

K PROBLEMATIKE MIGRÁCIE A „STRETÁVANIA SA“ KULTÚR V KONTEXTACH AXIOLOGICKÉHO PLURALIZMU

Regarding migration and cultural “encounters” in the context of axiological pluralism

Rudolf DUPKALA

ABSTRAKT

V príspevku je analyzovaný problém migrácie a tolerantného, resp. konfliktného „stretávania sa“ kultúr z pozícií axiologického pluralizmu. Migrácia je vymedzená ako historický fenomén, ktorý sa v dôsledku narastania tzv. „horizontálnej formy sociálnej mobility“ nevyhnutne prehĺbuje. Ako dôsledok migrácie je v príspevku prezentovaný aj problém legálnej a nelegálnej imigrácie. Metodologickým východiskom skúmania danej problematiky je interdisciplinárne zameraná koncepcia axiologického pluralizmu, ktorá sa dištancuje aj od jednostranného axiologického monizmu, aj od rovnako jednostranného axiologického relativizmu. Pluralita hodnôt je reflektovaná predovšetkým z hľadiska ich *súmerateľnosti* (komensurability) a *nesúmerateľnosti* (inkomensurability). Autor akcentuje skutočnosť, že zmysluplná (legálna) imigrácia a s ňou spätá občianska integrácia prisťahovalcov je možná jednak na základe „stretávania sa“ hodnotovo súmerateľných kultúr alebo za predpokladu, že hodnotovo nesúmerateľná kultúra imigrantov sa prispôsobí systému právnych, morálnych a ďalších noriem (hodnôt) platných v prijímajúcej krajine.

Kľúčové slová: Človek. Hodnoty. Kultúra. Pluralita. Tolerancia. Dialóg.

ABSTRACT

The submission analyses the issue of migration and tolerant or confrontational cultural ‘encounters’ from the position of axiological pluralism. Migration is defined as a historical phenomenon which has recently been increasing due to the rise of so-called ‘horizontal social mobility’. The issue of legal and illegal immigration is presented in the submission as a consequence of migration. The methodological basis of research on this topic is the concept of axiological pluralism, which has an interdisciplinary focus; it distances itself both from one-sided axiological monism and also from one-sided axiological relativism. Plurality of values is reflected primarily from the perspective of their commensurability and their incommensurability. The author emphasizes that meaningful (legal) immigration and related civic integration of immigrants is possible either on the basis of the ‘encountering’ of cultures the values of which are commensurable, or on the condition that immigrant culture the values of which are incommensurable with those of the host country will conform to the legal, moral and other norms of the host country.

Key words: Human. Values. Culture. Plurality. Tolerance. Dialogue.

ÚVOD - MIGRÁCIA A IMIGRÁCIA AKO HISTORICKÝ FENOMÉN

Človek je bytosť migrujúca. Od úsvitu svojich dejín *putuje* za lepšími podmienkami života, pričom menil (a mení) nielen miesto svojho pôvodného pobytu, ale tiež priestor

svojho pôvodného *kultúrno-civilizačného* *zakovania*. V rámci svojho *putovania* dejinami človek vytvára kultúru, ktorá predstavuje najvlastnejší produkt všetkých jeho

predmetno-praktických i duchovných dispozícií. Keďže tieto jeho dispozície boli (a sú) *rozmanité*, bol (a je) *rozmanitý* aj svet jeho kultúry. Uvedená kultúrna *rozmanitosť* sa, v dôsledku tzv. „horizontálnej formy mobility ľudí“, permanentne a nevyhnutne prehlbuje.

Upozorňoval na to už K. Mannheim, keď konštatoval, že „horizontálna mobilita, t. j. pohyb ľudí pohyb ľudí z jedného miesta na druhé alebo z jednej krajiny do druhej, ukazuje, že rôzne národy myslia rôzne. Pokiaľ však tradície národnej alebo lokálnej skupiny zostávajú neporušené, ľudia sú tak silno v zajatí navyknutého spôsobu myslenia, že spôsoby myslenia, pozorované u iných skupín, pociťujú ako kuriozitu, omyly a kacírstva. O správnosti vlastných tradícií myslenia pritom vôbec nepochybujú“ (Mannheim 1991, s. 61).

Najčastejším dôsledkom „horizontálnej formy sociálnej mobility“ je jednak *dobrovoľná* alebo *vynútená* migrácia a jednak *legálna* i *nelegálna* imigrácia. Uviedol som už, že ľudia migrovali (*putovali*) a migrujú (*putujú*) predovšetkým za lepšími podmienkami života, ale sú aj takí, ktorí – zo svojho pôvodného miesta pobytu – *utekajú* pred neľudským zaobchádzaním, pred politickou, spoločenskou i náboženskou diskrimináciou, či dokonca pred dôsledkami prírodných katastrof, hrozbou smrti od hladu³ a pod.

Už od čias I. Kanta (1724 – 1804) sa v súvislosti s takto migrujúcimi ľuďmi uvažuje o rôznych podobách „práva cudzinca“. Podľa Kanta ide o „právo cudzinca, aby druhý nezaobchádzal s ním nepriateľsky, keď kvôli inému vstúpil na jeho územie“ (Kant 1996, s. 35). Toto právo si však netreba zamieňať s tzv. „host'ovským právom“, ale treba ho vnímať len ako „návštevnícke právo, ktoré oprávňuje všetkých ľudí ponúknuť sa do spoločnosti na základe práva na spoločné vlastníctvo zemského povrchu, na ktorom sa ako guľovej ploche nemôžu rozptýliť donekonečna, ale napokon sa predsa len musia trpieť popri sebe, lebo pôvodne nikto nemá

väčšie právo byť na nejakom mieste Zeme než druhý“ (Kant 1996, s. 25).

