

SVĚTOVÝ ÉTOS A INTERKULTURNÍ DIALOG: STARONOVÉ NÁSTROJE K PREVENCI KONFLIKTŮ V SOUDOBÉM SVĚTĚ

*Michal Rigel**

Abstract: *This paper returns to the efforts of theologian Hans Küng, who sought to promote ideas of a “Global Ethic” within both world politics and at a grassroots level. It further postulates that the culturally and religiously plural society of today’s globalized world – which is continually more interconnected thanks to advanced technologies in various sectors (communication, transport, etc.) – requires the establishment of a basic consensus on ethical issues for ensuring peaceful coexistence. It is proposed that the consensus on certain standards and common attitudes should be achieved by equal intercultural dialogue as an appropriate tool in the current international political situation, which is characterised by an egalitarian and polycentric arrangement. The content of this paper also disputes some components of Hans Küng’s Global Ethic project and points out threats that might jeopardize the attainment of a basic ethical consensus. Finally, it suggests certain adjustments, alternative solutions and improvements.*

Key words: *global ethic, intercultural dialogue, human rights, universalism, relativism.*

*Mgr. et Mgr. Michal Rigel, Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta UHK, michal.rigel@uhk.cz.

1. ÚVOD – DIAGNÓZA

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.¹ Knihu činí zvláště zajímavou načasování vydání do doby velkých proměn mezinárodního politického řádu a zároveň na začátek dekády, ve které překotně akceleroval proces globalizace.

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, 124), byl kritizován coby neuchopitelný, vágní a „abstraktní“ (Ratzinger 2006, 267) nebo „idealistický, až naivní“ (Hošek 2003, 93),² ba „utopický“ (Spaemann 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 2007, 181).

Nicméně v čase, kdy vzniká tato studie, tj. s odstupem více než dvaceti let od prvního (německého) vydání knihy, lze snahy 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 (1993) ve slavné esaji *Clash of Civilizations?*. Hypotéza získává na nové vážnosti při pohledu na dnešní povolna se proměňující strukturu světové politiky.

¹ Ačkoliv publikace ekumenického charakteru z pera Hanse Künga vycházely v cizojazyčných překladech již během osmdesátých let (Küng 1986; 1989) a ekumenismus jako takový byl středem jeho zájmu po desetiletí, kniha *Světový étos: projekt* je prvním skutečně komplexním zamyslením 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* (2000), nicméně dostupné jsou též četné časopisecké články (1997), příspěvky ve sbornících (1996) či na konferencích (2005) atd. Souhrnný seznam děl Hanse Künga k tématu světového étosu a obsáhlá databáze kritických reakcí od dalších autorů je dostupná online na webových stránkách německé organizace (Stiftung Weltethos 2012).

² 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 konfliktní, jako předpoklady metafyzické (2003, 93). V kontrastu s touto opatrnou kritikou možno uvést i mnohem zdrženlivější, ba přímo 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 souvazečnosti a o chotě se dorozumět“ (Váně 2004, 192 a 208). Hans Küng se obecněji s kritikou vyrovnává například v článku: *Global Ethic: A Response to My Critics* (Küng 2000a).

Ta měla ještě v průběhu poslední dekády dvacátého století podobu mocenské hegemonie jediného aktéra – Spojených států amerických (USA),³ ale podle dalšího amerického politologa 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).

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.⁴ Za této politické konstelace mohou v souladu 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 zřetelné, že na světě existuje nepřehledné 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 nějakých základních principech a pravdách přijatelných všemi, abychom spolu mohli vycházet a společně plnohodnotně žít?

³Jednoznačně ohraničit období „pax americana“ dvěma konkrétními letopočty, na nichž by existovala všeobecná shoda, je nemožné. Konsensus ostatně neexistuje ani na samotném tvrzení o unipolárním 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 (1990) popisuje jako „unipolární moment“. 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).

⁴Alespoň využije-li se Huntingtonovo (1993, 25) dělení světa na sedm či osm hlavních civilizačních okruhů. Zakariou nebo Kissingerem zmíněné země nalezneme jako zástupce v šesti z nich: západní (USA, Evropa), konfuciánský (Čína), japonský (Japonsko), hinduistický (Indie), pravoslavný (Rusko), latinskoamerický (Brazílie) plus islámský a osmý africký okruh bez zástupce. Pochopitelně, že dělení je schematické a na první pohled napadnutelné hned z několika hledisek, proto je dobré zároveň přiložit odkaz na pasáž Huntingtonovy (2001, 31–50, zejm. 37–41) knihy, kde pohnutky, jež ho k takovému dělení vedly, podrobněji vysvětluje a zároveň připojit i odkazy na klasifikace a kritiku jiných autorů, např. Toynbee (1995, 48–49) či Spengler (2010), resp. Sederberg (2002), Chiozza (2002), Budil et al. (2002) či Todorov (2011).

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. Faktem je, že ti druhí mají nyní převahu. Ve společnosti rezonují antimultikulturní názory již delší čas⁵ 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 (Merkelová dle Weawer 2010), Velké Británie (Cameron dle BBC News 2011) a Francie (Sarkozy dle France 24 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 názory extrémní pravice, neprosazuje se postupně do hlavního myšlenkového proudu evropské politiky.⁶

Účelem této úvodní části textu ale není vykreslit neodvratně katastrofický sled příštích událostí. Naopak primárním záměrem je pokusit se načrtnout reálná východiska soužití ve všestranně propojeném světě. Hlavním cílem tohoto diskusního příspěvku je navrátit pozornost snaze Hanse Künga nalézt základní normy a hodnoty společné pro celé lidstvo a podnítit akademickou obec k úsilí modifikovat jejich podobu tak, aby reflektovala realitu dnešní světové politiky. Článek má sloužit nikoli jako pouhé připomenutí, ale zejména jako konstruktivní polemika s dosavadními výsledky Küngovy činnosti v této oblasti. V příspěvku proto bude Küngův projekt aktualizován a zhodnocen v nových souvislostech, kdy hlavní akcent bude kladen na proměnu mezinárodních vztahů, ke které došlo během posledního čtvrtstoletí od vypracování *světového étosu*.

