů, vedlo k rozsáhlým výzkumům, v rámci kterých se mimo jiné podařilo prokázat, že lidská mimika není kulturně, nýbrž geneticky podmíněná. Autoři studie *Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion* prokázali, že v obličejí zobrazené emoce jsou vzájemně bez problémů rozpoznatelné mezi všemi lidmi napříč kontinenty. Když byly obyvatelům Nové Guineje předkládány materiály s obrázky obličejů občanů USA, Japonska nebo Brazílie, vyfotografovaných v situaci odrážejících strach, zlost, smutek radost nebo překvapení, neobjevily se žádné problémy správně je identifikovat (Ekman – Sorenson – Friedman 1969). Takové zjištění je řece pro snahu vést mírumilovný interkulturní dialog mírně povzbudivé.

kognitivních dispozic je třeba brát do úvahy i sociální a kulturní vstupy.<sup>57</sup> Vrozená genetická výbava spolu se získanými biologickými danostmi člověka má na jednání individua, potažmo utváření lidských společenství, určitý vliv, není ale rozumné jej zveličovat. Nekriticky přijímat přímočaré a jednoznačné kauzální vztahy mezi evolučně získanými atributy člověka a ději odehrávajícími se ve společenském životě by bylo krajně redukcionistické a zavádějící.<sup>58</sup>

Předpoklad morálního jednání lidí založeného ryze na evolučním základě není sám o sobě zcela přesvědčivý, a je třeba ho doplnit o vliv kultury. Kultura je totiž fenoménem značně autonomním a na genech z velké části nezávislým – jako taková sice nepopírá zákony evoluce, ale pro člověka významně modifikuje její kontext (viz např. poznámka č. 50). Pakliže hlavním účelem hledání této práce je identifikovat universální prvky etiky, získané z interkulturního dialogu, a za cíl této kapitoly bylo vytyčeno prozkoumat biologické a antropologické předpoklady, které k tomu mohou napomoci, jeví se jako nejvhodnější vybrat z biologických vlastností ty, které skýtají přesah do kulturní sféry. Existence univerzálií přítomných napříč všemi kulturami, tj. kulturně nepodmíněně, stále vybízí k odhalení prapříčiny v jednotném biologickém základě.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> K hlouběji pojaté kritice sociobiologie, viz např. článek *O irelevanci sociobiologie* (Kanovský 2002), který polemizuje přímo s publikací Zrzavého (2004), z níž jsou mnohé přímé citace použity i v této práci.

<sup>58</sup> V rámci kritiky je na místě zmínit, že bezvýhradná akceptace sociobiologie přináší riziko přijetí do velké míry sebestvrzujícího systému, složitě falsifikovatelného experimentem nebo pozorováním (což je v posledních desetiletích evropské vědy nezbytnou podmínkou vědeckosti – viz *Logika vědeckého zkoumání* – Popper 1997, zejm. 19-28 a 63-80). Sociobiologie totiž dokáže, byť leckdy křečovitě, interpretovat jakýkoliv jev tím způsobem, že ho označí za zvláštní případ jiného jevu. Konkrétněji: pokud se vychází ze základního postulátu, že ultimátním cílem je rozšíření genů, potom sociobiologie umožňuje vysvětlit jakékoliv chování jakéhokoliv živočicha (včetně člověka) tak, že řečené chování přináší genům svého nositele nějaký další dosud neodhalený reprodukční prospěch (např. pokud živočich zabíjí cizí mláďata ve skupině, činí tak proto, aby vylepšil postavení vlastních, pokud tak nečiní, opět podporuje vlastní genom, neboť i jiní členové skupiny jsou s ním částečně geneticky spřízněni a do třetice pokud zabíjí část mláďat vlastních, činí tak třeba proto, aby zbylo dost nedostatkových zdrojů pro ta zbývající a umožnil jim přežít atd., atp., viz (Komárek 1998: 44-47). Tento způsob vysvětlování nakonec dospívá k sebezacyklení a argumentací kruhem. Věda se s těmito případy (mezi dalšími např. marxismus či psychoanalýza) umí vypořádat tak, že je zcela nahradí jiným paradigmatem, jak je přesvědčivě popsáno v díle *Struktura vědeckých revolucí* (Kuhn 1997).

<sup>59</sup> Vhodnou ukázkou, jak lze nazírat na věci z opačných úhlů pohledu (což je důvod vzájemného neporozumění sociobiologů a humanitních vědců a jimi předkládaných různých příčin u stejných jevů) poskytuje jedna z nejčastěji zmiňovaných kulturních univerzálií, tzv. *incestní tabu*. Jak bylo řečeno, veškeré atributy lidského chování jsou podle sociobiologů výsledkem evoluce, a tak i prohibice incestních vztahů měla být vytvořena pod tlakem genetické nutnosti. Význam a logiku tohoto uspořádání podporuje i moderní genetika, která dokládá, že křížení mezi příbuznými jedinci vede k nárůstu vrozených poruch. Takové objasnění ale nevysvětluje zejména okolnost, proč lidé odmítají incest i v těch případech, kdy se stavějí nevšimavě k jeho případným negativním dopadům a proč reprodukčně-biologické zákonitosti ignorují. Různé osobnosti vědy (např. Sigmund Freud – 1997, Émile Durkheim – 1963, Edward Burnett Tylor – 1889, Bronisław Malinowski – 2001 a 2005, Claude Lévi-Strauss – 1969 aj.) proto vykládají incestní tabu různými způsoby. Antropologové mezi nimi, měli sklon k hledání kulturního vysvětlení: tabu např. mělo usnadňovat výměnu žen a uzavírání přátelských koalic mezi různými skupinami nebo mělo posilovat



Vrátíme-li se proto k postulátu jednoty lidského druhu, přednesenému v úvodu této kapitoly, a posuneme-li ho nejprve do bio-psychické roviny, je možné mezi universálními znaky, eventuálně konstituujícími určitý psychologický profil společný všem jednotlivcům a případně i větším celkům, vyjmenovat např. vývoj jedince v těle matky, prožitek porodu a následně relativně dlouhé dětství, tj. etapu závislosti na matce. Určujícím faktorem vysokého významu je i společná zkušenost z interakce s rodiči nebo jinými pečujícími osobami v raném období lidského života (Kottak 2000: 71-72). Tyto kolektivní charakteristiky, stejně jako např. schopnost reprodukce po celý rok aj., však stále neposkytují naději, že budou vést k soudržnosti i v rámci pokročilých a sofistikovaných lidských činností, jakým vytváření a respektování etických systémů různých populací bezesporu je. Jejich potenciál být významným činitelem sjednocujícím podobu těchto systémů napříč societami je značně hypotetický a představa jakéhosi předem daného hodnotového systému, který by tak jejich prostřednictvím mohl být objeven, je spíše vyloučena.<sup>60</sup> Přesto při hlubším hledání lze mezi lidskými jedinci nalézt objektivně existující biologické rysy, poskytující reálný předpoklad, že bazální shoda na universálních etických hodnotách uskutečnitelná je. Klíčovou komponentu v tomto ohledu představuje rozvinutý mozek člověka, který umožňuje využívání řeči.

Rozvinutý mozek<sup>61</sup> představuje spolu s jazykem specifické atributy, kterými – v natolik komplexní podobě – disponují ze všech živočichů na Zemi pouze lidé.<sup>62</sup> V souvislosti s

---

integritu rodiny a eliminovat zmatek a potenciální konfuzi sociálních rolí, kterou by incestní chování způsobilo, více viz (Eriksen 2008: 121-157) nebo (Soukup 2011: 305-318). Zcela komplexně ve všech souvislostech potom *Antropologie příbuzenství* (Skupnik 2010) nebo základní práce českého exulanta Ladislava Holého *Anthropological Perspectives of Kinship* (Holý 1996).

<sup>60</sup> Do stejné kategorie spadají i další komonality, týkající se přímo částí lidského těla a jeho funkcí; ty sice podle britského kulturního antropologa Rodneyho Needhama poskytují možnost „účinného srovnání překračujícího hranice kultury“ (Needham 1972: 139), avšak podle názoru autora této práce nemohou skýtat více než nápovědu a pomocné vodítko k hledání universálních prvků, zvláště v případě etických norem. Konkrétní příklady o vztahu mezi lidskou fyziologií a její roli v kontextu formování různých společností a celých kultur předkládají např. Roberta Hertz nebo Mary Douglasová. První jmenovaný se ve svém výzkumu soustředil na fakt, že *pravorukost* je ve všech společnostech více běžná než *levorukost*. Z tohoto referenčního bodu podle něj vyplývá řada universálně přítomných skutečností, viz (Hertz 1973). Mary Douglasová zase ponejvíce zkoumala způsoby, jak se lidské tělo promítá do sociálních a náboženských symbolů. Z prostého faktu, že *ho máme všichni*, poté odkrývá mnohé (všeobecně přítomné) zakódované sociální významy, přičemž i těm nejobyčejnějším tělesným procesům přisuzuje ty nejmetafyzičtější interpretace viz (Douglas 1976). Nejen myšlenky těchto, ale i mnoha další autorů s podobným smýšlením jsou shrnuty v kapitole pojmenované *Tělo a symbol* viz (Bowie 2008: 45-72).

<sup>61</sup> Je to dle všeho mozek, kterému člověk vděčí za rozum. A právě o rozum opírá svoji koncepci universální etiky, o níž v této práci jde, německý osvícenský filosof Immanuel Kant. Shrnutí ve zkratce: každý racionální člověk má k universálnímu rozumu přístup, měl by být schopen ho nahlédnout a přidržet se jej ve svém chování. Na jeho základě je možné vytvořit etické základy celosvětové společnosti, které by mohl respektovat každý příslušník lidského rodu, jakožto vlastník universálního rozumu (Kant 1990 a 1996). O Kantově myšlence racionálního zkoumání etiky bude pojednáno i v další části práce.

tematickým zaměřením práce musí být biologický komunikační aparát brán jako důležitý aspekt, neboť pro vedení dialogu se logicky na řeč a jazyk jako prostředek vzájemné komunikace bude spoléhat. Při hodnocení významu jazyka pro lidská společenství lze zajít až k obecnému konstatování, že jeho výzkum může umožnit hlouběji pochopit universální lidskou podstatu. Nahlédne-li se na problematiku tímto prizmatem, jeví se mimořádně zajímavé závěry amerického lingvisty Noama Chomského, podle něhož je vývoj řeči vymezen geneticky a člověk je předpřipraven naučit se jakýkoliv jazyk; ze svých vrozených znalostních dispozic si pouze vybírá pravidla obsažená v jazyce, který kolem sebe slyší.

K tomuto poznání ho vedla zevrubná studie syntaxe, sémantiky a morfologie, jejímž výsledkem bylo zjištění, že k ovládnutí jazyka nestačí pouze znát jeho základní znaky – písmena nebo slova – a spojovat je. Klíčovou kompetencí k ovládnutí jazyka (a to spojuje všechny jazyky světa) je schopnost z poměrně malého počtu hlásek poskládat velké množství slov do smysluplných celků – vět. Jsou to totiž celé věty, kterými sdělujeme své myšlenky a ne izolovaná písmena či slova. Zároveň je nezbytné respektovat gramatiku, aby bylo možné přenášet smysluplná sdělení. Ovládnutí natolik složitého a komplexního systému se spoustou zákonitostí by přitom nemělo být vůbec snadnou záležitostí. Přesto uživatelé jazyka, a to už v dětském věku, používají veškerá lingvistická pravidla nevědomě stokrát až tisíckrát denně naprosto přirozeně a bez většího úsilí. Teorie Noama Chomského proto předpokládá, že základy jazyka, tzv. *univerzální gramatika*, musí být geneticky naprogramované, člověku vrozené a nezávislé na společnosti a kultuře

---

<sup>62</sup> Francouzský filosof a přírodovědec René Descartes ve svém díle *Rozprava o metodě* označuje jazyk a schopnost pokročilé komunikace za jeden ze dvou hlavních faktorů, které odlišují člověka od ostatní živočišné říše. Samozřejmost, s jakou jsou lidé schopni jazyk ovládnout, je i pro Descartese fascinující. Poznává, že zatímco ani to „*nejdokonalejší zvíře svého druhu*“ se nikdy nenaučilo mluvit, i „*nejtupější člověk*“ a „*nejomezenější dítě*“ mají schopnost sestavovat slova a odpovídat na to, co se řekne v jejich přítomnosti. Druhým činitelem, diferencujícím člověka od zvířat, je *rozum*. Právě rozum stojí za vytvářením smysluplných vět, což je schopnost, kterou zvířata nemají. Descartes připomíná, že to není absencí orgánů k tomu potřebných: „*neboť vídáme straky a papoušky, kteří mohou pronášet slova jako my, a přece nemohou mluvit jako my, to jest tak, aby to svědčilo, že myslí to, co mluví. (...) To nejen dokazuje, že zvířata mají méně rozumu než lidé, nýbrž že ho nemají vůbec*“ (Descartes 1992: 40-41). Descartesem přednesené výlučné atributy člověka se opírají o značnou historickou tradici, viz např. Aristotelova definice člověka jako živočicha, majícího „*logos*“ (Aristoteles 1999: 51-52). *Logos* lze přitom přeložit jako „rozum-myšlení“ či „řeč“, neboť jak popisuje Miroslav Vlček v článku *K Aristotelovu pojetí logu*, jde o výraz, který vyjadřuje nejen řeč v její gramaticko-fonetické podobě, nýbrž zároveň to, co je coby obsah v řeči obsaženo (Vlček 2003: 2). Jmenování různých atributů, jimiž se člověk odlišuje od zvířat je „*sport starý minimálně 25. století*“, jenž prokazatelně sahá až k řeckému filosofu a lékaři Alkmaionovi z Krotónu (Kratochvíl 2012). Historie jednotlivých návrhů je pestrá a mimořádně zajímavá, avšak tematicky k hlavnímu směřování této práce značně vzdálená, proto bude upuštěno od pokusu vybrat a jmenovat alespoň některé z nich.

(Chomsky 1966)<sup>63</sup>, shrnutí např. viz (Soukup 2011: 146-147) nebo (Černý 1996: 217-234).

Od studia jazyka coby antropologické konstanty existuje úzké napojení na studium kultury.<sup>64</sup> Jestliže jazykovědci prohlašují, že jazykové struktury jednotlivých národů v různých oblastech jsou universální, poskytují potenciální návod k poznávání základních aspektů sociálního fungování různých společností a otevírají cestu ke strukturální a srovnávací analýze zvyků, norem, vztahů, institucí a různých dalších projevů společenského chování. Jako jeden z prvních humanitních vědců dokázal zhodnotit výzkum na poli lingvistiky francouzský antropolog Claude Lévi-Strausse.<sup>65</sup> Využije-li se

---

<sup>63</sup> Americký psycholog Steven Pinker se snažil výše zmíněné domněnky testovat na základě mnoha výzkumů s dětskými uživateli jazyka a došel k poznatkům, které hypotézu nepřímo potvrzují. Děti už v raném věku disponovaly jazykovými znalostmi, které se nemohly naučit pouhým poslechem od rodičů – dříve se totiž věřilo, že se učí jazyk nápodobou a odposlechem ve svém okolí. Podle Stevena Pinkera je jazyk „vrozený instinkt“, který vlastní všichni lidé bez rozdílu (Pinker 2008 a 2009). Ještě dále zašel americký kognitivní psycholog a filosof Jerry Fodor, který přisoudil universální podstatu nejen jazyku, ale celému lidskému myšlení. Fodor zastává názor, že mysl u lidí je rozdělena do vzájemně nezávislých specializovaných modulů (tzv. *modularita mysli*), které jsou hierarchicky uspořádány vzhledem k „centrálnímu procesoru“ a propojeny pouze vstupy a výstupy. Lidskými smysly získané informace se automaticky předávají přímo do příslušných modulů. Tento vrozený a universálně přítomný způsob myšlení předpokládá, že značná část znalostí člověka o světě, který ho obklopuje, je už předpřipravena, geneticky určena: např. zrakové vnímání – rozpoznávání obličejů – sluchové vnímání – identifikace slov – porozumění a produkce řeči, aj. (Fodor 1983, 2001). Sekundární literatura např. (Barrett – Dunbar – Lycett 2007: 355-361).

<sup>64</sup> Jazyku a jeho významu ve vztahu ke kultuře různých společností a k myšlení jednotlivce bude věnován prostor i v dalších částech práce, zejména budou prozkoumány závěry lingvistické antropologie a analytické filosofie obracející se k jazyku. Lingvističtí antropologové totiž nevnímají jazyk izolovaně, ale vždy v souvislostech se socio-kulturními strukturami. Přesvědčení, že jazyk tvoří symbolickou bázi každé kultury, jejíž příslušníci ho používají k interpretaci sociální zkušenosti, vedlo k důkladnému studiu vazby mezi jazykem a systémem hodnot, zvyků a pravidel, které jsou charakteristické pro tu kterou kulturu. Podrobněji jinde v této práci či *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura* (Pokorný 2010), *Jazyk, kultura a společnost: úvod do lingvistické antropologie* (Salzmann 1997) nebo *Homo loquens: vybrané kapitoly z lingvistické antropologie* (Černý 2009).

<sup>65</sup> Když Lévi-Strauss uvažoval o podobnosti mezi podstatou jazyka a podstatou některých kulturních fenoménů – např. jako analogickou ke struktuře jazyka popsal strukturu příbuzenských systémů a pravidla, jimiž se řídí sňatky a vztahy mezi členy rodiny – došel k přesvědčení, že bazální funkcí obojího (jazyka i v tomto případě příbuzenských systémů) je *komunikace*. Zatímco v prvním případě jsou základním elementem *věty*, ve druhém mají tuto úlohu *ženy*. Jakkoliv může být zpočátku obtížné přijmout tuto překvapivou hypotézu, v Lévi-Straussově myšlení jde skutečně v obou případech o stejný typ obecného jevu. Lévi-Strauss, podobně jako Noam Chomsky, při svých úvahách vycházel z práce švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussure, jenž právě *strukturu vztahů* vyzdvihoval oproti *látkové povaze věcí*. K objasnění svých myšlenek používal Saussure příklad hry v šachy. Pokud místo vlastních figur použijeme odlišné předměty, kterým ale dáme schopnosti klasických figur, princip hry skládající se z pevných pravidel se nemění. Pokud ovšem byl u jediné figury změněn způsob tahů, třebaže by nyní na šachovnici stály klasické figury, má to hluboký dosah. Identita šachu je dána sítí vztahů a pravidel (Saussure 2007: 58, 137 a zejm. 116-117) – detailněji pojednává o de Saussurově metafoře mezi jazykem a hrou v šachy např. *Is Language like a Chess Game?* (Greenberg 1971). Zaujetí lingvistikou – či konkrétněji *strukturální lingvistikou* – se u Lévi-Strausse odrazilo v koncepci tzv. *strukturální antropologie*. Ta chápe kulturu jako strukturu, v níž význam a hodnota každého kulturního fenoménu, je dána právě jeho postavením ve struktuře a odvozena ze simultánní přítomnosti ostatních znaků (odtud tedy i strukturální analogie *věty* – *ženy*). Jako základní východisko pro interpretaci života společnosti byla použita teorie *binárních protikladů* (teorii jazykové opozice, neboli *příznakovosti* rozpracoval původně další jazykovědec – Roman Jakobson

jeho vědecká práce, jejímž základem byl systémový přístup, propojující exaktní vědy a studium kultury, je možné poodhalit některé analogie mezi určitými projevy života i ve velmi vzdálených societách a pokusit se identifikovat permanentní a universální struktury lidského myšlení.

Právě Lévi-Strauss se snažil ukázat, že elementární povaha myšlení lidí (tzv. *divoké myšlení – pensée sauvage*) je všude na světě stejná a že mezi jednotlivými kulturami (bez ohledu na materiální rozvinutost) není v základních způsobech myšlení velký rozdíl (Lévi-Strauss 1996).<sup>66</sup> Aby to byl schopen prokázat, dal si za cíl analyzovat různé aspekty společenského života do takové hloubky, která umožní přechod mezi jednotlivými konkrétními stránkami různých společností. Jeho cílem bylo „vypracovat jakýsi univerzální kód, který bude s to vyjádřit charakteristické vlastnosti společné specifickým kulturám (Lévi-Strauss 2006: 63) a „odhalit neměnné vlastnosti za zjevnou jedinečností a rozmanitostí zkoumaných jevů“ (Lévi-Strauss 2007: 60). Tento universální kód musí být platný jak pro každý systém chápaný sám o sobě, tj. izolovaně, tak i pro všechny systémy, které se mají srovnávat. Jedině takovou metodou je totiž podle Lévi-Strausse možné zjistit, zdali jsme se dobrali jejich nejhlubší podstaty, a zdali sestávají z realit téhož typu, nebo ne.

Nejtypičtější příklad Lévi-Straussova strukturálního přístupu ke studiu kultury lze identifikovat v jeho analytickém studiu mytologických systémů.<sup>67</sup> Právě v nich se podle

---

z Pražského lingvistického kroužku – Jakobson 1932 či Toman 2011: 170-172 a Černý 1996: 157-159). Zcela v souladu s pojetím této kapitoly tvořil dvojici, která měla v Lévi-Straussových analýzách ústřední pozici, binární kontrast *příroda – kultura*. Co je však nejdůležitější: projevy kultury, tak jak se s nimi setkáváme v náboženských představách, mravních nebo právních normách, je podle Lévi-Strausse třeba chápat jako zrcadlové obrazy universálních struktur lidské mysli. Strukturování, ať už v jakékoliv oblasti je zkrátka považováno za vrozenou lidskou dispozici. Pro celostní pochopení vztahů mezi lingvistikou a strukturální antropologií viz kapitola *Strukturalismus a jazykověda* (Budil: 285-296) nebo *Ideové zdroje lingvistické antropologie* (Soukup 2011: 151-157).

<sup>66</sup> Český název překladu jedné z nejkompexnějších prací Lévi-Strausse *Myšlení přírodních národů* (v originále *La Pensée Sauvage*) je částečně zavádějící v tom smyslu, že může být chápán jako průzkum myšlení tzv. primitivních (v nehanlivém slova smyslu, tj. materiálně méně vyspělých) národů – tak tomu ale není. *Divoké myšlení* (opozitum k *domestikovanému* nebo *pěstěnému* myšlení) odkazuje k samotnému jádru lidské kultury a nejedná se ani tak o *divokost* ve smyslu *nezkrotnosti* jako spíše *nedotčenosti*. Jde o universální lidský typ myšlení v jeho divokém stavu, který však v sobě nemá nic divošského, ale právě naopak: je vždy přesné, systematické a organisované. Název knihy je založen na slovní hříčce: *pensée* označuje ve francouzském jazyce zároveň *myšlenku* a *macešku*, jež je druhem *divoké* květiny (Wiseman – Groves 2009: 59 a 66-67).

<sup>67</sup> Za předchůdce strukturalismu (alespoň tak ho označuje Hawkes 1999, srov. Pelikán 2000) je někdy označován italský historik a právník Giambattista Vico, žijící na přelomu 17. a 18. století, který se navíc shodou okolností stejně jako Lévi-Strauss zajímal o jazyky a mýty různých národů. Výchozí bodem Vicovy spekulace byla úvaha o hlubší souvislosti mezi symbolickými formami a vývojem jazyka. Vico předpokládal, že lidský jazyk poskytuje hermeneutické vodítko pro výklad kulturních fenoménů a vývojových stadií, které určují povahu minulé i soudobé společnosti. Podrobněji viz *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie* (Budil 2003: 71-75) nebo *autenticky* (Vico 1991).

Lévi-Strausse z mnoha různých důvodů principy nevědomé logiky „divokého“ myšlení a hlubinná vrstva lidského rozumu zrcadlí nejvýrazněji. V monumentální tetralogii (Lévi-Strauss 2006-A; 2006-B; 2007-A a 2009), ve které jsou shrnuty výsledky rozboru několika set indiánských mýtů, odkrývá jejich vzájemné „*transformační vztahy*“ a společnou stabilní „*architektoniku*“. Z důkladné analýzy vyplývá, že na první pohled velmi různorodé mýty skrývají všeobecně přítomná témata, která je navzájem spojují, a tak lze konstatovat, že i přes značnou obsahovou odlišnost vykazují základní struktury všech známých mýtů zásadní podobnosti.

Ještě před Lévi-Straussem dospěl k velmi podobným závěrům americký srovnávací religionista Joseph Campbell, který se zabýval duchovní historií východního (např. Egypt, Indie, Čína a Japonsko) i západního světa (Evropa + obě Ameriky) a zkoumal kořeny mytologie zmíněných oblastí „*od prvních jeskynních maleb až po současnou hodinu výbuchu atomu*“ (Campbell 2006, resp. 2002). V předmluvě k poslednímu dílu své podobně rozsáhlé tetralogie jako je ta Lévi-Straussova konstatuje, že hlavním výsledkem bylo potvrzení „*myšlenky o jednotě lidské rasy, a to nejen o jednotě biologické, ale i jednotě jejích duchovních dějin. Historie lidského ducha se všude odvíjela jako jediná symfonie, jejíž motivy se ohlašovaly, rozvíjely, násobily, převracely, deformovaly a opětně prosazovaly*“ (Campbell 2007: 8). Na základě své celoživotní badatelské činnosti dospěl k přesvědčení, že se „*můžeme prokrestit k nějakému úhelnému kameni a kontrapunktu lidského porozumění*“ (Campbell 2008:13).

Jakkoli nadbytečně květnatě podáno, je zřejmé, že srovnávací studie mytologií světa od obou autorů<sup>68</sup> nabízí možnost pohlížet na kulturní historii lidstva jako na jeden celek (vždyť témata jako potopa, země mrtvých, oheň – a jeho krádež, vzkříšení hrdiny, neposkvrněné početí aj. se vyskytují na celém světě, což musí mít hlubší význam a může leccos vypovídat o jinak velmi složitě uchopitelném konceptu „lidské přirozenosti“). Současně i ve struktuře mýtů lze identifikovat základní dějové schéma, tzv. *monomýtus* (Campbell 2000-A), který je stabilní; variují pouze sekundární prvky mýtů, osobitě permutované v různých kulturách tak, jak byly uspořádány podle místní specifické potřeby. Proto existuje vždy dvojí pohled: na jakýkoliv mýtus nebo rituál lze pohlížet buď jako na klíč k tomu, co může být v lidské povaze *trvalé a universální*, nebo na druhé

---

<sup>68</sup> Pro úplnost je třeba dodat, že nejen těchto dvou autorů. Do výčtu pokusů popsat společné rysy mýtů lze zařadit i Vladimira Proppa – *Morfologie pohádky a jiné studie*, Otto Ranka – *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth* nebo Lorda Raglana – *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*, viz (Propp 1999), resp. (Rank 2004) a (Raglan 2011).

straně jako na funkci *místní* scény, krajiny, historie a sociologie daného lidu (Campbell 2000).<sup>69</sup>

Zmíněný poznatek lze prohlásit za klíčový výstup této kapitoly: jde o to, uvědomit si existenci obou pólů možného výkladu – tak jako Campbell na jedné straně našel stále aspekty mýtu, odrážející obecný charakter lidského myšlení a cítění, shodně doložil i jednotlivé konkrétní historické a kulturní variace, ctící specifické prostředí na straně druhé. Porozumět této dualitě znamená získat schopnost adekvátního využití existujících společných prvků člověka k identifikaci obecných tendencí všech společností, jejíž důležitou součástí je i uznání limitů a přirozených omezení, neumožňujících vyvodit z nich podrobné pochopení lidských činností.

Náležitě vyvážený přístup lze demonstrovat na práci amerického antropologa Clyde Kluckhohna, který se zabýval souborným studiem *kategorií kultury* a ačkoli k jejich komparaci odmítal aplikovat přístup využívající apriorní universální systém hodnot, tak se neztotožnil ani s relativistickým vnímáním jednotlivých kulturních systémů jako zcela oddělených a nesrovnatelných entit. Určité výchozí referenční body, na jejichž základě lze interkulturní komparaci provádět, nehledal v *detailech a jednotlivostech*, ale v *obecných kategoriích*.

---

<sup>69</sup> Ještě je vhodné doplnit, že zatímco v příbězích mýtů, začasto vyprávěných pro potěšení, jsou určitá témata pojímána lehce, tam, kde se objevují v náboženských kontextech, už jsou přijímána jako skutečné pravdy, jichž je celá kultura svědkem a na nichž bývá do velké míry vystavěna, což dodává poznatkům o shodnosti kořenů těchto témat na vážnosti. Je nerozporovaným faktem, že dosud nebyla objevena žádná lidská společnost, která by neměla za významnou složku svého života transcendenci, spiritualitu nebo náboženství (Holm 1998: 9 nebo Kottak 2000: 452). Fakt, že člověk se nedokáže ve vesmíru udržet bez víry v nějaké vyšší uspořádání, ale nemusí nutně znamenat, že se jedná o biologicky determinovaný jev. Stejně tak může jít o raný kulturně-adaptační mechanismus lidstva, který nakonec nabyl zásadního významu v myšlení všech společností. Americká kulturní antropoložka Ruth Benedictová uvažuje, že termíny jako lidská duše a posmrtný život mohou být stejně tak sociálně podmíněny jako kterýkoliv jiný místní zvyk (Benedictová 1999: 29). Tato široká oblast, která zaujímá v rámci kulturních univerzálií důležité místo, zde nebude dopodrobna rozebírána. Zmíňme pouze, že vznik universálně přítomného fenoménu náboženství byl v minulosti vysvětlován různě (např. Giambattista Vico předpokládal, že prvotní představa o božstvu vznikla z burácení hromu – prvního náznaku síly větší, než je síla lidského společenství (cit. dle Campbell 2000: 10), podle Herberta Spencera zase náboženství vzniklo z pozorování, že ve snech může já opustit své tělo – k dalším hypotézám viz podkapitola *Původ náboženství* Bowie 2008: 24-31; o tom, že nikoli Bůh stvořil člověka, ale naopak člověk stvořil Boha viz např. klasická pojednání od Ludwiga Feuerbacha – 1920 a 1954). V obou výše zmíněných konkrétních případech, jež měly vést k přesvědčení o boží existenci, se jedná o jevy, jejichž zakoušení je k dispozici všem lidem. Joseph Campbell je přesvědčen, že ti, kteří ulpívají na vlastní náboženské tradici a odmítají svátosti druhých, by při pozornějším nestranném studiu museli okamžitě přijmout skutečnost, že „*všechno bylo vytvořeno z jednoho zdroje*“ (Campbell 2008: 12-13). V opozici k tomuto tvrzení ale stojí názory jiných autorů, kteří se zdráhají používat termín *náboženství* v jednotném čísle, neboť projevy, které se k němu váží, jsou tak rozmanité a historicky proměnlivé, a natolik se liší v různých kulturách a společnostech, že jejich zobecnění prakticky nelze uskutečnit (Řičan 2007: 33). Čili podvojnost obou přístupů, zaměřit se na *stejně a jiné*, je přítomna i zde.

