
ПРЕДПОСЫЛКИ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА О ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА

М. Грубец

В данной статье внимание сосредоточено на правах человека как на возможном консенсусе между культурами в рамках интеллектуального диалога. Автор стремится внести вклад в интеллектуальное преодоление столкновения цивилизаций и ищет пути к преодолению навязывания прав человека иным культурам. Показано, что метод межкультурного утверждения прав человека без учета особенностей отдельных культур и цивилизаций вызывает у людей сопротивление унижению и злоупотреблению, которое над ними при этом совершается. Первая часть статьи посвящена краткому обзору проблематики спора и диалога, вторая – межкультурному и межцивилизационному характеру этого спора, в третьей на основе вышеизложенного рассматриваются права человека, а последняя, заключительная, часть касается правовых документов о правах человека.

Ключевые слова: права человека, Всеобщая декларация прав человека, культура, ООН, цивилизация, спор, диалог, межкультурный диалог, конфуцианство, глобальный капитализм, общественное устройство, транскультурные нормы, глобализационные тренды.

Термин «права человека» по-разному интерпретируется различными социальными группами и разными культурами. Поэтому неудивительно, что происходят социальные конфликты и столкновения цивилизаций. Свою статью «Unrecognized Rights-Agents, Misrecognized Rights-Holders...» (Грубец 2007) я посвятил проблеме прав человека в процессе борьбы за социальную справедливость в условиях глобализации; в данной же статье внимание будет сосредоточено на правах человека как на возможном консенсусе между культурами в рамках межкультурного диалога. Таким образом, эту статью можно рассматривать как вклад в преодоление столкновений цивилизаций и в искоренение навязывания прав человека иным культурам.

Мне бы хотелось показать, что межкультурное содействие в вопросах развития прав человека в отдельных культурах является одной из самых эффективных форм противодействия недооценке людей. Однако это требует такой формулировки прав человека, которая основывалась бы на ценностях отдельных культур и диалоге между ними. Первая часть статьи посвящена краткому обзору проблематики спора и диалога, вторая – межкультурному и межцивилизационному характеру этого спора, в третьей части будут рассматриваться сами права человека, а в последней части – законодательные аспекты.

Такая интерпретация, ориентированная на участие в создании «единства в многообразии», отнюдь не столь очевидна, поскольку внимание большинства людей сосредоточивается либо только на межкультурном диалоге и вопросах

плюрализма культур, либо только на правах человека и вопросах универсальности цивилизации для всех человеческих существ. Попытку наладить связь между обоими дискурсами можно рассматривать как неотъемлемую часть в деле искоренения распространенного идеологического злоупотребления правами человека, которое деформирует межкультурный диалог и общепринятые права человека вместе с условиями для их реализации.

1. Спор и диалог

В современном глобализованном мире, для которого характерна высокая степень взаимодействия людей из разных культур, касается ли это экономической, коммуникативной или других сфер, часто возникают межкультурные споры. Это не значит, что речь всегда идет о войнах. Споры принимают различные формы – от цивилизованных до агрессивных (Agnason 2003). В то время как столкновение культур и цивилизаций стремится к поляризации и обострению конфликта, межкультурный диалог посредством дискуссии между отдельными культурами или цивилизациями пытается помочь их взаимному признанию¹.

Эти формы решения споров возникли не как отдельные мыслеформы, но исходят из развития взаимных конфликтных отношений между людьми и потребности их разрешения. Непризнание определенных групп населения в долгосрочной исторической перспективе вызывает у них справедливое недовольство и заставляет их требовать своего признания. Причем некоторые виды непризнания могут быть вызваны искусственными спорами, цель которых – легитимизировать определенные экономические, властные или иные интересы. Несмотря на то, что некоторые столкновения между культурами являются фиктивными, поскольку внушаются людям, в то время как для реальной жизни они не имеют принципиального значения, факт существования «самоисполняющегося пророчества» оказывает по меньшей мере частичное влияние на превращение этих споров в важные реальные столкновения. Примером может служить спор между Западом и исламскими государствами. Отношения между людьми вследствие этого складываются как сложный комплекс реальных и фиктивных споров.