Dynamický vývoj mezinárodních vztahů s sebou na jedné straně přináší určité hrozby projektu, ale pozorovat lze i pozitivní proměnu směrem k určitému „*mo-*

⁵Soudě alespoň podle výsledků federálního referenda z konce roku 2009 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 antiimigrační retorikou napříč celou Evropou. Konkrétně např. *Strana svobody* v Nizozemsku, *Svobodní* v Rakousku, *Jobbik* v Maďarsku, *Národní fronta* ve Francii nebo *Praví Finové*. Řadu zjevných projevů tohoto fenoménu lze ilustrovat na jednotlivých epizodách uprchlické, imigrační a azylové krize EU z přelomu let 2014–2015, viz např. Byrne a Eddy (2015) či komplexnější Park (2015).

⁶Když v polovině roku 2005 Václav Klaus v rozhovoru pro MF DNES mimo jiné řekl, že „*multikulturalismus je mylný*“ a pro terorismus vytváří „*vhodnou půdu, prostředí, 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 (dle Štráfeldová 2005) dokonce prohlásil: „*Kdyby prezident kterékoli jiné evropské země něco podobného řekl, tak by ve funkci nevydržel.*“ 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 částečně 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 arbitrarně vybrané výroky by mohlo být zavádějící, např. už kvůli rozdílům v konkrétním výrazivu, které bylo při odmítnutí multikulturalismu použito. Zatímco Klaus opakovaně hovoří o „*zlu*“ (Klaus 2004) a „*falešné ideologii potulovat se kdekoli po světě*“ (Klaus 2005), západoevropští politici zvolili opatrnější formulace, navíc doprovázené upřesňujícími interpretacemi těchto výroků z tiskových oddělení svých úřadů. Zajímavé ale je, že Marine Le Penová (dle Wheeler 2011), 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*“.

rálnímu obratu“ a přijetí „kantovské etiky“ (Waisová 2008, 139–151). Posledně jmenované fenomény poukazují na to, že „střet civilizací“ stále zůstává pouhou hypotézou a není nevyhnutelným proctvím. Stačí přistupovat k Huntingtonově zkoumání nikoli jako k pokynům pro vedení budoucích konfliktů, ale spíše jako k upozornění na možná nebezpečí budoucnosti a k návodu 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 multivilizačním světě je konstruktivní cestou [...] přijmout rozrůzněnost a hledat společné rysy“ (Huntington 2001, 389).

2. DIALOG JAKO NÁSTROJ

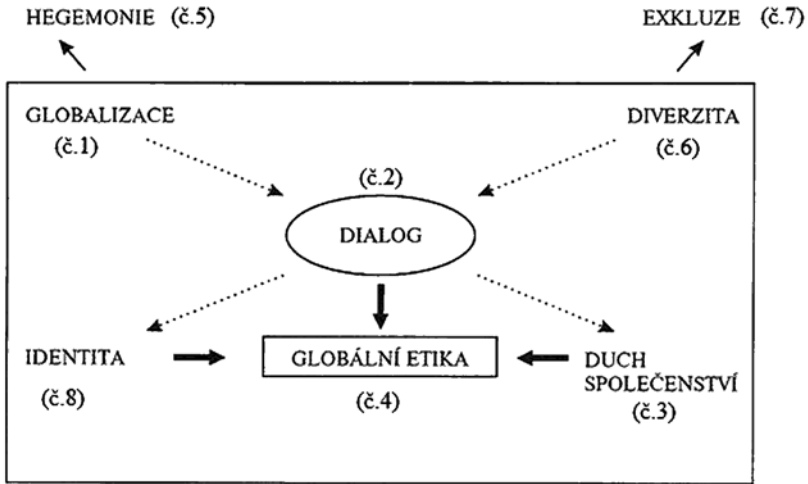
Ono „hledání společných rysů“ je snad možné interpretovat jako volání po dialogu mezi kulturami. A právě odkaz k dialogu, jako vhodnému prostředku předcházení konfliktům dnešního světa, vede opětovně k výše zmíněnému úsilí Hanse Künga. Jeho klíčovou roli při regulaci napětí a eventuálních nepřátelských střetů zdůrazňuje i Tomáš Halík (2006), který svoji knihu nazvanou *Prolínání světů* zakončuje kapitolou s dichotomickým názvem *Násilí, nebo dialog?*. Není tak jednoduché říct (a podle otazníku si zřejmě není jistý ani autor sám), zda současná situace opravdu nabízí pouze takto černobílé, protichůdné možnosti, nicméně je možno souhlasit s nutností dialogu podporovat, minimálně z preventivních důvodů. K možnosti dialogu podněcuje i samotná povaha dnešního světa. Jde totiž o dobu, kdy hned několik států z různých kulturních okruhů dosahuje přibližně stejné mocenské pozice, čímž se otevírá prostor pro budoucí multilaterální uspořádání mezinárodních vztahů a zároveň globalizovaný svět přináší 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 iránského prezidenta Mohammada Chátámího⁷ 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*“⁸ (Resolution No. 53/22 Adopted by the Gene-

⁷ Mohammad Chátámí se po zvolení do funkce prezidenta (1997) pokusil nastolit nový kurz v zahraniční politice země (vyřčeno s vědomím, že rozhodující pravomocí v určování zahraniční politiky nejsou v Íránu v rukou prezidenta) a koncept dialogu mezi civilizacemi byl jeho významnou součástí (Khatami 1998). 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 (Bednářová 2009). Strategické motivy v zahraniční politice, oděné do vznešeného hávu *dialogu civilizací*, odhalují i další autoři, např. (Tazmini 2009). Na druhou stranu sledování sekundárních efektů politických aktivit není nic neobvyklého a i partneri tohoto dialogu – USA – měli při restartu diplomatických vztahů s Íránem na zřeteli svůj prospěch, viz (Wright a Bakhash 1997).