Problematice interkulturního zkoumání věnovala pozornost i Ruth Benedictová, která byla přesvědčená, že hlavním požadavkem výzkumu mezi kulturami je založit ho na širokém výběru potenciálních *kulturních vzorců*, které charakterizují lidská společenství. Pouze díky pečlivému srovnávání uvnitř obsažených faktů se může podařit rozlišit kulturně podmíněné chování od chování společného všemu lidstvu. Tyto universální *kategorie* (či *vzorce*)<sup>70</sup> však tvoří pouze určité rozhraní, v rámci kterého se většina konkrétních prvků u jednotlivých societ liší. Společenských řešení, vypracovaných různými kulturami, je mnoho a jsou velice různorodá; všechna přitom umožnil stejný základ: schopnosti, které jsou člověku vrozeny (Benedictová 1999: 25). Shrnuto a potvrzeno Kluckhohnovými slovy: „*všechny kultury zahrnují mnoho poněkud odlišných odpovědí na v podstatě stejné otázky kladené lidskou biologii a všeobecnou situací člověka*“ (Kluckhohn 1953: 520).<sup>71</sup>

Při snaze odpovědět na základní otázku z úvodu této kapitoly, tážající se na míru vlivu vrozených a získaných dispozic, je třeba konstatovat, že současný trend spočívá ve snaze vyhnout se krajnostem a nevyzdvíhat žádnou z biologických či kulturních proměnných, které jsou ve vzájemném působení – to je přístup, se kterým se ztotožňuje i autor této práce. Jednotná biologická výbava člověka sama o sobě sice neposkytuje klíč k pochopení sociálních interakcí, avšak určitou pomůcku představuje.<sup>72</sup> Dané charakteristiky lidského

---

<sup>70</sup> Kromě jmenovaných autorů vypracovali osobité podoby universálně přítomných kategorií i Robert Redfield, Clark Wissler nebo Florence Kluckhohnová – viz (Soukup 1996: 113-115). Mezi další zaznamenané pokusy o systematizaci a klasifikaci universálně přítomných kategorií lidských kultur, byť již značně konkretizovaných, patří *Cross-Cultural Survey*, který uskutečnil americký antropolog George Murdock. Během několika let po spuštění projektu vznikla reprezentativní kartotéka, do které byly zařazeny jmenovitě např.: atletické sporty, čas jídla, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, domovská pravidla, eschatologie, etika, etiketa, etnobotanika, folklór, gesta, hry, hygiena, chirurgie, incestní tabu, jazyk, kalendář, kosmologie, kouzla, kultura bydlení, léčení vírou, lékařství, manželství náboženský rituál, námluvy, návštěvy, obchod, osobní jména, označení příbuzenských vztahů, pohostinnost, pohřební obřady, pojmy pro duši, porodní péče, populační politika, porodnictví, potravinové tabu, pověry, pozdravy, pozorování počasí, pracovní kooperace, pravidla dědění, příbuzenské skupiny, rituály pohlavního dospívání, rodinné hodování, rozdělování ohně, rozdílnost společenského postavení, sexuální omezení, smírné oběti nadpřirozeným bytostem, společenská organizace, štěstí, tanec, tkaní, trestní sankce, účesy, vaření, věštění, vláda, zhotovování nástrojů, zvyky v těhotenství, žertování. Viz (Murdock 1945), zde převzato z (Soukup 1996: 114). Pro alternativní seznam čítající stovky lidských univerzálií viz např. (Brown 1991).

<sup>71</sup> Podrobněji k tématu kulturních univerzálií a mezikulturní komparace viz stejnojmenná kapitola v (Soukup 1996: 110-119).

<sup>72</sup> Význam této kapitoly, zasvěcené zkoumání společných prvků všech lidí se zamýšleným přesahem do oblasti etiky, lze demonstrovat i na základě etické koncepce francouzského filosofa Emmanuela Lévinase. Její jádro vychází z přesvědčení, že každodenní vzájemné setkávání lidí vede ke zkušenosti, kdy si člověk uvědomí, jak moc rozpoznává sebe v druhém člověku, což vyvolává zpochybnění vlastní libovůle, reciproční uznání a prolamuje „*nekonečně cizí*“ vztah mezi „*Druhým a mnou*“. Lévinasem rozpracovaný pojem „*setkání s tváří*“ (či setkání „*tváří v tvář*“) vychází z odhalení skutečnosti *všestranné podobnosti* mezi lidmi (samozřejmě nikoliv doslovně: nos, oči, čelo nebo brada – tvář je v Lévinasově pojetí něco, co vede „*za*“ a vznáší etický požadavek). Ve tváři Druhého je spatřován svět, který je nám společný, který je vepsán v naší přirozenosti. Z toho vyplývá, že nejefektivnější kontrolou jednání vůči sobě navzájem je,

druhu nutně determinují hranice, kudy bude směřovat kulturní vývoj, avšak jsou dosti široké a neumožňují provedení jednoznačných a detailních predikcí. Šíří těchto mantinelů kulturního vývoje dokazuje fakt, že kultura je stále schopna nabývat v prostoru a času natolik různorodých forem.

I když lze jmenovat mnohé vlastnosti, které jsou společné všem lidem na světě, existují mezi jednotlivými společnostmi a kulturami i významné rozdíly. Šance na objev určitých bazálních pravidel, které by se opíraly o universálně přítomné charakteristiky u člověka je reálná, ale pro úplné vzájemné pochopení a porozumění spolu musí lidé z různých kultur vést dialog. Pokud totiž z výčtu universálních kategorií (viz poznámka č. 70) vybereme např. biologicky podmíněnou základní lidskou potřebu jíst, dojdeme sice k universálně platnému prvku, který ale sám o sobě neposkytuje dostatek informací o *těch druhých*, neboť o zvyklostech *co, kdy a jak* jedí, nám říká více až jejich kultura. Jistá míra morálního respektu a úcty jednoho člověka k jiné lidské osobě, a společenská pravidla tyto vztahy upravující (tedy: *etika*), představují podobnou universální kategorii, vyskytující se v každé kultuře a společnosti, konkrétní stupeň a normy jsou ale v detailech originální a jejich přesná podoba či syntéza musí být sdělena a projednána v interkulturním dialogu.<sup>73</sup>

---

když si jedinec představí sám sebe na místě toho druhého. Podrobněji a přesněji viz (Lévinas 1997: 163-225 nebo 2009: 208-211), srov. tzv. *test výměny rolí* (role-reversal test) (Williams 1987: 82). Souhrn komonalit, které se podařilo shromáždit v rámci této kapitoly, lze chápat jako drobný příspěvek k tomuto učení.

<sup>73</sup> Poslední oblast, kterou by v souvislosti se zaměřením této práce bylo vhodné diskutovat, představuje komparativní výzkum právních či proto-právních systémů jednotlivých kultur. Zde existují dva způsoby postupu při hledání všeobecně přítomných prvků, jejichž objevení v hojně míře by mohlo vzbudit značnou naději směrem k možnosti nalézt universalitu etických norem napříč kulturami, potažmo zajistit obecnou platnost konkrétních lidských práv, obsažených v dokumentech mezinárodního práva. Ten první, jehož metoda je bližší zaměření této práce, provádí výzkum centrálních hodnot různých kulturně-civilizačních celků, a usiluje o nalezení souboru shodných společenských zvyků, obyčejů, příkazů a zákazů, které korespondují s etickými hodnotami jiných kultur. Na základě jejich kompatibility s konkrétními ustanoveními z mezinárodních dokumentů lidských práv poté dokazuje jejich legitimní platnost a závaznost pro všechny subjekty mezinárodního práva. Literatura, která se tím zabývá, mívá obvykle přesah od právní vědy k etnologii či antropologii viz např. *Etnologie práva: teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy* (Pospíšil 1997) nebo *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cowan – Dembour – Wilson eds. 2001), případně, omezí-li se výběr na publikace soustředící se přímo na lidskoprávní komparatistiku, tak zejména *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (An-Na'im ed. 1992) či *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* (Wilson 1997). Druhý způsob, který je charakteristický pro obor právní vědy, se zaměřuje na systematické uspořádání různých právních systémů ve světě, v rámci něhož by posléze bylo lze potvrdit případnou existenci universálně přítomných právních norem nebo dokonce tendenci k tzv. asimilaci právních řádů. Jako vstupní literaturu lze doporučit *Velké právní systémy: úvod do srovnávací právní vědy* (Knapp 1996), dále např. *Comparative Law in Global Context* (Menski 2006) nebo *Legal Traditions of the World* (Glenn 2007).



## 2. Potenciál interkulturního dialogu k definici universálních etických hodnot

Jedna ze základních tezí spoluvytvářející ideové východisko této práce, která hlásala, že neexistují životaschopné alternativy k mírovému globálnímu soužití s výjimkou interkulturního dialogu, má i své oponenty. Ti napadají samo tvrzení, že by dialog mohl být cestou, která by vedla k dosažení vzájemné koexistence v diversifikovaném světě; či ještě přesněji, že by pomocí dialogu mohly být definovány universálně přijatelné a platné etické hodnoty. Tento postoj se týká zejména filosofů, v jejichž myšlení se odráží silný vliv náboženství, a kteří proto mají sklon k metafysickému založení etické problematiky. Přesvědčení o objektivním hierarchickém hodnotovém řádu, jež je člověku dán emocionálně v podobě schopnosti *hodnotového citu* či *vcítění* (Wertfühlen), je typické např. pro Maxe Schelera (Scheler 1973) nebo Roberta Spaemanna (Spaemann 1998). Oba dva zmínění autoři obhajují tzv. *etiku hodnot* (Wertethik), jež jednotlivec intuitivně vnímá a pociťuje jako „*materiální apriori*“.<sup>74</sup> To, co je dobré, je podle Spaemanna dáno řádem

---

<sup>74</sup> Oblast etiky představuje zvláště v případě Maxe Schelera stěžejní aspekt jeho filosofické tvorby. Jak již bylo řečeno, v centru jeho uvažování o etice stojí *hodnoty*, coby základní a empiricky neodvoditelné *duchovní* entity, které určují hodnotovou povahu *reálného* světa. Hodnoty jako takové jsou přítomny v metafysickém řádu odjakživa a čekají na objevení lidmi. Je tedy zřejmé, že hodnoty člověk netvoří (např. v rámci diskursu nebo interkulturního dialogu), a nýbrž naopak hodnoty utvářejí člověka. Otázky typu *změny* a *vývoje* nebo člověkem zakoušená zkušenost *relativity* prožitků však představují z hlediska Schelerových závěrů obtížný problém. Neustálé zdůrazňování stálosti mravních hodnot a norem i v průběhu historických proměn nejrůznějších kulturně a etnicky pluralitních prostředí lze sice považovat za snahu řešit problematiku relativismu, zároveň se ale v realitě mnohosti světonázorových a náboženských základů ve světě jednalo patrně o jeden z nejpodstatnějších důvodů, proč dnes Schelerovo pojetí etiky ustoupilo do pozadí (Hodovský 2000 a 2003: zejm. 30-72). Hodnotová materiální etika je ve své klasické podobě spjata nejen se jménem Maxe Schelera, ale i Nicolae Hartmanna. Etická koncepce Nicolae Hartmanna je v zásadě „*vystavěna na půdorysu Schelerovy filosofické etiky*“ (Hála 2000: 11), což znamená, že následuje intuitivní způsob přístupu k etice, kde *hodnotový cit* umožňuje nahlédnout hierarchicky strukturovanou oblast objektivně dané hodnotové sféry. Taktéž podle Hartmanna nejsou hodnoty pouhou lidskou konstrukcí, nýbrž mají podobu duchovních útvarů, zcela nezávislých na vědomí člověka (způsobem bytí Hartmann, podobně jako Scheler, hodnoty přirovnává k platónským idejím – Hartmann 2002-A: 143-145, dle některých nesprávně viz Anzenbacher 2001: 214). Ačkoli se opět jedná o jakýsi nadindividuální mravní řád ducha člověka, který je sám o sobě neměnný (lidé ho nemohou opustit a vytvořit si jiný), člověk je schopen rozpoznat soustavu kvalit vztahů mezi hodnotami (a tak tím, co se měnit může, je lidské vědomí o hodnotách). Slovy autora: „*Jestliže všechny pozitivní morálky spočívají na pravém zření hodnot a jestliže veškeré zření hodnot je apriorním uchopením samých hodnotových esencí, pak historická relativnost morálek nemůže být založena na historické relativnosti hodnot, nýbrž jen na historické relativnosti zření hodnot*“ (Hartmann 2002). To umožňuje způsob svobodného hodnotového sebeurčování, který ústí v neopakovatelné formování mravního života jedince a k vytvoření individuálního étosu. Hartmann si totiž uvědomoval i specifičnost jednotlivých hodnot, která v sobě zahrnuje dimenzi mravních konfliktů, plynoucích z toho, že některé hodnoty jsou svoji povahou vzájemně neslučitelné. Téma hodnotových konfliktů lze z dnešního pohledu považovat za velmi aktuální. Hartmannovo dílo obsahuje syntézu teorie apriorní povinnosti („*měť*“) s teorií plurality hodnot, a snaží předložit etiku postavenou na nepochybných fenoménech mravního života jedince, tedy nikoli na předpokladech, které nejsou dány našemu poznání a v něž by se dalo pouze věřit, nebo nevěřit (Brázda 2002). Knihu, kde svoji teorii hodnot komplexně a systematicky rozvíjí, uzavírá větou: „*Mravní bytostí totiž není ani bůh, ani stát, ani cokoli jiného ve světě,*

věcí samých, což je pozice, ze které jsou logicky odmítnuty i všechny způsoby etiky založené na diskursu, které si, byť formou racionálně vedeného dialogu, osobují právo aposteriorně rozhodovat o pravdě, spravedlnosti či mravnosti (Hála 2005: 511-514).

Ve Spaemannově koncepci, podobně jako v koncepcích jiných konzervativně-křesťanských filosofů, kteří odmítají oddělit etické a náboženské problémy, je dobro obvykle chápáno v nerelativním smyslu. Tento fakt už sám o sobě vylučuje aspiraci zakládat výchozí kritéria mravních postojů na dialogu. Co je však zajímavější: proti diskursivnímu zdůvodnění etiky Spaemann neargumentuje pouze na základě své víry, ale nachází i principiální obtíže všech dialogických metod, když upozorňuje na to, že argumentační převaha při prosazování jednoho ze stanovisek v diskusi může být ovlivněna např. lepším přístupem k informačním zdrojům nebo rétorickými schopnostmi a nemusí se nutně shodovat se zaujetím a obhajováním lepšího názoru. Kritice též podrobuje model absolutně rovné a beznátlakové komunikace, když absenci jakýchkoli mocenských prvků označuje za iluzorní. Třetí závažná připomínka potom spočívá v upozornění, že rozum není natolik nezávislou instancí, aby mohl suverénně rozhodovat mimo kontext svého vlastního (např. kulturně podmíněného) předporozumění termínům dobra a zla a modifikovat tyto dispozice tak, jak by bylo nutno pro vznik nestranné a spravedlivé etiky (Spaemann 1998: 149-160; Hála 2005: 515-516).

Pakliže jsou universální etické zákonitosti pevně dané a předcházejí jakémukoliv lidskému konstruování (např. v tomto případě interkulturnímu dialogu), potom jediná role, kterou může diskurs plnit, spočívá v sekundárním přezkumu morálních norem. Objektivně daný řád věcí, tedy jakási *skutečnost*, k jejímuž rozpoznání dle Spaemanna stačí kultivace pozornosti a vzdělávání, by případně v rámci úspěšného dialogu zakončeného shodou všech zúčastněných, mohl být toliko potvrzen. Zcela v souladu s pojetím *Skutečnosti* s velkým „S“ potom na otázku, co je to morální hledisko, Spaemann odpovídá, že „*správný, skutečnosti přiměřený řád věcných hledisek*“ a dobré jednání charakterizuje jako takové, které „*respektuje skutečnost*“ (Spaemann 1995: 76). Jak již bylo řečeno, u výše zmíněných filosofů je přesvědčení o existenci apriorních norem definujících dobro spjato s Bohem.<sup>75</sup>

---

*nýbrž jedině primární nositel mravních hodnot a jejich záporů – mravní bytostí je jedině člověk*“ (Hartmann 2002-A: 274). Hartmannovo úsilí na poli etiky u nás nejúplněji zpracoval (Hála 2009: 15-71).

<sup>75</sup> Jelikož se v této pasáži jednalo o Boha křesťanského, není od věci připojit i další podnětné příspěvky k etické problematice, pojednávající značně originálním způsobem o lidských právech právě z pozice křesťanství. V české tradici jde zejména o díla (Komárková 1990 a 1997) či nověji (Hanuš ed. 2002).

O *pravdě* jako jediné, věčné a neproměnné – *shodě běhu věcí se skutečností* –, pojednává již dříve i Tomáš Akvinský (Akvinský 1937: 161-172).<sup>76</sup> Toho lze zařadit mezi prominentní obhájce existence nerelativních, obecně platných mravních zásad, které musí člověk při svém jednání respektovat, neboť jejich základ spočívá v objektivním řádu věcí samých, daných svrchovaným věčným zákonem. Věčný zákon představuje základní normu, která je mimo sféru možné dohody lidí, o níž v této části práce jde především. Tomáš Akvinský ve své vlivné filosoficko-teologické etické teorii, kam pojednání o zákonech patří, argumentuje, že věčný zákon spočívá v plánu Boží moudrosti, který řídí všechny činnosti tvorů.<sup>77</sup> Lidmi dané zákony (tzv. *pozitivní právo*) sice též existují, ale jsou odvozeny od zákona věčného, který je člověk svým praktickým rozumem schopen částečně nahlédnout (hovoří se o „*paprscích poznání*“ – Akvinský 1938: 745). Plné rozeznání toho, co je správné, je potom člověku dáno *přirozeně* v jeho rozumových schopnostech – „*přirozený zákon tedy není nic jiného než poznání přirozeně člověku dané, jímž je řízen vhodně jednati ve vlastních činnostech, jak mu přináležejí z*

---

<sup>76</sup> Těžko odhadovat význam hesla jiné osobnosti církevního života – Jana Husa – též dotýkající se otázky pravdy: „*Pravdy každému přejte*“ z hlediska její *jednotnosti* či *relativity*. Možná je jednak interpretace ve smyslu, 1) abychom každému nechali možnost hledat *vlastní individuální pravdu* a životní cestu, nebo 2) abychom se snažili každému zbloudilému pomoci nalézt onu *jedinou a nezaměnitelnou (boží?) Pravdu*.

<sup>77</sup> Přestože by se na základě dosavadního stručného pojednání o Akvinského pojetí etiky mohlo zdát, že v ní není ponechán prostor pro autonomní rozhodování jedince (viz „*Boží moudrost řídí všechny činnosti tvorů*“), většina autorů interpretujících Akvinského myšlenky predestinační teorii odmítá. I když jsou všechny bytosti začleněny do systému předem daných, druhově specifických daností, z nichž vyplývají určité přirozené sklony, člověk jako rozumová bytost u těchto daností nezůstává, nýbrž sám je schopen jednat a usilovat o dobro jemu vlastní. To však neznamená, že lidský rozum sám vytváří normy, podle kterých má osoba jednat a řídit se jimi, jde spíše o podíl na jejich vytváření. Napětí mezi Boží všemohoucností a vlastní působností stvoření je tak ponecháno v platnosti, aniž by bylo zrušeno příklonem k jednomu nebo druhému extrému (Heinzmann 2000: 210). Základ pro pochopení Akvinského uvažování o svobodě vůle spočívá v rozdělení rozumu na *teoretický* a *praktický*. *Teoretický rozum* zosobňuje dané a dále nedokazatelné principy – pravidla, která ale ke konkrétním případům jednání vedených *praktickým rozumem* nic určitého nevypovídají, kromě toho, že ukazují, co je pro člověka dobré a co špatné. Poznává-li však člověk, že je něco podle *teoretického* rozumu dobré, má o to samozřejmě svým vlastním *praktickým* rozumem usilovat, viz „*to je tedy první příkaz zákona, že dobro se má konati a sledovati, a zlu vyhýbat; a na tomto se zakládají všechny jiné příkazy přirozeného zákona, takže totiž náležejí do příkazů přirozeného zákona všechny ty skutky nebo opominutí, o nichž činorodý (praktický – pozn. autora) rozum postřehuje, že jsou lidskými dobry*“ (Akvinský 1938: 755). Dalším důležitým prvkem k porozumění autonomie lidského konání je v citaci již zmíněný *přirozený zákon*. O *přirozeném zákoně* a cestě od *teoretického* přes *praktický* rozum až ke konkrétnímu dobrému jednání viz (Anzenbacher 2001: 84-93, zejm. 87-90) nebo sám (Akvinský 1938: 752-762, ovšem s upozorněním, že v překladu, na který se odkazuje je rozum *teoretický* = *badavý* a *praktický* = *činorodý*). Zrekapituluje-li se vše výše uvedené, lze na jedné straně říct, že zákon, který „řídí“ jednání lidí je zákonem jejich *vlastního rozumu*, na druhé straně je třeba vidět i ten fakt, že člověk je podřízen jistým existenciálním cílům, které jsou dány nelibovolně. „Řízení“ tedy neprobíhá tím způsobem, že by lidé byli pod fyzickým vlivem věčného zákona, který by jimi manipuloval jako pasivními předměty (loutkami), ale jejich působení je omezeno apriorním stavem věcí, který jejich rozumu něco přikazuje a zakazuje. K tématu např. (Sousedík 2010: 40-45 a 60-62, či až 80) nebo (Šprunk 2003: 5-13), o Akvinského etickém smýšlení obecně, i mimo pojednání o zákonech např. (Zboran 2003). Jako výchozí publikace k problematice otevřené v úvodu této poznámky, tj. k možnosti svobodného rozhodování v teologické etice, dobře poslouží *Autonomní morálka* (Caha 2004).

*přirozenosti*“ (Akviský 1940: 398).<sup>78</sup> Karel Šprunk ve svém úvodním komentáři ke zvláštnímu vydání té části *Teologické sumy*, která pojednává o zákonech (Akviský 1938: 724-829, zejm. 724-784) shrnuje, že vlastně celá Akviského rozprava o zákonech je ovládána tezí, že zákon je ustanovení rozumu, neboli „*direktiva daná rozumem*“ (Šprunk 2003: 5).

Dva významné shodné prvky s dosud řečeným lze identifikovat i v novověké racionalistické osvícenské filosofii. Tím prvním je značný význam, který byl připisován *rozumu* a tím druhým snaha poznat svět-skutečnost, jaká opravdu *je*. Objektivně existující *pravda* a *poznání* coby hodnoty, ke kterým se je možno svým jednáním přiblížit, nebo vzdálit totiž nejsou spojeny výlučně s náboženským pojetím. Zmíněná důvěra v lidské rozumové schopnosti charakteristická pro osvícenské prostředí vedla k tomu, že objektivní poznání začalo být chápáno jako možné a člověku dostupné.<sup>79</sup> Descartesovo „*myslím, tedy jsem*“, kterým definoval člověka jako samostatnou rozumnou entitu, spolu s Newtonovým dobovým zobrazením světa jako objektu, jehož zákonitosti je možné poznávat lidskou myslí, vyústilo také v universalistické základy morálky založené na lidském rozumu, kde v konečné fázi lineárně chápaného pokroku pro relativitu nebude místo.

Německý filosof Immanuel Kant, který ve svém akcentu na rozum rozvíjí myšlenky osvícenství, ba dalo by se říct, završuje celou osvícenskou diskusi, když za kritérium

---

<sup>78</sup> Navýsost universální pojetí přirozeného zákona, pro všechny lidi stejného a daného právě tím, že jsou lidmi, je obhajováno i v člancích *Teologické sumy* I-II q. 94/4, 5 a 6 – *Zda přirozený zákon jest jeden u všech, Zda přirozený zákon může býti měněn*, resp. *Zda přirozený zákon může býti vyhlazen ze srdce člověka* (Akviský 1938: 757-762). Na námitky, že různí lidé vyznávají různé hodnoty, odpovídá Akviský tak, že „*je táž pravda u všech, ne však všem stejně známa: u všech je totiž pravda, že trojúhelník má tři úhly, rovné dvěma pravým, ač to není všem známo*“ (Akviský 1938: 758). Fakt rozmanitého jednání komentuje i jiným způsobem: „*Tak tedy se musí říci, že přirozený zákon, co do prvních obecných zásad, je týž u všech (...) ale co do některých vlastních (zvláštních případů – pozn. autora), která jsou jako závěry obecných zásad (...) v menšině může selhati (...) a to proto, že někteří mají porušený rozum z vášně nebo ze špatného návyku nebo ze špatné soustavy přirozenosti (charakteru – pozn. autora) jako u Germánů kdysi loupežnictví neplatilo za nepravost, ač přece je výrazně proti přirozenému zákonu, jak uvádí Julius Caesar*“ (Akviský 1938: 758-759). Přestože je jmenována konkrétní skupina obyvatel (Germáni), Akviský s kulturně relativistickými argumenty nepřichází a nadále jako příčiny, které brání uplatnit obecně platné zásady, uvádí „*dychtivost nebo nějakou jinou vášně (...) nebo také špatné návyky a zkažené zběhlosti*“ (Akviský 1938: 761). Mezi důvody opomenutí rozmanitosti etických představ ve světě se uvádí absence dnešních poznatků etnologie a kulturní antropologie, ústící v kulturní podmíněnost Akviského nauky. Přirozený zákon je formulován podle tradic kulturního okruhu, z něhož vychází, tj. křesťanské civilizace. Problému, není-li etické poznání převážně kulturně podmíněno (a tedy relativní), se tak Akviský vůbec nevěnuje (Šprunk 2003: 12).

<sup>79</sup> V tomto stupni „absolutizace rozumu“ se již pochopitelně jedná o posun od Akviského koncepce, neboť je třeba rozlišovat mezi zjevením přirozeného zákona a direktivou ho respektovat, kterou na jedince klade jeho rozum a aktivním rozumovým poznáním-konstatováním či dokonce konstruováním toho, co je přirozené. Zatímco v prvním případě stál na počátku definice lidské přirozenosti Boží rozum, zatímco ten lidský neměl v této fázi žádnou autoritu, ve druhém případě je to již rozum samotného člověka, který svrchovaně rozhoduje, zda určitý skutek je nebo není v souladu s lidskou přirozeností.

k postulování universálních morálních soudů považuje právě rozum, usiluje ve své práci o sekulární alternativu k postulování ad hoc morálního jednání empirickou cestou. Tento způsob totiž považuje za krajně nespolehlivý co do možnosti dosáhnout všeobecné platnosti – tak, jak je jiná zkušenost každého člověka, bude jiné i jeho mravní posuzování. K poskytnutí *všeobecně platného* může podle Kanta sloužit pouze něco *všeobecně přítomného*. Tím, že za rozhodující aparát označuje lidský rozum, otevírá plně možnost racionálního zkoumání etické problematiky, neodvolávající se na nebeské autority, ale spoléhající na autonomního, rozumem nadaného a odpovědného jednotlivce (viz proslulá věta v závěru jeho *Kritiky praktického rozumu*: „*hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně*“ – Kant 1996: 275)<sup>80</sup>. Rozvinutím své teorie, jejíž součástí je kategorický imperativ<sup>81</sup> se tak zařadil do skupiny filosofů, kteří se snaží morálku objektivizovat a universalisovat.

Na odmítnutí mimolidského rozumu, osvícenský universalismus a Kantův racionalismus jako výchozí body pro uvažování ve sféře etiky částečně navazuje i německý filosof Jürgen Habermas. Jeho důvěra v universální charakter rozumu ho přivádí k názoru, že

---

<sup>80</sup> Myšlenky na spojnici mezi morálkou a náboženstvím dále rozvíjí např. v textu *Náboženství v mezích čistého rozumu* (anglicko-jazyčný text – *Religion within the Limits of Reason Alone* – dostupný online – Kant 1960). Shrnuto v této pasáži již bez patosu a obraznosti předchozí citace: „*Morálka, jež je založena na pojmu člověka jako svobodné bytosti, ale právě proto i bytosti, která se pomocí svého rozumu váže na nepodmíněné zákony, nemá zapotřebí ani ideje nějaké jiné bytosti nad sebou, aby poznala svou povinnost, ani žádných jiných pohnutek kromě zákona samotného k tomu, aby si tuto povinnost uvědomila (...) Morálka tedy nepotřebuje pro sebe v žádném případě (...) náboženství, nýbrž sama si zcela stačí díky čistému praktickému rozumu*“ (dle překladu Ladislava Menzela; Kant 1990: 31).

<sup>81</sup> Kategorický imperativ jako hlavní zásada Kantovy etické teorie a kritérium morálního jednání je všeobecně známý, neboť ho Kant ve svých dílech používal opakovaně, byť pokaždé v poněkud odlišném znění, což je v českém jazyce zvyrazněno variacemi překladu, např.: „*jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem*“ (Kant 1990: 28), srov. „*jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství*“ (Kant 1996: 50). V obou případech je připojena podmínka: „*jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek*“ (Kant 1990: 34), resp. „*že tedy tento subjekt nikdy nepoužije pouze jako prostředek, nýbrž vždy zároveň i jako účel*“ (Kant 1996: 149). Pro detailnější rozbor všech důsledků, které vycházejí z přijetí kategorického imperativu např. sborník *Kantův kategorický imperativ* (Chotaš – Karásek eds. 2005) nebo didakticky (Anzenbacher 2001: 49-69). Zde pouze krátké zhodnocení *kategorického imperativu* ve vztahu ke *zlatému pravidlu*, které bylo zmíněno výše (viz poznámka č. 19) na základě významu, který mu byl přikládán v souvislosti s hledáním světového étosu Hansem Küngem. Ve své základní práci *Světový étos: projekt se Hans Küng o zlatém pravidlu* vyjadřuje jako o „*kategorické normě*“ a Kantův *kategorický imperativ* chápe jako „*modernizaci, racionalizaci a sekularizaci tohoto zlatého pravidla*“ (Küng 1992: 62). Robert Spaemann zase tvrdí, že „*kategorický imperativ není ničím jiným než zjemněním zlatého pravidla*“ (Spaemann 1995: 77) a to i přesto, že Kant osobně *zlaté pravidlo* kritizoval a tvrdil naopak, že ono vychází z *kategorického imperativu*, navíc se mnohými omezeními: „*Nedomnívejme se, že by zde jako vodítko či princip mohla sloužit tato trivialita: quod tibi non vis fieri etc. (Co nechceš, aby ti činil druhý, nečiň druhému), neboť je odvozena z kategorického imperativu, navíc se všelikými omezeními, a nemůže tvořit žádný obecný zákon, poněvadž neobsahuje základ povinností k sobě samému, ani povinnosti lásky k druhým (neboť leckdo by rád přistoupil na to, že mu druhí nemají prokazovat dobrodiní, kdyby jen on sám mohl být ušetřen toho, aby je sám nemusel prokazovat) a konečně ani závazných povinností k sobě navzájem, neboť na tomto základě by třeba zločinec mohl argumentovat proti svým soudcům, kteří vynášejí rozsudek*“ (Kant 1990: 35).

procedurou *racionální argumentace*, již doprovází jistá všeobecně akceptovaná pravidla (viz dále v textu), se lze legitimně dobrat k hodnotám a normám s bezprostřední vazbou k „*universální morálce*“, kterou „*je možné odvodit ze základních norem rozumné promluvy*“ (Habermas 2000: 121). Komunikativní jednání navíc za určitých podmínek dokáže efektivně překlenout kontextuálně podmíněná a ke specifickým obsahům vázaná stanoviska, jež se zrcadlí ve formě kulturní tradice. Svým pojetím etiky založené na rozumovém diskursu ji Habermas zbavuje kantovského *individuálního* charakteru (neboť otázky etiky se vztahují ke *společnosti*, nikoli jednotlivci a týkají se charakteru uspořádání *společného* života), což je zvlášť důležité z hlediska stále větší plurality a diferenciací životních forem, které jsou příznačné pro naši dobu (Habermas 2002; Hála 2009: 233-234).