Критикуя то или иное положение, люди реагируют на лишение преимуществ и на другие формы репрессий, с которыми они сталкиваются, и тем самым фиксируют отдельные проблемы, которые необходимо решить. На фоне приобретенного опыта они познают позитивные моменты реальности и пытаются их развить. При этом критика существующих форм неприятия и попытки исправить это положение в случае относительно благоприятных условий могут происходить в цивилизованной форме – в виде межкультурного диалога. Тем самым в понимание конфликта включается понятие консенсуса, которое может помочь направить усилия на достижение необходимого результата.

С помощью критической дискуссии межкультурный диалог делает попытку идентифицировать существующие и формировать новые общественные нормы, которые могли бы стать универсально признаваемыми отдельными культурами. Поскольку дело касается не только коммуникации между двумя культурами, то есть диалога (*dia-log*) в буквальном смысле слова, то точнее было бы говорить о полилоге (*poly-log*)². Учитывая, что термин «диалог» широко распространен

¹ О значении и роли диалога и коммуникации по отношению к признанию см.: Taylor 1992; Fraser, Honneth 2003.

² Кроме сайта <http://polylog.org> см. также журнал «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren». С «Полилогом» сотрудничает «Общество межкультурной философии» – содружество, в рамках которого реализуется научная дискуссия, охватывающая все народы и культуры.

и не ограничивается обычно своим буквальным значением, связанным только с двумя участниками дискуссии, в то время как термин «полилог» использует только ограниченный круг специалистов, можно остановиться на первом понятии. В конце концов, проблема не сводится только к разговору специалистов о межкультурном диалоге, она гораздо шире и касается его междисциплинарных и общественных форм. Так, широко понимаемый концепт диалога ни в коей мере не может подменить собой решение проблем в различных социальных, экономических, политических и других сферах. Тем не менее он может предоставить условия для существенной межкультурной основы рассмотрения проблем.

Дискурс, который является предметом моего исследования, включает в себя два основных элемента. Первый элемент – формирование диалога «снизу», то есть с точки зрения культур и их взаимоотношений внутри цивилизаций. Второй – результат, который из этого диалога может возникнуть в виде универсальных прав человека. Именно такой подход, который постепенно формулируется и подвергается многочисленной критике с точки зрения отдельных культур, мог бы стать универсальной и унифицированной составляющей (ср.: An-Na'im 1992). Одним словом, цель заключается в том, чтобы посредством *межкультурной* коммуникации достичь общепризнанного *транскультурного консенсуса* – изменить такое сложившееся современное надкультурное положение, которое не является общепринятым.

2. Культура и цивилизация

Что я имею в виду, когда говорю о диалоге, который должен быть *межкультурным*? Прилагательное «межкультурный» на первый взгляд можно понять как собирательный термин, включающий в себя отношения либо между отдельными культурами или цивилизациями, либо между культурными или цивилизационными сферами. Такой подход поднимает вопрос об отношении между терминами *культура* и *цивилизация*. Предварительным ответом может быть определение их как синонимов, но при условии, что сначала будут определены границы и возможные недоразумения при использовании этих терминов. Их частое взаимозамещение относится не только к западным языкам. Так, например, арабское слово *umran*, занимающее важное место в учении Ибн Хальдуна уже с XIV в., может переводиться и как *цивилизация*, и как *культура* (Ibn Khaldun 1989).

Некоторые авторы синонимному подходу предпочитают только слово «цивилизация». Так, Ясуаки Онума (Yasuaki Onuma) указывает, что термин «цивилизация» подходит больше, поскольку слово «культура» может также пониматься в узком смысле, когда речь касается исключительно произведений искусства или произведений с эстетической функцией (см., например: Onuma 1999: 103–123). В этом он, безусловно, прав. Кроме того, даже если бы мы не учли этого замечания, существует еще одна возможность использования слова «культура», которая связана только с одним видом прав человека, а именно с культурными правами. Так же и здесь: понятие «культурный» используется в узком смысле слова, что связано с более широкой проблематикой межкультурного спора о правах человека, включая права культурные (Kroeber, Kluckhohn 1963).