Ani „návštevnícke právo“ však *neopravňuje* toho, kto „prichádza na návštevu“ (t. j. *host'a*) k tomu, aby zároveň so svojou návštevou, (ktorá navyše nemusí byť *vítaná*), „vnucoval“ *hostiteľovi* svoj spôsob života, svoju kultúru, svoju religiozitu, hodnotovú orientáciu a podobne. „Návštevnícke právo“ oprávňuje *host'a*, ktorý bol prijatý *priateľským* spôsobom, akurát k tomu, aby nadviazal so svojim hostiteľom *priateľsky* kontakt, pričom ho však – to isté právo – zaväzuje k tomu, aby od prvej do poslednej chvíle rešpektoval systém hodnôt svojho *hostiteľa*. V tomto duchu sa vyjadril aj súčasný rímsky pápež František, keď pri príležitosti *Svetového dňa migrantov* (17. 1. 2016) konštatoval, že: „migranti... môžu prispieť k dobru a pokroku všetkých, ak sa chráni ich dôstojnosť, a zvlášť, ak zodpovedne preberú povinnosti voči tým, čo ich prijímajú, s úctou rešpektujú materiálne i duchovné dedičstvo hostujúcej krajiny, dodržia jej zákony a pomáhajú jej nie byť bremená“ (Jurášek 2016, s. 72). V opačnom prípade aj – vyššie uvedené – „návštevnícke právo“ stráca akékoľvek opodstatnenie. Inak povedané: ak sa systém hodnôt *host'a* nedá nijako zlúčiť s právnym a politickým systémom *hostiteľskej* krajiny, potom aj – kantovsky vymedzené – „právo cudzinca“, treba považovať za reálne neuplatniteľné a daného *host'a* za „personu non grata“.

Takto chápaná pozícia *hostiteľa* i *host'a* je v plnej zhode aj s mojim chápaním *axiologického pluralizmu*, ktorý – ako metodologické východisko – uplatňujem aj v prípade riešenia súčasnej migračnej a imigračnej krízy v Európe.

1 Axiologický pluralizmus ako metodologické východisko

Axiologický pluralizmus v príspevku prezentujem ako interdisciplinárne zameranú koncepciu, ktorá skúma *prieniky* takých dis-

³ Aspoň na okraj sa žiada poznamenať, že tvárou v tvár tvrdej realite extrémnej chudoby s menej ako 1,90 dolármi na deň žije viac ako 700 miliónov ľudí na svete, prevažne v rozvojových krajinách (cca 90 % týchto ľudí žije v subsaharskej

Afrike a južnej Ázii). Okrem tých, ktorí žijú v extrémnej chudobe, asi 26 % svetovej populácie, teda asi 1,3 miliardy ľudí, žije v strednej chudobe, ktorá je definovaná ako život od 1,90 do 3,20 dolára na deň. Približne polovicu chudobných na svete tvoria deti mladšie ako 18 rokov (Tamburini 2024).

ciplín, akými sú: etika, právo, sociológia, filozofická antropológia, religionistika atď. Inak vyjadrené: axiologický pluralizmus výskumne reflektuje problematiku hodnôt na úrovni a v komparácii jednotlivých systémov hodnôt, ktoré zahŕňajú hodnoty právne, morálne, náboženské, vedecké, filozofické, estetické atď., pričom vychádza z predpokladu, že už jednotlivé (konkrétne) systémy hodnôt, (predstavujúce „morálny tmel“ duchovnej kultúry každej osobitnej *society*), môžu mať *monistický* (*absolutistický*), *relativistický* alebo *pluralistický* charakter.

Axiologický pluralizmus by sa preto nemal stotožňovať ani s akousi „tyraniou“ *kultúrneho absolutizmu*, ani s rovnako neprípustnou absolutizáciou *hodnotového relativizmu*, ako sa to žiaľ ešte stále – vedome alebo nevedome – robí. Naopak! Axiologický pluralizmus by sa mal *vnímať* ako koncepcia *realistická*, lebo v rámci jednotlivých systémov hodnôt pripúšťa aj pozíciu *axiologického monizmu*, aj pozíciu *axiologického relativizmu*, pričom sa neredukuje na žiadnu z nich. Teda: na úrovni všetkých jednotlivých systémov hodnôt rešpektuje ako *absolútnu*, tak aj *relatívnu* platnosť ich (konkrétnych) morálnych, právnych, náboženských a ďalších princípov, zásad, pravidiel, noriem a pod. Navyše, prísne diferencuje medzi *pluralitou* hodnôt v rámci jedného (konkrétneho) systému hodnôt a *pluralizmom*, ktorým sa označuje jestvovanie viacerých samostatných systémov hodnôt.

Uvedomenie si tohto *rozdielu* v chápaní a uplatňovaní termínu „pluralizmus“ má – podľa môjho názoru – zásadný metodologický význam. Bez jeho *uznania* je aj každé konkrétne chápanie *plurality* hodnôt, resp. *plurality* kultúr, *plurality* náboženstiev a pod., zjavne neúplné, parciálne a napokon aj výskumne neadekvátne. Pokiaľ je termín „pluralizmus“ chápaný a uplatňovaný bez tejto *sémantickej* „diferencie“, teda len ako nejaké *abstraktum*, tak jednoducho nemá vedecky výpovednú hodnotu.

Na význam *pluralizmu* – ako axiologickej pozície – upozorňoval už I. Berlin, keď konštatoval: „pluralizmus sa mi vidí pravdivejším a humanistickejším ideálom, ako ciele tých, ktorí hľadajú vo veľkých autoritárskych štruktúrach ideál sebariadenia tried, národov alebo celého ľudstva. Je pravdivejší, pretože aspoň uznáva fakt, že ľudských cieľov je veľa, že všetky z nich nie sú súmerateľné a že sú v stálej vzájomnej rivalite. Podľa mňa, prijať predpoklad, že všetky hodnoty možno merať jedným meradlom, akoby šlo iba o záležitosť preskúmania a určenia najvyššej z nich, znamená nebrať do úvahy naše poznanie, že ľudia sú slobodné subjekty, a predstavovať morálne rozhodnutie ako operáciu, ktorú možno v podstate uskutočniť logaritmickým pravítkom. Pluralizmus je ľudskejší, pretože neoberá ľudí v mene nejakého vzdialeného alebo nedokonalého ideálu o mnohé, čo považujú za nevyhnutné pre svoje životy“ (Berlin 1993, s. 68-69). Nazdávam sa, že takto vymedzený a zdôvodnený *pluralizmus* vyplýva z dialektického chápania skutočnosti ako *jednoty v rozmanitosti*. Rešpektuje sociálnu, politickú, kultúrnu, náboženskú a vôbec hodnotovú *mnohosť*, *rozmanitosť* i *rôznorodosť*⁴.