Na nesnáze moderní normativní etiky stanovit universálně platná etická pravidla v situaci radikální plurality upozorňují naléhavě filosofové postmoderny<sup>82</sup>. Ti se staví krajně zamítavě k transcendentálnímu základu morálky a odmítají koncepci jediné pravdy a cíle, který nahrazují „*všeobecnou pluralitou, diferencí, disensem, rozvolněním, multiperspektivou, decentralizací, diachronií, disperzí subjektu a nesyntetizovatelností smyslu*“ (Brázda – Horyna 1993: 7-8). V pluralitě hodnotových systémů, forem jednání a myšlení, se všechny *pravdy* stávají rovnocennými.<sup>83</sup> Jádrem postmoderních koncepcí tedy

---

<sup>82</sup> K filosoficky chápanému termínu *postmoderna*, který vznikl na základě vlivného textu *Postmoderní situace* od francouzského filosofa Françoise Lyotarda (Lyotard 1993), se váží různé a leckdy velmi rozporuplné asociace. Existence různorodé směsice názorů je ostatně jedním z definitorických prvků postmoderny – sám Lyotard píše, že se „*pod slovem postmodernost mohou seskupovat neprotichůdnější perspektivy*“ (Lyotard 1993-A: 38). Pro základní přehled o vzniku, hlavních představitelích a charakteristikách postmodernismu viz např. *Úvod do postmodernismu* (Grenz 1997), *Encyklopedie postmodernismu* (Bertens – Natoli 2005) nebo esejisticky a s výrazným akcentem k morálním otázkám viz *Úvahy o postmoderní době* (Bauman 1995). Autor této práce se nejvíce ztotožňuje s filosofickým pojetím postmoderny od německého filosofa Wolfganga Welsche, který ji maximálně zjednodušeně chápe jako radikální, všemi oblastmi života pronikající pluralitu, která má specifické (i etické) hodnoty a z jejíhož uvědomění si, a nepopíratelného akceptování, vyplývají bezpodmínečné důsledky pro jednání člověka. Jak s touto postmoderní situací, ve které se lidé nacházejí, naložit, popisuje v knize *Naše postmoderní moderna*. Tamtéž lze také nalézt samotné vymezení pojmu, jeho genealogii, smysl a uspořádané základní teze včetně odhadovaných perspektiv (Welsch 1994).

<sup>83</sup> I když je současná společnost stále méně homogenní a s četnými antagonismy mezi cíli svých jednotlivých částí, nevyplývá z toho nutně relativisticky libovolná pozice *anything goes* (tj. „*vše jde*“ či *vše je možné* ve smyslu *dovolené*). Pluralita totiž nemá být pěstována způsobem, který vyzdvihuje její celek jako takový, v rámci kterého by se libovolně kombinovalo všechno se vším až by vznikla „*jedna indiferentní kaše*.“ Naopak jednotlivé konkrétní části si zaslouží respekt ke svým specifickým pravidlům a požadavkům, které nejsou libovolné, nýbrž kladou nároky. Cílem není „*směs a všeho chuť, ale rozvíjení diferentního (...)* a *poznání vzájemných vztahů různých skupin fenomenů s jejich vlastními principy a pravidly regulace*.“ Vydávat zjednodušeně pluralitu za konec vší závaznosti by bylo „*triviálním nedorozuměním*“, neboť k základním kompetencím života v postmoderní společnosti patří „*pohled za plot*“, znalost střídání perspektiv a vědomí jiných možností a úhlů pohledu. Od jednotlivého člověka vyžaduje postmoderna vědomí hranic, po které jeho rozhodnutí sahá a vědomí uchránit se od pokušení vlastní

spočívá v konfrontaci s množstvím rozličných životních způsobů a perspektiv. Pochopení této faktické plurality může doprovázet i uznání, že mnohost je legitimní a plodná, vždyť „*k invenci nového dochází vždy uprostřed názorové různosti*“ (Lyotard 1993: 99).

Jakkoliv přínosné je konstatování mnohosti i s obhajobou všech kvalit, které obsahuje, přesto musí být doplněno vědomím, že lidé jsou v posledku nuceni žít ve společných sociálních útvarech, které nemohou být absolutně izolovány, a proto by diference neměla dostoupit bodu, aby nemohlo dojít ke shodě na definování *humanity* nebo určité formy *pravdy* a *spravedlnosti*. Vzájemné uznání a komunikace jsou nezbytnými podmínkami k dosažení těchto hodnot, o které jde především – cílem totiž nemá být pluralita jako taková; ta je pouze reálným stavem a kvalitou, jež jsou jí vlastní, představují účinný prostředek k dosažení *humanity*, čehož je třeba využít. Rozumovým diskursem, který by se nesnažil překonat nebo zrušit pluralitu, ale spíše odstranit některé její antagonistické prvky a nalézt v jejím rámci to všeobecně sdílené, by mohlo být dosaženo procesu, ve kterém není ohrožena svébytnost jednotlivých pluralitních konceptů, ani nehrozí hegemonie žádného z nich, a zároveň dochází ke vzájemným korekturám a plodné výměně.

Na začátku této kapitoly zmíněná teorie objektivních hodnot, které jsou samy o sobě, nezávisle na vědomí lidí, se zdá neudržitelná filosoficky (Anzenbacher 2001: 214-215) i prakticky. Jak již bylo řečeno, v realitě lze totiž v rozporu s koncepcí jediné zjevené a všem lidem přístupné pravdy pozorovat, že mnohdy proti sobě stojí různé skupiny obhajující protichůdná stanoviska.<sup>84</sup> Pokud se vyloučí odůvodňování norem jakýmkoliv formami mimozemských či pozemských autorit, které se ukázalo jako nedostatečné, další způsob jejich odůvodňování tkví v diskursu. Prostřednictvím výše naznačené *teorie komunikativního jednání* (Habermas 1985 a 1985-A), ze které vychází koncept

---

absolutizace a definitivnosti. Principiální přesvědčení, že z jiné perspektivy se může situace jevit úplně jinak, vede k uznání, že pravdu mohou mít i ti druzí (Welsch 1993: 36-37 a 52-53).

<sup>84</sup> Jelikož jsou navíc zjevené pravdy mnohými pokládány za natolik zásadní, že za ně stojí i bojovat, vede to leckdy k povážlivému napětí a střetům ve společnosti. Paradoxně tak hrozí ještě větší nebezpečí, pokud fundamentalisté trvají na absolutní danosti svých zjevených pravd, nežli v případě nejasného vymezení hodnot. I teolog Tomáš Halík si potenciál této hrozby uvědomuje a připouští, že v oblasti zjevených náboženství, která si nárokují pravdu, jíž věřící dostali jako dar od Boha samého, je třeba se ptát, zda existuje vůbec nějaký „*prostor pro diskusi, pro další hledání, pro dialog s druhými, či zda mne věrnost vůči „zjevené Pravdě“ nezavazuje tvrdě odmítnout podobný nárok a podobný závazek, který zas pociťují věřící druhého zjeveného náboženství*“ (Halík 2006: 245-246). Ačkoli Tomáš Halík sám za sebe tento prostor vidí a obhajuje, lze obecně říct, že objektivistická etika hodnot usiluje o akceptování jednoho universálního rámce, čímž poněkud protismyslně v situacích hodnotové plurality napomáhá relativistickým tendencím. Neodvažuje se totiž přijmout diskursivní charakter skutečnosti, ale odvolává se na hodnoty *existující o sobě*, nezávisle na lidském rozumu a zkušenosti, jež jsou vnímány *subjektivně*. A *subjektivní* vnímání jen těžko může vést k *universálně* přijatelným závěrům.

*diskursivní etiky* (Habermas 2001: zejm. 43-115), se lze vyhnout pravidlům opřeným o metafysické a náboženské předpoklady (a to vlastně tím, že jsou inkorporovány do diskuse a chápány jako argumentační stanoviska rovná mezi všemi ostatními) a navíc je možné účinně předcházet i tendenci postmoderny k mravnímu nihilizmu či krajnímu relativismu. O charakteru norem vzešlých ze společné diskuse v rámci platformy diskursivní etiky sám Habermas říká, že jejich imperativnímu smyslu „*lze rozumět jako povinnosti, která není závislá na subjektivních cílech či preferencích, nýbrž která vypovídá, jaké způsoby jednání jsou z dlouhodobého hlediska 'pro nás dobré'*“ (cit. dle Nohejl 2007: 77-78).

Tím je naznačen základní princip diskursivní etiky, aby o všeobecně závazných normách byl veden otevřený dialog všech zainteresovaných, zakončený svobodnou a náležitě odůvodněnou dohodou. Diskurs v Habermasově podání je forma interaktivní jazykové komunikace<sup>85</sup>, pro kterou je charakteristické zkoumání nároků na obecnou platnost a jejich ospravedlnění pomocí argumentace – výsledek této konfrontace je přitom integrující a nikoli destruktivní. Habermas si je vědom, že komunikace probíhá vždy v určitých kontextech, daných např. příslušností ke kulturní tradici, mezi nimiž platí rozmanité názory. Jeho pojetí etiky si klade za cíl nastolit dorozumění o tom, zda tyto jednotlivé postoje jsou slučitelné. Habermasovy návrhy proto mají značný potenciál k

---

<sup>85</sup> Habermasova koncepce *diskursivní etiky* je z velké části vystavěna na závěrech – už taktéž výše zmíněné – teorie *komunikativního jednání* a využívá jako prostředky k dosažení všeobecně přijatelných etických norem *řeč, komunikaci a jazykovou argumentaci*. Tomáš Nohejl přímo píše, že „*Habermas teoretizuje z pozic filosofie jazyka a jak diskursivní etika, tak komunikativní jednání jsou teorie, jejichž základní stavební prvky odkazují k jazykovému paradigmatu spoluutvářenému zejména analytickou filosofií*“ (Nohejl 2007: 79). Jedním z významných témat analytické filosofie je ale právě problematizace možného dosažení universality, neboť jako jeden ze svých základních poznatků předkládá, že „*náš svět je světem uchopeným (tím či oním) jazykem, a otázka po charakteru jsoucna je vždy úzce spjata s otázkou po charakteru jazykového uchopení tohoto jsoucna*“ (Peregrin 1992: 106). Striktní sledování tohoto postoje do všech důsledků, které z něho vyplývají, často vede k opaku universalisace – o níž tedy trochu paradoxně Habermas usiluje právě jazykovými prostředky – tj. k relativismu. Viz např. výrok jednoho z průkopníků analytické filosofie Ludwiga Wittgensteina: „*Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa*“ (Wittgenstein 2007: 65). Zřejmě nejotevřeněji z analytických filosofů o relativismu hovoří Nelson Goodman, viz *Of Mind and Other Matters* (Goodman 1984) nebo v českém jazyce *Slova, díla, světy* (Goodman 1998), což je první kapitola knihy *Ways of Worldmaking* (Goodman 1978). Za relativistu bývá označován i Richard Rorty – jeho postoj je ale komplikovanější, viz *Objectivity, Relativism and Truth* (Rorty 1990), *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* (Rorty 1980) či ve slovenském jazyce *Relativismus, nachádzať a vytvárať* (Rorty 1997). Z jeho textů vyplývá, že rozpor mezi habermasovským přístupem k dosažení universalismu a relativismem analytické filosofie prakticky neexistuje. Podle Rortyho (o to ale neusiluje ani Habermas) není úkolem filosofie najít *universální metafysickou pravdu o světě, jakým je sám o sobě, nezávisle na lidských pojmech a lidských úhlech pohledu* (neboť to je z principu nemožné), ale právě udržovat diskusi a vytvářet konsensus, který sice nebude *korespondovat s vnější objektivně danou skutečností*, ale má usilovat o výběr toho nejpřesvědčivějšího a nejlepšího ze všech ostatních *nástrojů* (v případě Habermase spíše *názorů*), kterými je možné naplňovat lidské cíle (Rorty 1996 a 2012).



uplatnění v současné situaci, kdy globální normy teprve čekají na všeobecnou akceptaci a jejich neexistence či nesoulad narušuje klidnou sociální interakci.

Je však zřejmé, že k uskutečnění tohoto procesu v praxi jsou nezbytné určité předpoklady, a jeho aplikace musí být doplněna množstvím pravidel, které zaručí, aby probíhal korektně. K podmínkám rovnoprávné rozpravy mezi zastánci odlišných názorů patří mj. vyloučení vlivu mocenských prvků způsobujících nerovné šance na prosazení vlastních argumentů (možnost hierarchického diskursu se nepřipouští) a vyloučení působení jakéhokoliv nátlaku za účelem toho, aby každá osoba (diskurs je chápán na mnoha rovinách od individuální až na úroveň celospolečenskou, příp. interkulturní) měla stejnou příležitost formulovat své zájmy při utváření shody jako ostatní účastníci diskuse. Nezbytnou podmínkou z hlediska úspěšnosti je schopnost věcné racionální argumentace a vůle k dohodě – přítomnost donucovacích mechanismů je totiž vyloučena. Stejně tak musí být všichni zúčastnění připraveni dát své zájmy k dispozici pro případnou reformulaci svého postoje<sup>86</sup> (více k diskursivní etice<sup>87</sup> viz Anzenbacher 2001: 119-120 a 231-240) či (Nohejl 2007: 76-115).

Pokud by se podařilo tyto základní podmínky zajistit, bylo by možné považovat dosažený konsensus skutečně za universálně platný a legitimní, a u všech jeho účastníků předpokládat, že chtějí nést důsledky dohodnutého. Tento cílový stav činí ideu universalismu, dosaženého metodou diskursu, velice atraktivní. Zároveň je ale zřejmé, že všechny výše zmíněné požadavky (ale i další, např. podmínky fungování médií nebo nároky kladené na vědecké autority a jejich působení ve veřejném prostoru aj.) jsou složitě garantovatelné a možnost praktického fungování diskursivní etiky proto bývá namnoze zpochybňována. Mezi hodnotícími soudy se objevuje označení za „*ideální konstrukt, postulující ideální podmínky realizace*“ (Hála 2009: 233), „*mající spíše*

---

<sup>86</sup> Jako příklad absence několika výše jmenovaných bodů, nezbytných pro úspěch dialogické metody, zejména Habermasem vyžadovaná přítomnost *komunikativního jednání* (tj. snaha a ochota se dorozumět, najít „společnou řeč“ s druhými), namísto *strategického jednání* (tj. zaujatost sledování efektivity svých vlastních cílů bez vyvinutí opravdového úsilí najít vzájemný souhlas či průsečík zájmů) lze uvést dialog o lidských právech mezi Čínou a EU. První aktér dialogu má dle článku Philipa Bakera za cíl vytvořit neškodný institut, v rámci které se budou koncentrovat výtky ohledně dodržování lidských práv, bez toho, že by byly vznášeny např. na půdě OSN. Některé členské země EU zase formálním vedením dialogu nahrazují skutečnou kontrolu dodržování lidských práv v Číně a zároveň generují činnost v této oblasti, čímž získávají alibi pro případnou kritiku upozorňující na netečnost EU k těmto problémům (Baker 2002).

<sup>87</sup> Ačkoliv v hlavním textu práce se hovoří v souvislosti s diskursivní etikou výlučně o osobě Jürgena Habermase, je třeba podotknout, že autorův, které k teorii osobitě přispívají, je více. Za jednoho z nejvýznamnějších lze označit Karla-Otto Apela a jeho transcendentálně pragmatickou etiku komunikace viz např. (Nohejl 2007: 96-105) a odkazy tam uvedené nebo autenticky viz *Globalisation and the Need for Universal Ethics* (Apel 2000). Polemicky pojednává o různých konceptech komunikativního jednání (Weinberger 1997).

*charakter maxim, než popisu reálných procedur jednání*“ (Nohejl 2007: 114). Zaznamenat lze i příkřejší kritiku, která líčí Habermasův koncept za „*iluzorně optimistický*“ a navíc „*pochybený a neplatný*“ (Weinberger 1997: 227 a 66). Nejčastěji se upozorňuje na fakt, že se jedná o koncept „*beznadějně naivní*“ (Turner 1988: 98), ba „*utopický*“ (Anzenbacher 2001: 237-240).

Navíc je pravdou, že konsensus, který musí být dosažený *shodou všech zúčastněných* (Habermas doslova píše: „*za platné mohou být prohlášeny pouze ty normy, s nimiž souhlasí (nebo by mohly souhlasit) všichni jimi dotčení jakožto účastníci praktického diskursu*“ – Habermas 2001: 66), pravděpodobně nemůže mít příliš detailní a konkrétní obsahovou podobu, ale spíše by mohl představovat obecný rámec, v němž by byl shrnut všeobecný hodnotový standard.<sup>88</sup> To však zcela konvenuje cílům, které si tato práce předsevzala v hledání *základního, minimálního* konsensu, který by odhaloval *překrývající se* normy a pravidla přítomná a akceptovatelná pro všechny. Tento typ interkulturního dialogu, usilující o určitou shodu, zajišťující poklidný „*modus vivendi*“, připouští existenci řady oblastí, kde zůstanou etické hodnoty rozdílné. Přesto je jeho užitečnost při odvracení konfliktů a ustanovení pevného základu k případným navazujícím stupňům interkulturního dialogu nesporná. V dalších pokročilejších fázích (k různým modelům dialogu viz např. Hrubec 2008-A) se již otevírá příležitost k tolerantnímu přijetí odlišnosti a hledání shody alespoň v těch základních lidských právech. Zkoumání kompatibility vybraných etických norem konfuciánské tradice, které mají přesah do specifických ustanovení lidských práv, vyjmenovaných ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* OSN, bude zasvěcena závěrečná kapitola práce.

---

<sup>88</sup> Filozof Wolfgang Welsch však tvrdí, že „*lidé spolu vůbec nemusejí po obsahové stránce souhlasit, a přesto spolu mohou kooperovat*.“ Obsahový disens není principiální překážkou, stačí pouze znát a respektovat perspektivy druhého a stačí, aby převládl konsens v tom, že na tento disens bude brán ohled (Welsch 1993: 52-53). I přes pluralitu hodnotových systémů je možné dosáhnout tohoto vyššího stupně konsensu na tom, že pluralita je možná a tolerovatelná. Pak se jednota a mnohost nevyklučují.

### 3. Etický systém konfucianismu a jeho kompatibilita s vybranými ustanoveními Všeobecné deklarace lidských práv OSN

#### 3.1 Tradiční východiska etiky na území Číny

Čínská civilizace, chápáno v širším smyslu, funguje na jednom místě nepřetržitě již cca čtyři tisíciletí<sup>89</sup> a vyznačuje se až překvapivou vnitřní stabilitou. Z pohledu etiky lze za jednu z jejích hlavních specifik označit absenci teocentrického náboženského systému (ať už mono či poly-teistického)<sup>90</sup>, který by se stal základem normativní etiky, jako tomu bylo jinde ve světě. Žádný ze dvou pozdějších hlavních myšlenkových směrů Číny – konfucianismus a taoismus – nepostavil svoji etickou koncepci na nějakém zvenčí dosazeném systému mravních norem a hodnot. Ostatně i z kladného přijetí a rychlého zakořenění dalšího „ateistického“ nábožensko-filosofického směru, jakým je buddhismus (původně vzniklý v Indii), lze soudit, že v Číně zkrátka neexistovala silná potřeba víry v

<sup>89</sup> Čínská civilizace se všeobecně považuje za nejstarší živou kulturou na zemi. Její dějiny lze podle různých autorů nepřetržitě sledovat „*minimálně do poloviny 2. tisíciletí př. n. l.*“ (Střeleček 1969: 5; Huntington 2001: 37 či Ropp 2010: xi), „*přibližně do období 1800 př. n. l.*“ (Gernet 1996: 22) či do doby „*krátce po roce 2000 př. n. l.*“ (Ebrey 2010: 22). Některé zdroje uvádí až 21. st. př. n. l. či dokonce až 2. polovinu 3. tisíciletí, odkdy se ale teprve „*směřovalo ke vzniku čínské civilizace*“ (Vojta 2011: 34-35; Keay 2009: 28-31 a Fairbank 1998: 44-46), resp. (Kwang-chih 1999: 64-65). Je třeba říct, že u nejzazších letopočtů se skutečně jedná spíše o kořeny jednotné, originální, široce rozšířené, dominantní a dlouhotrvající čínské civilizace či toliko o utváření předpokladů pro její rozvoj – ostatně je k diskusi do jaké míry lze považovat lid pohybující se na území čínského subkontinentu za přímého předchůdce a obyvatele historické Číny (což platí pro jakoukoliv civilizaci). Zřejmě proto autoři Schirokauer a Brownová, když zasazují období vzniku čínské civilizace k roku 1900 př. n. l., dávají slovo *čínská* do uvozovek (Schirokauer – Brown 2012: 2-8). Nejen hledání prvopočátku, ale i periodizace čínských dějin představuje poměrně obtížný úkol, zvláště pro badatele z Evropy, neboť čínský kalendář je daleko starší a způsob počítání času odlišný. Termíny jako *starověk*, *středověk* nebo *novověk*, vymezující se letopočty ze zlomových událostí evropských dějin (zánik Západořímské říše – 476, vynález knihtisku 1452 – zvláště když tato technologie byla v Číně vynalezena o několik století dříve – či objevení Ameriky 1492 atp.), nejsou pro čínské dějiny smysluplné. Pro čtenáře, který je značně determinován už jazykem, kterým je tato práce napsána, se však zdá evropocentrické používání termínů adekvátní, a proto bude v práci aplikováno, pouze s upozorněním na jeho limity výše zmíněné. Při snaze identifikovat počátky čínské civilizace si lze vypomoci dvěma pro práci významnými oblastmi a jejich postupným vývojem – nejstarší základy čínského myšlení se obvykle řadí do období 2. tisíciletí př. n. l., viz (Cheng 2006: 35-49), stejně jako např. období vývoje čínského práva (Tomášek 2004: 7-13). Tohoto vymezení se lze přidržet.

<sup>90</sup> Považuje-li se *náboženství* za teoreticky ukotvený vztah jedince k transcendentnu, který je systematicky organizován ucelenou věroukou a v praktických projevech se uskutečňuje v uctívání jednoho či více bohů za zprostředkovatelské role církevních institucí, je nemožné v případě konfucianismu o takto definovaném náboženství hovořit (Andělová – Heroldová 2005: 67 a 79; Palát 1991: 8). Přestože konfucianismus obsahuje prvky, jež náboženství připomínají (např. uctívání předků, agrární kult či významy výrazu Nebesa aj.), naprosto postrádá jakékoliv církevní struktury. Vykonavatelé rituálu v konfucianismu nejsou kněží, ale vzdělaní úředníci; nadto se *nadpřirozené bytosti* mění ve *ctnosti*, nebo přestává být *bohem*, ale zůstává *principem* (byl duchovním), který zajišťuje řád a bylo by možné nalézt další denumenizační prvky, viz např. (Liščák 1998: 8). Kromě konfucianismu samozřejmě existovalo v Číně mnoho jiných kultů, které by za náboženské bylo lze považovat. Detailně a přehledně k podobě čínských mýtů a bohů viz *Bohové a symboly staré Číny: slovník čínské mytologie* (Guter 2005). Obecněji, s akcentem převážně na historický přehled, pojednává o tématu např. *Náboženství Číny* (Overmyer 1999), k současné situaci viz např. *Religions and Religious Life in China* (Ji 2004). Pro shrnující úvahy o tom, zda-li jsou obyvatelé Číny nábožensky založeni a jaký byl vliv náboženství na čínskou kulturu, viz (Küng – Ching 1999).

personifikovaného nadpřirozeného Boha-Stvořitele světa a ustanovitele eticky správného jednání<sup>91</sup> (Čarnogurská 2003: 32-35; Keay 2009: 25-28). Tamější originální světonázorové základy, které se staly i východiskem pro etické učení, a jež dávaly lidské štěstí a neštěstí do souvislosti s vlastním konáním člověka, spíše než do závislosti na vůli vyšší autority, adekvátněji nežli termín *náboženství* charakterizuje popis „*humanisticko-pozemské myšlení*“ (Küng – Ching 1999: 23) či „*agnostické pozemšťanství*“ (Fairbank 1998: 61).

Archaická zvyková morálka, která se etablovala na území tehdejších agrárních a na přírodě značně závislých říší, byla zformována na základě specifických podmínek okolní reality (o níž podrobněji pojednává zejm. kapitola 3.2). Ta přirozeně definovala určité principy životního stylu obyvatel a základní vzorce fungování společnosti, jež poskytly kostru pozdějšímu učení, které již lze nazvat soustavným etickým systémem. Spojnici mezi archaickými zdroji morálky z doby starověkých dynastií (jejíž součástí byly např. kult předků, věštění, šamanismus aj.) s jejím moderním chápáním, představuje postava Konfucia, podle kterého bylo nejlepším prostředkem k nabytí moudrosti právě studium děl velkých předků a historie (viz jeho „*podával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslel, byl jsem věren mužům starověku a miloval jsem je*“ – Konfucius 1995: 108). Konfucius podle tradice během svého života zredigoval starší, většinou časově různě rozprostraněné spisy anonymních autorů, a učinil z nich klasické knihy čínské vzdělanosti – *Kniha písní (ód; Ši-t'ing)*, *Kniha listin (dokumentů či historie; Šu-t'ing)*, *Kniha obřadů (řádu, rituálu nebo též Zápisů rituů; Li-t'i)*, *Kniha letopisů (jar a podzimů či pouze Letopisy; Čchun-čchou)* a *Kniha proměn (I-t'ing)*.<sup>92</sup> Vnitřní koherenci a stabilitu

---

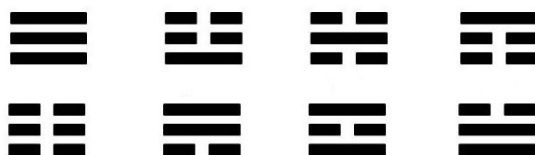
<sup>91</sup> Číňané (hovoří-li se v práci o *Číňanech* nebo *čínském národu*, jedná se o obecné pojmenování zejména národu *Chan*, tj. početně největšího zástupce Čínské lidové republiky. Více informací o etnické skladbě obyvatelstva, hustotě populace a dalších demografických trendech současné Číny viz např. Gernet 1996: 6-20) sice tradičně věřili v existenci nehmotné reality bytí v podobě různých démonů a duchů, ale těm žádným způsobem nepřisuzovali vazbu na požadavky správného morálního jednání, který by po nich jako po pozemských smrtelnících vyžadovali. Jejich udobřování obětinami a pořádáním slavností, jež jim byly zasvěceny, mělo vztah výlučně k zajištění dobré zemědělské úrody. Čínští rolníci cítili živě vztah k půdě a ke koloběhu ročních období a budovali na tom složité představy, vyznačující se rozvinutým kultem, který byl považován za podmínku zdaru zemědělských prací (Bondy 1993: 9). S kvalitou lidského etického spravování však tyto nadpřirozené bytosti nikdy nesouvisely, neboť se o mravní život na Zemi ani nezajímaly. A proto později ani Konfucius nerozvedl systém mravních hodnot a praktických povinností odvoláváním se na jakoukoliv božskou sankci (Werner 1995: 135).

<sup>92</sup> V některých zdrojích, např. (Werner 1995: 132) se lze setkat s informací, že se jednalo o šest klasických kanonických knih – jako šestá bývá označována *Kniha hudby (o hudbě; Jüe-t'ing)*, která se však nedochovala. Původní důvěra v Konfuciovo editorství, či dokonce autorství těchto knih, byla brzy zpochybněna a nakonec přestala být součástí konfuciánské ortodoxie. To sice na celkové autoritě a významu těchto konkrétních textů nic neubralo, avšak postupem času různí další filosofové a různé filosofické školy přidávali i jiné texty, a proto je možné dočíst se o sedmi, devíti, dvanácti nebo dokonce třinácti klasických kanonických knihách (Král 2005: 78).

čínského myšlení, o níž byla řeč, dokazuje i fakt, že prakticky veškeré pozdější čínské filosofické školy z textů těchto klasických knih vycházejí a odvolávají se na ně.

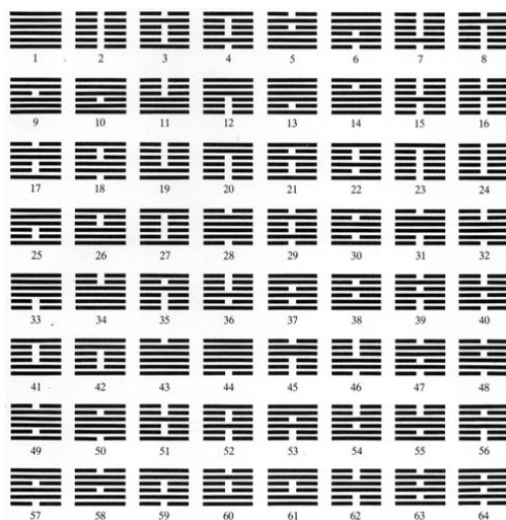
Z hlediska vývoje etiky bývá za nejdůležitější označována *Kniha proměn* (2008), ve které se tematizuje problematika člověka ve světě.<sup>93</sup> Hned na začátek je důležité poznamenat, že *Kniha proměn* není složena pouze z textu, ale původně je založena na před-řečové a mimo-literární ideji symbolů, za kterými lze hledat výraz jistého způsobu myšlení a postoje ke světu, viz např. (Král 2005: 75 vč. pozn. pod čarou tamtéž či *Kniha proměn* 2008: 273). Konkrétně je v knize představena soustava plných a lomených čar, jejichž různé seskupení tvoří základ pro řadu osmi trigramů (viz obrázek č. 3).

Obrázek č. 3



Další rozměr věci dodává následující skládání trigramů do složitějších kombinací hexagramů až k finálnímu číslu 64 možných permutací (viz obrázek č. 4).

Obrázek č. 4



<sup>93</sup> Její mimořádný význam zdůrazňuje i známý český sinolog Oldřich Král, podle něhož tvoří „jádro čínského kánonu“ a „bez jejího pochopení nelze porozumět ničemu z čínského myšlení“, neboť v jejích nejcitovanějších částech je zafixováno „zcela základní univerzální paradigma světa, na jehož půdorysu se realizovala čínská kultura jako celek“ (Král 2005: 77, 75 a 85). Veškeré v Číně vzniklé světonázorové systémy se snažily uvést své teze v soulad s *Knihou proměn* (Bauer 2003: 9), proto je nezbytné se krátce věnovat popisu některých významných prvků, které jsou v ní obsaženy.

Ve střídání čar a jejich různých *proměnlivých* uskupeních (podle čehož dostala *Kniha proměn* své jméno) se zrcadlí osobité chápání světa, ztvárňující poměr mezi nebem a zemí.<sup>94</sup> Číňané v jednotlivých formacích viděli symbolické vyjádření nekonečné proměnlivosti protikladných elementárních prvků *Jin* (přerušované čáry) a *Jang* (plné čáry), jež prostupují všemi oblastmi existence světa a určují specifický charakter věcí a dějů. Tento proslulý koncept myšlení, který zaujímá ve vývoji čínské filosofie klíčovou, doslova deterministickou pozici, byl vyložen (a v podobě *Diagramu nejzazšího pólu* nakreslen – viz obrázek č. 5) právě na pozadí *Knihy proměn* (Král 2005: 79).

Obrázek č. 5



Zobrazení obrázků č. 3, 4 a 5 převzato z (Kniha proměn 2008 a Král 1994: 14-30).