Однако и слово «цивилизация» часто используется неоднозначно. Во-первых, оно означает всю человеческую цивилизацию (то есть используется в смысле всего человечества), во-вторых, оно служит для обозначения одной из цивилизационных или культурных сфер (говорится, например, о цивилизации или культуре западной, исламской или конфуцианской) (Benjamin 1973).

Первое значение основано на выделении специфической ступени развития человеческого общества или культуры (см., например: Diamond 1997). Цивилизация пытается преодолеть примитивную ступень развития культуры; в принципе, от примитивной культуры она начинает отличаться в тот момент, когда характерной для нее становится комплексная организация общества. Тогда как примитивные общества кажутся относительно статичными, цивилизация отличается наличием процесса развития. Подробнее можно говорить о постепенном развитии – от орд до племен и от появления вождей до государства и надгосударственных образований. При этом критериями для различения этих типов культур становятся: плотность населения, типы колонизаций, родственные или общественные отношения, увеличение объемов производства продуктов питания, введение разделения труда, равноправные или централизованные формы принятия решений, неформальные или правовые способы решения конфликтов и т. д. Первоначально такая траектория развития имела только свои региональные формы, и их различные исторические этапы до сих пор анализировались подробнее, чем планетарная форма этой траектории³. Но когда цивилизационная стадия развития большинства человеческих культур расширилась до планетарного масштаба, дискуссия свелась к обсуждению одной цивилизации. Следовательно, развитие в такой интерпретации происходит от культуры к цивилизации, что, однако, не исключает дискуссии о регрессе или прогрессе (Adorno, Horkheimer 1988 [1944]; ср. с альтернативным пониманием: Toynbee 1934–1961).

Такое понимание вполне совместимо с проведением связи между цивилизацией и практико-техническими сторонами общества, однако термин «культура» в этом случае будет использоваться в противоположном смысле, то есть отнюдь не как более примитивный, а, наоборот, как более совершенный продукт развития. Различение между культурой и цивилизацией опирается на вычленение цивилизации на основе технических параметров общества, каковыми являются, например, письмо, урбанизация и т. д. Культуре в связи с этим присуждается – и иногда не без трудностей – более изысканная роль, связанная с ценностями и гуманистическими идеалами (Tönnies 2005 [1887]; Spengler 2006 [1919–1922]).

Когда такое определение слова «цивилизация» используется по отношению к отдельным конкретным цивилизациям: западной, исламской, конфуцианской и т. д., – его недостатком является то, что оно не позволяет говорить о межкультурном диалоге с культурами, которые еще не достигли цивилизационной ступени развития. Вследствие этого диалог сводится только к разговору между технически развитыми цивилизациями, остальным же культурам остается довольствоваться своим пребыванием во властной или иной от них зависимости.

Кроме того, использование только одного слова «цивилизация» как для множественного, так и для единственного числа приводит в тенденции к проблематическому стиранию различий между культурным (плюралистическим) и космополитическим (сингулярным) значениями слова. Такая многозначность накладывает свой отпечаток и на межкультурную, и на транскультурную дискуссии. Использование слова «цивилизация» для множественного числа может косвенно вести к тому, что в дискуссии опускается признание различий между отдельными куль-

³ См.: Eisenstadt 2002. Эволюцию образов социального признания в западных обществах за последние столетия изучает, например, Аксель Хоннет (Honneth 1992). Аналогично Юрген Хабермас регистрирует развитие моделей коммуникативного поведения за длительный период (Habermas 1981). Из авторов, которые в этой связи прямо говорят о термине «цивилизация» за длительные промежутки времени, см., например: Elias 2000.

турами и проявляется стремление к унифицированному подходу, когда при определении культур делается акцент только на одной цивилизации, то есть на цивилизации всего человечества. Такой подход, однако, не бывает воплощением действительного универсализма, который в диалоге культур пытался бы нужным и ненавязчивым способом объединить существующие позитивные элементы отдельных культур и предложить универсально приемлемые элементы, которые бы отдельные культуры добровольно использовали. Но чаще такой подход бывает воплощением имперской позиции – рефлексивной или нерефлексивной, – когда под прикрытием слова «цивилизация» предпочитается и продвигается одна культура в ущерб другим. История колониализма, особенно колониализма, легитимизированного *европейским универсализмом*, или, точнее, *псевдоуниверсализмом*, является неблагоприятным последствием этого (Wallerstein 2006). Подобные прегрешения допускают и представители метатеоретической точки зрения, когда без участия других культур и с точки зрения лишь одной культуры пытаются определить, какие общие концепты, ценности и т. д. являются релевантными и в итоге должны быть рассмотрены как универсальные (Said 1994; см. также: Kögler 2005).