Ešte raz zdôrazňujem, že axiologický pluralizmus, ako koncepcia reflektujúca rozmanitosť a rôznorodosť konkrétnych systémov hodnôt, zahŕňa a rešpektuje aj jednotlivé varianty axiologického monizmu, aj jednotlivé interpretácie axiologického relativizmu. Tolerantná, resp. konfliktná podoba koexistencie konkrétnych systémov hodnôt je, z hľadiska – tu prezentovaného – axiologického pluralizmu, závislá od ich *súmerateľnosti* (*porovnatel'nosti*, *fúzovateľnosti*, *premostiteľnosti* atď.) alebo *nesúmerateľnosti*, v zmysle vzájomnej *nezlučiteľnosti*, *protikladnosti*, *eliminácie* a pod. V tejto súvislosti sa žiada dodať, že už samotná *súmerateľnosť*, resp. *nesúmerateľnosť* hodnôt je – sui generis – „nespochybniteľným“ znakom plurality hodnôt, pretože niet *nesúmerateľnosti*

⁴ Slová „rozmanitosť“ a „rôznorodosť“ tu nepredstavujú synonymá. Termínom „rozmanitosť“ sa označuje „nerovnakosť“ predmetov, javov, udalostí, hodnôt atď., ktorá je spôsobená ich *vonkajšími* znakmi, stránkami, črtami a pod. Termínom

„rôznorodosť“ sa označuje „nerovnakosť“ predmetov, javov, udalostí, hodnôt atď. spôsobená ich rozdielnym *pôvodom* a osobitnými *vnútornými* znakmi, stránkami, črtami a pod.

hodnôt tam, kde niet ich rôznorodej *mnohosti*, čo však neznamená, že každá *mnohost'* hodnôt je nevyhnutne rôznorodá a *nesúmerateľná*.

Je známe, že niektoré kultúry, implikujúce odlišné systémy hodnôt, môžu koexistovať *tolerantným* spôsobom a iné nie. Napríklad, viaceré hodnoty čínskej (taoistickej a konfuciánskej) alebo indickej (budhistickej a džinistickej) proveniencie sú s hodnotami kresťanskej kultúry *súmerateľné* aj napriek svojej zjavnej odlišnosti (Čarnogurská 1996, s. 273-311; Hajko 2008, s. 119-148). Na ilustráciu možno uviesť *tolerantnú* koexistenciu uvedených hodnôt ako v Kanade a v USA, tak aj v Európe.

Tvrdenie M. Webera, že „rozličné hodnotové poriadky sveta stoja proti sebe v nezmieriteľnom boji“ (Weber 1983, s. 244), platí – podľa môjho názoru – iba v prípade, keď sú tieto „hodnotové poriadky“ *nesúmerateľné*, inkomensurabilné, inkompatibilné, či dokonca antagonistické. V prípade hodnotovo-súmerateľných „poriadkov sveta“ tzv. „nezmieriteľný boj“ medzi nimi určite nie je nevyhnutným. O *tolerantnej* koexistencii hodnôt alebo o „nezmieriteľnom boji“ medzi nimi možno zmysluplne hovoriť až vtedy, keď sa stanoví (určí a vymedzí) hranica medzi ich *súmerateľnosťou* a *nesúmerateľnosťou*. Nazdávam sa, že táto hranica spočíva v *bode*, resp. v *stave*, v ktorom sa dané hodnoty (vzájomne) vylučujú. Ide o *stav*, v ktorom je súbežná platnosť odlišných systémov hodnôt – v jednom (spoločnom) „poriadku sveta“ – prakticky nemožná.

Znovu pripomínam, že zatiaľ čo *súmerateľnosťou* hodnôt sa označuje ich možná *spojiteľnosť* a funkčná *porovnatelnosť* – podľa spoločne rešpektovaného štandardu – *nesúmerateľnosťou* hodnôt sa označuje ich *nespojiteľnosť*. Symbolicky vyjadrené: *nesúmerateľné* hodnoty so *súmerateľnými* hodnotami, v jednom (spoločnom) „poriadku sveta“, *premostiť* nemožno. Spolužitie ľudí, ktorí *vyznávajú* a prakticky uplatňujú *nesúmerateľné* systémy právnych, morálnych, náboženských a ďalších hodnôt je možné len v atmosfére permanentného napätia, nezhôd a konfliktov. *Nesúmerateľné* hodnoty sú to-

tiž výsledkom (produktom) nielen *nesúmerateľných* spôsobov vnímania (chápania a reflektovania) skutočnosti, ale tiež *nesúmerateľných* vzťahov k nej.

V tejto súvislosti sa žiada zdôrazniť, že *súmerateľnosť* alebo *nesúmerateľnosť* hodnôt má osobitný a doslova zásadný význam v oblasti náboženstva, lebo „náboženstvo dodáva človeku nosné ciele a pevný systém hodnôt, ktoré majú vzťah ku všetkým aspektom života“ (Křivohlavý 2006, s. 155). Argumentovane na to poukazuje aj V. Šoltésová, keď tvrdí, že „centrom hodnôt v náboženstve je sila, ktorá je vyššia než sme my, niekto alebo niečo transcendentné, nás presahujúce... centrom hodnotového systému je objekt viery... a ... objektom viery je Boh“ (Šoltésová 2013, s. 81).