Složitá soustava symbolů, jejich struktury a vzájemných vnitřních a vnějších vztahů, přitom nezůstává v rovině ryze abstraktních skutečností, ale byla zejména v pátém a šestém křídle – výkladu (tzv. *Veliký komentář* systematicky pojednávající o genezi, obsahu a smyslu *Knihy proměn* 2008: 257-290) pojmově uchopena a vyložena do podoby světa vytvářeného člověkem, s ambicemi mít vliv na jeho jednání v každém okamžiku lidského života. Svět je člověku přístupný a srozumitelný, rozumí-li jeho znamením (vlastnostem čar), výrokům (pozicím a konfiguracím trigramů a hexagramů) a bere-li je

<sup>94</sup> Již zmíněný krucialní význam obsahu *Knihy proměn* pro čínskou kulturu a myšlení by bylo možné ilustrovat na mnoha odcitovaných úryvcích v komentářích k ní. Za všechny jeden, který zobrazuje její všeobjímající charakter: „*Mistr pravil: „Co vlastně činí Proměny? Proměny (v textu zvýrazněno kurzívou, zde pro rozlišení ponecháno bez kurzívy – pozn. autora) otvírají věci a dokončují konání. Zahrnují všechny cesty pod nebesy. Tak to je, toť vše!“ Proto světi jimi pronikají k vůli světa, jimi určují dílo světa, jimi řeší pochyby světa“* (Kniha proměn 2008: 270-271). Charakteristika, přisuzující *Knize proměn* „*zahrnutí všech cest pod nebesy*“ má dalekosáhlý dopad a je velice významná, neboť čínské myšlení obecně (a tedy i konfucianismus) se začasto odvolává právě na autoritu *Nebes* (Tchien), na nichž vše závisí (svoji legitimitu na této koncepci založila vládnoucí dynastie Čou kolem roku 1040 př. n. l. – Fairbank 1998: 49). Ostatně jedno ze slovních spojení, které v čínštině znamená *svět* je *Tchien sia*, tj. *to, co je pod nebesy*. Šlo by tedy se zachováním významu poeticky slovo *svět* převést do slova *podnebesí* (Král 2005: 45). Později, když se konfucianství etablovalo jako forma státní ideologie (cca kolem roku 140 př. n. l.), stala se jeho představa tzv. *Mandátu Nebes* (Tchien ming), převzatá ze starších textů, důležitým elementem vládnutí a podkladem mocenského postavení císařů a jejich autority – ale o tom dále v hlavní části textu.

v potaz při svém rozhodování a jednání. Ačkoliv původním účelem dokumentů, ze kterých je kniha složena, bylo sloužit jako věštbé texty<sup>95</sup>, tento bezprostřední účel je v nich později potlačen a navrch se tak dostává orientace na kosmologii a etiku (Král 2005: 84).

V takto pojatém chápání věci je člověku poskytnuta možnost značné iniciativy a rozhodující volby, kterou lze ovlivnit běh věcí příštích. Jedinec, který identifikuje konkrétní životní situace pomocí dešifrování symbolických odkazů uložených v *Knize proměn*, je schopen dodržovat zákonitosti polarity jin jangové filosofie, čímž své chování přizpůsobuje přírodnímu a kosmickému řádu a dochází k harmonii s nebem a zemí. Kořeny čínského myšlení spočívají v bytostné důvěře člověka ve svět, v němž žije, a v přesvědčení, že má schopnost poznáním a jednáním obsáhnout skutečnost v její úplnosti (Cheng 2006: 28). Organický řád vesmíru, jehož součástí jsou i lidé, není myslitelný mimo člověka, naopak musí platit v téže podobě i pro něj, neboť vše je obsaženo v jednom celku, v němž člověk nachází své přirozené místo. Jak přesně uvádí jeden starší text, stačí tedy, aby „člověk měl na mysli své místo ve světě přírody (...) a znal jak stávající, tak zánik a neztrácel pravdu toho všeho“ (cit. dle Semerádová 2009: 20).

V úvodu této kapitoly zmíněná nepřítomnost klasicky chápaného náboženství v čínské kulturní tradici je snad nyní jasnější – absenci klasicky, tj. ve *zjeveném* smyslu, pojatého náboženství eviduje i Oldřich Král, když charakterizuje povahu *Knihy proměn* jako „od počátku plnou nejednoznačnosti odpovědí, jež tu nebyly k dispozici jako cosi předpřipraveného, nýbrž se rodily v bolestném střetu postojů a zájmů“ (Král 2005: 79). V situaci, kdy je podstata světa chápána jako neustálý jin-jangový proces proměn, v rámci kterého je vše vždy dvojstranné a nejednoznačné, neexistuje prostor pro náboženská dogmata a pravdy. Naopak jednotlivec musí být značně flexibilní a schopný vždy co nejlépe reagovat na aktuální stav, který už vzápětí bude jiný. V tomto ohledu je vhodné ozřejmit vliv specifické životní reality na území dnešní Číny, která právě vyvinutou schopnost přizpůsobit se okolnostem vyžadovala. Jak bude ukázáno, v minulosti

---

<sup>95</sup> Věštectví je starým čínským obyčejem a mělo v době svého největšího rozmachu vysoký společenský význam. Základem k předpovídání budoucnosti z trhlín, prasklin a jiných znaků zahříváných zvířecích kostí byl předpoklad o zvláštní moci zvířat vejít do kontaktu s jinými postavami v duchovním světě nebo obecná myšlenka o vzájemném propojení přírodních dějů a člověka, ovládaného systémem nepřetržitých změn. Více podrobností k metodám, vývoji věšteckých technik a věštectví v Číně obecně viz (Küing – Ching 1999: 25-33). Na závěr poznámky se sluší poznamenat, že forma věštění z *Knihy proměn* se pochopitelně vymykala tradičnímu pojetí věštění v podobě zodpovídání konkrétních otázek typu: *koho si vezmu za manžela* nebo *bude-li příští týden vhodné investovat peníze* (či snad pro ty, co nechtějí investovat: *jaká čísla budou tažena v loterii*), šlo spíše o snahu vyhovět obecnému modelovému řádu běhu věcí a být s těmito univerzáliemi v souladu.

podmiňovala vznik konkrétních prvků archaické morálky a později utvářela i podobu konfuciánského učení, aby posléze, v průběhu příštích staletí, nechala svoji formu a vývoj zpětně sama ovlivňovat moudrostí vtělenou do myšlení, kterému dala vzniknout.

### 3.2 Přírodní a společenské determinanty etiky ve staré Číně

Za nejcharakterističtější rys pro starověkou čínskou civilizaci lze označit úzký vztah lidí k půdě a jejímu obdělávání.<sup>96</sup> O tom, že zemědělství byl vždy přisuzován prvořadý význam, svědčí i obsah nejstarších dochovaných písemných zázpisů mýtů (datovaných pravděpodobně před 3. tisíciletí př. n. l.), kterým se přisuzuje přesah do etiky, a jejichž součástí je řada odkazů a příkazů dotýkajících se zemědělské činnosti. Např. úryvek: „*Věčný Vládce mi pověděl: ...proto v jižních částech vybudujte zavodňovací kanály, kterými bude protékat voda zúrodnující půdu, čímž si navěky zajistíte úrodu a získávání potravy...*“ (cit. dle Čarnogurská 2003: 30-31). Způsob získávání potravin z půdy řadí mezi nejdůležitější poznatky, jež vedou k pochopení Číny, i americký historik John Fairbank (též např. Gernet 1996: 27), který toto své tvrzení podkládá údajem, že Čína musí uživit asi 23 % světové populace z přibližně 7 % veškeré obdělávatelné půdy na světě. Za účelem maximalizace výnosů zemědělství mnoho generací Číňanů vynaložilo v minulosti značné úsilí na to, aby ze zdejší země dokázaly učinit krajinu chráněnou hrázemi, křížovanou kanály a důmyslně zavlažovanou z potoků a studní. John Fairbank každoroční úkony rolníků při obdělávání svých polí označuje za „*největší vynaložení energie lidských svalů na světě*“ (Fairbank 1998: 11-14 a 21-23).

V důsledku nepříznivého poměru mezi hustotou populace a množstvím úrodné půdy se život na čínském venkově (kde přebývá značná část obyvatelstva dosud) často podřizoval procesům zajišťujícím adekvátní množství potravin pro přežití. Významnou adaptační strategií byla úzká kooperace všech zúčastněných, která ve svém důsledku vedla ke vzájemné závislosti mezi lidmi. Životně důležitá byla v tomto ohledu dobrá organizace mezi rolníky, která postupně předznamenala vznik tzv. čínských velkorodin (tzn. komunit, jejichž členy se stávali i nepokrevní příbuzní). Tak se během staletí přirozeným způsobem utužilo těsné soužití mezi příbuznými a sousedy, které navyklo Číňany na kolektivní způsob života, v němž je normální, že se jednotlivec podřizuje skupině, je-li to

---

<sup>96</sup> Kdy přesně došlo u obyvatel na dnešním území Číny k přechodu od způsobu obživy primárně zabezpečované sběrem či lovem k zemědělství není dosud dostatečně známo, ale zdá se, že k definitivnímu příklonu k zemědělství došlo asi před 10 000 lety, nejprve v oblasti povodí Žluté řeky. Podrobněji viz (Kwang-chih 1999: 42-52). To je doba, která se nevymyká z rámce světových dějin, neboť zemědělská či neolitická revoluce se datuje podobně, do období 10.-7. tisíciletí př. n. l. (Gupta 2004).



v zájmu celku. Osobnost je zde nikoli pro sebe, ale pro komunitu, ve které má svoji důležitou a nezastupitelnou funkci. Její plnění pomáhá naplnit cíle společenství a využije-li se čínská terminologie, navozuje harmonii a život v souladu s přírodním řádem.

Jedinec ve staré Číně byl tedy očividně silně determinován nejen tamějšími specifickými přírodními a krajinnými podmínkami, ale také životem v rámci příslušné society s přesně stanovenými pravidly uvnitř ní. Tato pravidla byla v jakémkoliv širším společenství odvozena především od vztahů v rodině, kde se za ústřední etickou hodnotu považovala kvalita vztahu dětí k rodičům (a lze říct, že mladších generací ke starším obecně). Nejdůležitější roli přitom hrála zejména úcta syna k otci. Syn musel být otci bezvýhradně poslušný a jeho výchova spočívala v osvojování si principu zavedených vertikálních vztahů. Ve styku mezi různě stratifikovanými členy rodiny (sobě rovnými, nadřazenými či podřazenými) se normy chování řídily formální obřadní zdvořilostí. Byla to rodina – používá se i pojem *rodinný klan* (Tomášek 2004: 47) – a nikoliv jednotlivec, jež představovala základní jednotkou společnosti a prvek, který nesl zodpovědnost v rámci politického života.<sup>97</sup>

V kontextu všeho výše zmíněného je jasné, jak moc byly všechny prvky čínské civilizace a čínského způsobu života podmíněny tamější krajinou a způsobem jejího využití. Důsledky vzájemné závislosti lidí, vzniklé z potřeby zabezpečit dostatek potravin, lze v podobě pevných a závazných rodinných vztahů pozorovat v přeneseném smyslu i na širší komunitní úrovni. V dalším stupni – na rovině státu – dokonce vedly k prosazení institucí, které v souladu s hluboce zakořeněnými vzory chování umísťovaly každého jedince do přesně dané funkce. Někteří autoři (Čarnogurská 2003: 37 či Werner 1995: 134) skutečně v neoddělitelné součásti *rodinného života* v Číně (synovské oddanosti a poslušnosti otci) a *celospolečenského života* (vztah nadřízený a podřízený) spatřují kořeny představ o specifické funkci jednotlivce v rámci celku (na jakékoliv úrovni) a příčiny sklonu k akceptaci autorit, která je pro Čínu typická. O tom více v následující kapitole.

---

<sup>97</sup> Za jistou syntézu významu hierarchizovaných vztahů v rodině a již výše zmíněného závazku dostát své úloze v rámci celku lze označit konstatování Johna Fairbanka, který uvádí, že v okamžiku, kdy otec začal na svém synovi pozorovat výraznější projevy individuality a sklon k nezávislosti, obvykle dostal strach, aby syn neobtěvoval zájmy rodiny svým osobním zálibám, a začal s intenzivní výchovou, jejímž cílem bylo takové formování charakteru, které mělo zajistit schopnost oddanosti cílům rodiny a přijetí dané role. V tomto svém úsilí býval v zásadě úspěšný, protože osobnost otce se v tradiční čínské rodině těšila doslova výsadnímu postavení a jeho potomci k ní „*pocitovaly směs lásky, strachu a posvátné úcty*“ (Fairbank 1998: 27-29). K popisu dalších konkrétních prvků rodinné praxe a důsledků, jež z nich vyplývají, viz např. (Hoobler – Hoobler 1997: 93-98).

### 3.3 Základní etické myšlenky konfucianismu

Pro Čínu tolik charakteristická kontinuita myšlení je patrná i při srovnání výše zmíněných prvků archaické morálky s pozdějším učením Konfucia (nejčastěji uváděná datace jeho života je 551-479 př. n. l.<sup>98</sup>) a jeho žáků. Ti se určujícími principy okolní reality a předchozí filosofickou tradicí značně inspirovali („*kdo může získat znalost nového oživením starého, je schopen být učitelem*“ – Konfucius 1995: 88) a uchovali ve svém soustavném etickém systému všechny významné prvky z minulosti.<sup>99</sup>

Ani Konfucius tak obrazně řečeno svůj pohled neobrací vzhůru na nebesa (i když koncept *Mandátu Nebes* akceptuje), nýbrž ve středu jeho zájmu je člověk žijící na Zemi a jeho správné působení v životní praxi. Konfucianismus obsahuje soubor myšlenek, který ve svém celku představuje jakýsi etický kodex a návod na správný život člověka ve společnosti. Jde o filosofii etiky založenou na předpokladu, podle kterého je člověk morálně dobrý a morální zlo je důsledkem nevědomosti (Werner 1995: 133), viz „*třebaže*

---

<sup>98</sup> Konfuciovův život obsahuje některé události (a pojí se k němu charakteristické příběhy, ponaučení a legendy), které jsou pro další vývoj (a pochopení) jeho učení typické, a proto je vhodné se s nimi seznámit. Životopis Konfucia je zpracován v různém rozsahu a pojetí např. viz (Dvořák 1904: 5-21), (Průšek 1995: 52-64), (Hoobler – Hoobler 1997: 25-37) či stručněji (Wu 1998: 19-20).

<sup>99</sup> Obdivné odkazy na minulost a nezbytnost jejího studia jsou v Konfuciových *Hovorech* přítomny opakovaně („*pokud mne se týče, nejsem z těch, kdož mají vrozené vědění. Jsem prostě muž, jenž miluje minulost a pilně ji zkoumá (...)* kdyby mi bylo dopřáno ještě několik let, abych mohl strávit plných padesát let studiem, myslím, že bych byl téměř bez chyb – Konfucius 1995: 111 a dále např. 88, 93, 112 či krásná metafora s „*tykvovitým rohem*“ na str. 107). O náklonnosti k myšlenkové moudrosti starověku svědčí i důkladné prozkoumání archaických čínských textů a jejich údajné zformování do podoby pěti kanonických knih (viz str. 60-63 této práce). V této souvislosti lze však občas poukázat až na nemístné chvalořečení „*zlatých časů minulých*“ v porovnání s „*bídou současností*“ („*naše doba nemá již ducha starověku a srdce lidí se den ode dne zhoršují*“ – cit. dle Průšek 1995: 49). I když Konfucius tvrdí, že: „*mluvě o současných mužích, vždy jsem se zdržoval jak chvály, tak hany*“, jinde na otázku „*co bys řekl o lidech, kteří nyní řídí vládu?*“ odpovídá: „*ach, řada nádeníků, kteří nestojí za zmínku.*“ K tomu přidává: „*Dosud se pamatuji na doby, kdy písař nechával v textu prázdná místa (jsa na pochybách a nedůvěřuje svým dohadům) a kdy lidé opatřivše si koně poprvé, najímali si muže, aby jim ho ojezdil. Ale to již nyní minulo!*“ (Konfucius 1995: 142 a 155); zde upozornění, že např. (Dvořák 1904: 25) nepřekládá *písař*, ale *dějepisec*, což ještě naléhavěji signalizuje závažnost úpadku společnosti, neboť čínský tradicionalismus obracel pozornost k minulosti tak silně, že pěstování historiografie se stalo významným rysem kultury i mentality společnosti. Filozof Egon Bondy s nadsázkou sobě vlastní říká, že „*číňští rolníci znají dějiny své země daleko lépe než evropští vzdělanci dějiny Evropy*“ – Bondy 1993: 9). Odhlédne-li se od neobjektivní legendarizace minulosti, zachycené v původním Konfuciově citátu, která hrozí každému staršímu člověku, příčiny vyzdvihování minulosti mají i logické vysvětlení. V době Konfuciova života probíhaly v důsledku postupné ztráty moci vládnoucí dynastie a recipročního zlepšování mocenského postavení jednotlivých šlechtických rodů mnohé nepokoje, přerůstající až k násilným střetům. Tato éra se dnes nazývá obdobím *Jara a podzimu* (722-481 př. n. l.) a obdobím *Válčících států* (403-221 př. n. l.). Přirozenou reakcí na vsudypřítomné násilí byla idealizace starých časů, hledání cesty k míru a řádu. V oblasti, která byla po dlouhou dobu dějištěm mocenských bojů a neustále pleněna různými armádami nepřekvapí, že došlo k zdůraznění důležitosti morálky proti hrubému násilí. Dobový kontext zrcadlí se v Konfuciově myšlení je dovedně shrnut viz (Průšek 1995: 43-49). Ačkoliv tedy Konfucius a jeho současníci byli s tehdejšími uspořádáním věcí krajně nespokojeni, dnes díky vzniku značného množství filosofických škol a směrů, usilujících právě o to, přispět ke změně k lepšímu, poněkud paradoxně nazýváme tuto dobu *zlatým věkem čínské filosofie*. Existují autoři, kteří její význam přirovnávají významu řecké filosofie v evropském kontextu, např. (Andělová – Heroldová 2005: 71).

*lidé nevědí, co je dobro, mají je v sobě*“ (cit. dle Zůna 1968: 50).<sup>100</sup> Důkladné vzdělání a osvojení si principů správného jednání má vést k naplnění hlavního úsilí konfucianismu, tj. zajištění bezproblémové a důstojné koexistence všech lidí ve společnosti. Konfuciovo učení je podobně jako předchozí myšlenkové směry založeno na harmonii přírodního a sociálního řádu a mravní zásady, které formuluje, a jimiž by se měl každý člen společnosti řídit, jsou odrazem dokonale fungujícího kosmického řádu.<sup>101</sup>

O spojitosti myšlenkových východisek konfucianismu a starších textů zabývajících se etikou svědčí i úvodní pasáže Konfuciových *Hovorů* (jakožto základního textu konfuciánského učení), potvrzující primární význam rodinných vztahů, úcty k předkům a starším osobám (opět pak vztahu mezi otcem a synem, viz např. „*Jaký musí být muž, aby byl nazván pravým rytířem? (...) Pravidl Mistr: Ten, koho příbuzní chválí pro synovskou úctu, sousedé pro uctívost k starším. (...) Povinností jinocha je chovat se dobře doma k rodičům a k starším lidem mimo dům. (...) Nikdy nebýt neposlušen!*“). Vzájemnou provázanost a jednotící linku mezi konfucianismem a učením představeným v předchozí kapitole této práce dokladuje i opětovný význam kladený na důležitost hierarchizované struktury vztahů a specifické úlohy jedince v rámci širší společnosti: „*Muže, který s těmi, kdož jsou lepší jeho, jedná jako s lepšími, který se chová uctivě, který slouží otci a matce ví, jak vložit v tu službu celou svou sílu, který v službách svého knížete dovede i svůj život nasadit (...) já bych jistě nazval vzdělaným mužem*“ (Konfucius 1995: 142; 84-85 a 87-89). Ještě lapidárněji je požadavek předepsaného jednání jednotlivce, odpovídající

---

<sup>100</sup> Pojetí *apriorního lidského dobra* má v konfucianismu významnou tradici. Zřejmě nejdůležitější Konfuciův žák a pokračovatel, Mencius, obhajoval obzvláště Konfuciovu tezi o základní morální dobrotě člověka a humánní cit a lásku jedince ke svému bližnímu považoval za „*vrozené vlastnosti, jež je možné u každého člověka rozvinout*“ (Werner 1995: 135). Jaroslav Průšek shodně zastává názor, že by se každý člověk mohl stát dobrým, kdyby o to usiloval. Zásadu vychovatelnosti všech lidí pokládá za hlavní bod celé konfuciánské nauky, na který byl později (zřejmě odkazuje na učení již zmíněného Konfuciova žáka – Mencia) kladen největší důraz (Průšek 1995: 69). Že je správnější spíše než o *vrozeném dobru* mluvit o *vrozené schopnosti stát se dobrým* (k čemuž je třeba síly charakteru: „*pevnosti a rozhodnosti*“ – Konfucius 1995: 143), dosvědčují i citáty z *Hovorů*: „*Jsou rozdíly ve vzdělání, nikoli však v povaze (...) přirozeností jsme si blízcí, návyky se vzdalujeme*“ (Konfucius 1995: 157 a 163). Jinými slovy: *každý z nás by mohl být mudrcem a dobrým člověkem, kdyby se vzdělával*, z čehož plyne, že dobro není přímo vrozeno, nýbrž je věcí výcviku. V tomto konceptu je zároveň obsažen i sklon uznávat autority, které v hierarchickém procesu „*rozvíjení ctností*“ dostoupili dále, a být poslušen jejich vůli, která je v souladu s vůlí Nebes. O tom dále v hlavní části textu.

<sup>101</sup> I v konfucianismu, podobně jako ve starším učení čínské tradice, je základní pojetí člověka holistického charakteru. Lidské bytí je součástí přírodního koloběhu – zdůrazňuje se souvislost lidského počínání s přírodním dějstvím. Jinými slovy: každá změna ve světě lidí má svůj ohlas ve světě přírodním a naopak. Oba dva světy propojuje osoba panovníka. Ten, aby upevnil svoji vládu a zabezpečil blaho svému lidu, musí především pěstovat *morální sílu*, jež proniká celý vesmír a udržuje jej v harmonii (detailněji viz poznámka č. 100). Odtud mimořádná důležitost všech lidských činů a váha kladená na to, aby byly vždy v souladu s oním *řádem*, který nikdy není omezen na soubor směrnic pro chování lidí, ale je totožný se všeobjímajícím celkem (Průšek 1995: 50-52).

kosmickému řádu a analogicky uspořádanému hierarchickému pojetí společnosti, shrnut ve výroku: „*Nechť panovník vládne tak, jak přísluší panovníku, ministr budiž ministrem, jak náleží, otec nechť patřičně vykonává své otcovské povinnosti a syn ať se chová, jak odpovídá povinností syna*“ neboli „*Tün tün, čchen čchen, fu fu*.“ (Konfucius 1995: 135 – překlad dle Fairbank 1998: 60).

Obecně řečeno, pro konfucianismus je typický akcent na vztahy mezi lidmi ve společnosti a jejich eticky správné jednání; zcela základní konstitutivní prvek potom tvoří nedotknutelnost rodinného života. Dle tradice sám Konfucius definoval pět základních typů mezilidských vztahů, z nichž hned tři jsou uvnitř užší rodiny – konkrétně jde o vztahy mezi *otcem a synem, manželem a manželkou a starším a mladším bratrem* (Andělová – Heroldová 2005: 79-80). To opět dokazuje výjimečný význam institutu rodiny a vztahů uvnitř ní v rámci konfuciánského učení, potažmo celé čínské společnosti. V konfucianismu rodina nadále působí jako most mezi jednotlivcem a společností, když za model pro uspořádání státu je využit odvěký rodinný patriarchát se svojí vnitřní hierarchií („*ti, kdož se v soukromém životě dobře chovají k rodičům a k starším bratrům, zřídka projevují ve veřejném životě sklon odporovat vrchnostem (...) buď synovský, synovsky a přátelsky oddán svým bratrům, a budeš napomáhat vládě*“ – Konfucius 1995: 83 a 89). Přísně hierarchická struktura se svými základy danými na úrovni rodiny byla nakonec přenesena o úroveň výš jako vzor ctnostného státního systému. O tom vypovídá i další z pěti základních mezilidských vztahů, jímž je vztah mezi *panovníkem a poddaným*<sup>102</sup> (pro úplnost, posledním je vztah na ose *přítel – přítel*).

---

<sup>102</sup> Co se týče etických povinností, které z těchto vztahů plynou, je důležité zdůraznit, že jsou *oboustranné*. I přes mocenskou hierarchii, kdy je poddaný povinován svému panovníkovi věností a dítě svým rodičům úctou, dbaly obecné zvyklosti a zákonitosti na reciproční pozitivní vztah rodičů k dětem a zodpovědnost panovníka za své poddané. Sám Konfucius mluví o důvěře lidu ve svého vladaře jako nejdůležitějším prvku při spravování státu (Konfucius 1995: 134). Proto měl výše postavený na vertikální ose společenského významu své oprávněné požadavky prosazovat laskavostí, nikoli silou a o níže postavený protějšek (konkrétně: *panovník o své poddané a rodiče o své děti*) se měl starat („*stát (...) nemůže být spravován jinak, než koná-li vládce přísně svůj úkol, dodržuje přesně, co slíbil, je šetrný ve vydávání, miluje celý národ a práce sedláků využívá jen ve vhodné roční době*“ – Konfucius 1995: 83-84). Klíčovým pojetím Konfuciova pojetí vlády totiž není bezohledné uplatňování moci, nýbrž vlastní morální příklad a vzájemný soulad mezi lidmi. Mezilidské kontakty a vztahy mají probíhat bez donucování („*pravil Mistr: Vládní lidem nařízeními, udržuje mezi nimi pořádek a tresty, budou od tebe prchat a ztratí veškerou sebeúctu. Vládní jim mravní silou, udržuj mezi nimi pořádek Řádem, a podrž své sebeúctu a přijdou k Tobě z dobré vůle (...) je-li vládce osobně poctivý, vše jde dobře, i když neporučí. Ale není-li sám poctivý, i když poručí, nebude rozkazů poslechnuto*“ – Konfucius 1995: 87 a 139). Garantem dodržování zásad, na kterých je propracovaný systém prováděných vztahů založen, je císař jako nositel Nebeského Mandátu. Podrobněji viz podkapitoly *Portrét vladaře jako ušlechtilého člověka a Co znamená vládnout?* (Cheng 2006: 66-70) nebo k tématu i (Küing – Ching 1999: 81; Werner 1995: 138 a Andělová – Heroldová 2005: 81-83). Podstata teorie vlády *dobrým příkladem* se odvíjí od myšlenky, že správné chování s sebou zároveň přináší jistou mravní sílu. Z tohoto zdroje plyne moc nad ostatními lidmi, ale i závislost císaře a jeho nejbližších spolupracovníků na morální

Konfucius sám měl za svého života politické ambice (ve smyslu účinné participace na správě věcí veřejných a realizaci svých představ o správném systému vlády), které sice nebyly naplněny, ale zůstaly zaznamenány v jeho učení. Když se poté zhruba v polovině 2. století n. l. za dynastie Chan jeho osoba stává předmětem uctívání a konfucianismus jakousi formou státní ideologie, byl konečně uskutečněn pokus uvést v praxi Konfuciem vypracovaný soubor představ a názorů o správném chování lidí a uspořádání společnosti, jenž měl být zárukou jejího dokonalého fungování, a tedy i návodem k úspěšné vládě. Hlavním představitelem se stává vzdělanec, kterého dokonalá znalost tradice opravňuje k řízení společenského a státního života, v čemž mu pomáhá propracovaný systém státního aparátu, viz např. (Tomášek 2004: 94-98).

Základem centrální státní správy se stala byrokracie. Primární důležitost vysokého stupně vzdělání a složení náročných zkoušek (čímž mělo být zamezeno jevu, přítomnému za Konfuciova života, kdy „vysoké úřady zastávali muži úzkého rozhledu (...) což jsou věci, na které nemohu se dívat“ – Konfucius 1995: 95) pro přijetí do daného úřadu, bez ohledu na příslušnost k určité společenské třídě, bývá občas vyzdvihováno jako demokratický prvek v rámci čínské kultury, neboť teoreticky umožňovaly přístup k podílu na vykonávání moci komukoliv (Bondy 1993: 17-18).<sup>103</sup> V tomto ohledu stojí za zmínku, že

---

prestiži. Ta byla tak silná, že v některých případech mohla ztráta kreditu vést dokonce až k pádu celé vládnoucí dynastie. Protivení se Nebesům a špatné spravování jimi svěřeného Mandátu se mělo podle kronikářů projevat přírodními pohromami, zemětřeseními, povodněmi a dalšími zlověstnými znameními. John Fairbank upozorňuje, že tento faktor v čínské politice hraje důležitou roli dodnes, viz (Fairbank 1998: 61 a 56-57). V závěru poznámky je vhodné doplnit, že Konfucius nespolehal výlučně na dobré úmysly vladaře a sám nabádal k aktivnímu odporu v momentě, kdy ten by konal zlo (*dokud, to co* (kníže – pozn. autora) *říká, je dobré, je samozřejmě také dobré to, že mu nikdo neodporuje. Ale je-li to, co říká, špatné, nebude to velmi blízko zkáze země...?* – Konfucius 1995: 141). Proto klade za povinnost odporovat panovníkovi ve špatných činech všemi prostředky. Tato zásada našla odezvu i v čínském politickém zřízení v podobě zvláštního úřadu tzv. *mluvčích cenzorů*, jejichž hlavním úkolem bylo kritizovat chyby vladaře. Tuto úlohu plnili mnozí z nich velmi svědomitě, a pokud vládce jejich protesty přehlížel, řešili v krajním případě svoji situaci sebevraždou, která obvykle nebezpečně pobouřila veřejné mínění. Někteří autoři vidí v *cenzorátu* nejdůležitější čínskou instituci omezující libovůli moci (Průšek 1995: 73), jiní ale kromě kontroly případného porušování či zneužívání moci státních úředníků upozorňují i na odvrácenou stranu úřadu, který při své činnosti získával i mnoho jiných důležitých informací a podporoval systém „*hlídání a špehování*“. Tím, že se dovídal o náladách v říši a možných nepokojích, o nichž mohl účinně informovat císaře, umožňoval mu tak efektivně absolutisticky řídit říši. Opravdové „*problémy obyvatelstva nikoho z úředníků ani ve výkonné moci ani v cenzorátu nezajímaly*“ (Tomášek 2004: 148-149).