⁸ Totéž učinila Evropská unie (EU) pro rok 2008 (Rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady č. 1983/2006). Vráťme-li se k OSN, je dobré identifikovat v rámci rozvětvené činnosti organizace

Obrázek 1. Role dialogu při vytváření globální etiky.
 Picture 1. Role of Dialogue in the Development of Global Ethic.



Zdroj: volně zpracováno a upraveno dle Picco a kol. (2005, 68 a 148).

ral Assembly 1998). Pod patronátem OSN a jejího tehdejšího tajemníka Kofiho Annana sestavila skupina významných osobností, pocházejících z různých civilizací 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 podílely, se dají znázornit diagramem (viz obrázek č. 1), jenž zároveň graficky ilustruje jednu ze základních tezí této studie: 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 v dnešním stále více egalitářském mezinárodním uspořádání.

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 homoge-

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 (2013) a od roku 2004 také iniciativa *Aliance civilizací*, jejíž vznik podnítl španělský předseda vlády José Luis Rodríguez Zapatero a jejímž členem je od roku 2008 i ČR (viz Alliance of Civilizations 2013). 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* 2013), nevládních neziskových organizací (např. *Centre for World Dialogue* 2013) a univerzitních center (např. *Centre for Dialogue, La Trobe University* 2013).

nizaci, 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 lpění 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, se odráží i ve výrocích osobností rozličného původu: Jelikož „*není možné se nadále obejít bez společného etického kodexu*“ (Wojtyła dle Picco a kol. 2005, 142), vyzývají k „*pokusu dosáhnout minimálního konsenzu o společně sdílených hodnotách, postojích a morálních standardech*“ (Robinsonová dle Picco a kol. 2005, 141), k hledání „*základních mravních imperativů, které jsou společné*“ (Havel 2007, 185) a nalezení „*souboru lidských hodnot, jež by posloužil jako jednotící síla ve vývoji upravedě globálního společenství*“ (Su T'ij dle Picco a kol. 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, lze se připojit 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 nepředsudkový 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.⁹

3. OBTÍŽE PŘI ETABLOVÁNÍ SVĚTOVÉHO ÉTOSU – UNIVERSÁLNÍ ETIKA A KULTURNÍ RELATIVISMUS

Na první pohled je přitom evidentní, že se nejedná o jednoduchý úkol, zvláště připustí-li se, 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 za východisko této studie brán fakt, že společné soužití různých kultur vyžaduje elementární *universalitu* etických norem, je nutné specifikovat, v jakém

⁹Podle 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], *kteřou lze praktikovat i ve velmi složitých situacích, v nichž jednotlivec nebo skupiny musejí často jednat*“ (Küng 1992, 62). Tyto pokyny nachází i ve zcela různých tradicích a nazývá je *zlatým pravidlem lidskosti* (Küng 2000b, 128–129).

smyslu by se termín *universalita* měl používat a jaká její podoba by měla být předmětem hledání. Zde musí být zvláště zdůrazněno, že taková, která je dosažitelná otevřeným dialogem a participací všech zainteresovaných, tak aby *univerzální* skutečně znamenal *přijatelný pro všechny*. Požadovaný typ *universalismu* má proto představovat určitý průsečík mezi kulturami (tzv. „*překrývající*“ nebo „*základní konsensus*“).¹⁰ Ten nesmí být v žádném případě dosažen prosazením jedné vize na úkor ostatních nebo za cenu potlačení rozmanitosti. Jde o hledání společných, *univerzálně* 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 *univerzálních* hodnotách a pravdách, v důsledku čehož je nadřazena jiným civilizacím. Právě svoje vlastní hodnoty vyvází do světa a vydává je za všeobecně přijatelné a *univerzální*. Tento typ *universalismu* Wallerstein označuje pojmem „*evropský univerzalizmus*“¹¹ a jako jeho žádoucí protiklad představuje „*univerzální univerzalizmus*“ (Wallerstein 2008, 10). Takto formulovaná definice *universalismu* se jeví nadějně. Globální *univerzální* etika totiž bezpodmínečně musí být doopravdy kolektivní, jedině tak bude i doopravdy globální a *univerzální*.¹²

Avšak přinejmenším stejnou mírou pozornosti si vyžaduje i do extrému dotazený obrácený postup, motivovaný snahou vyhnout se podezření z aplikace nějakého typu tzv. *překrouceného univerzalizmu*. V praxi se může projevat nejen v totál-

¹⁰ „*Překrývající konsensus*“ je souloví užívané filosofem Johnem Rawlsem (orig. „*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) 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). V obdobném smyslu, v jakém je *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 závazných hodnotách, neodvolatelných kritériích a základních postojích* [...]“ (Küng 2000b, 121–122).