2 „Stretávanie sa kultúr“ v kontextoch imigrácie z teritória islamskej civilizácie

Niet pochybností o tom, že načrtnuté vzťahy medzi *súmerateľnými* a *nesúmerateľnými* systémami hodnôt sa v plnom rozsahu premietajú aj do vzťahov medzi jednotlivými kultúrami, v rámci súčasných procesov migrácie a imigrácie na teritóriu Európskej únie. Na ilustráciu možno uviesť „stretávanie sa kultúr“ kresťanskej a islamskej (hodnotovej) proveniencie.

Zdá sa, že obidve tieto kultúry mali a majú sklon k *absolutizovaniu* významu vlastných hodnôt, pričom „história nás učí“, že akákoľvek *absolutizácia* hodnôt jednej kultúry na úkor druhej je vždy nebezpečná a skôr alebo neskôr predstavuje zdroj konfliktov medzi nimi.

Konflikty medzi kultúrami môžu mať rôznu podobu. Niektoré sú „riešiteľné“ dialógom a niektoré sú akoby „neriešiteľné“. Vyššie načrtnuté chápanie axiologického pluralizmu – a s ním späté chápanie pluralizmu kultúr, ako alternatívy pôvodného *multikulturalizmu* – ponúka „riešenia“ jednak na úrovni tolerantnej koexistencie hodnotovo *rozmanitých* kultúr v rámci jedného politického a právneho systému a jednak na úrovni tolerantnej koexistencie hodnotovo *rôznorodých* kultúr „vedľa seba“, t. j. v oddelených

politických a právnych systémoch s osobitnou hierarchiou hodnôt atď.⁵

Uznávam, že teritoriálna koexistencia kultúr „vedľa seba“ nie je v 21. storočí po Kristovi *najšťastnejším* riešením. Ak je však spôsobom, ktorý garantuje jednotlivým (hodnotovo) *nesúmerateľným* kultúram zachovanie ich identity a navyše umožňuje predísť násilným konfliktom medzi nimi (vrátane tzv. „svätých vojen“), potom nie je ani riešením *najhorším*. Naopak! V aktuálnej *migračnej* situácii môže byť riešením celkom *prijateľným*, lebo je riešením *reálnym* a dávajúcim nádej na dôstojné *spolužitie* i pre kultúry hodnotovo *nezlučiteľné* a to dokonca aj bez ich „obmedzovania“ (*limitovania*) euro-atlantickou koncepciou ľudských práv a slobôd, s ktorou – ako je známe – majú kultúry inklinujúce k islamskému fundamentalizmu naozaj *vážny* problém.⁶

Nazdávam sa, že fungovanie hodnotovo *nesúmerateľných* kultúr „vedľa seba“ a „nezávisle od seba“, má svoj nezanedbateľný význam aj s ohľadom na teologické rozdiely medzi islamom a kresťanstvom.

Napriek tomu, že ako kresťanstvo, tak aj islam zaradujeme (spolu s judaizmom) medzi tzv. „abrahámovské náboženstvá“, rozdiely medzi nimi možno exemplifikovať už na ich chápaní Boha, t. j. na jeho *prísnej* „jedinosti“ v islame a „trojjedinosti“ v kresťanstve. Inak vyjadrené: interpretácia monoteizmu, ako viery v jedného Boha, nie je v kresťanstve a v islame identická. Boh v kresťanstve zahŕňa tri *hypostázy* (podstaty): je zároveň Bohom – *Otcem*, *Synom* aj *Duchom Svätým*. Boh v islame (*Alah*): „je jediným Bohom a je povznesený nad to, aby mal syna. Jemu patrí všetko, čo je na nebesiach a na zemi“ (Korán, 4:171) a len neveriaci, teda „tí, ktorí odmietli veriť“, môžu hovoriť: *Mesiáš, syn Márie, je isto Boh*“ (Korán, 5:17).

Upozorňuje na to aj renomovaný znalec danej problematiky – K. W. Tröger, keď vo svojej komparatívnej monografii o Biblii a Koráne napísal: „výroky Koránu o Ježišovi

majú svoje paralely v Novej zmluve a apokryfných ranokresťanských spisoch... Podľa Koránu Ježiš, ako nositeľ a sprostredkovateľ Božieho slova, patrí do línie poslov a prorokov a vzhľadom na to do profetológie. Už z uvedeného vyplýva výkladový princíp podľa ktorého všetky tvrdenia Koránu o Ježišovi treba interpretovať vychádzajúc z Koránu. To platí aj o všetkých pojmoch, ktoré sa v Koráne a v Novej zmluve síce navonok zhodujú, avšak môžu mať úplne rozdielny význam, ako napríklad výraz Mesiáš. Kresťanského čitateľa na jednej strane milo prekvapí množstvo tradícií o Ježišovi v Koráne, na druhej strane ho však zarazí, priam pobúri, Koránové odmietanie centrálnych kresťanských predstáv: Ježiš Kristus ako Spasiteľ, jeho Božské Synovstvo a smrť na kríži“ (Tröger 2016, s. 237).

Ďalšie (vieroučno-hodnotové) rozdiely medzi kresťanstvom a islamom možno ilustrovať na vymedzení *povinností* človeka voči Bohu, na *rituálnom* prežívaní náboženskej viery, na „definovaní“ viacerých *morálnych* a *právnych* noriem atď. Prevažná *nesúmerateľnosť* uvedených hodnôt sa viac alebo menej výrazným spôsobom premieta aj do vzťahov medzi kultúrami, ktoré sa o tieto hodnoty *opierajú*. V tejto súvislosti sa žiada spolu s P. Baršom zdôrazniť, že *nesúmerateľnosť* hodnôt v oblasti náboženstva sa prejavuje podstatne *ostrejšie* spôsobom ako napríklad *nesúmerateľnosť* hodnôt vyplývajúca z „čisto“ etnickej príslušnosti toho – ktorého človeka, lebo: „je možné byť napoly Francúzom a napoly Arabom, ale je ťažké byť napoly katolíkom a napoly moslimom“ (Barša 2001, s. 57). V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na možné konflikty stúpenčov kresťanstva a islamu v rámci procesov migrácie a imigrácie.