<sup>103</sup> Autorky (Andělová – Heroldová 2005: 76) v této souvislosti upozorňují na formalismus takového tvrzení, který opomíjí skutečnou potřebu časově náročné přípravy na složení zkoušek, která se neslučovala s možností pracovat jiným způsobem, a uchazeč byl tak po dobu studia zcela odkázán na podporu ze strany své rodiny. Zajištění učebních textů a najmutí schopných učitelů, schopných adekvátního výkladu významu starých listin, představovalo další nemalé finanční náklady, které způsobily, že v realitě se mohli fundovaně přivřít pouze adepti z velice dobře situovaných rodin. Srov. (Průšek 1995: 47-49 a 59), který poznamenává, že z *Hovorů* je patrné, že to byli hlavně chudší šlechtici, kteří ke Konfuciovi přicházeli, aby nabyli vzdělání, jež by jim umožnilo nastoupit úřední dráhu. Všichni filosofové doby (cca kolem života Konfucia 551-479 př. n. l.) pocházejí z chudé vrstvy šlechtické, která byla hlavní nositelkou veškerého vyššího duševního života. Nejvýznamnějším způsobem obživy pro zchudlé šlechtice byly jejich znalosti

v době, kdy toto učení vznikalo, třebaže se v něm neustále hovoří o lidech, nikdy se v něm neobjevil předpoklad, že tito lidé si jsou navzájem za všech okolností rovni („povyšuj ty, kdož jsou toho hodni, poučuj neschopné (...) podstata urozeného muže je podstata větru, podstata malého člověka je podstata trávy: a když vítr vane nad travou, tráva se musí ohnout“ – Konfucius 1995: 89 a 136). Spolu s evidentním přehlížením zastupitelského způsobu vlády (jenž někteří autoři považují u Konfucia za „až úplně poslední možnost“, kdy raději „dává přednost cestě jednoho moudrého vládce“), zahrnujícího součinnost zákonodárné a výkonné moci (jež označuje za „komplikované svazující postupy“ – Wu 1998: 22), tolik typického pro státy s demokratickou formou vlády, vedlo k pochybám o slučitelnosti pojmu lidských práv a konfuciánského učení. Striktně vzato, základy pro myšlenku lidských práv nenacházejí v konfuciánském myšlení ani současní přední akademici, pro něž je konfucianismus či oblast lidských práv jedním z hlavních oborů vědeckého bádání, viz např. (Chan 2008: 354; Peerenboom 1993: 40 či Rosemont Jr. 1988: 167).

### **3.4 Specifika čínského práva daná prvky konfuciánské etiky v současné čínské společnosti a jejich důsledky pro akceptaci Všeobecné deklarace lidských práv OSN**

Na utváření práva a právního vědomí v Číně mělo vliv i mnoho výše zmíněných faktorů. Začne-li se jedním z významných prvků konfuciánské etiky a základním úkolem lidí na všech společenských pozicích, tj. dodržováním *morálních povinností* a zachováváním *přirozeného řádu* věcí, je důležité poznamenat, že v archaické Číně nelze nalézt oficiální soubor postihů, který by byl využit pro takové chování, které by *morální povinnosti* a *přirozený řád* nerespektovalo. Právě až zavedení vymahatelných trestů, jejichž účelem

---

písmo a obřadů. Přirozeně právě oni zdůrazňovali vzdělání a viděli v něm hlavní známku urozenosti. I čínský termín *tün-c'*, tj. původně *urozený muž*, nabývá postupně významu *člověk vzdělaný, ušlechtilý* (proměna analogická k významovému posunu anglického výrazu *gentleman*). Jaroslav Průšek z toho vyvozuje, že při této změně musel být i rodem neurozený, ale vzdělaný člověk považován za *tün-c'* a vzdělání tak i plebejcům otevíralo cestu do vyšších tříd. Názor, že urozený člověk (šlechtic) by byl urozeným toliko svoji podstatou, byl „rovnostářsky“ odmítnut i v *Hovorech*: „*Ťi-C'-čcheng pravil: Urozený člověk je urozený svou podstatou. Jak by se jím někdo mohl stát vzděláním? C'Kchung pravil: Lituji, pane, žes to řekl (...) vzdělání je stejně důležité jako podstata a podstata jako vzdělání. Odstraň chlupy z kůže tygří nebo pardálí, a co zbude, vypadá stejně jako kůže psí nebo kůže ovčí bez chlupů.*“ (Konfucius 1995: 134). Tento závěr koresponduje i se tvrzením autora předmluvy *Konfuciových Hovorů*, který odmítá, že by pojem *urozený muž*, jenž zároveň označuje za jeden z „*klíčových pojmů*“ konfuciánského učení, znamenal „*urozenost odvozovanou výlučně od původu a zrození do určité privilegované vrstvy*“. Urozený člověk je ten, kdo se vyznačuje všemi kladnými rysy vysoké morálky a vzdělání, které může získat za života vlastním přičiněním (Palát 1991: 9), s čímž souhlasí také (Tomášek 2004: 60), který o státních zkouškách pojednává podrobněji tamtéž na stranách 149-152).

bylo usměrňovat chování lidí žádoucím způsobem, lze podle profesora právní vědy Michala Tomáška označit za vznik práva v Číně. Tento způsob chápání práva měl logicky další vliv na vztah mezi morálkou a právem – *morální hledisko* bylo primární a *právo* bylo chápáno toliko v penalizačním smyslu, jako odvozené od morálního práva v důsledku jeho nedodržování (srov. poznámka č. 35, zejm. druhá část). Proto nemohlo existovat právo, které by bylo v rozporu s morálkou, zatímco morálka se mohla účinně uplatnit i bez prostřednictví práva (Tomášek 2004: 23).<sup>104</sup>

Ve vztahu k právnímu myšlení Číny je však v rámci konfucianismu zvlášť důležité vyzdvihnout zejména učení o kultu předků a pěti mezilidských konfuciánských vztazích, které byly považovány za neměnné a věčné. Konfucianismus přidal rodinnému principu hluboký smysl s přesahem do sociálního řádu, v jehož rámci byla rodina považována za srdce společnosti a její zájmy byly vysoko nadřazeny zájmům jednotlivce. Jak již bylo naznačeno, tato skutečnost měla samozřejmě dopad i v právním systému. Síla a autorita, která byla přisouzena rodině, umožnila, aby se stala v pojetí čínského práva samostatným nositelem právní subjektivity, mnohdy významnějším než jednotlivci. V tomto ohledu se naopak upozorňuje na značné problémy se zaváděním *subjektivních práv* do čínského právního řádu v průběhu dvacátého století, kdy bylo pro mnohé nemožné pochopit, že jedinec se může domáhat nejen vlastních oprávnění vůči jinému jedinci, ale dokonce vůči těm, kdo stojí v konfuciánské hierarchii výše než on (Tomášek 2004: 60-64 a 238).

Význam konzervativního a tradicionalistického pojetí věcí, pevně zakořeněného v konfuciánském myšlení, se projevil i v oblasti práva. V Číně uplatňovaná absolutní nedotknutelnost starých textů a právních norem vysvětluje kontinuitu čínského právního systému, která je v mnohém patrná dodnes.<sup>105</sup> Vezme-li se do úvahy, že i hodnoty ve

---

<sup>104</sup> V právně-filosofické rovině je důležitá role konfucianismem akceptovaného konceptu *Mandátu Nebes*, jež se v Číně zformoval do podoby významného principu, ovlivňujícího společenské vnímání ctnosti a spravedlnosti (k chápání spravedlnosti v různých kulturních konceptech viz např. Kandert 2007 – konfuciánské na str. 5-6 a 18). V tomto principu se odráží zásady pevného sepětí přirozeného pořádku věcí se společenskými vztahy, kdy je, jak již bylo řečeno výše, mytologie přizpůsobena praktickým potřebám. V odstavci, k němuž je přiřazena tato poznámka, zmíněné *morální povinnosti* měly být odrazem vůle *Nebes*. Jako prostředník a vykonavatel „jejich vůle“ mohl posléze císař ovlivňovat obsah i rozsah morálních pravidel, takže kromě práva *pozitivního* mohl působit i na právo *přirozené* (Tomášek 2004: 36-38 a 75), čímž oba klíčové pojmy euroamerické právní vědy v čínském vnímání značně rozostřil. Další specifika čínského právního systému, vázající se k prvkům konfuciánské etiky, představuje např. dominance *patriarchální rodiny* v čínském společenském životě a její dopady na způsob dědění nebo klíčový *zemědělský způsob života* v Číně a jeho vliv na zvláštní podobu zákonů upravujících vlastnictví půdy (Tomášek 2004: 32, 48 či 115, resp. 54-56 či 113-117 aj.). Přehled o právním systému současné Číny nabízí též *China's Long March toward Rule of Law* (Peerenboom 1998).

<sup>105</sup> Základní aspekty konfucianismu, představené v předchozích podkapitolách práce, se dají vysledovat jako vůdčí principy právního řádu v průběhu celé doby čínské státnosti – namátkou lze vzpomenout zvláštní nařízení z roku 1652, ve kterém císař formuloval šest pravidel morálního chování, v rámci kterých hrál

společnosti, tak jak byly formulovány v této kapitole, nedošly v důsledku modernizace či překotných revolučních událostí, které se odehrály v Číně ve dvacátém století, k radikální proměně – soudě alespoň podle hlavních prvků tzv. *asijských hodnot*, prosazujících se v poslední dekádě dvacátého století (mezi něž bývají nejčastěji řazeny „*pevná a soudržná rodina, respektování autority, konsensus při společném rozhodování, nadřazenost komunity jednotlivci, apod.*“ (Treybalová 2001: 16) či „*úcta k hierarchizované rodinné pospolitosti, k autoritě rodinné i politické, včetně pohledu na prosperitu především z hlediska celku, nikoli jednotlivce; dále zásady všeobecného souhlasu a vzájemné pomoci, úcty ke vzdělání a výchova k pracovitosti, šetrnosti a skromnosti*“ – Zbořil 2008: 15)<sup>106</sup> – ukazuje se jako plně opodstatněné tyto hodnoty prozkoumat z hlediska kompatibility s určitými prvky *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN.

Při její přípravě se dbalo na reprezentativnost a na to, aby se zapojili zástupci různých kulturně-civilizačních okruhů v co možná nejrovnoměrnějším zastoupení. Na sepsání a schválení dokumentu nakonec participovalo okolo 250 delegátů z 58 zemí, což je počet tehdejší členské základy. V Komisi pro lidská práva vedle reprezentantů západní Evropy a USA působili delegáti tehdejší Číny na půdě OSN, SSSR, Indie, Filipín, Egypta, Chile a Libanonu (o roli menších států při utváření *Deklarace* viz Waltz 2001). Často připomínaná bývá v této souvislosti aktivita jednoho ze spolutvůrců, čínského místopředsedy komise Peng-čun Čanga, který jako znalec konfuciánského kánonu v průběhu vzniku *Deklarace* upozorňoval na potenciální konflikty jednotlivých návrhů a formulací s čínským myšlením nebo naopak připomínkoval a sám upravoval jednotlivá ustanovení tak, aby byla pro konfucianismus přijatelná a měla oporu v jeho významných textech (Wright: 15-16 či Zemanová 2005: 80).

V rámci postupného procházení jednotlivými ustanoveními *Deklarace* lze prakticky vynechat články č. 4 a 5, tj. „*nikdo nesmí být držěn v otroctví nebo nevolnictví; všechny*

---

primární úlohu důraz na *rodinné vztahy a udržování pořádku ve společnosti*. I v devatenáctém století se stále mluví o neochotě recipovat alespoň některé prvky angloamerického nebo evropského kontinentálního práva, protože právě konfuciánství představovalo základní víru čínské vládnoucí třídy. S výjimkou krátkého (zvláště z hlediska dlouhých dějin Číny) období mezi rokem 1927, kdy se čínským prezidentem stává Čankajšek a rokem 1977 (či až postupně v devadesátých letech dvacátého století), kdy se po odstranění následků kulturní revoluce odehrává renesance tradičních čínských hodnot, tak konfucianismu v právním systému hraje důležitou roli dodnes (Tomášek 2004: 201, 223, 242 a 237).

<sup>106</sup> V roce 1993 byl v denním periodiku *International Herald Tribune* otištěn seznam deseti „asijských hodnot“ od singapurského politika Tommyho Koha, podle něž je právě „*smysl pro kolektiv*“ nejzásadnějším rozdílem mezi euroamerickým a asijským pojetím života. Ve výčtu mezi dalšími samozřejmě nechybí ani „*soudržná rodina*“. Pro kompletní seznam viz (Koh 1993). Druhdy vágní pojem *asijské hodnoty* se dnes již stabilizoval a mezi autory existuje shoda na tom, které konkrétní prvky představuje.



*formy otroctví a obchodu s otroky jsou zakázány*“ a „*nikdo nesmí být mučen nebo podrobován krutému, nelidskému nebo ponižujícímu zacházení nebo trestu*“, které se již na první pohled neslučují s konfucianským navozením harmonických vztahů mezi lidmi a Konfuciovým: „*co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim*“ (Konfucius 1995: 133). Ostatně jak uvádí mnozí autoři (např. Sudre 1997: 134 či Baehr 2002: 13), tyto krajní způsoby chování ke svým občanům oficiálně zakazují všechny vlády, bez ohledu na jejich ideologické nebo kulturní zázemí a patří např. s právem na život (článek č. 3) k minimálnímu a nedotknutelnému standardu v podstatě všude na světě.

Z hlediska všeho doposavad o konfucianismu uvedeného se jako ideální exemplář pro srovnání jeví již zmíněný koncept *subjektivních práv*, který byl v minulosti v Číně rozporován, ale je přesto garantován v článku č. 6 ve znění: „*Každý má právo na to, aby byla všude uznávána jeho právní osobnost.*“ Za tímto formálním vymezením se rozkládá již v předchozích podkapitolách naznačený klíčový problém, shrnutý do podoby *individualismus vs. kolektivismus*. Konfucianské zdůrazňování vevázání jedince do kolektivu kontrastuje s euroamerickým akcentem na svobodu a práva jednotlivce. Podle Konfuciovy filosofie jedinec existuje pouze v rámci kolektivu, v souhrnu vztahů s ostatními. Mimo vztahy s ostatními nemá pojem *individuality* žádný význam, viz „*schopnost dát se vést svými (vlastními – pozn. autora) city je vlastnost ležící na cestě vedoucí k Dobru (...)* Pokud se týče Dobra, toužíš-li po vyšším postavení, pomáhej jiným v postavení (Konfucius 1995: 108). Stejně klíčový je pro euroamerický svět opačný pojem *individualismu*, který Samuel Huntington ve svém článku *The West Unique, Not Universal* vyjmenoval mezi „*typickými rozlišovacími charakteristikami Západu*“ (Huntington 1996: 30).<sup>107</sup> Aby však byla řečena celá pravda, je třeba zmínit, že *Deklarace* v tomto ohledu není vychýlena směrem k euroamerickému pojetí, ale rovnocenně obsahuje i ustanovení, která zohledňují principy konfucianismu. Jmenovitě článek č. 29 „*každý má povinnosti vůči společnosti, v níž jediné může volně a plně rozvinout svou*

---

<sup>107</sup> Poněkud odlišné představy (na ose individualismus-kolektivismus) o hodnotách, které jsou pro jednotlivce a společnost klíčové, lze vyčíst i v dalších sférách aplikované etiky, v tomto případě konkrétně *bioetiky* (v níže uvedeném smyslu spojené zejména s otázkami medicíny). Zatímco konfucianská bioetika se usiluje opírat o čtyři pilíře: *lidskost, spravedlnost, sociální normy* a akcent na *odpovědnost*, euroamerická bioetika pokládá za základní pravidla: *samostatnost, důstojnost a svobodu jednotlivce, nepoškozování* (spojené mj. s ochranou dat), *směřování k dobru a spravedlnost* (Haškovcová 2002: 528). Zůstane-li se v oblasti medicíny, tak na druhé straně *bolest, utrpení, nejistota* či *strach* jsou v různých kulturách vnímány vesměs stejně, jako jevy negativní, a cesta k jejich odstranění nebo alespoň zmírnění proto po celé Zemi musí představovat hodnotu společně vnímanou pozitivně (Anděl 2002: 491). Na euroamerický příklon k individuální cestě upozorňuje i (Campbell 2000: 163-207), který jej osobitě a originálně zdůvodňuje.

*osobnost.*“ V rámci této definice je zřejmé, že jedinec má zajištěnou možnost libovolně realizovat konfuciánské ctnosti v rámci mezilidských vztahů odvozených od vztahů v rodině, které byl navíc vyčleněn též vlastní článkem (č. 16) *Deklarace* („rodina je přirozenou a základní jednotkou společnosti a má nárok na ochranu ze strany společnosti a státu“). Jeden z klíčových principů konfucianismu tak nachází v *Deklaraci* svůj odraz a činí ji v tomto ohledu plně kompatibilní se svým učením.

V předchozích částech práce se také často hovořilo o dalším definitivním rysu konfucianismu, v podobě sklonu podporovat hierarchii mezi lidmi (proti tomu zase článek č. 1 „všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv“ a č. 7 „všichni jsou si před zákonem rovni a mají právo na stejnou ochranu zákona bez jakéhokoli rozlišování“), která má svůj původ v archetypálním podřízeném vztahu syna k otci. Za předpokladu, že syn je povinen uposlechnout každé nařízení svého otce, které dříve mohlo obsahovat i výběr nevěsty, viz (Fairbank 1998: 27 či Andělová – Heroldová 2005: 80), vzniká nutně rozpor mezi tímto tradičním pojetím a článkem č. 16, podle kterého „muži a ženy, jakmile dosáhnou plnoletosti, mají právo, bez jakéhokoli omezení (...) uzavřít sňatek a založit rodinu. K čemuž je třeba „svobodný a plný souhlas nastávajících manželů.“ Konfuciánský princip úcty k autoritám se však projektuje i do další, tentokrát již závažnější oblasti, která, použije-li se jistá míra generalizace, rozděluje asijské a euroamerické myšlení, a sice do snahy obětovat se pro dobro celku, např. v podobě státního útvaru, oproti apriornímu předpokladu existence nevraživosti mezi státem a jednotlivcem ze strany euroamerické tradice.

Euroamerický koncept staví lidská práva jednotlivce proti státu a jeho moci, které přisuzuje snahu nepatříčně zasahovat do jeho osobní autonomie. I z tohoto důvodu západní pojetí lidských práv obvykle upřednostňuje *občanská a politická* práva (kromě úvodních článků lze zdůraznit i ustanovení č. 18-21) a chápe *sociální a kulturní* (mj. články č. 22-27) práva jako „doplňky“ rozšiřující tento základ. Konfucianismus by naopak za ony „doplňky“ v opačném gardu považoval právě občanská a politická práva, jímž musí předcházet především dosažení jistého stupně sociální úrovně (Ghai 1993 či Maier 2001: 22). Tato skutečnost je zřetelně vidět na faktu, že *Mezinárodní pakt o občanských a politických právech* (1966) sice Čína roku 1998 podepsala, avšak dosud jej neratifikovala. Ratifikace v roce 2001 se naopak dočkal *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech* (1966). Důvod euroamerické preference tzv. *první generace* lidských práv (viz Vašák 1977) spočívá právě v tom, že při

naplňování této generace práv zůstává stát převážně pasivní. Naplnění *druhé generace*, tj. sociálních, ekonomických a kulturních práv, již vyžaduje hlubší státní intervenci, ve které tkví i potenciální nebezpečí zlovůle státu směrem ke svým občanům (Štekláčová 2010: 61-62).<sup>108</sup>

Pro lepší pochopení konfuciánského přístupu lze připomenout mnohokrát opakovanou povinnost nezneužívat autority, kterou otec v rodině či nadřízený ve společnosti požívá a princip morální povinnosti a vysoké míry zodpovědnosti, která z této pozice vyplývá (viz např. poznámka č. 102 či Chan 2008: 365-371). Pokud bude otec/panovník morálně dobrý, což je axiom, ze kterého konfucianismus vychází, nebudou se vyskytovat žádné problémy ani v případě nechtěných sňatků, ani v případě nemístného zasahování státu do záležitostí svých občanů. Proto stran konfucianismu taková míra důvěry ve stát a absence opatření upravujících vztahy mezi jím a občany. Teoretický předpoklad morálně dobrého vladaře ale v praxi nemusí vůbec nastat a ukazuje, že Konfucius neměl zkušenosti s praktickou politikou, neboť nikdy nedostal příležitost zrealizovat své myšlenky. Joseph Chan pokládá ve snaze zpřístupnit konfuciánům samotný koncept práv a jeho individuální rozměr otázku, zda-li by se práva nemohla stát užitečným prostředkem k ochraně zájmů obou stran v rámci mezilidských vztahů, a sám si po důkladném rozboru odpovídá tak, že by konfucianismus měl být schopen takto definovaná práva podpořit. Práva jsou totiž důležitým opatřením („*trumpfem*“ – Dworkin 2001) pro bezbranné, aby se mohli chránit proti zneužívání a ubližování a důslední vyznavači konfucianismu by o nich neměli přemýšlet jako o nástrojích, které z nich dělají subjekty disponujícími právy, z nichž vyplývají požadavky vůči jejich partnerům (Chan 2008: 360-363). I když tedy vladař vládne tak, aby dával sebe sama za vzor, tj. přednostně pomocí morální síly a nikoliv práva, které by si vynucoval, nemělo by být pro konfucianismus nepřijatelné, aby tato práva existovala, zejména z pohledu negativní motivace – garance od něčeho špatného.

---

<sup>108</sup> Tento pohled na problematiku a zjednodušené přisuzování preferencí určitých práv jednotlivým kulturně-civilizačním celkům má své opodstatnění, ale i limity. Co se týče např. vysvětlení o minimalizaci zasahování státu v zemích euroamerického prostoru, je těžko toto tvrzení obhájit do důsledku, pokud si uvědomíme, že v mnohých evropských zemích (zejména Skandinávie a západní Evropy) lze najít častý výskyt tzv. státu blahobytu (welfare state), který vyžaduje značnou aktivitu státu (Donnelly 1999: 68).

## Závěr

Potenciální napětí všemožně propojovaného a „zmenšovaného“ (avšak nikoli zjednodušovaného) světa vlivem procesů známých jako globalizace, ve kterém se rozličné kultury častěji a intenzivněji konfrontují, dokázal švýcarský teolog Hans Küng předpovědět, a snažil se ho eliminovat voláním po mezináboženském dialogu, který by vedl k dohovoru na všeobecně akceptovatelném etickém kodexu. Jestliže se zpětně jeví nezbytnost hlubšího vzájemného porozumění mezi různými kulturními a náboženskými paradigmaty světových společností vcelku samozřejmě, rozhodně tomu tak nebylo na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Ve stejné době jako Küngova kniha *Světový étos: projekt* vychází extenzivně citovaná a polemizovaná esej amerického politologa Francise Fukuyamy, kde se mimo jiné hovoří o „konci dějin jako takovém (...) a všeobecném rozšíření západní liberální demokracie“ (Fukuyama 1989).

Proces globalizace, který by, jak se mnohým zdálo, mohl sám o sobě vést k univerzálnosti však má i opačný rozměr – ulpívání obyvatel na vlastní identitě, ke kterému dochází v rámci vstupu do nové, neznámé etapy (viz poznámka č. 17), souběžně odstartovalo jistý rozvoj regionalismu, ve kterém je akcentována vlastní historická zkušenost a lokální způsob myšlení, doprovázený uplatňováním tradičních modelů chování. Jinými slovy dochází k znovuoobjevení staré identity a úniku jedince ke všemu tak dokonale známému a navozujícímu pocit jistoty a bezpečí. Dopady globalizace jsou tedy obousměrné: na jedné straně poskytuje prostor k unifikaci, ale na druhé straně uvádí do chodu i paralelní procesy dezintegrace.

V obou případech se jeví nezbytná důsledná komparatistická praxe, která by měla zamezit extrémům na každém z pólů – jak přehnané globální unifikaci, homogenizaci a monokulturizaci (např. tzv. *efekt Mcdonaldizace*, tak, jak ho popsal Ritzer 1996 či v přesněji ve smyslu využití pro tuto práci spíše Pieterse 2009), tak i vyhrocené fragmentarizaci a xenofobnímu opevnění se ve vlastní tradici. Vymanění se ze svazujícího vyhroceného etnocentrického partikularismu a citlivé vyvažování v otázkách universalisace může být úspěšné pouze za předpokladu vzdělávání, které bude založené na interkulturním základě, a jehož cílem bude úsilí o důkladné poznání kulturních odlišností, jejichž součástí jsou i odlišnosti etických systémů všech hlavních světových civilizací. Globalizace je tedy v jistých ohledech hrozbou, ale i výzvou začít myslet jinak než stylem – *já a oni*.

Jednou z nejcitlivějších oblastí, kde lze vnímat rozdíly mezi jednotlivými společnostmi, je oblast morálky. Samotná etika jako filosofická disciplína je proto z principu složitým oborem. Definovat dnes universální a objektivní etické hodnoty ve světě, v němž se prosazuje celá řada různých přesvědčení a učení o tom, jak by se k sobě lidé měli vzájemně chovat, je nadmíru složité. Se současnou nejistotou ohledně objektivnosti lidského poznání, kterou předkládají postmodernisté nebo analytičtí filosofové, a zpochybňováním případného objevu přirozenosti člověka – o nějž by se jednotná etika mohla opřít – není možné s jistotou tvrdit, že by tento cíl mohl být dosažitelný v budoucnosti. Na druhou stranu by pozitivním důsledkem těchto pochyb mohl být stejně skeptický a kritický postoj uplatňovaný i směrem k učení a ideologiím, které si tuto pravdu demagogicky nárokují.

I přes konstatování o složitosti problematiky by však bylo chybou zcela rezignovat na jakékoliv pokusy o interkulturní kontakty a alespoň drobné modifikace pravidel morálního jednání v celosvětovém kontextu. Pokud totiž zůstanou jednotlivé celky vzájemně duchovně uzavřené, nedojde k identifikaci společných oblastí zkušeností v žádném případě, ba situace bude hrozit přerůst v nepřátelství dané nevědomostí. Fakt, že se jen těžko podaří dosáhnout absolutní jistoty v morálních otázkách, by neměl zamezit zahájení komunikace mezi eticky nezávislými celky, a zabránit tak dohodě na universálních prvcích, které by pomohly k bezproblémovějšímu soužití pluralitních celků a limitováním mnohostranných nepochopení napomohly překonat civilizační bariéry.

V tomto ohledu se nejeví vhodné spolehnout se na apriorní objektivistické metafysické pojetí universálního zdůvodnění, které v sobě nese hrozbu polarizace dané protikladnými dogmaticky vyznávanými zjevenými pravdami, danými transcendentálně. Náboženská báze nebyla shledána jako nutná pro eticky správný život, neboť praxe ukazuje, že samotný fakt víry nelze považovat za dostatečnou, ani nezbytnou podmínku mravně bezúhonného jednání. V práci bylo oproti tomu obhájeno tvrzení, že adekvátnější se zdá být využití intersubjektivních, a s ostatními pospolitých způsobů vnímání etických otázek, identifikovaných pomocí diskursu, tj. konsensuálním hledáním či utvářením norem v argumentaci. Filosof Axel Honneth vyjadřuje obdobné přesvědčení tvrzením, že „*není pochyb o tom, že vystačíme bez odkazu k legitimizující instanci Boha (...) spíše se dnes předpokládá, že sami lidé disponují schopností navzájem si propůjčit univerzální práva, která jim mají garantovat realizaci lidsky důstojného života*“ (Honneth 2008: 101). To

koresponduje se závěry této práce, zejm. kapitoly č. 2 i s osobním přesvědčením jejího autora.

K částečnému optimismu pro úspěšně vedený dialog o etických otázkách vybízí i poznatky shromážděné v kapitole č. 1, kde byla představena celá řada prvků, které mají společné všichni lidé na Zemi, včetně významných náznaků o nevědomých universálních strukturách, které existují invariantně napříč všemi kulturami. Hledání minimálního konsensu či úsilí o syntetizaci etických norem a hodnot se sice nemůže opírat čistě o postulát základní jednoty lidského druhu, neboť kultura a okolní prostředí, jimiž jsou etické standardy značně ovlivněny, nejsou předávány geneticky a člověk není biologickou konstitucí předurčen k žádné konkrétní variantě chování – naopak každý jednotlivec je schopen si osvojit jakoukoliv kulturu, do které by byl v raném věku vsazen, přičemž každá z nich je svébytnou směsí *universálních* a *specifických* prvků, ale souhrn objevených komonalit přesto ukazuje, že shoda na bazálních standardech není mezi lidmi nedosažitelná.

Při rekapitulaci v práci zmíněného názorového střetu mezi stoupenci sociobiologického výkladu života člověka a humanitními vědci lze obecně říct, že lidské chování a uspořádání společnosti je určováno řadou biologických daností a regulativů, ale mnoho jiných aspektů fungování lidského individua a lidských societ je třeba chápat jako získané sociální a kulturní produkty. I mezi mnohými současnými sociobiology se sice objevují tendence k zdůraznění jednotnosti dané objektivními dispozicemi člověka, avšak striktní deterministický náhled se postupně dostává do pozadí. I vysoký stupeň diversity na Zemi, který se při detailním pohledu projevuje značnou originalitou a pluralitou identifikačních rysů, které charakterizují skupiny a společnosti, z nichž se skládá lidstvo, dokazuje pouze omezenou deterministickou úlohu biologické stránky.

Přesto by bylo chybou, kdyby se kyvadlo přehouplo příliš na opačnou stranu a do popředí diskusí se dostali zastánci vyhroceného kulturního partikularismu, neboť i výše zmíněná pestrost obsahuje vzorce způsobů chování a myšlení, které je možno označit za universálně přítomné. Na jejich odhalení je však třeba pracovat. V ostatních případech, ve kterých shoda nepadá, existuje pro lidstvo naděje, že ve vztahu k morálním schopnostem lze rozvíjet spolupráci a směřovat k minimalizaci egoismu, agrese a násilí. Navíc o mnoho větší než základní konsensus v etických otázkách není nezbytný. Kulturní rozmanitost je totiž zdrojem pro všeobecnou plodnou výměnu a inovaci a je pro rozvoj

lidstva mimořádně důležitá. Stav plurality není pouze stav, kterému se prakticky nelze vyhnout, ale je to navíc také stav, který je žádoucí.

V práci mnohokrát zmíněná skutečnost intenzifikace propojování různých kultur v čase a prostoru sice v současnosti vede ke konfrontaci odlišných (leckdy protikladných) hodnot, a v reakci na to i k hledání společných prvků, pomocí nichž by došlo k eliminaci napětí, avšak tento vývoj, jehož součástí je i hrozící uniformita, spouští paralelní proces, který je reakcí na jednotvárnost, na jejíž prosazování lidé reagují tím způsobem, že začínají vnímat odlišnost a pestrost pozitivně, coby ideální hodnotu, kterou je třeba chránit. Unifikovaná společnost bez identit je totiž zároveň i společností bez hloubky. Hledání společného se navíc při vší složitosti moderní doby, vyznačující se značným tempem vývoje, stává dynamickým permanentním procesem, kde nelze očekávat definici trvale platných etických principů. Jako jeden příklad za všechny lze uvést dlouhodobé opomíjení péče o zachování a šetření přírody a životního prostředí, o což se člověk nemusel starat, ale dnes je považováno za důležité téma. Rychlost proměn si žádá takovou etickou teorii, kterou lze uplatňovat za měnících se podmínek, tedy zvažuje etickou relativnost.

Opakovaně je třeba zdůraznit, že v tomto stavu se může docela dobře uplatnit diskursivní etika, ve které je pro účastníky závazné to, na čem se všichni členové společnosti, participující na komunikativním jednání, dohodli. V práci byl nejvíce oceněn fakt, že se jedná o způsob, jehož prostřednictvím lze dospět k vyjasnění morálních zásad a rozhodnutím, které jsou z veškerého výběru mnohosti předkládaných alternativ nejvíce přijatelné pro celek, tedy o tolik potřebný nástroj pro svobodné vyjednávání a hledání kompromisů v otázkách týkajících se věcí veřejných. I tento proces komunikace je potřeba neustále cyklicky opakovat a nacházet nová legitimní východiska. Hlavním axiomatickým předpokladem však je, aby se odlišní lidé navzájem respektovali jako svobodné a rovné bytosti s určitými právy, k čemuž dosud neexistuje jasná garance.