¹¹ I když byl v textu jako ilustrativní příklad negativních konsekvencí aplikace etnocentrického vnímání světa (tj. univerzálně přítomného přesvědčení, že kultura vlastní skupiny, je nadřazena kultuře jiných skupin, viz Vodáková, Vodáková a Soukup 2000, 108–109) použit jeho „západní“ model (v rámci něj dále např. „barbaři“ vs. Řekové, „pohané“ vs. křesťané a „gójové“ vs. Židé aj.), neznamená to, že by šlo o fenomén pozorovatelný pouze v této části světa. Naopak adorace vlastní kulturní tradice a její povyšování nad ostatní kulturní entity, je pozorovatelné prakticky kdekoli v světě, např. „mlechové“ v Indii nebo „iové“ v Číně (viz Dikötter 1994 či Pines 2005).

¹² 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 i proměn jeho chápání a rozlišuje ji na několik typů: „*například univerzality jednoduchou, komplexní, morální, normativní nebo faktickou*“ (Zemanová 2005, 89–91).

ním 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 protičelit, by v konečném důsledku vedlo ke krajně partikularistickému postoji, v němž by byla přijata stejná platnost jakéhokoliv dílčího morálního stanoviska kdekoliv ve světě. 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*.

Ve skutečnosti jde 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. 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* (Walzer 1994) předkládá stanovisko, že morálka v sobě obsahuje dualismus tzv. „*tlustého*“ a „*tenkého*“. *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. Přihlášení se k takovému uměřenému postoji střední cesty a nezatíženému „*pohledu odkud*“ (Nagel 1989) 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.

4. LIDSKÁ PRÁVA JAKO GARANT

I přes veškeré obtíže, které jsou inherentní součástí hledání světového étosu, nastoluje vědomí rozšířené odpovědnosti za budoucnost planety, v důsledku globální dimenze dnešních problémů a jejich vzájemné závislosti, imperativ alespoň se pokusit o nalezení minimálního konsenzu na morálních standardech. 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).¹³ To plně odpovídá snaze předejít konfliktům i z hlediska Huntingtonova zkoumání o střetu civilizací: v podkapitole nazvané *La revanche de Dieu*¹⁴ (Huntington 2001, 101–110) se mluví o celosvětové náboženské obrodě

¹³ Ačkoliv se tento text 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 (2011) a jeho *O Bohu v křesťanství a o jednom nebo dvou dalších* nebo Wilfreda Cantwella Smithe představeného v českém sborníku *Cesty k porozumění jinému* (Floss et al. 2008) aj.

¹⁴ 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* – Kapel 1996), ve které francouzský politolog popisuje

a o tom, že v moderním světě představuje náboženství ústřední sílu, jež lidi motivuje a mobilizuje.

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). Navíc spoléhat při odvracení různých nebezpečí hrožících lidské civilizaci pouze na mezináboženský dialog, znamená přehlížet reálnou hrozbu, že v případech *zjevených* náboženství existují ortodoxní skupiny, které neústupně obhajují vlastní *zjevenou* pravdu bez potřeby dialogu.¹⁵ Do třetice se přirozeně nabízí otázka, jakým způsobem přiblížit ideu světového étosu (dosaženou na náboženském základě) agnostikovi nebo ateistovi, jejichž participace na vytváření společných pravidel je nutná. 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).¹⁶

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 pře-

obrodný proces a rozšíření vlivu náboženství ve společnosti v posledních dekádách dvacátého století, srov. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (Harris 2004) a další díla čelních představitelů hnutí tzv. *New Atheism*.

¹⁵Naléhavou potřebu základů všelidské mravnosti, nezbytnou v situaci globalizovaného světa, nemohou podle Jana Sokola (2010, 1) naplnit mravní systémy pozitivních náboženství, které „jsou ze své podstaty rozdělující“. 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 přijmout pravdu jiného náboženství, aniž se vzdáme pravdy vlastního náboženství a tím vlastní identity*“ (Küng 1992, 77)? Tato otázka je dále diskutována např. v Bartošová (2001, 39), Hošek (2003, 89–91) a Küng (1992, 77–80 a 84–85).

¹⁶U 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 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 Svátosti 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 interdisciplinaritě 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 hlediska hlavního záměru této práce není důležité, zdali byl Václav Havel sám věřící, či nikoliv, 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 *Věra (u) Václava Havla: noetické sestřih Havlových Dopisů Olze* (Balabán 2009). Zajímavou poznámkou k tématu může být i smuteční řeč na pohřbu Václava Havla od jeho spoluvězně z počátku osmdesátých let a současného kardinála Dominika Duky, ve které se mimo jiné prave: „*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 týdnechездеjšího života mluvil jako o pravém Bohu*“ (Duka 2011).

ceňovat a spoléhat 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 vyzývající k hledání sdílených etických hodnot.¹⁷ 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 mnohorožměnost dokumentů, jež vypovídá o mnohorožměnosti 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 zpravidla nedochází. Ekvivalentně k otázce zavedení univerzálního etického rámce předkládá Michael Ignatieff (2012, 14) příklad z oblasti ekologických iniciativ, kdy tvrdí, že hlavní překážkou přijetí účinných opatření v otázce boje proti klimatickým změnám není nedůvěra většiny světové veřejnosti ve skutečnost globálního oteplování, ale spíše praktická stránka dohody na sankcích, které by nežádoucí jednání efektivně omezovaly.¹⁸

Pokud se nahlédne na světový étos prozaičtěji, potom se skutečně zdá vhodné vybavit celý koncept nějakou kotvou, snad i v podobě otevřeného katalogu vzájemných práv, povinností a nároků, na nichž by bylo možné dosáhnout dohody,

¹⁷Z 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 (sdrůžující 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.