Francúzsky historik, orientalista a komparatívny religionista Jean-Paul Roux (2015, s. 7-8) napísal: „či si to priznáme alebo nie, faktom je, že Západ je s moslimami teda s islamom vo vojnovom stave... neuplynie rok, neuplynie mesiac ba ani týždeň, aby nebola

⁵ Aspoň na okraj poznamenávam, že súčasná politická geografia pripúšťa – ako jeden zo spôsobov riešenia konfliktov *etno-kultúrnej* proveniencie – aj tzv. „teritoriálne oddelenie nepriateľných etnických, resp. náboženských skupín“ (Gurňák 2007, s. 83-84).

⁶ Inak povedané: koexistencia kultúr, z ktorých jedna je založená na slobode svedomia a vyznania, na rovnosti pohlaví, resp. na rovnakých právach mužov i žien atď., pričom druhá tieto slobody a práva nerešpektuje, nemôže byť v jednom (spoločnom) politicko-právnom systéme, *nekonfliktná*.

preliata kresťanská alebo moslimská krv... Vojna medzi islamom a kresťanstvom, či už vyhlásená a otvorená alebo skrytá a zákerná je realitou aj napriek často pripomínanému spojenectvu medzi Františkom I. a Suleymanom Nádherným, aj napriek dlhým obdobiam prímeria... táto vojna vlastne nikdy v skutočnosti neskončila“.

To, že sa islam a kresťanstvo ocitli v dejinách už veľa krát vo „vojnovom stave“⁷ neznamená, že tento, či takýto „stav“ medzi nimi je osudovo „nevyhnutný“. Ako v obsahu Biblie (osobitne v jednotlivých evanjeliách), tak aj vo viacerých *súrach* (kapitolách) Koránu nájdeme i *posolstvá*, v ktorých sa násilie a vojna odsudzuje. V evanjeliovom *posolstve* Ježiša nájdeme dokonca výrok, ktorý požaduje „prejavovanie lásky“ aj voči nepriateľom. V Matúšovom evanjeliu je to vyjadrené týmito slovami Ježiša: „Počuli ste, že bolo povedané: *Milovať budeš svojho blížneho a nenávidieť budeš svojho nepriateľa*. Ale ja vám hovorím: Milujte svojich nepriateľov, dobrorečte tým, ktorí vás preklínajú, čiňte dobre tým, ktorí vás nenávidia a modlite sa za tých, ktorí vás potupujú a prenasledujú, aby ste boli synmi svojho Otca, ktorý je v nebesiach, lebo (On) svojmu slncu velí vychádzať na zlých aj na dobrých a dáva dážď na spravodlivých aj na nespravodlivých“ (Mt 5, 43 – 45; Lk 6, 27 – 28). Takto explicitne vyjadrenú požiadavku „prejavovania lásky“ aj k nepriateľom, v Koráne – žiaľ – nenájdeme, hoci výzva k nenásiliu je obsiahnutá aj tu. V *súre* 2, verši 256 sa napríklad zdôrazňuje: *nech sa viera nevyžaduje násilím*, lebo „v náboženstve niet donútenia. Správne a rozumné od nesprávneho a nerozumného je už rozlíšené“ (Korán 2014, 2:256).

Berúc do úvahy tieto (a im podobné) *vieroučné* stanoviská možno konštatovať, že nie náboženstvo *samé o sebe*, ale jeho „zneužívanie“, alebo „instrumentalizácia“ prostredníctvom „patológie viery“ (ideovo-emočného fundamentalizmu a fanatizmu), vystupuje – aj v prípade *násilných excesov* niektorých imigrantov z teritória islamskej civilizácie – ako zdroj konfliktov, či dokonca „nábožensky

motivovaného“ terorizmu. Sohľadom na uvedené skutočnosti by sme mali zodpovedne rozlišovať medzi moslimskými extrémistami a *radovými* veriacimi (moslimami), ktorí v prežívaní a uplatňovaní svojho náboženstva hľadajú dôstojný a pokojný život už tu na zemi. Takýto moslimovia (nie fundamentalisti a extrémisti) boli už v minulosti schopní viesť dialóg so stúpecami iných náboženstiev (vrátane kresťanstva) a žiada sa *verit'*, že za istých okolností – a za rešpektovania určitých podmienok – budú v ňom schopní pokračovať aj v terajších (*neľahkých*) časoch.

3 Dialóg kultúr v kontextoch axiologického pluralizmu

Svet ľudí, ktorý predstavuje dynamický systém rôznorodých kultúr, predpokladá dialóg. Ako to však výstižne vyjadril Girard (2011, s. 193): „čím viac sa v našich časoch hovorí o dialógu, tým zriedkavejšie k nemu dochádza“. Z hľadiska tu prezentovanej koncepcie axiologického pluralizmu, *dialóg* – ako spôsob komunikácie⁸ – môže mať rôzny charakter, rôznu podobu, rôzne hranice a rôzne vyústenie.

Nazdávam sa, že v atmosfére *plurality* hodnôt, *plurality* kultúr a *plurality* náboženstiev môže dialóg plniť a splniť svoje poslanie iba za predpokladu, že bude koncipovaný v sokratovsko-platónskom zmysle a vedený sokratovsko-platónskym spôsobom. Teda, že bude verný už svojmu etymologickému vymedzeniu, podľa ktorého grécky výraz *dialogos* = *reč, rozhovor* je potrebné chápať v kontexte s významom slovesa *dialogesthai*, čo znamená *rozoberať rozhovorom* pod.

S prihliadnutím na uvedenú skutočnosť možno konštatovať, že každý zmysluplný dialóg predstavuje proces (a zároveň spôsob) *spoločného hľadania* odpovede na otázku *spoločného záujmu*, ktorá je v rozhovore diskutovaná. Ani v tomto prípade však nemusí byť komunikácia bezproblémová, lebo – ako na to upozorňuje aj Vito (2001, s.