Při přemýšlení o otázkách tázajících se po člověku jako bytosti s určitými právy se s novou intenzitou objevila skutečně zásadní témata, zda-li je reálné předpokládat, že se podaří najít v komunikaci mezi kulturami shodu na definici lidských práv a zda-li se v natolik odlišných systémech lze dobrat k ekvivalentním konceptům vyjadřujícím myšlenku ochrany práv jednotlivce, která by dopomohla zaštitit vymahatelnost pravidel nezbytných pro úspěšný diskurs. Universalismus evropského (nebo jakéhokoliv jiného kulturně omezeného) typu totiž nemůže být cílovou hodnotou pro všechna další kulturně-

civilizační společenství již jen vzhledem k tomu, že v dnešním světě nadále neexistuje pevný horizont nebo střed, ke kterému by bylo možno se vztáhnout a také kvůli zjištění, že přibližně shodného velmocenského postavení dosáhlo více zemí najednou. Je nezbytné (a mělo tomu tak být i v minulosti), aby byl světový pořádek založen na koncepci rovnováhy a konsensu. Inherentní součástí toho bude pluralita, kterou je třeba přijmout a seznámit se s ní.

Předmětem této práce bylo konkrétně přiblížit etickou koncepci konfucianismu, zvláště z pohledu její kompatibility s údajně euroamerickým chápáním lidských práv, vtěleným do *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN, jež na stanovení a garanci určitých všeobecně uznaných a platných pravidel aspiruje. Využit k tomu byl ekumenický přístup, jenž zohledňuje rozdílné kulturní perspektivy a snaží se odůvodnit lidská práva pomocí vnitřního pojmového aparátu té či oné kultury, nikoliv dosadit je zvenčí. Tato metoda není jediná (srov. Chan 2008: 349-350), ale pro vytyčený úkol se zdá být nejvhodnější, neboť může v případě odhalení překrývajícího se konsensu založit lidská práva na menším množství cizorodých zdrojů, a zajistit jim snazší přijetí mezi obyvateli (jde též o jeden ze tří způsobů universalismu, který popisuje Xiaorong Li – 1999). Přitom je třeba poznamenat, že čínská společnost se historicky vyvíjela odlišně a za jiných podmínek než evropská, a tak i na principy čínského myšlení je třeba pohlížet do velké míry samostatně. Nelze totiž porozumět tamějšímu způsobu myšlení bez znalosti čínských tradic, historických souvislostí a okolností utváření čínské filosofie. To byl další důvod, kvůli němuž byl vybrán antropologický přístup zkoumání vnitřních faktorů obsažených v kulturní perspektivě.

V souvislosti se zjištěními dosaženými v rámci exkursu do čínské kultury, uskutečněného ve třetí kapitole této práce, lze tvrdit, že vývoj Číny a konfucianismu má mnoho specifických rysů, které předznamenávají osobitost čínského způsobu života. Jednu ze základních cest k pochopení Číny představuje výzkum zaměřený na vztah mezi obyvateli a jejich životním prostředím. Je nezpochybnitelné, že specifický – zemědělskokentrický – způsob života měl značný vliv na život společnosti a její uspořádání. Mezi jeho hlavní společenské důsledky lze zařadit přesně uspořádané a hierarchizované vztahy v rodině doprovázené úctou ke starším, a zejména k otci jako hlavě rodu. Zmíněná funkce patriarchální rodiny vychovávat oddané syny, kteří se stanou věrnými poddanými, se odráží i do mimorodinného, celospolečenského života. Řád v tradiční rodině velmi účinným způsobem připravoval čínského člověka k zařazení do společnosti, uspořádané



podle obdobného modelu, včetně hierarchie úřednických postů ve státní správě. I proto německý sociolog Max Weber charakterizoval Čínu jako „*stát rodinného typu*“ (Weber dle Fairbank 1998: 29). Pěstovaná úcta ke starším a kult předků se později staly základními konstitutivními prvky konfucianismu a jedněmi z nejvýraznějších rysů čínské civilizace.

Konfucianismus jako značně konzervativní směr v mnohém očividně navazuje na starší tradice, kdy si jednotlivec již v rámci rodiny osvojil úlohu, která mu měla v budoucnu připadnout a jejíž naplnění od něj ostatní očekávali. Po staletí udržovaný systém sice nabízel člověku možnost automaticky se zařadit do společnosti s vědomím, že ví, kam patří, ale zároveň silně potlačoval jeho individuální nároky. Svévolné chování neberoucí zřetel na celek, ohrožovalo dlouhodobě fungující uspořádání společnosti a bylo považováno za nemorální. Opakem, který odpovídal lépe tradičnímu čínskému etickému systému, bylo podřízení se kolektivním zájmům ať už na úrovni rodiny nebo širší společnosti. Konfuciovo učení mělo ve své podstatě směřovat k tomu, aby vlastní existence byla objevena prostřednictvím druhého člověka. Účel spočíval právě v působení proti individualismu a egoismu, což jsou dodnes vlastnosti, které čínská tradice hodnotí jako velmi nebezpečné.

V rodinné výchově započatý boj proti individualismu vedl k zabsolutnění kolektivu, ale i k zevrubnému promyšlení principů, jimiž se kolektivní existence řídí, včetně výjimečně vyvinutého smyslu pro vzájemnou povinnost. Oba identifikované prvky ze života staré Číny je tedy možno sumarizovat jako: *mimořádný význam rodinných a mezilidských vazeb*, který přesahuje do další sféry života čínské společnosti: *akceptování své role v rámci celku a upozadění osobních ambicí ve prospěch kolektivu*. V rámci shrnutí lze tvrdit, že širší vztahy ve společnosti mají v přeneseném významu svůj základ ve vztazích rodinných se všemi důsledky, které z toho vyplývají i pro chápání lidských práv tak, jak stojí ve *Všeobecné deklaraci lidských práv OSN*.

Ta se i přes snahu o maximální možnou reprezentativnost celosvětového společenství (s objektivními omezeními danými tehdejšími nedokončeným dekolonizačním procesem zejména v Asii a v Africe) při své přípravě a schvalování později stala terčem mnohačetného osočování z prosazení euroamerického etnocentrismu a jeho dosazení na rovnu všeobecné platnosti. I když bylo učiněno mnoho, aby při práci na dokumentu nastal stav, který by reálně odrážel civilizační strukturu světa, je pravda, že bezprostředním impulsem ke vzniku OSN byla přece jen snaha vytvořit instituci, která by

dokázala zabránit další světové válce. Proto se prosadil systém do velké míry kopírující alianci vítězných mocností, který reagoval na tehdejší danou realitu a měl velmi praktické cíle.

I tak, hodnotí-li se konkrétní ustanovení co do kompatibility s konfucianismem, je možné říct, že v ní existuje celá řada prvků, které jsou tomuto myšlení bezezbytku vlastní – kromě nezpochybnitelných článků č. 3-5 jde např. články č. 16 (3) nebo 22-29. Na druhou stranu jádrem *Deklarace* zůstávají články akcentující občanská a politická práva, která na první pohled v konfuciánském myšlení takovou oporu nemají. Při hlubším prozkoumání však lze tvrdit, že charakter občanských a politických práv je ve své podstatě takový, že poskytuje a hájí ty individuální zájmy – jako právo volit, svobodně se vyjadřovat atp. – které mají hluboký *celospolečenský* a *kolektivní* přesah. Jedinci, vystupující ve veřejném prostoru a na základě svých práv participující na chodu celku při volbách, svým svobodným vyjadřováním myšlenek poskytují kritickou zpětnou vazbu celé společnosti a v konečném důsledku mají pozitivní vliv na celek. Další individuální právo zaručující např. náboženskou svobodu v sobě také implicitně obsahuje širší přesah směrem do společnosti, v podobě možnosti volně a svobodně zakládat kolektivní náboženská sdružení. Jistá opora pro právo svobody projevu ve vnitřních mechanismech čínského státního zřízení, opírajícího se o konfuciánské hodnoty, může být identifikována také v podobě cenzorátu, jež měl za úkol být k panovníkovi kritický a plnil v Číně jakousi úlohu brzd a protiváh.

Na základě toho se lze domnívat, že i tato ustanovení jsou v určitém smyslu ospravedlnitelná v rámci vlastní konfuciánské tradice a jejich přítomnost v *Deklaraci* ji ani na základě přijetí argumentů kulturního relativismu nedelegitimizuje. Podobně se dá vyložit i samotný koncept *disponování právy*, který není v učení konfucianismu řazen tak vysoko jako *vtah k povinnosti vůči společenství* (Konfucius spíše zastává názor, že je třeba sám sobě stanovit pevné standardy a být shovívavý k ostatním – Konfucius 1995: 154). V hlavním textu práce bylo vysvětleno, že vlastnictví práv může být chápáno jako pomocný aparát v nouzi, který má za úkol sloužit k ochraně základních zájmů v případě, že se ho nepodaří dosáhnout pro konfucianismus přijatelnějším způsobem, tj. prostřednictvím ctností a kvalitních mezilidských vazeb, založených na konfuciánském principu morální povinnosti k druhému. Pokud by právní nástroje chránící lidská práva nebyly chápány jako primární pro ustanovení hodnotných osobních vztahů, ale byly

využity až jako poslední možnost řešení konfliktů (garant slabších), měly by být dle názoru autora práce v této formě konfucianismem vnitřně přijaty.

Konfucianismus tedy na základě tohoto výkladu sám o sobě nabízí oporu pro ospravedlnění lidských práv i *Všeobecné deklarace*. Lze si však představit, že odlišné výklady ho mohou více vzdálit od hlavních prvků euroamerického liberalismu (dominantního v rámci celosvětového lidskoprávního diskursu), jelikož některé z hlavních principů obou myšlení stojí na odlišných základech. K tomu je nutné říct, že odlišnosti se západním pojetím z konfucianismu nečiní nikterak méně hodnotnou alternativu. Protikladné (či mírněji řečeno komplementární) prvky ke koncepci euroamerické, tvoří z konfucianismu originální kulturní odlišnost, jejímž důkladným poznáním a prostudováním se lze dopracovat nejen k nalezení jeho zajímavých specifík, ale hlavně ke zjištění, že stejně důležitou společenskou funkci jako etický systém v euroamerickém prostoru mohl plnohodnotně plnit i jiný etický systém pro společnost jinou. To otevírá Evropanovi (a komukoliv jinému na světě) nové obzory a vyvádí ho z dojmu vlastní výjimečnosti. V době plurality současného světa je jistá míra akceptování relativismu nezbytná.

Objevení relativismu, upozorňujícího na podmíněnost a omezenost lidských soudů, bylo pokrokové a ukázalo se jako prospěšné. Nabude-li však radikálnější podoby a začne-li zpochybňovat jakoukoliv obecnou platnost našich soudů a vyhlášovat absolutní nemožnost poměrování *správného* a *nesprávného*, vyústí zřejmě v konečném důsledku paradoxně právě v poměrování *správného* a *nesprávného* – ovšem ještě v nebezpečnější podobě – silou. Ta brzy zaplní prostor morálního vakua. Neoptimálnější variantou se tedy jeví zaujetí střední cesty, která nerezignuje na možnost všeobecné shody, ale bere do úvahy i to, co je na relativismu cenné, tj. vnímání omezenosti vlastní pozice a uznání omezenosti vlastní perspektivy, která vylučuje sklouznutí do postoje toho, kdo disponuje znalostí pravdy v celé její hloubce.

K tomu je ale potřeba být otevřený ostatním kulturním proudům a v rámci interkulturního dialogu získávat poznatky o „těch druhých“. V takovém případě – podloženo znalostí reality – bude případné odmítnutí životního způsobu praktikovaného v rámci jiné společnosti akceptovatelné, nebude-li pouze apriorně nepřijato v důsledku strachu z neznámého. Vzorem by měl být člověk, který „*mínění, jež zavrhuje, rozumí právě tak hluboce a jasně, jako mínění, které si osvojuje*“ (Welsch 1993: 39). Při takto zásadních rozhodnutích by zároveň člověk měl myslet na jeho omezený charakter a jeho důsledky, měl

by si pamatovat slepé úhly ve vlastním vidění a chránit se před vlastními i cizími absolutizacemi. Takový svět by byl sice specifitější v jednotlivostech, ale řídili-li by se tím všichni, byl by spjitější ve svém celku.

Zcela závěrem: konfuciánská perspektiva je věrohodným a korektním kulturně podmíněným způsobem nahlížení na lidská práva, a lze ji v tomto smyslu uznat rovnocennou s jinými koherentními kulturně podmíněnými pohledy na lidská práva. Není proto důvod domnívat se, že by nemohla být svými vyznavači upřednostňována před ostatními perspektivami – právě proto, že je jim přirozeně bližší než jiné, rovnocenné perspektivy „odjinud“. Zcela jinou otázkou však zůstávají, případy, ve kterých je zneužita teze kulturního relativismu k zakrytí systematického porušování lidských práv. Nikdo by se neměl dovolávat kulturní diversity za účelem porušení jádra lidských práv (kam na základě provedeného výzkumu konfuciánského a euroamerického minimálního etického standardu patří *právo na život, právo nebýt mučen či držen v otroctví*), a proto je důležité pozorně sledovat úmysly autoritářských vlád, které argumenty kulturního relativismu spolu s nedotknutelností státní suverenity a vnitřních záležitostí státu používají.

## Literatura

ADEBAJO, Adekeje – LANDSBERG, Chris (2001) „The Heirs of Nkrumah: Africa's New Interventionists“ In: *Pugwash Occasional Papers*, Vol. 2, No. 1. Dostupné na: [http://www.pugwash.org/reports/rc/como\\_africa.htm](http://www.pugwash.org/reports/rc/como_africa.htm), 22. 5. 2012.

AKVINSKÝ, Tomáš (1937) *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského. První část* (Olomouc: Krystal)

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

AKVINSKÝ, Tomáš (1940) *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského. Doplněk* (Olomouc: Krystal)

ALLEN, Elizabeth et al. (1975) „Against Sociobiology“ In: *New York Review of Books*, Vol. 22, No. 18, p. 184-186. Dostupné na: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/nov/13/against-sociobiology/>, 19. 4. 2012.

ALSTON, Philip – ROBINSON, Mary (eds.) (2011) *Human Rights and Development: Towards Mutual Reinforcement* (Oxford: Oxford University Press)

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (ed.) (1992) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press)

ANDĚL, Michal (2002) „Etika, globalizace a nemoci: vztah k nemoci společný všem kulturám“ In: *Vesmír*, roč. 81, č. 9, str. 491. Dostupné na: <http://www.vesmir.cz/clanek/etika-globalizace-a-nemoci>, 12. 7. 2012.

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

ANZENBACHER, Arno (2001) *Úvod do etiky* (Praha: Academia)

APEL, Karl-Otto (2000) „Globalisation and the Need for Universal Ethics“ In: *European Journal of Social Theory*, Vol. 3, No. 2, p. 137-155.

ARISTOTELES (1999) *Politika I* (Praha: OIKOYMENH)

ASFHARI, Reza (2001) *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press)

AVONIUS, Leena – KINGSBURY, Damien (eds.) (2008) *Rights in Asia: A Reassessment of the Asian Values Debate* (New York, NY: Palgrave Macmillan)

BABARINDE, Olufemi – FABER, Gerrit (2003) „From Lomé to Cotonou: Business as Usual?“ Přednáška proslovená v březnu 2003 v Nashville, Tennessee v USA na 8. bienální mezinárodní konferenci pořádané Asociací evropských studií. Dostupné na: <http://aei.pitt.edu/2817/01/084.pdf>, 11. 4. 2011.

- BABONES, Salvatore (2011) „The Middling Kingdom: the Hype and the Reality of China's Rise“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5 (September/October), p. 79–88. Dostupné na: <http://www.ihavenet.com/World-China-The-Hype-and-the-Reality-of-Chinese-Economic-Rise-Foreign-Affairs.html>, 30. 3. 2012.
- BACON, Francis (1985) *Eseje čili Rady občanské a mravní* (Praha: Odeon)
- BAEHR, Peter (2002) *Human Rights: Universality in Practice* (Basingstoke: Palgrave Macmillan)
- BAKER, Philip (2002) „Human Rights, Europe and the People's Republic of China“ In: *The China Quarterly*, Vol. 42, No. 169 (March), p. 45-63. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4618705?uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=47699133976727>, 14. 7. 2012.
- BALABÁN, Milan (2009) *Víra (u) Václava Havla: noetický sestřih Havlových Dopisů Olze* (Praha: OIKOYMENH)
- BALANDIER, Georges (2000) *Politická antropologie* (Praha: Dauphin)
- BARANOVSKY, Vladimír (2001) „Humanitarian Intervention: Russian Perspectives“ In: *Pugwash Occasional Papers*, Vol. 2, No. 1. Dostupné na: [http://www.pugwash.org/reports/rc/como\\_russia.htm](http://www.pugwash.org/reports/rc/como_russia.htm), 22. 5. 2012.
- BARMA, Naazneen – RATNER, Ely – WEBER, Steven (2007) „A World Without the West“ In: *The National Interest*, Vol. 23, No. 90 (July/August), p. 23-30. Dostupné na: [http://www.elyratner.com/Publications/A\\_World\\_Without\\_the\\_West.pdf](http://www.elyratner.com/Publications/A_World_Without_the_West.pdf), 29. 11. 2011.
- BARRET, Louise – DUNBAR, Robin – LYCETT, John (2007) *Evoluční psychologie člověka* (Praha: Portál)
- BARŠA, Pavel (1999) *Politická teorie multikulturalismu* (Praha: CDK)
- BARŠA, Pavel (2001) *Západ a islamismus: střet civilizací, nebo dialog kultur?* (Brno: CDK)
- BARTOŠOVÁ, Jana (2001) „Mezináboženský dialog – cesta k humánnějšímu světu v pojetí Hanse Künga“ In: *Křesťanská revue*, roč. 68, č. 2, str. 38-41.
- BARY, William Theodore de (1998) *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- BAUER, Wolfgang (2003) „Na úvod – základy Kniha proměn“ In: *Kniha proměn* (Praha: Portál), str. 9-17.
- BAUMAN, Zygmunt (1995) *Úvahy o postmoderní době* (Praha: SLON)
- BEDNÁŘOVÁ, Blanka (2009) *Americko-iránské vztahy v letech 1998-2008 a role států Perského zálivu* (Olomouc: Univerzita Palackého, diplomová práce). Dostupné na: <http://theses.cz/id/kmddvy/53002-728189602.pdf>, 20. 12. 2011.

- BELL, Daniel A. (2008) *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- BELL, Daniel A. (2006) *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- BELL, Daniel A. – HAHM, Chaibong (eds.) (2003) *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press)
- BENEDICTOVÁ, Ruth (1999) *Kulturní vzorce* (Praha: Argo)
- BERTENS, Hans – NATOLI, Joseph (2005) *Encyklopedie postmodernismu* (Brno: Barrister & Principal)
- BLACKBURN, Simon (1996) *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press)
- BLACKMOREOVÁ, Susan (2001) *Teorie memů: kultura a její evoluce* (Praha: Portál)
- BLÁHA, Inocenc Arnošt (1991) *Ethika jako věda: úvod do dějin a teorie mravnosti* (Brno: Atlantis)
- BLECHA, Ivan et al. (1998) *Filosofický slovník* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc)
- BONDY, Egon (1993) *Poznámky k dějinám filosofie 2: čínská filosofie* (Praha: Vokno)
- BOWIE, Fiona (2008) *Antropologie náboženství* (Praha: Portál)
- BRAGUE, Rémi (2011) *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších* (Brno: CDK)
- BRÁZDA, Radim (1998) *Úvod do srovnávací etiky* (Praha: Koniasch Latin Press)
- BRÁZDA, Radim (2002) „Nicolai Hartmann: Struktura etického fenoménu“ In: *Aluze*, roč. 5, č. 2. Dostupné na: [http://aluze.cz/2002\\_02/hartmannn.php](http://aluze.cz/2002_02/hartmannn.php), 30. 5. 2012.
- BRÁZDA, Radim (2002-A) *Srovnávací etika* (Praha: Koniasch-Latin Press)
- BRÁZDA, Radim – HORYNA, Břetislav (1993) „Wolfgang Welsch – filosof pluralitního myšlení“ In: WELSCH, W.: *Postmoderna: pluralita jako etická a politická hodnota* (Praha: Koniasch Latin Press), str. 5-16.
- BRICMONT, Jean (2006) *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* (New York, NY: Monthly Review Press)
- BROWN, Donald (1991) *Human Universals* (New York, NY: McGraw-Hill)
- BUDIL, Ivo et al. (2002) *Střet civilizací?: dominance Západu, nebo dialog světových kultur* (Praha: Evropský literární klub)
- BUDIL, Ivo (2003) *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie* (Praha: Triton)
- CAHA, Aleš (2004) *Autonomní morálka* (Olomouc: Univerzita Palackého)

- CAMERON, David (2011) Citace In: „State multiculturalism has failed, says David Cameron“ In: *BBC News*, February 5, 2011. Dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>, 25. 11. 2011.
- CAMPBELL, Joseph (2000) *Proměny mýtu v čase: vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy* (Praha: Portál)
- CAMPBELL, Joseph (2000-A) *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků* (Praha: Portál)
- CAMPBELL, Joseph (2002) *Mýty západu: představy o bozích v dějinách civilizace* (Praha: Pragma)
- CAMPBELL, Joseph (2006) *Orientální mytologie: masky bohů* (Hodkovičky: Pragma)
- CAMPBELL, Joseph (2007) *Tvořivá mytologie: masky bohů* (Hodkovičky: Pragma)
- CAMPBELL, Joseph (2008) *Primitivní mytologie: masky bohů* (Hodkovičky: Pragma)
- CAUQUELIN, Josiane – LIM, Paul – MAYER-KÖNIG, Birgit (2000) *Asian Values: Encounter with Diversity* (London: Curzon Press)
- CARTWRIGHT, John (2008) *Evolution and Human Behavior: Darwinian Perspectives on Human Nature* (Cambridge, MA: MIT Press)
- CAVALLI-SFORZA, Luigi – MENOZZI, Paolo – PIZZA, Alberto (eds.) (1994) *The History and Geography of Human Genes* (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- COOKE, Susette (2003) „Merging Tibetan Culture into the Chinese Economic Fast Lane“ In: *China perspectives*, Vol. 10, No. 50 (November/December). Dostupné na: <http://chinaperspectives.revues.org/775#tocto1n7>, 29. 3. 2012.
- CORTÁZAR, Julio (1965) *Nebe, peklo, ráj* (Praha: Odeon)
- COWAN, Jane – DEMBOUR, Marie-Bénédicte – WILSON, Richard (eds.) (2001) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press)
- CUIN, Charles-Henry – Gresle, François (2004) *Dějiny sociologie* (Praha: SLON)
- ČARNOGURSKÁ, Marina (2003) „Etické myslenie Číny a Ďalekého východu“ In: GLUCHMAN, V. (ed.): *Dějiny etiky I. (starovek až začiatok novoveku)* (Prešov: FF PU Prešov), str. 30-71.
- ČEJKA, Marek (2010) „Islamofobie, arabofobie a související pojmy“ In: *Evropské město – webový portál zaměřený na integraci v městském prostoru*. Dostupné na: [http://www.evropskemesto.cz/cms/index.php?option=com\\_content&task=view&id=354](http://www.evropskemesto.cz/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=354), 30. 1. 2012.
- ČERNÝ, Jiří (1996) *Dějiny lingvistiky* (Olomouc: Votobia)



ČERNÝ, Miroslav (2009) *Homo loquens: vybrané kapitoly z lingvistické antropologie* (Ostrava: Ostravská univerzita)

DAHRENDORF, Ralf (1991) *Moderný sociálny konflikt: esej o politike slobody* (Bratislava: Archa)

DAS, Satyajit (2012) „All Feasts Must Come to an End – China’s Economic Outlook“ In: *Eurointelligence*. Dostupné na: <http://www.eurointelligence.com/eurointelligence-news/home/singleview/article/all-feasts-must-come-to-an-end-chinas-economic-outlook.html>, 29. 3. 2012.

DAWKINS, Richard (1998) *Sobecký gen* (Praha: Mladá Fronta)

DESCARTES, René (1992) *Rozprava o metodě* (Praha: Svoboda)

DOLÁK, Antonín (2008) *K ontologii a etice Tractatu (včetně epistemologických a zejména sémantických souvislostí)* (Brno: Masarykova univerzita, rigorózní práce), dostupné na [http://is.muni.cz/th/106356/ff\\_r/Dolak\\_rigorozni.doc](http://is.muni.cz/th/106356/ff_r/Dolak_rigorozni.doc), 29. 9. 2012.

DOLÁK, Antonín (2008-A) „Etika ve Wittgensteinově Traktátu“ In: Nosek, J. (ed.) *Etika ve vědě a věda v etice* (Praha: Academia)

DONNELLY, Jack (1999) „Human Rights and Asian Values: A Defense of Western Universalism“ In: (BAUER, J – BELL, D. (eds.) *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 60-87. Dostupné na: <http://www.neiu.edu/~circill/F306.pdf>, 10. 5. 2012.

DOUGLAS, Mary (1976) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London & Henley: Routledge & Kegan Paul)

DUFEK, Pavel (2009) *Úrovně spravedlnosti. K hranicím liberálního kosmopolitismu* (Brno: Masarykova univerzita, disertační práce)

DUKA, Dominik (2011) Projev proslovený v prosinci 2011 v Praze na pohřbu Václava Havla v katedrále sv. Víta. Dostupné na: [http://zpravy.idnes.cz/dokument-co-ve-vitu-o-havlovi-rekli-klaus-duka-ci-albrightova-p55-domaci.aspx?c=A111223\\_140926\\_domaci\\_kot](http://zpravy.idnes.cz/dokument-co-ve-vitu-o-havlovi-rekli-klaus-duka-ci-albrightova-p55-domaci.aspx?c=A111223_140926_domaci_kot), 8. 3. 2012.

DURHAM, William (1992) *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity* (Stanford, CA: Stanford University Press)

DURKHEIM, Émile (1963) *Incest: the Nature and Origin of the Taboo* (New York, NY: Lyle Stuart)

DURKHEIM, Émile (2002) *Suicide: A Study in Sociology* (London, New York: Routledge)

DURKHEIM, Émile (2004) *Společenská dělba práce* (Brno: CDK)

DVOŘÁK, Rudolf (1904) *Dějiny mravouky v orientě: I. Konfucius* (Praha: Dědictví Komenského)

- DWORKIN, Richard (2001) *Když se práva berou vážně* (Praha: OIKOYMENH)
- EAGLETON, Terry (2001) *Idea kultury* (Brno: HOST)
- EBREY, Patricia (2010) *Cambridge Illustrated History: China* (Cambridge: Cambridge University Press)
- ECONOMIST THE (2010) *The World's Biggest Economy: Dating Game - When Will China Overtake America?* Dostupné na: <http://www.economist.com/node/17733177>, 29. 11. 2011.
- ECONOMY, Elisabeth (2007) „The Great Leap Backward“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 86, No. 5 (September/October), p. 38-59. Dostupné na: [http://www.konzengroup.sh.cn/cn/downloads/FES/PPP\\_TheChinaExperience.pdf](http://www.konzengroup.sh.cn/cn/downloads/FES/PPP_TheChinaExperience.pdf), 29. 3. 2012.
- ECONOMY, Elisabeth (2010) *The River Runs Black: The Environmental Challenge to China's Future* (Ithaca, NY: Cornell University Press)
- EKMAN, Paul – SORENSON, Richard – FRIESEN, Wallace (1969) „Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion“ In: *Science*, Vol. 164, Issue 3875, No. 15, p. 86-88. Dostupné na: <http://my.slc.edu/ICSFileServer/9fd1fc33-4c44-4830-af85-b9efc72b4a6f/bede258f-5443-47a2-96b3-b6ad68a46116/4b896d89-1780-44f7-aa91-9b6d58e91942/ekman-sorenson-friesen.pdf>, 7. 5. 2012.
- ENGLEHART, Neil (2000) „Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and Fall of the Confucian Ethics in Singapore“ In: *Human Rights Quarterly*, Vol. 22, No. 2, p. 548-568. Dostupné na: [http://muse.jhu.edu/journals/human\\_rights\\_quarterly/v022/22.2englehart.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/human_rights_quarterly/v022/22.2englehart.pdf), 6. 5. 2012.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2008) *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národní příslušnost, rituál* (Praha: Portál)
- FAIRBANK, John (1998) *Dějiny Číny* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)
- FENN, Richard (1999) „Toward a Global Ethic. A Response to Hans Küng“ In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 13, No. 1, p. 41-61. Dostupné na: <http://www.jstor.org/pss/20020005>, 30. 9. 2011.
- FERGUSON, Niall (2004) „A World Without Power“ In: *Foreign Policy*, Vol. 35, Issue 143, No. 4 (July/August), p. 32-40. Dostupné na: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/afp/vac.htm>, 29. 11. 2011.
- FEUERBACH, Ludwig (1920) *Podstata náboženství* (Praha: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství Antonín Svěcený)
- FEUERBACH, Ludwig (1954) *Podstata křesťanství* (Praha: SNPL)
- FIALA, Petr (2001) „Politická dimenze lidských práv“ In: HANUŠ, J. (ed.) *Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci* (Brno: CDK), str. 40-55.

- FLOSS, Karel et al. (2008) *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe* (Praha: Dingir)
- FODOR, Jerry (1983) *A Modularity of Mind* (Cambridge, MA: MIT Press)
- FODOR, Jerry (2001) *The Mind Doesn't Work That Way* (Cambridge, MA: MIT Press)
- FREUD, Sigmund (1997) *Totem a tabu* (Praha: Psychoanalytické nakladatelství)
- FUKUYAMA, Francis (1989) „The End of History“ In: *The National Interest*, Vol. 5, No. 16 (Summer), p. 3-18.
- GEIST, Bohumil (1992) *Sociologický slovník* (Praha: Victoria Publishing)
- GELLNER, Arnošt (1993) *Národy a nacionalismus* (Praha: Hříbal)
- GERNET, Jacques (1996) *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press)
- GHAI, Yash (1993) „The Asian Perspective on Human Rights“ In: *Human Rights Solidarity*. Dostupné na: <http://www.hrsolidarity.net/mainfile.php/1993vol05no03/2061/>, 30. 7. 2012.
- GIBSON, Mary (2002) *Born to Crime: Cesare Lombroso and the Origin of Biological Criminology* (Westport, CT: Praeger Publishers)
- GIDDENS, Anthony (1999) *Sociologie* (Praha: Argo)
- GLENN, Patrick (2007) *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law* (Oxford: Oxford University Press)
- GOBINEAU, Arthur de (1942) *O nerovnosti lidských plemen* (Praha: Orbis)
- GOODMAN, Nelson (1978) *Ways of Worldmaking* (Hassock: The Harvester Press), dostupné na: <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/goodman/00.html>, 14. 6. 2012.
- GOODMAN, Nelson (1984) *Of Mind and Other Matters* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- GOODMAN, Nelson (1998) „Slova, díla, světy“ In: PEREGRIN, J. (ed.) *Obrat k jazyku: druhé kolo (jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů)* (Praha: Filosofia), str. 127-146.
- GRENZ, Stanley J. (1997) *Úvod do postmodernismu* (Praha: Návrat domů)
- GREENBERG, Joseph (1971) „Is Language like a Chess Game?“ In: DIL, A. (ed.) *Language, Culture, and Communication: Essays by Joseph H. Greenberg* (Stanford, CA: Stanford University Press)
- GRIM, Tomáš – ZRZAVÝ, Jan (1999) „Tři hlavní nepochopení lidské přirozenosti“ In: *Vesmír*, roč. 78, č. 5, str. 275-276. Dostupné na: <http://www.vesmir.cz/clanek/tri-hlavni-nepochopeni-lidske-prirozenosti>, 30. 4. 2012.