¹⁸Význam *vynutitelnosti právní cestou* lze ilustrovat na praktickém fungování dokumentu, který má k cílům světového étosu 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. Přitom v rámci přijímání rezoluce vyhlásující *Všeobecnou deklaraci lidských práv* (1948) 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“).

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.

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,¹⁹ 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 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 intervenují v cizích zemích s rétorikou, že „*mají za cíl chránit lidská práva a prosazovat něco, čemu se říká ‚demokracie‘*“ (Wallerstein 2008, 9).²⁰ Tím nezřídkka 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. Stíznosti na euroamerickou hegemonii v oblasti celosvětového diskursu o lidských právech a odvolávání se na teze kulturního relativismu mohou představovat oprávněnou výhradu, ale stejně dobře také sloužit jako tak-

¹⁹Lidská práva a základní svobody byly již od začátku studené války *politickým tématem*, které rozdělvalo západoevropské státy a země komunistického bloku. To se jasně projevilo během přípravy *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN mezi lety 1946–1948 (viz např. Wright 2001, 13–17 či Morsink 2000) nebo poté v průběhu Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (KBSE) roku 1973–1975, jež vyústila v přijetí tzv. *Závěrečného aktu KBSE* (viz např. Thomas 2001 či Povolný 2007).

²⁰V 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, viz např. Chomsky (1999 a 2000), srov. Shugarman (2006). Po roce 1989, a v souvislosti se zahraniční politikou amerického prezidenta George Bushe jr. zvlášť, 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, viz např. (Bílková 2003).

tický manévr zamezující potenciální kontrole dodržování standardů, které mezinárodní společenství od států ve vztahu ke svým občanům očekává.²¹

Na základě četných upozornění na přílišně euroamerickocentrické 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 Listinu 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, která by se ukázala s některými elementy významných kulturně-civilizačních entit nekompatibilní, by argumenty kulturního relativismu bylo možné uznat 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. To vše s argumentem uskutečněného interkulturního dialogu a ideálně též se závazným vymahatelným statutem.

5. ZÁVĚR

Potenciální napětí všemožně propojovaného a „zmenšovaného“ (avšak nikoli zjednodušaného) 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 dvacátého století. Ve stejné době jako 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, 4).

Proces globalizace, který by, jak se mnohým zdálo, mohl sám o sobě vést k univerzálnosti však má i opačný rozměr – lpění obyvatel na vlastní identitě, ke kterému dochází v rámci vstupu do nové, neznámé etapy, souběžně odstartovalo jistý rozvoj regionalismu, ve kterém je akcentována vlastní historická zkušenost a lokální způ-

²¹Přesně tento jev popisuje profesor historie Reza Afshari (2001) ve své knize *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*, ve které se snaží dokázat, že nejzávažnější porušování lidských práv ze strany vládců jsou vedena mocenskými a ekonomickými zájmy, spíše než proklamovaným uplatňováním vlastních etických kritérií vycházejících z autentických kulturních hodnot, které jsou lokálně ospravedlnitelné. Afshari své přesvědčení dokládá na konkrétní studii Íránské islámské republiky v době po odchodu šáha a nastolení nového režimu – 1979. V knize se snaží uvěřit představiteli íránskému státu, že se chovají principiálně stejně při sledování svých zájmů a při pošlapávání práv obyvatel jako představitel jiných autoritářských států a obviňuje je z toho, že před mezinárodními lidskoprávními organizacemi přesto skrývají své kroky za autentický projev místních kulturních zvyklostí. 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).

sob myšlení, doprovázený uplatňováním tradičních modelů chování. Jinými slovy dochází k znovuoživení 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 universalisaci, 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 (viz např. 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. Definovat univerzální 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 nadměru složité. 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 shody v morálních otázkách, by neměl zamezit zahájení komunikace mezi eticky nezávislými celky, a zabránit tak dohodě na určitých univerzálních prvcích, které by pomohly k bezproblémovějšímu soužití pluralitních celků a limitováním mnohostranných nepochopení napomohly překonat civilizační bariéry. Není totiž nezbytné stanovit zcela nová etická pravidla, jako spíše snažit se pochopit hlubší rozpory mezi vedle sebe existujícími etickými principy, jimiž se řídí jednání jednotlivců, institucí a států.

Jak bylo řečeno, existence několika států o zhruba stejné síle představuje ideální výchozí pozici pro zajištění maximálně spravedlivého vedení interkulturního dialogu jako nástroje k dosažení určitého stupně etického konsensu, neboť minimalizuje pokušení prosadit své zájmy z pozice nadřazené síly a uchovává naději na stav, kdy všechny strany pokud možno rovnoměrně dávají a přijímají. Pokusit se pomocí interkulturního dialogu naplnit výše načrtnutou praktickou podobu světového étosu, která by se v důsledku svého realisticky vytyčeného cíle – být toliko minimálním konsenzem – mohla stát *uskutečnitelnou*, v důsledku svého širšího – nejenom náboženského pojetí – všeobecně *akceptovatelnou* a v důsledku prosazení právního ukotvení také *vymahatelnou*, by mělo významně přispět k prevenci konfliktů v soudobém světě. Zapojit se aktivně do diskuse, která v posledních dekadách probíhá na různých platformách mezi akademiky z oborů politologie, filozofie, ale i psychologie, genetiky nebo neurobiologie aj. (Rodin 2012; Apel 2000; Habermas 2001; Churchland 2011; Pinker 2002; Wright 1994) je naším úkolem a výzvou.