⁷ Súčasná etapa tohto „stavu“ má podľa Rouxa (2015, s. 300) svoj počiatok v teroristickom útoku *Al-Káidy* na ciele v USA, 11. septembra 2001, a „trvá dodnes“.

⁸ Obsah pojmu „komunikácia“ je odvodený z lat. „communicare“ – *zhovárať sa, radiť sa, rokovať, vymieňať si názory* a pod.

49) – „ľudia sa ani po *rovnakom* zážitku nemusia zhodnúť na jeho *rovnamej* interpretácii“.

Je jasné, že ešte väčšie problémy v komunikácii nastanú vtedy, keď sú východiská a prístupy hľadania odpovede na otázku *spoločného záujmu* zásadne rozdielne, či doslova protichodné. Poukazuje na to aj Richard Rorty, keď tvrdí, že jednou z nevyhnutných podmienok dialógu je, že medzi jeho aktérmi jestvuje aspoň minimálna zhoda v premisách, t. j. vo východiskových tézach a tvrdeniach, s ktorými do dialógu vstupujú. Dokladajú to aj tieto jeho slová: „ľudí, ktorých s ostatnými spája príliš málo premís, nepovažujeme za neporaziteľných odporcov, ale za príliš detinských na to, aby s nimi bolo možné diskutovať. Každý diskurz – morálny, vedecký, literárny – má určité, takpovediac, vstupné podmienky a než v ňom človeka začnú brať vážne, musí predložiť isté *poverovacie listiny*“ (Rorty 2006, s. 170-171).

Z uvedeného vyplýva, že zmysluplný dialóg je uskutočniteľný len medzi aktérmi, ktorí v ňom *spoločne* uplatňujú tzv. „situačnú logiku“ a sú pripravení aj na *vzájomné* hľadanie kompromisov. Z hľadiska axiologického pluralizmu sa, medzi podmienky dialógu kultúr, žiada zaradiť: rešpektovanie princípu plnej *rovnocennosti* všetkých aktérov rozhovoru, zásadu *slobody myslenia, vyznania a vyjadrovania*, právo na argumentované zdôvodňovanie a verifikáciu vlastných stanovísk a s tým spätú možnosť *sebakorekcie*, právo na kultúrnu identitu a z nej vyplývajúcu *hodnotovú* orientáciu atď. Inak povedané: aby dialóg kultúr splnil svoje poslanie musí byť *demokratický, neformálny, otvorený, férový, pragmatický...* a predovšetkým musí byť realizovaný v hraniciach spoločne akceptovanej *tolerancie*.

Ak toleranciu chápeme ako *najvlastnejší výkon človeka*, chápeme ju zároveň ako prejav, resp. produkt ľudskej kultúry a súčasť

určitého systému hodnôt. Už toto chápanie tolerance naznačuje nielen jej význam a možnosti, ale tiež jej *hodnotové* hranice a limity.

Byť *tolerantným* znamená byť schopným niečo *znášať* a *zmieriť sa* s niečím, čo je *iné, cudzie* a pod. To však neznamená, že tolerancia vyžaduje *zmierenie sa* so „všetkým“. Tolerancia ako *hodnota* (a súčasť konkrétneho systému hodnôt), nemôže tento systém „prekročiť“ (*transcendovať*), lebo by tým z neho fakticky „vystúpila“ a tak by rezignovala aj na svoj pôvodný význam, ktorý nadobudla práve (a len) v rámci tohto systému hodnôt. Takýto stav by nastal tiež vtedy, ak by sa tolerancia uplatňovala aj voči intolerancii. Inak povedané: *tolerantným* môže byť slobodný a zodpovedný človek takmer voči „všetkému“, len voči *intolerancii* nie!!!⁹

V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na *dialóg kultúr*, ktorý navyše môže splniť svoje poslanie len vtedy, keď jeho aktéri uznávajú *pluralitu* kultúr a hodnôt bez toho, že by rezignovali na vlastnú kultúrnu identitu a s ňou spätú hodnotovú orientáciu. V *dialógu kultúr* totiž (primárne) nejde o to, ktorý z aktérov rozhovoru má alebo nemá *pravdu*, ide tu o dosiahnutie stavu vzájomného rešpektovania sa v *práve na pravdu* a jej *platonosť* v hraniciach toho systému hodnôt, v ktorom je daný aktér dialógu antropologicky a vôbec existenciálne zakotvený. Súčasne by sme však nemali strácať zo zreteľa ani *múdre varovanie* Wittgensteina (2003, s. 69), z ktorého vyplýva, že: „nemôžeme sa dorozumievať pomocou nepravdivých viet“.

Neustále by sme pritom mali rešpektovať skutočnosť, že súčasný dialóg kultúr sa uskuťňuje v atmosfére *plurality* kultúr, že jeho cieľom nie je (a nemôže byť) zrušenie tejto *plurality*, ale jej potvrdenie, že predmetom dialógu sú otázky *spoločného záujmu*, pričom odpovede na tieto otázky umožňujú *kompromis*¹⁰, že uvedený dialóg je *férový* a

⁹ V tejto súvislosti možno dokonca konštatovať, že: ak by tolerancia „vykročila“ za hranice toho, čo je ešte *zniesiteľné* a s čím sa dá *zmieriť*, (t. j. za hranice systému hodnôt, v ktorom je – ako hodnota – *zakotvená*), zneguje samu seba a za istých okolností sa (dokonca sama) môže zmeniť na intoleranciu. Avšak: ako určiť „prah zniesiteľnosti“ človeka voči tomu, čo je pre neho už „neprijateľné“, keď on – ten „prah zniesiteľnosti“ i ten konkrétny človek – je v konečnom dôsledku vždy jedinečný, neopakovateľný a pod. No, to je otázka „za milión“.