GUPTA, Anil (2004) „Origin of Agriculture and Domestication of Plants and Animals linked to early Holocene climate amelioration“ In: *Current Science*, Vol. 87, No. 1, p. 54-60. Dostupné na: [http://cs-test.ias.ac.in/cs/Downloads/article\\_37682.pdf](http://cs-test.ias.ac.in/cs/Downloads/article_37682.pdf), 12. 7. 2012.

GUTER, Josef (2005) *Bohové a symboly staré Číny: slovník čínské mytologie* (Praha: Nakladatelství Brána)

GUO, Xiumei – MARINOVA, Dora – JIA, Ruiyue (2011) „Population Ageing and the Ecology in China: Towards a Balanced Developmental Strategy Model Testing for structural breaks in discrete choice models“ In: CHAN, F. – MARINOVA, D. – ANDERSSSEN, R.S. (eds.) *MODSIM 2011: 19th International Congress on Modelling and Simulation. Modelling and Simulation Society of Australia and New Zealand, December 2011*, str. 1652-1658. Dostupné na: <http://www.mssanz.org.au/modsim2011/D12/guo2.pdf>, 29. 3. 2012.

HABERMAS, Jürgen (1985) *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (Boston, MA: Beacon Press)

HABERMAS, Jürgen (1985-A) *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, MA: Beacon Press)

HABERMAS, Jürgen (2000) *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* (Praha: Filosofia)

HABERMAS, Jürgen (2001) *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press)

HABERMAS, Jürgen (2002) *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press)

HABERMAS, Jürgen (2008) „K legitimizaci prostřednictvím lidských práv“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 113-133.

HÁLA, Vlastimil (2000) *Možnosti hodnotové etiky* (Praha: Filosofia)

HÁLA, Vlastimil (2005) „Robert Spaemann – konzervativní reakce na (post-)modernu“ In: *Filosofický časopis*, roč. 53, č. 4, str. 509-522.

HÁLA, Vlastimil (2009) *Univerzalismus v etice jako problém* (Praha: Filosofia)

HALÍK, Tomáš (2006) *Prolínání světů* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)

HALÍK, Tomáš (2007) Projev proslovený v červnu 2007 v Hnězdně na Celoevropské konferenci „Člověk – cesta pro Evropu“. Dostupné na: [http://www.halik.cz/kazani/clovek\\_cesta\\_pro\\_evropu.php](http://www.halik.cz/kazani/clovek_cesta_pro_evropu.php), 31. 1. 2012.

HAMILTON, William (1964) „The Genetical Evolution of Social Behaviour I, II“ In: *Journal of Theoretical Biology*, Vol. 7, No. 1, p. 1-52.

HANUŠ, Jiří (ed.) (2002) *Křesťanství a lidská práva* (Brno: CDK)

- HARDIN, Garrett (1968) „The Tragedy of the Commons“ In: *Science*, Vol. 162, Issue 3859, No. 50, p. 1243-1248. Dostupné na: [http://www.geo.mtu.edu/~asmayer/rural\\_sustain/governance/Hardin%201968.pdf](http://www.geo.mtu.edu/~asmayer/rural_sustain/governance/Hardin%201968.pdf), 4. 5. 2012.
- HARTMANN, Nicolai (2002) „Problém nejvyšší hodnoty. Dobro a zlo – překlad“ In: *Pro-Fil*, roč. 3, č. 2. Dostupné na: [http://profil.muni.cz/02\\_2002/hartmann\\_hodnoty.html](http://profil.muni.cz/02_2002/hartmann_hodnoty.html), 30. 5. 2012.
- HARTMANN, Nicolai (2002-A) *Struktura etického fenoménu* (Praha: Academia)
- HAŠEK, Jaroslav (1983) *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války* (Praha: Československý spisovatel)
- HAŠKOVCOVÁ, Helena (2002) „Lze základní etické hodnoty globalizovat?: Lidskost, spravedlnost, sociální normy a odpovědnost“ In: *Vesmír*, roč. 81, č. 9, str. 528. Dostupné na: <http://www.vesmir.cz/clanek/lze-zakladni-eticke-hodnoty-globalizovat>, 12. 7. 2012.
- HAVEL, Václav (2001) Projev proslovený v říjnu 2001 v Praze na Meditativním shromáždění představitelů světových náboženství v katedrále sv. Víta. Dostupné na: <http://www.forum2000.cz/en/projects/interfaith-dialogue/2001/transcript/>, 31. 1. 2012.
- HAVEL, Václav (2002) Projev proslovený v září 2002 v New Yorku na Slavnostním večeru „Václav Havel – spisovatel a prezident“ In: HAVEL, V. (2007) *Spisy / 8* (Praha: Torst), str. 181-186.
- HAWKES, Terence (1999) *Strukturalismus a sémiotika* (Brno: Host)
- HEGEL, Georg Wilhelm (1992) *Základy filosofie práva* (Praha: Academia)
- HEINZMANN, Richard (2000) *Středověká filosofie* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc)
- HERTZ, Robert (1973) „The Pre-eminence of the Right Hand: A Study of Religious Polarity“ In: NEEDHAM, R. (ed.) *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago, IL: Chicago University Press), p. 3-31.
- HERZOG, Roman (1995) „Inter-Cultural Dialogue versus Global Culture Wars“ Projev proslovený v říjnu 1995 ve Frankfurtu nad Mohanem při příležitosti udělení ceny Asociace německých knihkupců Annemarie Schimmelové In: SCHMIEGELOW, H. (ed.) (1999) *Preventing the Clash of Civilizations: A Peace Strategy for the Twenty-First Century* (New York, NY: St. Martin's Press), str. 13-24.
- HIPPOKRATES (1993) *Aforismy. Prognostikon. O vzduchu vodách a místech* (Praha: Alberta)
- HIRO, Dilip (2010) *After Empire: The Birth of a Multipolar World* (New York, NY: Nation Books)
- HOBBS, Thomas (2000) Citace In: RIDLEY, Matt (2000) *Původ ctnosti* (Praha: Portál)
- HOUBLER, Thomas – HOUBLER, Dorothy (1997) *Konfucianismus* (Praha: Nakladatelství Lidové Noviny)

- HODOVSKÝ, Ivan (1992) *Úvod do etiky* (Olomouc: Rektorát Univerzity Palackého)
- HODOVSKÝ, Ivan (2000) „Etika Maxe Schelera z pohledu dneška“ In: *Texty Ivana Hodovského – Katedra občanské výchovy Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity*. Dostupné na: <http://www.ped.muni.cz/wphil/clenove/hodovsky/texty/scheler.htm>, 2. 6. 2012.
- HODOVSKÝ, Ivan (2003) „Max Scheller – filosof ducha a citu“ In: SCHELLER, M.: *Můj filosofický pohled na svět* (Praha: Vyšehrad), str. 9-103.
- HOFMANN, Michel – SCHMIDT, Bettina – STUBER-ROUSELLE, Anette – GEBHART, Günther (2011) *Bibliographie zur Weltethos-Debatte*. Dostupné na: [http://www.weltethos.de/1-pdf/40-literatur/deu/bib-we-01\\_11.pdf](http://www.weltethos.de/1-pdf/40-literatur/deu/bib-we-01_11.pdf), 15. 11. 2011.
- HOLLAND, Martin (2002) *The European Union and the Third World* (Hampshire: Palgrave)
- HOLEČKOVÁ, Gabriela (2009) Kungův projekt „Světový étos“ a jeho reflexe v českých médiích. Rešerše 2009/154. Dostupná na: [http://aleph2.svkhk.cz/exlibris/aleph/a20\\_1/apache\\_media/RAVDEJ445YSHPEHUFFC56GY6V79S93.pdf](http://aleph2.svkhk.cz/exlibris/aleph/a20_1/apache_media/RAVDEJ445YSHPEHUFFC56GY6V79S93.pdf), 15. 11. 2011.
- HOLM, Nils (1998) *Úvod do psychologie náboženství* (Praha: Portál)
- HOLÝ, Ladislav (1996) *Anthropological Perspectives of Kinship* (London: Pluto Press)
- HONNETH, Axel (2008) „Univerzalismus jako orální past? Podmínky a meze politiky lidských práv“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 83-112.
- HOŠEK, Pavel (2003) „Hans Küng a dialog náboženství“ In: *Dingir*, roč. 6, č. 3, str. 89-93. Dostupné na: <http://www.sekty.cz/www/stranky/studie/13.pdf>, 22. 9. 2011.
- HRUBEC, Marek (2008) „Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 13-48.
- HRUBEC, Marek (2008-A) „Pluralita kultur, jednota civilizace“ In: *Slovo*, roč. 10, č. 51. Dostupné na: <http://www.noveslovo.sk/printClanok.php?c=11671>, 17. 6. 2012.
- HUANG, Yukon (2012) „The Challenge for China’s New Leaders“ In: *Foreign Affairs*. Dostupné na: <http://www.foreignaffairs.com/articles/137316/yukon-huang/the-challenge-for-chinas-new-leaders>, 1. 4. 2012.
- HUNTINGTON, Samuel (1993) „The Clash of Civilizations?“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer), p. 22-49. Dostupné na: <http://edvardas.home.mruni.eu/wp-content/uploads/2008/10/huntington.pdf>, 20. 11. 2011.
- HUNTINGTON, Samuel (1993) „If Not Civilizations, What? Samuel Huntington Responds to His Critics“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 6 (November/December), p. 186-194. Dostupné na: <http://www.foreignaffairs.com/articles/49414/samuel-p->



[huntington/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-crit?page=show](http://www.huntington.com/press/2011/12/01/huntington-if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-crit?page=show), 1. 12. 2011.

HUNTINGTON, Samuel (1996) „The West Unique, Not Universal“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 75, No. 6 (November/December), p. 28-46. Dostupné na: <http://cim.dcg.ibs.iscte.pt/Huntington%20-The%20West.pdf>, 30. 7. 2012.

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

HYNES, Major H. A. (1998) „China: the Emerging Superpower“ In: *Ex New Horizons*. Dostupné na: <http://www.fas.org/nuke/guide/china/doctrine/0046.htm>, 1. 4. 2012.

CHAN, Joseph (2008) „Lidská práva pro současnou Čínu: konfuciónský pohled“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciónské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 349-389.

CHANG, Gordon (2011) „The Coming Collapse of China: 2012 Edition“ In: *Foreign Policy*, Vol. 42, Issue 190, No. 7 (December). Dostupné na: [http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/12/29/the\\_coming\\_collapse\\_of\\_china\\_2012\\_edition?page=0,1](http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/12/29/the_coming_collapse_of_china_2012_edition?page=0,1), 29. 3. 2012.

CHANOS, Jim (2010) „Overheating and Overindulgence in China“ Přednáška proslovená v lednu 2010 v Londýně. Dostupné na: <http://chinadebtwatch.com/>, 29. 3. 2012.

CHENG, Anne (2006) *Dějiny čínské myšlení* (Praha: DharmaGaia)

CHENG, Dean (2011) „Sea Power and the Chinese State: China's Maritime Ambitions“ In: *The Heritage Foundation*. Dostupné na: <http://www.heritage.org/research/reports/2011/07/sea-power-and-the-chinese-state-chinas-maritime-ambitions>, 1. 4. 2012.

CHIOZZA, Giacomo (2002) „Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946-97“ In: *Journal of Peace Research*, Vol. 39, No. 6, p. 711-734. Dostupné na: [http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Chiozza\\_Clash.pdf](http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Chiozza_Clash.pdf), 10. 4. 2012:

CHOMSKY, Noam (1966) *Syntaktické struktury* (Praha: Academia)

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

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

CHOTAŠ, Jiří – Karásek, Jindřich (eds.) (2005) *Kantův kategorický imperativ* (Praha: OIKOYMENH)

IKENBERRY, John (2008) „The Rise of China and the Future of the West: Can the Liberal System Survive?“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 87, No. 1 (January/February). Dostupné na: <http://www.princeton.edu/~gji3/TheRiseOfChina.pdf>, 30. 3. 2012.

IGNATIEFF, Michael (2001) „Human Rights as Politics and Idolatry“ In: GUTMANN, A. (ed.) *Human Rights as Politics and Idolatry* (Princeton, NJ: Princeton University Press), p. 1-99.

JACOBSEN, Michael – BRUUN, Ole (eds.) (2000) *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representation in Asia* (London: Curzon Press)

JACQUES, Martin (2009) *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World* (London: Allen Lane)

JAKOBSON, Roman (1932) *Zur Struktur der russischen Verbums* (Praha: Pražský lingvistický kroužek)

JELÍNEK, Petr a kol. (2003) *Rozvojová politika Evropské unie* (Praha: Ústav mezinárodních vztahů)

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

KANT, Immanuel (1960) *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, NY: HarperOne)

KANT, Immanuel (1990) *Základy metafyziky mravů* – digitalizované vydání (Praha: Svoboda)

KANT, Immanuel (1996) *Kritika praktického rozumu* (Praha: Svoboda)

KANT, Immanuel (1999) *K věčnému míru: filosofický projekt* (Praha: OIKOYMENH)

KANDERT, Josef (2007) „Chápání spravedlnosti v různých kulturních konceptech“ In: *Pražské sociálně vědní studie*, sociologická řada SOC – 007, str. 3-28.

KANOVSKÝ, Martin (2002) „O irelevanci sociobiologie“ In: *Vesmír*, roč. 81, č. 4, str. 204-207. Dostupné na: <http://www.vesmir.cz/clanek/o-irelevanci-sociobiologie>, 30. 4. 2012.

KATZ, Leonard (ed.) (2000) *Evolutionary Origins of Morality* (Thorverton: Imprint Academic)

KEAY, John (2009) *China: A History* (London: HarperPress)

KELLER, Jan (2004) *Dějiny klasické sociologie* (Praha: SLON)

KELLER, Jan (2006) *Úvod do sociologie* (Praha: SLON)

KEPEL, Gilles (1996) *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* (Brno: Atlantis)

KHANNA, Parag (2008) „Here Comes the Second World“ In: *New Perspectives Quarterly*, Vol. 25, No. 3, p. 13-17. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-5842.2008.00994.x/pdf>, 29. 11. 2011.



KHATAMI, Mohammad (1998) Statement at the 53rd Session of the United Nations General Assembly New York, September 21. Dostupné na: [http://www.parstimes.com/history/khatami\\_speech\\_un.html](http://www.parstimes.com/history/khatami_speech_un.html), 5. 12. 2011.

KISSINGER, Henry (1996) *Umění diplomacie* (Praha: PROSTOR)

KLAUS, Václav (2004) Rozhovor prezidenta republiky Václava Klause pro časopis Týden, 6. 12. 2004. Dostupné na: <http://www.klaus.cz/clanky/441>, 25. 11. 2011.

KLAUS, Václav (2005) Rozhovor prezidenta republiky Václava Klause pro deník Mladá fronta Dnes, 16. 7. 2005. Dostupné na: <http://www.klaus.cz/clanky/684>, 24. 11. 2011.

KLUCKHOHN, Clyde (1953) „Universal Categories of Culture“ In: KROEBER, A. (ed.) *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory* (Chicago, IL: University of Chicago Press), p. 507-523.

KNAPP, Viktor (1995) *Teorie práva* (Praha: C.H. Beck)

KNAPP, Viktor (1996) *Velké právní systémy: úvod do srovnávací právní vědy* (Praha: C.H. Beck)

KOH, Tommy (1993) „The 10 Values Which Undergird East Asian Strength and Success“ In: *The International Herald Tribune*, 11–12 December 1993.

KOLARSKA-BOBIŇSKA, Lena (1990) „Civil Society and Social Anomy in Poland“ In: *Acta Sociologica*, Vol. 33, No. 4, p. 277-288. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4200812?uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21100706391831>, 7. 4. 2012.

KOMÁREK, Stanislav (1997) *Dějiny biologického myšlení* (Praha: Vesmír)

KOMÁREK, Stanislav (1998) *Lidská přirozenost: od Charlese Darwina po Ireneu Eibler-Eibesfeldta* (Praha: Vesmír)

KOMÁREK, Stanislav (2008) *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie* (Praha: Academia)

KOMÁRKOVÁ, Božena (1990) *Původ a význam lidských práv* (Praha: SPN)

KOMÁRKOVÁ, Božena (1997) *Lidská práva* (Heršpice: EMAN)

KONFUCIUS (1995) *Rozpravy: hovory a komentáře* (Praha: Mladá fronta)

KOPECKÁ, Zuzana (2007) *Mohammad Chátámí a reformní hnutí v Íránu: Potenciál a limity 'dialogu mezi civilizacemi'* (Brno: Masarykova univerzita, bakalářská práce). Dostupné na: [http://is.muni.cz/th/274517/fss\\_b/Bakalarska\\_prace\\_Kopecka.pdf](http://is.muni.cz/th/274517/fss_b/Bakalarska_prace_Kopecka.pdf), 20. 12. 2011.

KOTTAK, Conrad Phillip (2000) *Anthropology: The Exploration of Human Diversity* (Boston, MA: McGraw-Hill)

KRATOCHVÍL, Zdeněk (2012) „Člověk v otroctví jazyka“ Přednáška proslovená v dubnu 2012 v Olomouci v České republice na besedním setkání v rámci *Ekologických dnů Olomouc*.

KRÁL, Oldřich (1994) *Kniha mlčení: texty staré Číny* (Praha: Mladá fronta)

KRÁL, Oldřich (2005) *Čínská filosofie: pohled z dějin* (Lásenice: Maxima)

KRAUTHAMMER, Charles (1990) „The Unipolar Moment“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 70, No. 1, p. 23-33. Dostupné na: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/20044692?uid=40066&uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=14247536&uid=3&uid=67&uid=40062&uid=5910200&uid=62&uid=5910232&sid=56016615343>, 10. 4. 2012.

KRAUTHAMMER, Charles (2002) „The Unipolar Moment Revisited“ In: *The National Interest*, Vol. 17., No. 70, p. 5-17. Dostupné na: <http://belfercenter.ksg.harvard.edu/files/krauthammer.pdf>, 10. 4. 2012.

KRYSMANSKI, Hans-Jürgen (1999) „Elite Ethics. Hans Küng's Normative Globalism in a Changing World“ In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 13, No. 1, p. 83-106. Dostupné na: <http://www.uni-muenster.de/PeaCon/s-texte/kueng-global.htm>, 30. 9. 2011.

KUAN YEWE (2011) „Challenge in the Pacific: The Rise of China“ In: *Forbes*. Dostupné na: <http://www.forbes.com/forbes/2011/0808/opinions-lee-kuan-yew-current-events-challenge-in-pacific.html>, 30. 3. 2012.

KUHN, Thomas (1997) *Struktura vědeckých revolucí* (Praha: OIKOYMENH)

KUMAR, Radha (2001) „Sovereignty and Intervention: Opinions in South Asia“ In: *Pugwash Occasional Papers*, Vol. 2, No. 1. Dostupné na: [http://www.pugwash.org/reports/rc/como\\_india.htm](http://www.pugwash.org/reports/rc/como_india.htm), 22. 5. 2012.

KUPCHAN, Charles (2002) *The End of the American Era: U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century* (New York, NY: Knopf)

KÜNG, Hans (1986) *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (New York, NY: Doubleday)

KÜNG, Hans (1989) *Christianity and Chinese Religions* (New York, NY: Doubleday)

KÜNG, Hans (1992) *Světový étos: projekt* (Zlín: Archa)

KÜNG, Hans (1996) „A New Global Ethics“ Přednáška proslovená v listopadu 1996 v Amsterdamu v Nizozemsku na konferenci *The Power of Culture*. Dostupné na: [http://kvc.minbuza.nl/uk/archive/amsterdam/ukverslag\\_kung.html](http://kvc.minbuza.nl/uk/archive/amsterdam/ukverslag_kung.html), 22. 9. 2011.

KÜNG, Hans (1996-A) „Towards a Planetary Code of Ethics: Ethical Foundations of a Culture of Peace“ In: UNESCO (ed.) *From a Culture of Violence to a Culture of Peace. Peace and Conflicts Issues series* (Paris: UNESCO), p. 129-143.

KÜNG, Hans (ed.) (1996-B) *Yes to a Global Ethic* (London: SCM Press)

KÜNG, Hans (1997) „A Global Ethic in an Age of Globalization“ In: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 7, No. 3, p. 17-31.

KÜNG, Hans (1997-A) „Historie, smysl a metoda. Prohlášení ke světovému étosu“ In: KÜNG, H. – KUSCHEL, K.-J. (eds.) *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství* (Brno: CDK), str. 32-56.

KÜNG, Hans (1998) „Economy and Problems of Globalization“ In: *Forum 2000 conference 1998: Conference Report* (Prague: Forum 2000 Foundation) p. 152-155.

KÜNG, Hans (2000) *Světový étos pro politiku a hospodářství* (Praha: Vyšehrad)

KÜNG, Hans (2000-A) „Global Ethic: A Response to My Critics“ In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 14, No. 2, p. 421-428.

KÜNG, Hans (2005) „Global Ethic and Human Responsibilities“ Přednáška proslovená v dubnu 2005 v Santa Clara v USA na konferenci *Human Rights and Human Responsibilities in the Age of Terrorism*. Dostupné na: [http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global\\_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html](http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html), 23. 9. 2011.

KÜNG, Hans – CHING, Julia (1999) *Křesťanství a náboženství Číny* (Praha: Vyšehrad)

KWANG-CHIH, Chang (1999) „China on the Eve of Historical Period“ In: LOEWE, M. – SHAUGHNESSY, E. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 37-71.

LE PEN, Marine (2011) Citace In: WHEELER, Brian: „Global debate on Cameron’s multiculturalism speech“ In: BBC News, February 11, 2011. Dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12415597>, 1. 12. 2011.

LEWONTIN, Richard – ROSE, Steven – KAMIN, Leon (1990) *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (London: Penguin Books)

LÉVI-STRAUSS, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship* (Boston, MA: Beacon Press)

LÉVI-STRAUSS, Claude (1996) *Myšlení přírodních národů* (Praha: Československý spisovatel)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2006) *Strukturální antropologie* (Praha: Argo)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2006-A) *Mythologica 1: syrové a vařené* (Praha: Argo)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2006-B) *Mythologica 2: od medu k popelu* (Praha: Argo)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2007) *Strukturální antropologie – dvě* (Praha: Argo)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2007-A) *Mythologica 3: původ stolničení* (Praha: Argo)

LÉVI-STRAUSS, Claude (2009) *Mythologica 4: nahý člověk* (Praha: Argo)

LÉVINAS, Emmanuel (1997) *Totalita a nekonečno* (Praha: OIKOYMENH)

- LÉVINAS, Emmanuel (2009) *Etika a nekonečno* (Praha: OIKOYMENH)
- LI, Xiaorong (1999) „‘Asian Values’ and the Universality of Human Rights” In: *Business and Society Review*, Vol. 102, No. 1, p. 81-87.
- LIŠČÁK, Vladimír (1998) „Předmluva“ In: OVERMYER, D. (1999) *Náboženství Číny: svět jako živý organismus* (Praha: PROSTOR), str. 7-14.
- LIU, Jianguo – Diamond, Jared (2005) „China’s environment in a globalizing world“ In: *Nature*, Vol. 435, str. 1179-1186. Dostupné na: [http://archive.csis.msu.edu/Publications/JLiu\\_2005\\_Nature.pdf](http://archive.csis.msu.edu/Publications/JLiu_2005_Nature.pdf), 29. 3. 2012.
- LOMBROSO, Cesare (2006) *Criminal Man* (Durham, NC: Duke University Press)
- LOMOVÁ, Olga (2010) „Ekologická ohrožení čínského ekonomického zázraku“ In: *Mezinárodní politika*, roč. 34, č. 3, str. 13-17. Dostupné na: [http://www.iir.cz/upload/MP/MPArchive/2010/MP03\\_10.pdf](http://www.iir.cz/upload/MP/MPArchive/2010/MP03_10.pdf), 29. 3. 2011.
- LUMSDEN, Charles – WILSON, Edward (1981) *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- LYČKA, Petr (2009) *Altruismus v evolučně-biologické perspektivě* (Brno: Masarykova univerzita, bakalářská práce). Dostupné na: [http://is.muni.cz/th/179618/ff\\_b/diplomova-prace.txt](http://is.muni.cz/th/179618/ff_b/diplomova-prace.txt), 5. 5. 2012.
- LYOTARD, Jean-François (1993) “Postmoderní situace” In: LYOTARD, J-F.: *O postmodernismu* (Praha: Filosofický ústav AV ČR), str. 95-177.
- LYOTARD, Jean-François (1993-A) „Postmoderno vysvětlované dětem“ In: LYOTARD, J-F.: *O postmodernismu* (Praha: Filosofický ústav AV ČR), str. 13-92.
- MACINTYRE, Alastair (2004) *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti* (Praha: OIKOYMENH)
- MAIER, Hans (2001) „Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diference“ In: HANUŠ, J. (ed.) *Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diference* (Brno: CDK), str. 7-31.
- MALINOWSKI, Bronisław (2001) *Sex and Repression in Savage Society* (London: Routledge)
- MALINOWSKI, Bronisław (2005) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (New York, NY: Kessinger Publishing)
- MENSKI, Werner (2006) *Comparative Law in Global Context: The Legal Systems of Asia and Africa* (Cambridge: Cambridge University Press)
- MERKEL, Angela (2010) Citace In: WEAWER, Matthew: „Angela Merkel: German multiculturalism has ‘utterly failed’” In: *The Guardian*, October 17, 2010. Dostupné na: <http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>, 25. 11. 2011.

- MONTAIGNE, Michel de (1995) *Eseje* (Praha: ERM)
- MORSINK, Johannes (2000) *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press)
- MURDOCK, George (1945) „The Common Denominator of Cultures“ In: LINTON, R. (ed.) *The Science of Man in the World Crisis* (New York, NY: The University of Columbia Press), p. 124-142.
- NEEDHAM, Rodney (1972) *Belief, Language and Experience* (Oxford: Blackwell)
- NOHEJL, Marek (2007) *Jednání, diskurs, kritika: myslit společnost* (Praha: SLON)
- NOVAK, Michael (2004) *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable* (New York, NY: Basic Books)
- NOVÁČEK, Pavel (2010) *Udržitelný rozvoj* (Olomouc: Univerzita Palackého)
- NYE, Joseph (2010) „The Future of American Power: Dominance and Decline in Perspective“ In: *Foreign Affairs* Vol. 89, No. 6 (November/December), p. 2-12. Dostupné na: [http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1038752.files/Facilitation%20Articles/Fac\\_2012\\_0305\\_1.pdf](http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1038752.files/Facilitation%20Articles/Fac_2012_0305_1.pdf), 30. 3. 2012.
- O'NEILL, Jim (2011) *China, China, China*. Dostupné na: [http://www2.goldmansachs.com/gsam/advisors/education/viewpoints\\_from\\_chairman/viewpoints-pdfs/china\\_china\\_china.pdf](http://www2.goldmansachs.com/gsam/advisors/education/viewpoints_from_chairman/viewpoints-pdfs/china_china_china.pdf), 29. 11. 2011.
- ONDREJKOVIČ, Peter (2000) „Modernizácia a anómia. Je teória anómie aktuálna i v súčasnej slovenskej spoločnosti?“ In: *Sociológia*, roč. 32, č. 4, str. 343-360. Dostupné na: [http://www.noveslovo.sk/c/26154/data/03-2012/PSA\\_26.3.2012.pdf](http://www.noveslovo.sk/c/26154/data/03-2012/PSA_26.3.2012.pdf), 7. 4. 2012.
- ONUMA, Yasuaki (2008) „Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 247-280.
- OVERMYER, Daniel (1999) *Náboženství Číny: svět jako živý organismus* (Praha: PROSTOR)
- PALÁT, Augustin (1991) „Konfucius a jeho Hovory očima dnešní doby“ In: KONFUCIUS (1995) *Rozpravy: hovory a komentáře* (Praha: Mladá fronta), str. 7-42.
- PEERENBOOM, Randall (1993) „What´s Wrong with Chinese Rights? Toward a Theory of Rights with Chinese Characteristics“ In: *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 6, p. 29-57.
- PEERENBOOM, Randall (1998) *China's Long March toward Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press)
- PEHRSON, Christopher (2006) *String of Pearls: Meeting the Challenge of China's Rising Power across the Asian Littoral* (Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, U.S.)