POUŽITÉ ZDROJE

LITERATURA

- AFSHARI, Reza (2001): *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- APEL, Karl-Otto (2000): Globalisation and the Need for Universal Ethics. *European Journal of Social Theory*, roč. 3, č. 2, s. 137–155.
- BALABÁN, Milan (2009): *Víra (u) Václava Havla: noetický sestřih Havlových Dopisů Olze*. Praha: OIKOYMENH.
- BARTOŠOVÁ, Jana (2001): Mezináboženský dialog – cesta k humánnějšímu světu v pojetí Hanse Künga. *Křesťanská revue*, roč. 68, č. 2, s. 38–41.
- BEDNÁŘOVÁ, Blanka (2009): *Americko-iránské vztahy v letech 1998–2008 a role států Perského zálivu*. Olomouc: Univerzita Palackého (diplomová práce).
- BÍLKOVÁ, Veronika (2003): The Responsibility to Protect – Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty (recenze). *Mezinárodní vztahy*, roč. 38, č. 3, s. 98–102.
- BRAGUE, Rémi (2011): *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších*. Brno: CDK.
- BRÁZDA, Radim (2002): *Srovnávací etika*. Praha: Koniasch-Latin Press.
- BRICMONT, Jean (2006): *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War*. New York: Monthly Review Press.
- BUDIL, Ivo et al. (2002): *Střet civilizací?: dominance Západu, nebo dialog světových kultur*. Praha: Evropský literární klub.
- BYRNE, Andrew a KESTER, Eddy (2015): Hungary plans 175km-long fence to lock out migrants. *Financial Times* (<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/2db7751c-1510-11e5-9509-00144feabdc0.html#axzz3fOzVWo2P>, 6. 7. 2015).
- DIKÖTTER, Frank (1994): *The Discourse of Race in Modern China*. Redwood City: Stanford University Press.
- DUKA, Dominik (2011): *Projev proslovený v prosinci 2011 v Praze na pohřbu Václava Havla v katedrále sv. Víta* (http://zpravy.idnes.cz/dokument-co-ve-vitu-o-havlovi-rekli-klaus-duka-ci-albrightova-p55-/domaci.aspx?c=A111223_140926_domaci_kot, 25. 4. 2015).
- FENN, Richard (1999): Toward a Global Ethic. A Response to Hans Küng. *International Journal of Politics, Culture and Society*, roč. 13, č. 1, s. 41–61.
- FLOSS, Karel et al. (2008): *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir.
- FUKUYAMA, Francis (1989): The End of History. *The National Interest*, roč. 5, č. 16, s. 3–18.
- HABERMAS, Jürgen (2001): *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- HALÍK, Tomáš (2006): *Prolínání světů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- HARRIS, Sam (2004): *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton and Company.
- HAVEL, Václav (1999): Novoroční projev. In: Havel, Václav: *Spisy / 6*. Praha: Torst, s. 9–19.
- HAVEL, Václav (2001): *Projev proslovený v říjnu 2001 v Praze na Meditativním shromáždění představitelů světových náboženství v katedrále sv. Víta* (<http://www.forum2000.cz/en/projects/interfaith-dialogue/2001/transcript/>, 25. 4. 2015).

- HAVEL, Václav (2007): Projev prosloušený v září 2002 v New Yorku na Slavnostním večeru „Václav Havel – spisovatel a prezident“. In: Havel, Václav: *Spisy / 8*. Praha: Torst, s. 181–186.
- HOŠEK, Pavel (2003): Hans Küng a dialog náboženství. *Dingir*, roč. 6, č. 3, s. 89–93.
- HUNTINGTON, Samuel (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, roč. 72, č. 3, s. 22–49.
- HUNTINGTON, Samuel (2001): *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- CHIOZZA, Giacomo (2002): Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946–97. *Journal of Peace Research*, roč. 39, č. 6, s. 711–734.
- 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.
- CHURCHLAND, Paul (2011): *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- IGNATIEFF, Michael (2001): Human Rights as Politics and Idolatry. In: Gutmann, Amy (ed.): *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, s. 1–99.
- IGNATIEFF, Michael (2012): Reimagining a Global Ethic. *Ethics & International Affairs*, roč. 26, č. 1, s. 7–19.
- KEPEL, Gilles (1996): *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- KHATAMI, Mohammad (1998): Statement at the 53rd Session of the United Nations General Assembly New York, September 21. (http://www.parstimes.com/history/khatami_speech_un.html, 25. 4. 2015).
- KISSINGER, Henry (1996): *Umění diplomacie*. Praha: PROSTOR.
- KLAUS, Václav (2004): *Rozhovor prezidenta republiky Václava Klause pro časopis Týden*, 6. 12. 2004 (<http://www.klaus.cz/clanky/441>, 26. 4. 2015).
- KLAUS, Václav (2005): *Rozhovor prezidenta republiky Václava Klause pro deník Mladá fronta Dnes*, 16. 7. 2005 (<http://www.klaus.cz/clanky/684>, 26. 4. 2015).
- KRAUTHAMMER, Charles (1990): The Unipolar Moment. *Foreign Affairs*, roč. 70, č. 1, s. 23–33.
- KRAUTHAMMER, Charles (2002): The Unipolar Moment Revisited. *The National Interest*, roč. 17, č. 70, s. 5–17.
- KRYSMANSKI, Hans-Jürgen (1999): Elite Ethics. Hans Küng's Normative Globalism in a Changing World. *International Journal of Politics, Culture and Society*, roč. 13, č. 1, s. 83–106.
- KÜNG, Hans (1986): *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. New York: Doubleday.
- KÜNG, Hans (1989): *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday.
- KÜNG, Hans (1992): *Světový étos: projekt*. Zlín: Archa.
- KÜNG, Hans (1996): Towards a Planetary Code of Ethics: Ethical Foundations of a Culture of Peace In: *From a Culture of Violence to a Culture of Peace. Peace and Conflicts Issues series*. Paris: UNESCO, s. 129–143.