Один из способов избежать этих проблем – во-первых, оставить за понятием «цивилизация» также его более широкий смысл и тогда использовать его только для единственного числа, для обозначения всей человеческой цивилизации, и, во-вторых, признать за понятием «культура» его плюралистическую связь с отдельными сообществами. Хотя слово «культура» можно использовать в различных более частных толкованиях этого понятия, как я уже о том упоминал выше (от понимания ее как собрания произведений искусства до аспектов различных сфер – например культурные права, – до цивилизаций, не достигших высокого уровня развития, использующих технический прогресс, также и к понятию культуры как синониму цивилизации), но это всегда касается лишь различных частных ее аспектов, и ни в коей мере ее как единого целого, поскольку под этим понятием в большинстве данных случаев имеется в виду не общечеловеческая культура, а различные ее проявления, то есть культурный плюрализм. Здесь можно указать на Майида Теграниана (Majid Tehranian), который в своем анализе проблематики цивилизации и решения конфликтов пишет, что более реальным является рассуждение об одной человеческой цивилизации и различных человеческих культурах (Tehranian 2007).

В то же время мы должны отказаться от заикливания только на одной из этих категорий: либо на понятии «цивилизация» в единственном числе, либо на «культуре» – во множественном. Необходимо признать их обе как в смысле различия между отдельными культурами, так и в смысле общих ценностей, которые объединяют человечество как целое в единую цивилизацию⁴. Принципиально то, что с помощью такого определения можно признавать плюрализм взглядов, начинать анализ «снизу», от отдельных культур, и направляться к их взаимосвязи и соединению в единой цивилизации. С этой точки зрения представляется полезным для слова «культура» резервировать множественное число, а для слова «цивилизация» – единственное. При этом между первой и второй социальной конструкцией этих понятий существует непрерывный обмен. Кроме того, я хотел бы добавить, что и противоположно определяемые концепты культуры и цивилизации также могут достичь содержательно подобной интерпретации⁵. Решающим явля-

⁴ В дискуссиях о национальном государстве обычно разделяют политику признания или отделения и политику универсализма или равенства (Taylor 1994).

⁵ Можно сказать, что до определенной степени речь идет о терминологической полемике, а не о полемике содержательной. См.: Onuma 1999.

ется вычленение позиций с помощью понятий, а никак не привязанность к этим понятиям.

Одной из проблем, возникающих в связи с вышеприведенным замечанием, является культурный партикуляризм, который открыто признает свою специфическую, не универсальную позицию. Поскольку последователи культурного партикуляризма акцентируют принципиальные различия между отдельными культурами, то они часто склоняются к мнению, что отдельные культуры не могут найти общих для всех этих культур ценностей, а потому не могут по некоторым вопросам объединиться в единую цивилизацию, в сообщество человеческих существ. Отсутствие потенциального всеобщего согласия подводит эту позицию вместе с культурным империализмом к столкновению культур. В этом смысле слово «культура», как и слово «цивилизация», имеет дополнительную негативную коннотацию, поскольку оба могут отсылать к *Kulturkampf* или к *Clash of Civilizations*⁶ («столкновению цивилизаций»).

Подчеркивая непреодолимые различия между отдельными культурами, сторонники культурного империализма и культурного партикуляризма часто смотрят на культуры сегрегационно, как на исторически изолированные единицы и неизменные данные бытия. Отдельные культуры в этом случае понимаются как специфические данные образования (Wallerstein 2006). Однако позиция эссенциализма нарушается попытками создать не только случайные элементы межкультурного согласия, основанные на частичном совпадении различных культурных ценностей, но также и элементы транскультурного согласия, требующего открытости отдельных культур по отношению к переопределению их ценностей.