- Army War College). Dostupné na: <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/pub721.pdf>, 1. 4. 2012.
- PELIKÁN, Čestmír (2000) „Terence Hawkes: Strukturalismus a sémiotika“ In: *Aluze*, roč. 3, č. 1. Dostupné na: [http://aluze.cz/2000\\_01/hawkes02.php](http://aluze.cz/2000_01/hawkes02.php), 20. 5. 2012.
- PEREGRIN, Jaroslav (1992) *Úvod do analytické filosofie* (Praha: Herrmann & synové)
- PEREGRIN, Jaroslav (2008) *Filozofie pro normální lidi* (Praha: Dokořán)
- PETTIS, Michael (2012) „The World Bank Proposes Tough Medicine for China“ In: *Michael Pettis' Finance Blog*. Dostupné na: <http://www.mpettis.com/2012/03/10/the-world-bank-proposes-tough-medicine-for-china/>, 29. 3. 2012.
- PIETERSE, Jan Nederveen (2009) *Globalization and Culture: Global Mélange* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers)
- PICCO, Giandomenico a kol. (2005) *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi* (Brno: Doplněk)
- PINKER, Steven (2008) *Slova a pravidla: složky jazyka* (Praha: Academia)
- PINKER, Steven (2009) *Jazykový instinkt: jak mysl vytváří jazyk* (Praha: Dybbuk)
- PINKER, Steven (2011) *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (London: Allen Lane)
- POKORNÝ, Jan (2010) *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura* (Praha: Grada)
- POPPER, Karl Raimund (1997) *Logika vědeckého zkoumání* (Praha: OIKOYMENH)
- POSPÍŠIL, Leopold (1997) *Etnologie práva: teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy* (Praha: SET OUT)
- POVOLNÝ, Mojmír (2007) *Zápas o lidská práva: Rada svobodného Československa a helsinský proces* (Brno: Stilus)
- POZZOLI, Claudio (1992) *L'utopia possibile: Per una critica della follia politica* (Milano: Rusconi)
- PROPP, Vladimir (1999) *Morfologie pohádky a jiné studie* (Jinočany: H&H)
- PROTAGORAS Z ABDÉR (2012) Citace In: KRATOCHVÍL, Zdeněk (2009) *Prótagorás*. Dostupné na: <http://fysis.cz/presokratici/protagoras.htm>, 5. 5. 2012.
- PRŮŠEK, Jaroslav (1995) „Konfucius, jeho doba a myšlení“ In: KONFUCIUS (1995) *Rozpravy: hovory a komentáře* (Praha: Mladá fronta), str. 43-79.
- PUTNA, Martin C. (2009) *Spiritualita Václava Havla: české a americké kontexty* (Praha: Knihovna Václava Havla)



- QUIGGIN, John (2011) „China's Imminent Collapse“ In: *The National Interest*, Vol. 27, No. 115 (September/October). Dostupné na: <http://nationalinterest.org/commentary/chinas-imminent-collapse-5880>, 29. 3. 2012.
- RABUŠIC, Ladislav – MAREŠ, Petr (1996) „Je česká společnost anomická?“ In: *Sociologický časopis*, roč. 32, č. 2, str. 175-187. Dostupné na: [http://www.sreview.soc.cas.cz/uploads/584b5537d0d8a8dde6b32d3ccb3b4f1fb464d3e305\\_175RAMAR.pdf](http://www.sreview.soc.cas.cz/uploads/584b5537d0d8a8dde6b32d3ccb3b4f1fb464d3e305_175RAMAR.pdf), 5. 4. 2012.
- RAGLAN, Lord (2011) *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama* (Mineola, NY: Dover Publications)
- RANK, Otto (2004) *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press)
- RATZINGER, Joseph (Pope Benedict XVI) (2006) „On the Prepolitical Moral Foundations of a Free Republic“ In: DE VRIES, H. and SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (USA: Fordham University Press), p. 261-268.
- RAWLS, John (1995) *Teorie spravedlnosti* (Praha: Victoria Publishing)
- RAWLS, John (1987) „The Idea of An Overlapping Consensus“ In: *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No. 1, p. 1-25.
- RAWLS, John (1995-A) „Spravedlnost jakožto 'fairness': politická, nikoliv metafyzická“ In: *Reflexe*, roč. 5, č. 14, str. 1-30. Dostupné na: <http://www.reflexe.cz/File/rawls.pdf>, 7. 1. 2012.
- RAWLS, John (2003) „Oblast politična a překrývající konsensus“ In: *Reflexe*, roč. 13, č. 24, s. 41-67.
- RIDLEY, Matt (2000) *Původ ctnosti* (Praha: Portál)
- RIGEL, Michal (2012) „Rozvojová politika EU: altruismus, nebo nástroj k prosazení vlastních cílů?“ In: *Rozvojovka*. Dostupné na: <http://www.rozvojovka.cz/analyzy/133-rozvojova-politika-eu-altruismus-nebo-nastroj-k-dosazeni-vlastnich-cilu.htm>, 15. 7. 2012.
- RICHERSON, Peter – BOYD, Robert (2004) *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago, IL: University of Chicago Press)
- RITZER, George (1996) *Mcdonaldizace společnosti: výzkum mění se povahy soudobého společenského života* (Praha: Academia)
- ROBERTSON, Roland (2001) „Küng's Global Ethic: Parametric Lacunae“ In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 14, No. 3, p. 657-655. Dostupné na: <http://www.jstor.org/pss/20020098>, 28. 11. 2011.
- ROBINSON, Mary (2005) Citace In: PICCO, Giandomenico a kol. (2005) *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi* (Brno: Doplněk)
- ROPP, Paul S. (2010) *China in World History* (Oxford: Oxford University Press)

- RORTY, Richard (1980) „Pragmatism, Relativism, and Irrationalism“ In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 53, No. 6., p. 719-738. Dostupné na: [http://www-personal.umich.edu/~lormand/phil/teach/k&r/readings/Rorty%20-%20Pragmatism,%20Relativism,%20and%20Irrationalism%20\(highlights\).pdf](http://www-personal.umich.edu/~lormand/phil/teach/k&r/readings/Rorty%20-%20Pragmatism,%20Relativism,%20and%20Irrationalism%20(highlights).pdf), 15. 6. 2012.
- RORTY, Richard (1990) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press)
- RORTY, Richard (1996) *Nahodilost, ironie, solidarita* (Praha: Universita Karlova)
- RORTY, Richard (1997) „Realtivizmus: nachádzať a vytvárať“ In: *Filozofia*, roč. 52, č. 6.
- RORTY, Richard (2012) *Filozofie a zrcadlo přírody* (Praha: Academia)
- ROSE, Gideon – HOGE, James F. (eds.) (1996) *The Clash of Civilizations? The Debate* (New York: Foreign Affairs)
- ROSEMONT Jr., Henry (1988) „Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique“ In: ROUNER, L. (ed.) *Human Rights and the World's Religions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press), p. 167-182.
- ROWLAND, Tracey (2008) *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press)
- ŘÍČAN, Pavel (2007) *Psychologie náboženství a spirituality* (Praha: Portál)
- SALZMANN, Zdeněk (1997) *Jazyk, kultura a společnost: úvod do lingvistické antropologie* (Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd České republiky)
- SARKOZY, Nicolas (2011) Citace In: „Sarkozy declares multiculturalism 'a failure'“ In: *France 24 International News*, February 11, 2011. Dostupné na: <http://www.france24.com/en/20110210-multiculturalism-failed-immigration-sarkozy-live-broadcast-tf1-france-public-questions>, 25. 11. 2011.
- SARRAZIN, Thilo (2011) *Německo páchá sebevraždu* (Praha: Academia)
- SARTORI, Giovanni (2005) *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti* (Praha: Dokořán)
- SAUSSURE, Ferdinand de (2007) *Kurs obecné lingvistiky* (Praha: Academia)
- SCIOLINO, Elaine (1993) „U. S. Rejects Notion That Human Rights Vary With Culture“ In: *New York Times*, June 15. Dostupné na: <http://www.nytimes.com/1993/06/15/world/us-rejects-notion-that-human-rights-vary-with-culture.html>, 7. 6. 2012.
- SEDERBERG, Peter (2002) *Searching for the 21. Century*. Dostupné na: [http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives\\_roll/2002\\_07-09/sederberg\\_search/sederberg\\_search.html](http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2002_07-09/sederberg_search/sederberg_search.html), 10. 4. 2012.



SEGERSTRÄLLE, Ullica (2001) *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate* (Oxford: Oxford University Press)

SEMERÁDOVÁ, Ilona (2009) *Etika: přehled etických teorií* (Hradec Králové: Gaudeamus)

SEN, Amartya (1997) „Human Rights and Asian Values“ In: *Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* (New York, NY: Carnegie Council on Ethics and International Affairs). Dostupné na: [http://www.carnegiecouncil.org/media/254\\_sen.pdf](http://www.carnegiecouncil.org/media/254_sen.pdf), 6. 6. 2012.

SHIRK, Susan (2007) *China: Fragile Superpower* (Oxford: Oxford University Press)

SHUGARMAN, David (2006) „Chomsky's Rejection of Humanitarian Intervention“ Přednáška proslovená v červnu 2006 v Albertě v Kanadě na *Canadian Political Science Association Annual Conference*. Dostupné na: <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Shugarman.pdf>, 22. 5. 2012.

SHULONG, Chu (2001) „China, Asia and Issues of Intervention and Sovereignty“ In: *Pugwash Occasional Papers*, Vol. 2, No. 1. Dostupné na: [http://www.pugwash.org/reports/rc/como\\_china.htm](http://www.pugwash.org/reports/rc/como_china.htm), 22. 5. 2012.

SCHELER, Max (1973) *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism* (Evanston, IL: Northwestern University Press)

SCHENK, Juraj (2004) „Anómia na Slovensku: pokus o meranie“ In: *Sociológia*, roč. 36, č. 2, str. 107-136. Dostupné na: <http://ns.ucm.sk/FF/Slovensky/Katedry/dokumenty/dok/1Anmia%20na%20Slovensku.pdf>, 7. 4. 2012.

SCHIROKAUER, Conrad – BROWN, Miranda (2012) *A Brief History of Chinese Civilization* (Wadsworth, MA: Wadsworth Publishing)

SCHMIDT, Bettina – GEBHART, Günther – STUBER-ROUSELLE, Anette (2010) *Bibliography of Publications on Global Ethic in English*. Dostupné na: <http://www.weltethos.org/1-pdf/40-literatur/eng/bibl-we-eng.pdf>, 15. 11. 2011

SCHMIEGELOW, Henrik (ed.) (1999) *Preventing the Clash of Civilizations: A Peace Strategy for the Twenty-First Century* (New York, NY: St. Martin's Press)

SKLAIR, Leslie (2008) „Globalizace lidských práv“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy* (Praha: Filosofia), str. 49-81.

SKOVAJSA, Marek (2004) „Co umožňuje Rawlsův ‚překrývající konsensus‘. Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?“ In: HRUBEC, M. (ed.) *Demokracie, veřejnost a občanská společnost* (Praha: Filosofia), str. 111-132.

SKUPNIK, Jaroslav (2010) *Antropologie příbuzenství: příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě* (Praha: SLON)

- SOKOL, Jan (2002) „Civilizace a kultura“ Koreferát pronesený v prosinci 2002 v Praze v České republice na francouzsko-českém semináři společenských věd. Dostupné na: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-civilizace.php>, 25. 4. 2012.
- SOKOL, Jan (2010) *Etika a život: pokus o praktickou filosofii* (Praha: Vyšehrad)
- SONG, Ligang – THYE WOO, Wing (2010) *China's Dilemma: Economic Growth, The Environment and Climate Change* (Canberra: Australian National University)
- SOUKUP, Václav (1996) *Dějiny sociální a kulturní antropologie* (Praha: Karolinum)
- SOUKUP, Václav (2004) *Přehled antropologických teorií kultury* (Praha: Portál)
- SOUKUP, Václav (2011) *Antropologie: teorie člověka a kultury* (Praha: Portál)
- SOUSEDÍK, Stanislav (2010) *Svoboda a lidská práva* (Praha: Vyšehrad)
- SPAEMANN, Robert (1995) *Základní mravní pojmy a postoje* (Praha: Svoboda)
- SPAEMANN, Robert (1998) *Štěstí a vůle k dobru* (Praha: OIKOYMENH)
- SPAEMANN, Robert (1996) „Weltethos als ‘Projekt’“ In: *Merkur*, Vol. 50, No. 9-10, 893-904.
- SPAEMANN, Robert (1996-A) „Ist eine nichtmissionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?“ In: *Theorie und Praxis*, Festschrift N. Lobkowicz zum 65. Geburtstag (Berlin)
- SPENGLER, Oswald (2010) *Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin* (Praha: Academia)
- STRÁNSKÝ, Martin Jan (2005) Citace In: ŠTRÁFELDOVÁ, Milena: „Klaus odmítl multikulturalismus, vyvolal tím ostrou kritiku“ In: *Český rozhlas 7 – Radio Praha*, Zprávy ze dne 18. 7. 2011. Dostupné na: <http://www.radio.cz/cz/rubrika/udalosti/vaclav-klaus-odmitl-multikulturalismus-vyvolal-tim-ostrou-kritiku>, 30. 11. 2011.
- STŘELEČEK, Jaromír (1969) *Čínská filosofie* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství)
- SUBRAMANIAN, Arvind (2011) „The Inevitable Superpower: Why China's Rise Is a Sure Thing“ In: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 5 (September/October), p. 66-78. Dostupné na: <http://gesd.free.fr/fasubra.pdf>, 30. 3. 2012.
- SUDRE, Frédéric (1997) *Mezinárodní a evropské právo lidských práv* (Brno: Masarykova univerzita)
- SUU KYI, Aung San (1996) „Towards a Culture of Peace and Development“ In: KÜNG, H. (ed.) *Yes to a Global Ethic* (London: SCM Press), p. 222-236.
- SUU, KYI (2005) Citace In: PICCO, Giandomenico a kol. (2005) *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi* (Brno: Doplněk)
- ŠPRUNK, Karel (2003) *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě* (Praha: Krystal)

- ŠTEKLÁČOVÁ, Veronika (2010) „Ázijská kritika západnej koncepcie ľudských práv“ In: *Mezinárodní vztahy*, roč. 45, č. 3, str. 55-75.
- ŠUBRT Jiří (1996) *Civilizační teorie Norberta Eliase* (Praha: Univerzita Karlova)
- TAYLOR, Charles (2001) *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (Praha: Filosofia)
- TAZMINI, Ghoncheh (2009) *Khatami's Iran: the Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform* (London: Tauris Academic Studies)
- THOMAS, Daniel (2001) *The Helsinki Effect: International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism* (Princeton, NJ: Princeton University Press)
- THOMPSON, Mel (2004) *Přehled etiky* (Praha: Portál)
- TODD, Emmanuel (2004) *Po impériu: esej o rozpadu amerického systému* (Brno: Computer Press)
- TODOROV, Tzvetan (2011) *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací* (Litomyšl: Paseka)
- TOMAN, Jindřich (2011) *Příběh jednoho moderního projektu: Pražský lingvistický kroužek, 1926-1948* (Praha: Karolinum)
- TOMÁŠEK, Michal (2004) *Dějiny čínského práva* (Praha: Academia)
- TOYNBEE, Arnold J. (1995) *Studium dějin* (Praha: Práh)
- TREYBALOVÁ, Jana (2001) „Asijské hodnoty“ In: *Mezinárodní politika*, roč. 25 č. 4, str. 16-18. Dostupné na: <http://www.iir.cz/upload/MP/MPArchive/2001/MP042001.pdf>, 6. 5. 2012.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (2004) „The North-Atlantic Universals“ In: WALLERSTEIN, I. (ed.) *The Modern World-System in the Longue Durée* (Boulder, CO: Paradigm Press), p. 229-237.
- TUF, Ivan (2005) *Altruismus: motivace nesobeckého chování* (Olomouc: Univerzita Palackého, diplomová práce). Dostupné na: [http://ekologie.upol.cz/ad/tuf/pdf/papers/Tuf - Altruismus \(2005\).pdf](http://ekologie.upol.cz/ad/tuf/pdf/papers/Tuf - Altruismus (2005).pdf), 15. 5. 2012.
- TURNER, Jonathan (1988) *A Theory of Social Interaction* (Stanford, CA: Stanford University Press)
- TUTU, Desmond (1996) „Religion and Human Rights“ In: KÜNG, H. (ed.) *Yes to a Global Ethic* (London: SCM Press), p. 164-174.
- TYLER, Christian (2004) *Wild West China: The Taming of Xinjiang* (Piscataway, NJ: Rutgers University Press)
- TYLOR, Edward Burnett (1889) *On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent* (London: Harrison & Sons),

dostupné na:  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2842423?uid=3737856&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=47699007154357>, 15. 5. 2012.

URVIN, Peter (2004) *Human Rights and Development* (Bonn: Kumarian Press)

VAŠÁK, Karel (1977) „Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights“ In: *UNESCO Courier* 30:11 (Paris: UNESCO)

VÁNĚ, Jan (2000) „Světový étos jako všelék pro lidstvo?“ In: *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, roč. 2, č. 1, str. 190-194.

VÁNĚ, Jan (2004) „V tomto znamení zvítězí?: pojetí humanity u Hanse Künga a legitimitnost jeho konceptu světového étosu“ In: *Religio*, roč. 12, č. 2, str. 187-212.

VICO, Giambattista (1991) *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů* (Praha: Academia)

VLČEK, Miroslav (2003) „K Aristotelově pojetí logu“ In: *E-LOGOS*. Dostupné na: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/vlk2-03.pdf>, 31. 5. 2012.

VOJTA, Vít (2011) *Čínský svět* (Brno: Pixl-e)

VOLTAIRE (1957) „Essay o mravech a duchu národů“ In: *Voltaire – myslitel a bojovník II.: církev, stát a právo* (Praha: SNPL)

WAAL, Frans de (2006) *Dobráci od přírody* (Praha: Academia)

WALLERSTEIN, Immanuel (2005) *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě* (Praha: SLON)

WALLERSTEIN, Immanuel (2008) *Evropský univerzalizmus: rétorika moci* (Praha: SLON)

WALT, Stephen M. (2011) „The End of American Era“ In: *The National Interest*, Vol. 27, No. 116 (November/December), p. 6-16. Dostupné na: <http://nationalinterest.org/article/the-end-the-american-era-6037>, 1. 12. 2011.

WALTZ, Susan (2001) „Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights“ In: *Human Rights Quarterly*, Vol. 23 No. 1, p. 44-72. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/4489323?seq=5>, 10. 6. 2012.

WALZER, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York, NY: Basic Books)

WALZER, Michael (1994) *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press)

WALZER, Michael (2002) *Hrubý a tenký / O tolerancii* (Bratislava: Kalligram)

- WEINBERGER, Ota (1993) *Filozofie, právo, morálka* (Brno: Masarykova univerzita v Brně)
- WEINBERGER, Ota (1997) *Alternativní teorie jednání* (Praha, Filosofia)
- WELSCH, Wolfgang (1993) *Postmoderna: pluralita jako etická a politická hodnota* (Praha: Koniasch Latin Press)
- WELSCH, Wolfgang (1994) *Naše postmoderní moderna* (Praha: Zvon)
- WERNER, Karel (1995) *Náboženství jižní a východní Asie* (Brno: Masarykova univerzita)
- WHEELER, Brian (2011) „Global debate on Cameron’s multiculturalism speech“ In: *BBC News*, February 11. Dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12415597>, 30. 11. 2011.
- WIESEL, Elie (1996) „Towards and Ethic which Honours Humankind and the Creator“ In: KÜNG, H. (ed.) *Yes to a Global Ethic* (London: SCM Press), p. 107-108.
- WILLIAMS, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana)
- WILSON, Edward (1993) *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)
- WILSON, Edward (2000) *Sociobiology: The New Synthesis* (London; Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press)
- WILSON, Richard (1997) *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press)
- WISEMAN, Boris – GROVES, Judy (2009) *Lévi-Strauss a strukturální antropologie* (Praha: Portál)
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2007) *Tractatus logico-philosophicus* (Praha: OIKOYMENH)
- WHYTE, Martin (2005) „Popular Attitudes Toward Income Inequality in China“ Přednáška prosloušená v lednu 2005 v Šanghaji v Číně na konferenci *Income Inequality in China*. Dostupné na: [http://www.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/1069\\_MKW\\_popularattitudes.pdf](http://www.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/1069_MKW_popularattitudes.pdf), 29. 3. 2012.
- WRIGHT, Robert (2011) *Morální zvíře: proč jsme to, co jsme* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)
- WRIGHT, Robin – BAKHASH, Shaul (1997) „The U.S. and Iran: An Offer They Can't Refuse?“ In: *Foreign Policy*, Vol. 28, Issue 108, No. 5 (Autumn), p. 124-138. Dostupné na: <http://robinwrightblog.blogspot.com/1997/09/us-and-iran-offer-they-cant-refuse.html>, 20. 12. 2011.

- WRIGHT, Shelley (2001) *International Human Rights, Decolonisation and Globalisation: Becoming Human* (London, New York: Routledge)
- WOJTYŁA, Karol (Papež Jan Pavel II.) (2001) Citace In: PICCO, Giandomenico a kol. (2005) *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi* (Brno: Doplněk)
- WU, Joseph (1998) „Konfucius (Kchung-fu-c´/Kongfui)“ In: MCGREAL, I. (ed.) *Velké postavy východního myšlení* (Praha: PROSTOR), str. 19-25.
- WUKETITS, Franz (1993) *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse* (München-Zürich: Piper)
- WUKETITS, Franz (2009) „Charles Darwin and Modern Moral Philosophy“ In: *Ludus Vitalis*, Vol. 17, No. 32, p. 395-404. Dostupné na: [http://www.ludusvitalis.org/textos/32/32-24\\_wuketits.pdf](http://www.ludusvitalis.org/textos/32/32-24_wuketits.pdf), 5. 5 2012.
- WUKETITS, Franz (2010) *Wie viel Moral verträgt der Mensch? Eine Provokation* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus)
- XUETONG, Yan (2006) „The Rise of China and its Power Status“ In: *Chinese Journal of International Politics*, Vol. 1, No. 1 (Summer), p. 5-33. Dostupné na: <http://cjip.oxfordjournals.org/content/1/1/5.full.pdf+html>, 30. 3. 2012.
- YANG, Yao (2011) *When Will China's Economy Overtake America's?* Dostupné na: <http://www.project-syndicate.org/commentary/yyao2/English>, 29. 11. 2011.
- ZAKARIA, Fareed (2010) *Postamerický svět* (Praha: Academia)
- ZBORAN, Robert (2003) „Etika Tomáše Akvinského“ In: GLUCHMAN, V. (ed.): *Dějiny etiky I. (starovek až začiatok novoveku)* (Prešov: FF PU Prešov), str. 281-295.
- ZBOŘIL, Zdeněk (2008) „Lidská práva, demokracie a asijské hodnoty v jihovýchodní Asii“ In: *Mezinárodní politika*, roč. 32, č. 12, str. 14-16. Dostupné na: [http://www.iir.cz/upload/MP/MPArchive/2008/MP12\\_08.pdf](http://www.iir.cz/upload/MP/MPArchive/2008/MP12_08.pdf), 7. 6. 2012.
- ZECHENTER, Elizabeth M. (1997) „In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual“ In: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, p. 319-347. Dostupné na: <http://www.class.uh.edu/faculty/tsommers/moral%20diversity/cultural%20relativism%20abuse%20of%20individual.pdf>, 6. 6. 2012.
- ZEMANOVÁ, Štěpánka (2005) „Nové chápání univerzality lidských práv“ In: *Mezinárodní vztahy*, roč. 40, č. 4, str. 79-94. Dostupné na: <http://www.mezinarodnivztahy.com/article/view/178>, 11. 4. 2012.
- ZEMANOVÁ, Štěpánka (2008) „Přístup založený na lidských právech - příklad norské rozvojové pomoci“ In: *Rozvojovka*. Dostupné na: [http://www.rozvojovka.cz/pristup-zalozeny-na-lidskych-pravech-priklad-norske-rozvojove-pomoci\\_200\\_62.htm](http://www.rozvojovka.cz/pristup-zalozeny-na-lidskych-pravech-priklad-norske-rozvojove-pomoci_200_62.htm), 11. 4. 2012.
- ZRZAVÝ, Jan (2001) „Homicida a lidská přirozenost“ In: *Vesmír*, roč. 80, č. 11, str. 625-628. Dostupné na: <http://www.vesmir.cz/clanky/clanek/id/4795>, 30. 4. 2012.



ZRZAVÝ, Jan (2004) *Proč se lidé zabíjejí: homicida a genocida – evoluční okno do lidské duše* (Praha: Triton)

ZŮNA, Miroslav (1968) *Člověk v zrcadle* (Praha: Svoboda)

## **Prameny**

A Common Framework for the Ethics of the 21. century (1999), dostupné na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001176/117622eo.pdf>, 28. 3. 2012.

About G20 (2011), dostupné na: [http://www.g20.org/about\\_what\\_is\\_g20.aspx](http://www.g20.org/about_what_is_g20.aspx), 1. 12. 2011.

Arab Charter on Human Rights (1994), dostupné na: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/arabhrcharter.html>, 23. 5. 2012.

Declaration of Human Duties and Responsibilities (1998), dostupné na: <http://globalization.icaap.org/content/v2.2/declare.html>, 28. 3. 2012.

Declaration on Human Social Responsibilities (2003), dostupné na: [http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/52c520c7be26d11dc1256d040055f1b0/\\$FILE/G0312023.pdf](http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/52c520c7be26d11dc1256d040055f1b0/$FILE/G0312023.pdf), 28. 3. 2012.

Dohoda z Cotonou (2000) Dostupné na: [http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=DD:11:35:22000A1215\(01\):CS:PDF](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=DD:11:35:22000A1215(01):CS:PDF), 11. 4. 2012.

Draft Pacific Charter of Human Rights (1989), dostupné na: [http://www.hurights.or.jp/archives/other\\_documents/section1/1989/03/draft-pacific-charter-of-human-rights.html](http://www.hurights.or.jp/archives/other_documents/section1/1989/03/draft-pacific-charter-of-human-rights.html), 25. 5. 2012.

Encyklopedie Diderot (1996) *Všeobecná encyklopedie ve čtyřech svazcích* (Praha: Nakladatelský dům OP)

FoRS (2011) *Lidská práva v kontextu zahraniční rozvojové spolupráce*. Dostupné na: [http://www.fors.cz/user\\_files/dokumenty/fors\\_studie\\_lp.pdf](http://www.fors.cz/user_files/dokumenty/fors_studie_lp.pdf), 11. 4. 2012.

FORUM 2000 (2001), dostupné na: <http://www.forum2000.cz/cz/projekty/mezinabozensky-dialog/>, 31. 1. 2012

HSBC Global Research (2011) *The World in 2050: Quantifying the shift in the global economy*. Dostupné na: <http://www.research.hsbc.com/midas/Res/RDV?p=pdf&key=ej73gSSJVj&n=282364.PDF>, 29. 11. 2011.

Charta Země (1992), dostupné na: [http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/echarter\\_czech.pdf](http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/echarter_czech.pdf), 27. 3. 2012.

International Monetary Fund: World Economic Outlook Database-September 2011. Dostupné na: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2011/02/weodata/index.aspx>, 26. 11. 2011.

Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966), dostupné na: [http://www.lidskaprava.cz/uploads/03\\_dokumenty/04\\_uvod/02\\_ICECSR-.pdf](http://www.lidskaprava.cz/uploads/03_dokumenty/04_uvod/02_ICECSR-.pdf), 31. 7. 2012.

Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (1966), dostupné na: [http://www.lidskaprava.cz/uploads/03\\_dokumenty/04\\_uvod/01\\_ICCPR.pdf](http://www.lidskaprava.cz/uploads/03_dokumenty/04_uvod/01_ICCPR.pdf), 31. 7. 2012.

OECD (2006) *The Development Dimension: Integrating Human Rights into Development: Donor Approaches, Experiences and Challenges*. Dostupné na: [http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/development/integrating-human-rights-into-development\\_9789264022102-en](http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/development/integrating-human-rights-into-development_9789264022102-en), 11. 4. 2012.

OHCHR (2006) *Frequently asked questions on a human rights-based approach to development cooperation*. Dostupné na: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FAQen.pdf>, 11. 4. 2012.

Our Creative Diversity (1996), dostupné na: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf>, 28. 3. 2012.

Our Global Neighborhood: Report of the Commission on Global Governance (1995), dostupné na: <http://www.sovereignty.net/p/gov/chap2.htm>, 27. 3. 2012.

Pivot Capital Management Report (2009) *China's Investment Boom: the Great Leap into the Unknown*. Dostupné na: [http://www.petram.com/pdf/Chinas\\_Investment\\_Boom\\_the\\_Great\\_Leap\\_into\\_the\\_Unknown.pdf](http://www.petram.com/pdf/Chinas_Investment_Boom_the_Great_Leap_into_the_Unknown.pdf), 29. 3. 2012.

Pražská deklarace (2001), dostupné na: <http://www.forum2000.cz/cz/projekty/konference-forum-2000/2001/prepisy/prazska-deklarace-1/>, 28. 3. 2012.

Pope Benedict XVI praises Hans Kung's engagement for a Global Ethic (2005) Statement for the Press. Dostupné na: <http://www.weltethos.de/data-en/c-00-aktuell/2005-benedict-16-kueng.php>, 27. 11. 2011.

Resolution No. 53/22 Adopted by the General Assembly (1998) *United Nations Year of Dialogue among Civilizations*. Dostupné na: <http://www.un.org/documents/r53-22.pdf>, 3. 12. 2011.

Rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady č. 1983/2006 (2006) *Evropský rok mezikulturního dialogu*. Dostupné na: [http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/cs/oj/2006/l\\_412/l\\_41220061230cs00440050.pdf](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/cs/oj/2006/l_412/l_41220061230cs00440050.pdf), 25. 12. 2011.

Souhrnná situační zpráva MZV ČR o extremismu, 3. čtvrtletí 2011. Dostupné na: [www.mvcr.cz/soubor/zprava-extremismus-3q-pdf.aspx](http://www.mvcr.cz/soubor/zprava-extremismus-3q-pdf.aspx), 30. 1. 2012.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008) *Biological Altruism*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/altruism-biological/>, 9. 5. 2012.



Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009) *Ludwig Wittgenstein - Tractatus Logico-Philosophicus*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#TLP>, 29. 5. 2012.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011) *Morality*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>, 6. 6. 2012.

Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981), dostupné na: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>, 22. 5. 2012.

UNDP (2000) *Human Development Report 2000. Human rights and human development – for freedom and solidarity*. Dostupné na: [http://hdr.undp.org/en/media/hdr\\_2000\\_ch0.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/hdr_2000_ch0.pdf), 11. 4. 2012.

Universal Declaration of Human Responsibilities (1997), dostupné na: <http://interactioncouncil.org/universal-declaration-human-responsibilities>, 28. 3. 2012.

Všeobecná deklarace lidských práv – VDLP (1948), dostupné na: <http://www.helcom.cz/view.php?cislocclanku=2005020101>, 25. 5. 2012.

Závěrečný akt Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (1975) In: VESELÝ, Zdeněk (2001) *Světová politika 20. století v dokumentech 1945-1990* (Praha: VŠE), str. 421-440.

## **Internetové adresy**

Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/>

Blog předsedy občanského sdružení Antimešita: <http://kusakantimesita.blogspot.com/>

Centre for Dialogue, La Trobe University: <http://www.latrobe.edu.au/dialogue/>

Centre for World Dialogue: <http://www.worlddialogue.org/>

European Year of Intercultural Dialogue: <http://www.interculturaldialogue2008.eu/>

Foundation for Dialogue among Civilisations: <http://www.dialoguefoundation.org/>

Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue: [http://www.thelevantfoundation.org/index.php?option=com\\_content&view=section&layout=blog&id=3&Itemid=3](http://www.thelevantfoundation.org/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=3&Itemid=3)

Nadace Světový étos – Centrum Prokopios: [www.svetetos.cz/](http://www.svetetos.cz/)

Polylog: Forum for Intercultural Philosophy: [www.polylog.org/](http://www.polylog.org/)

Realizing Rights: The Ethical Globalization Initiative: <http://www.realizingrights.org/>

UNESCO Dialogue: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/>

United Nations Year of Dialogue Among Civilizations 2001: <http://www.un.org/Dialogue/>

## Poděkování

Plachost autora skryla poděkování, obvykle umístěné na prvních stranách diplomových prací, až na samý konec výtisku. Kdožs ho přesto objevil, prosím čti:

Místo obligátního a toliko formálního poděkování bych chtěl vyjádřit skutečné a srdečné díky zejména svému tátovi, jenž mne po dobu psaní poskytl rentu, díky které jsem mohl intelektuálně pracovat nezatížen existenčními starostmi (a s drobným přivýdělkem za ranní roznášku novin do olomouckých rodin důstojným způsobem saturovat potřeby vyjádřené v nejspodnějším patře Maslowovy pyramidy). Přestože jsem se ocitl v bezčasí překročení délky studia a bylo na mne uvaleno jeho poplatku 30 000 Kč za každý započatý semestr, nebyl na mne stran rodičů-chlebohárců vyvíjen nátlak na překotné dokončení práce a její odevzdání v podobě, za kterou bych nebyl s to se postavit s čistým svědomím (byť memento sankčního poplatku zapříčinilo, že nelze použít příslovce „absolutně“ před souslovím „čisté svědomí“ v předchozí větě).

V této souvislosti se proto sluší poděkovat i oběma aktérům správně právní korespondence, mému bráchovi a panu Josefu Molnárovi, rektorovi Univerzity Palackého v Olomouci, jenž uznal bratrovu argumentaci a rozhodl se vyhovět mému odvolání, což rezultovalo v prominutí vyměřené částky v plné výši.

Dámské trio, kterému bych chtěl obzvláště poděkovat, tvoří moje máma, má přítulkyň Hana Svobodová a vedoucí práce Lenka Dušková, která mi vždy vyšla vstříc.

Úplně nejvíce bych pak chtěl poděkovat všem ostatním.