- KÜNG, Hans (1997): A Global Ethic in an Age of Globalization. *Business Ethics Quarterly*, roč. 7, č. 3, s. 17–31.
- KÜNG, Hans (1998): Economy and Problems of Globalization. In: *Forum 2000 conference 1998: Conference Report*. Prague: Forum 2000 Foundation, s. 152–155.
- KÜNG, Hans (2000a): Global Ethic: A Response to My Critics. *International Journal of Politics, Culture and Society*, roč. 14, č. 2, s. 421–428.
- KÜNG, Hans (2000b): *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad.
- 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* (http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html, 26. 4. 2015).
- MORSINK, Johannes (2000): *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- NAGEL, Thomas (1989): *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- ONUMA, Yasuaki (2008): Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv In: Hrubec, Marek (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciónské perspektivy*. Praha: Filosofia, s. 247–280.
- PARK, Jeanne (2015): *Europe's migration crisis* (<http://www.cfr.org/migration/europes-migration-crisis/p32874>, 6. 6. 2015).
- PICCO, Giandomenico a kol. (2005): *Mosty do budoucnosti: Dialog mezi civilizacemi*. Brno: Doplněk.
- PIETERSE, Jan Nederveen (2009): *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- PINES, Yuri (2005): Beasts or Humans: Pre-Imperial Origins of Sino-Barbarian Dichotomy. In: Amitai, Reuven a Biran, Michal (eds.): *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*. Leiden: Brill, s. 59–102.
- PINKER, Steven (2002): *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books.
- POVOLNÝ, Mojmír (2007): *Zápas o lidská práva: Rada svobodného Československa a helsinský proces*. Brno: Stilus.
- PUTNA, Martin C. (2009): *Spiritualita Václava Havla: české a americké kontexty*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- PUTNA, Martin C. (2011): *Václav Havel: duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- RATZINGER, Joseph (2006): On the Prepolitical Moral Foundations of a Free Republic. In: De Vries, Hent a Sullivan, Lawrence (eds.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press, s. 261–268.
- RAWLS, John (1987): The Idea of An Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, roč. 7, č. 1, s. 1–25.
- RAWLS, John (1995): *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing.
- RAWLS, John (2003): Oblast politična a překrývající konsensus. *Reflexe*, roč. 13, č. 24, s. 41–67.
- ROBERTSON, Roland (2001): Küng's Global Ethic: Parametric Lacunae. *International Journal of Politics, Culture and Society*, roč. 14, č. 3, s. 657–655.
- RODIN, David (2012): Toward a Global Ethic. *Ethics & International Affairs*, roč. 26, č. 1, s. 33–42.

- SEDERBERG, Peter (2002): *Searching for the 21. Century* (http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2002_07-09/sederberg_search/sederberg_search.html, 27. 4. 2015).
- 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* (<http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Shugarman.pdf>, 27. 4. 2015).
- SKLAIR, Leslie (2008): Globalizace lidských práv. In: Hrubec, Marek (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofía, s. 49–81.
- SOKOL, Jan (2010): *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- SPAEMANN, Robert (1996): Weltethos als "Projekt". *Merkur*, roč. 50, č. 9–10, s. 893–904.
- SPENGLER, Oswald (2010): *Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin*. Praha: Academia.
- ŠTRÁFELDOVÁ, Milena (2005): Klaus odmítl multikulturalismus, vyvolal tím ostrou kritiku. *Český rozhlas 7 – Radio Praha* (<http://www.radio.cz/cz/rubrika/udalosti/vaclav-klaus-odmitl-multikulturalismus-vyvolal-tim-ostrou-kritiku>, 27. 4. 2015).
- 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: Princeton University Press.
- TODOROV, Tzvetan (2011): *Strach z barbarů: kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Litomyšl: Paseka.
- TOYNBEE, Arnold (1995): *Studium dějin*. Praha: Práh.
- VÁNĚ, Jan (2000): Světový étos jako všelék pro lidstvo? *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, roč. 2, č. 1, s. 190–194.
- VÁNĚ, Jan (2004): V tomto znamení zvítězíš? Pojetí humanity u Hanse Künga a legitimitost jeho konceptu světového étosu. *Religio*, roč. 12, č. 2, s. 187–212.
- VODÁKOVÁ, Alena, VODÁKOVÁ, Olga a SOUKUP, Václav (2000): *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: SLON.
- WAIŠOVÁ, Šárka (2008): Postmodernita a kantovská dimenze v mezinárodní politice. In: Strnadová, Lenka, Rosůlek, Přemysl a kol.: *Politická filozofie: významné osobnosti a témata*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 139–151.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2008): *Evropský univerzalizmus: rétorika moci*. Praha: SLON.
- WALZER, Michael (1994): *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- WEAVER, Matthew (2010): Angela Merkel: German multiculturalism has 'utterly failed'. *The Guardian* (<http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>, 26. 4. 2015).
- WEINBERGER, Ota (1993): *Filozofie, právo, morálka*. Brno: Masarykova univerzita v Brně.
- WHEELER, Brian (2011): Global debate on Cameron's multiculturalism speech. *BBC News* (<http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12415597>, 27. 4. 2015).
- WRIGHT, Robert (1994): *The Moral Animal*. New York: Random House.
- WRIGHT, Robin a BAKHASH, Shaul (1997): The U.S. and Iran: An Offer They Can't Refuse? *Foreign Policy*, roč. 28, č. 5 (Autumn), s. 124–138.