¹⁰ Stotožňujem sa so stanoviskom Várossa (1990, s. 81), ktorý *kompromis* charakterizuje ako „nedobrovoľnú dohodu“, ktorú podpisujeme preto, lebo „spolužitie s inými ľuďmi je bez nej prakticky nepredstaviteľné“. Niet pochybností o tom, že práve *kompromis*, prijatý v dialógu, je aj jedným z najúčinnjších spôsobov zmierňovania napätia, ktoré vyplýva z rozdielnych stanovísk, názorov a pod.

realizovaný v duchu *vzájomnej tolerancie*, že je *rozovorom*, v ktorom „dosahujeme výmenu a interakciu s myšlienkami iných“, že v ňom „máme šancu overovať si váhu vlastných argumentov a spoznávať váhu argumentov iných“, že sa v ňom „môžeme posúvať aj do vlastných hlbších vrstiev, nastavovať si zrkadlo sebareflexie, ktoré by nejestvovalo bez prítomnosti iných“ (Farkašová 2004, s. 229).

S ohľadom na túto skutočnosť možno dialóg – realizovaný z pozícií axiologického pluralizmu – charakterizovať nielen ako ľudsky *najprimeranejší* spôsob tolerantnej komunikácie, ale tiež ako politicky *najefektívnejší* nástroj eliminácie napätia v spoločnosti. V uvedenom duchu poukazuje na význam *pluralizmu*, v kontextoch dialógu kultúr a náboženstiev, aj súčasný pápež František, keď tvrdí, že: „hriechom politických režimov, ktoré skončili diktatúrami, je nepripustenie plurality: budúcnosť má len spoločnosť, v ktorej sa riešia konflikty a vedie dialóg“ (AsiaNews 2024).

Tu sa však vynára otázka: kedy môžu predstavitelia jednotlivých kultúr, pri riešení vzájomných konfliktov, dosiahnuť v dialógu konsenzus? Nazdávam sa, že vzájomne priateľnú *dohodu* môžu dosiahnuť vtedy, keď pri riešení konfliktných situácií uplatňujú *porovnateľné* (súmerateľné) *kritéria hodnotenia*, založené aspoň na *porovnateľnom* chápaní hodnôt. Konsenzus nemôžu dosiahnuť vtedy, keď pri riešení konfliktných situácií uplatňujú zásadne *rozdielne* (*nesúmerateľné*), ba až vzájomne sa vylučujúce *kritéria hodnotenia* a keď vychádzajú z úplne *rozdielneho* chápania hodnôt. V takomto prípade platí vekmi overená skúsenosť, podľa ktorej: *nepresvedčíš toho, koho presvedčenie je pravým opakom tvojho presvedčenia*.

ZÁVER

Tu prezentovaná koncepcia axiologického pluralizmu, vyúsťujúca do projektu *pluralizmu kultúr*, ako alternatívy pôvodného *multikulturalizmu*, nemá (sama o sebe) ani konzervatívny, ani liberálny charakter, lebo – zahŕňajúc „mnohosť“ jednotlivých systémov hodnôt i modelov kultúry – pripúšťa aj ich *monistické*, aj ich *relativistické* interpretácie.

Takto reformulovaný *projekt* axiologického pluralizmu má (primárne) ambíciu zdôvodniť pozitíva vyplývajúce z aktuálnej *plurality* hodnôt, pričom nestráca zo zreteľa ani viaceré potenciálne riziká. Napríklad: berie na vedomie skutočnosť, že aj „paralelna koexistencia“ – hodnotovo *nesúmerateľných* – kultúr, implikuje konflikty, ktoré môžu vyústiť až do otvorenej konfrontácie, najmä ak sa konflikty *nesúmerateľných* systémov hodnôt stanú súčasťou presadzovania divergentných (geopolitických) záujmov svetových mocností.

Na záver sa žiada pripomenúť, že každá kultúra môže – v procesoch migrácie a imigrácie – pôsobiť jednak smerom „navonok“ a jednak smerom „dovnútra“. Pôsobením smerom „navonok“ *prezentuje*, či dokonca *presadzuje* svoje hodnoty v novom prostredí. Pôsobením smerom „dovnútra“ *upevňuje* a *rozvíja* svoju vlastnú identitu. Reformulovaná koncepcia *pluralizmu kultúr*, ako alternatíva pôvodného *multikulturalizmu*, rešpektuje kultúrnu identitu vo vzťahu k všetkým kultúram a preto sa nemení ani na nejaký jednostranný variant *relativizmu*, ani na rovnako jednostranný *model* kultúrneho *univerzalizmu*. Navyše, vychádza z predpokladu, že každý „hodnotový univerzalizmus“, založený na *všeobecnej platnosti* jednej kultúry, (hoci aj „kultúry ľudských práv“ euro-atlantickej proveniencie)¹¹, má vždy nielen *monistický*, ale tiež *centralistický* a sui generis aj *fundamentalistický* charakter.

¹¹ Upozorňuje na to aj J. Pauer, keď konštatuje: „ľudské práva sa v súčasnosti prezentujú ako hodnoty a ako také sa *univerzalizujú*, stávajú sa aktívne pôsobiacimi symbolmi. To ešte neznamená, že by sa definitívne vymedzil zásadný problém hodnôt, keďže svet sa pravdepodobne nepohybuje v hraniciach lineárneho pokroku k všeobecnej úcte k ľudským právam... aj v najnovšej histórii Západu vidno, ako kultúra ľudských práv situuje svoje centrum a centrum celého ľudského sveta do

jednej z abstrakcií človeka, do ľudského individua ako bytosti uplatňujúcej ľudské práva. Takáto kultúra a v jej mene vedená politika zostáva visieť v centralizme a vyvoláva stále nové, staro-nové a stále nebezpečnejšie konflikty práve v mene ľudských práv a ich ochrany. Zachránené sú ľudské práva a zabíjané sú celkom *hlava-nehlava* konkrétne živé bytosti“ (Pauer 2000, s. 317 a s. 325).