WRIGHT, Shelley (2001): *International Human Rights, Decolonisation and Globalisation: Becoming Human*. London, New York: Routledge.

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

ZECHENTER, Elisabeth (1997): In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research*, roč. 53, č. 3, s. 319–347.

ZEMANOVÁ, Štěpánka (2005): Nové chápání univerzality lidských práv. *Mezinárodní vztahy*, roč. 40, č. 4, s. 79–94.

PRAMENY

Arab Charter on Human Rights (1994) (<http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/arabhrcharter.html>, 25. 4. 2015).

Charta Země (1992) (http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/echarter_czech.pdf, 26. 4. 2015).

Declaration of Human Duties and Responsibilities (1998) (<http://globalization.icaap.org/content/v2.2/declare.html>, 26. 4. 2015).

Draft Pacific Charter of Human Rights (1989) (http://www.hurights.or.jp/archives/other_documents/section1/1989/03/draft-pacific-charter-of-human-rights.html, 26. 4. 2015).

Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue (2013) (<http://www.thelevantfoundation.org/index.php/projects/4-fiird>, 26. 4. 2015).

Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development (1996) (<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf>, 26. 4. 2015).

Our Global Neighborhood: Report of the Commission on Global Governance (1995) (<http://www.gdrc.org/u-gov/global-neighborhood/>, 26. 4. 2016).

Pražská deklarace (2001) (<http://www.forum2000.cz/cz/projekty/konference-forum-2000/2001/prepisy/prazska-deklarace-1/>, 26. 4. 2015).

Resolution No. 53/22 Adopted by the General Assembly (1998) (<http://www.un.org/documents/r53-22.pdf>, 27. 4. 2015).

Rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady č. 1983/2006 (2006) (<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/CS/TXT/?uri=CELEX:32006D1983>, 27. 4. 2015).

Universal Declaration of Human Responsibilities (1997) (<http://interactioncouncil.org/universal-declaration-human-responsibilities>, 27. 4. 2015).

Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981) (<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>, 27. 4. 2015).

Všeobecná deklarace lidských práv (1948) (<http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf>, 27. 4. 2015).

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

INTERNETOVÉ ZDROJE

Alliance of Civilizations (2013): <http://www.unaoc.org/>, 25. 4. 2015.

Centre for Dialogue, La Trobe University (2013): <http://www.latrobe.edu.au/dialogue/>, 25. 4. 2015.

Centre for World Dialogue (2013): <http://www.worlddialogue.org/>, 25. 4. 2015.

Stiftung Weltethos (2012): *Bibliographie zur Weltethos-Debatte*, http://www.weltethos.org/1-pdf/40-literatur/deu/bib-we-01_11.pdf, 27. 4. 2015.

UNESCO Dialogue (2013): <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/>, 27. 4. 2015.

BBC News (2011): *State multiculturalism has failed, says David Cameron*, <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>, 25. 4. 2015.

France 24 International News (2011): *Sarkozy declares multiculturalism 'a failure'*, <http://www.france24.com/en/20110210-multiculturalism-failed-immigration-sarkozy-live-broadcast-tf1-france-public-questions>, 27. 4. 2015.

SUMMARY

This paper, written in essay form, is an analysis of a selected portion of normative discourse on the so-called "Global Ethic". It is a reflection on Swiss theologian Hans Küng's efforts to find and establish a generally accepted moral minimum on a global level. The paper points out that the significance of this issue in the past decades has been multiplied due to the intensifying process of globalization and the continuously closer interaction of culturally and religiously diversified societies. In light of the tensions that are a result of worldwide waves of migration and thanks to the further interconnection of diverse cultural-civilizational areas based on highly perfected technologies primarily in the areas of communication, transport, etc., this paper postulates that in order to achieve a non-conflictive coexistence, we must achieve at least a basic consensus on ethical issues.

Hans Küng set a corresponding goal at the beginning of the 1990s with his "Global Ethic" project. Therefore, there has been a return to Küng's work, which has been thoroughly assessed in new contexts of modern international relations. The primary stress is placed on the transformation of the international political situation, which is no longer characterized by the dominant position of one of its actors – the USA. The present situation has a tendency toward an egalitarian and polycentric order. According to some authors, new poles of power could be held by countries such as China, India, Russia, Brazil, etc. The geographic and cultural heterogeneity of these countries is in fact a signal that elite global politics are heading not only toward multipolarity, but are also taking on a multicivilizational character. Based on these phenomena, the concept is supported that, under certain conditions, there could be a suitable opportunity to successfully implement a consensus based on socially shared norms and attitudes. If in fact various states from various cultural and civilizational circles reach approximately the same positions of power, this would open up an opportunity for the future multilateral organization of international relations and an equal intercultural dialogue.

Regardless of the high level of conformity between Hans Küng's propositions in the search for generally acknowledged and applicable values and his project, this paper discusses and proposes its own alternatives and points out general threats that could endanger efforts toward achieving a certain level of ethical consensus. Thus, this paper serves not only as a simple reminder, but also as a constructive and interdisciplinary critique of the results of Küng's activity to date in researching universally valid values formulated in his Global Ethic.

In certain sections, this paper attempts to explore the meaning of the terms "universality" or "dialogue" and reveal the multifaceted relationships and political limits in reaching consensus in ethical values on the level of the international community. Admittedly, intercultural dialogue does not necessarily have to be a dialogue between religions. The conclusion of the paper, however, defends the concept of universal human rights as the final form of ethical norms. Despite denying religiously or transcendentally accepted ethical values, this paper does not resign from the universalistic concept of ethics and defends its importance in terms of confronting theories of extreme relativism and particularism.