Ak sa chceme „dopátrať“ k nejakému *zmysluplnému* „kultúrnemu univerzalizmu“, musíme abstrahovať od vyššie uvedenej koncepcie *pluralizmu kultúr* a aspoň na úrovni „teoretickej konštrukcie“ pripustiť, že v každej kultúre, ktorá je *najvlastnejším výkonom a výtvorom človeka*, je obsiahnuté niečo, čo majú všetky kultúry spoločné. Zdá sa, že tým by mohla byť práve tvorba hodnôt a to aj napriek tomu, že od „počiatku“ mali tieto hodnoty *súmerateľný* a *nesúmerateľný* charakter. Nazdávam sa, že takýto charakter majú aj hodnoty jednotlivých kultúr, ktoré sa v súčasnosti „stretávajú“ na teritóriu Európy v rámci procesov migrácie a imigrácie.

Aj s prihliadnutím na uvedené skutočnosti sa žiada poznamenať, že ani ústretová imigračná politika jednotlivých krajín EÚ – bez ochoty a schopnosti imigrantov občiansky sa integrovať, to znamená prispôbiť *systémy* svojich právnych, mravných a ďalších hodnôt, tým *systémom* noriem a hodnôt, ktoré sú záväzné na teritóriu EÚ – problém súčasnej migrácie a imigrácie reálne nevyrieši.

Zoznam bibliografických odkazov

- AsiaNews, 2024. *An Israeli and Palestinian, both victims of Gaza war, embrace before Pope Francis* [online]. Milan: PIME [cit. 2024-04-24]. Dostupné z: <https://www.asianews.it/news-en/An-Israeli-and-Palestinian-both-victims-of-Gaza-war,-embrace-before-Pope-Francis-60766.htm>
- BARŠA, Pavel, 2001. *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialóg kultur?* Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-85959-96-8.
- BERLIN, Isaiah, 1993. Dva pojmy slobody. In: E. GÁL a F. NOVOSAD, eds. *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, s. 7-73. ISBN 80-7115-047-9.
- ČARNOGURSKÁ, Marina a Zbyněk FIŠER, 1996. Doslov. In: LAO-C'. *Tao Te t'ing. (O ceste Tao a jej energii Te)*. Bratislava: Nestor, s. 273-311. ISBN 80-88801-19-2.
- FARKAŠOVÁ, Etela, 2004. Filozofia pre nové tisícročie. In: E. VIŠŇOVSKÝ, ed. *Filozofia ako problém?* Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-651-0.
- GIRARD, René, 2011. *Pôvod kultúry*. Bratislava: Agora, s.r.o. ISBN 978-80-969394-5-9.
- GURŇÁK, Daniel, Tibor BLAŽÍK a Viliam LAUKO, 2007. *Úvod do politickej geografie, geopolitiky a regionálnej geografie*. Bratislava: Geo-grafika. ISBN 978-80-969338-8-4.
- HAIKO, Dalimír, 2008. *Úvod do indickej filozofie: Hodnoty a východiská*. Bratislava: H&H. ISBN 978-80-88700-70-8.
- HELD, David, 2000. *A Globalizing World?: Culture, Economics, Politics*. London: Routledge. ISBN 978-0-415-22293-1.
- JURÁŠEK, Martin a Peter VANSÁČ, 2016. Fenomén (ne)legálnej migrácie. In: *Humanum: Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne*. Roč. 21, č. 2, s. 71-83. ISSN 1898-8431.
- KANT, Immanuel, 1996. *K večnému mieru*. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-129-7.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2006. *Psychologie smysluplnosti existence: Otázky na vrcholu života*. Praha: Grada Publishing. ISBN 80-247-1370-5.
- Korán, 2014. *Korán: preklad do slovenského jazyka*. Prel. Abdulwahab Al-Sbenaty. Bratislava: Levant. ISBN 978-80-969967-4-2.
- MANNHEIM, Karl, 1991. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Bratislava: Archa. ISBN: 80-7115-022-3.
- PAUER, Jozef, 2000. Kultúra pluralizmu: Medzi stratou centra, polycentrizmom a univerzalizmom. In: *FILIZOFIA*. Roč. 55, č. 4, s. 316-326. ISSN 0046-385X.
- RORTY, Richard, 2006. Objektivita hodnôt. In: R. RORTY. *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram, s. 151-176. ISBN 80-7149-830-0.
- ROUX, Jean-Paul, 2015. *Střet náboženství: Dlouhá válka mezi islamem a křesťanstvím*. Praha: Nakladatelství Rybka Publishers. ISBN 978-80-87950-13-5.
- ŠOLTÉSOVÁ, Viktória, 2013. *Religiozita, spirituality a hodnoty v katechéze: vplyv katechézy na vývin religiozity a hodnotových orientácií rómskych detí*. Banská Bystrica: Belianum. ISBN 978-80-557-0659-7.

- TAMBURINI, Riccardo, 2024. *World Poverty Statistics 2024* [online]. Zurich: Social Income [cit. 2024-04-24]. Dostupné z: <https://socialincome.org/en/int/world-poverty-statistics-2024>
- TRÖGER, Karl-Wolfgang, 2016. *Biblia a Korán: Čo ich spája a rozdeľuje*. Martin: Slovenská biblická spoločnosť. ISBN 978-80-89846-04-7.
- VÁROSS, Marian, 1970. *Úvod do axiológie*. Bratislava: EPOCH.
- VITO, Joseph A., 2001. *Základy mezilidské komunikace*. Praha: Grada. ISBN: 80-7169-988-8.

- WEBER, Max, 1983. *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava: Pravda.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 2003. *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-600-6.

Kontaktné údaje

Dr.h.c. Prof. Rudolf DUPKALA, CSc.

Inštitút politológie

Filozofická fakulta PU v Prešove

Ul. 17. novembra č. 1

080 01 Prešov

Email: rudolf.dupkala@unipo.sk