В межкультурном диалоге эссенциализм воспринимается с трудом. Против него выступает критика обобщения (генерализации) культур, подчеркивающая постепенное формирование культурных образцов в качестве социальных конструкций, что означает отрицание транскультурного эссенциализма⁷. С другой стороны, отрицание эссенциализма не должно вести к релятивизму, который также представляет собой отказ по отношению к невозможному транскультурному согласию.

Трактовка культур в межкультурном и транскультурном диалоге требует также более точной идентификации субъектов культуры такого диалога. Согласно Лоуренсу Блуму (Lawrence Blum), можно выделить три категории субъектов, ни одна из которых не может быть определена раз и навсегда, а может изменяться во времени (Blum 1998: 53, 57 nn)⁸. Во-первых, можно говорить об *индивиде*, который сформирован некоей культурой, то есть об индивиде с определенной культурной идентичностью (или идентичностями). Во-вторых, мы можем говорить о *группе лиц*, вычлененной на основании некоей культуры, то есть о *группе* с определенной культурной идентичностью. Наконец, в-третьих, можно анализировать одну целостную культуру.

Первая категория субъекта не является в межкультурном диалоге центром внимания, поскольку он в первую очередь занимается анализом отношений между большими единицами культуры, а не между индивидами. Они, конечно, тоже важ-

⁶ Авторы, которые развивают эти идеи, часто используют данные слова как синонимы, о чем свидетельствует название известной книги Хантингтона (См.: Huntington 1996. Ср. с альтернативными интерпретациями: Senghaas 2007).

⁷ Наглядный обзор отношений между эссенциализмом, релятивизмом и подобными взглядами предлагает на примере эволюции феминистского мышления в своей статье Нэнси Фрэйзер (Fraser 1977). Ср.: Samson, Smith 1996.

⁸ Ср. полемику с этим рассуждением: Ingram 1998.

ны, однако в споре целостных культур в дискуссию вступают не миллионы отдельных личностей, а их представители, которые отстаивают индивидуальные и групповые права. Тем не менее необходимо следить, чтобы представители отдельных культур отстаивали не свою личную позицию, а в большей степени свою собственную культуру. Но и в случае, когда репрезентация удачна, необходимо помнить, что такие посланники культуры могут представлять не более чем преимущественно главное направление данной культуры, а естественно, желательна также ссылка на второстепенные течения. В связи с этим в *интракультурных* рамках встает вопрос о *мультикультурном* диалоге между большинством и меньшинствами, между мужчинами и женщинами и т. д. (Taylor 1994; Senghaas 1998). В ⁹неменьшей мере внутрикультурные споры касаются также социальных вопросов. Как пишет в контексте восточноазиатских экономик Яш Гхай (Yash Ghai), в данном вопросе не существует лишь одного подхода к правам, например главы компаний отдают предпочтение иным законам, чем профсоюзные работники (цит. по: Ghai 1999). В рамках межкультурного диалога необходимо учитывать эти важные социально-экономические факторы, которые я рассматривал в другой своей статье (Hrubec 2007).

Во вторую категорию, образованную группами лиц, выделяемыми по «культурным» критериям, входит в узком смысле, например, большая часть населения Франции и в широком смысле, например, также большая часть населения всего Запада, или население Западной Европы, США и других, схожим образом вычлеченных по культурным, экономическим и политическим критериям, стран, таких как Канада, Австралия и т. д. Аналогично можно говорить об исламских меньшинствах как во Франции, так и в Европейском союзе вообще. Хотя это и не правило, но часто эти меньшинства культурно родственны этническому большинству населения другой страны, например меньшинство немецких турок в Германии – этническому большинству населения в Турции. При этом, разумеется, меньшинства и большинство нельзя рассматривать как фиксированные, соотношение между ними со временем может значительно меняться или даже полностью поменяться местами.

В третью категорию, каковую представляют целые культуры или цивилизации, в случае если это понятие использовать неточно, войдут результаты деятельности групп, выделенных по культурным критериям, начиная от произведений искусства и различных общественных обычаев и заканчивая всем комплексом жизни общества, складывающимся из разных социальных, политических, правовых элементов, искусства и др. В более широком смысле и с точки зрения долгосрочной перспективы к этим результатам можно отнести также и само население, которое можно рассматривать как результат производства культуры. Само население, однако, с точки зрения данной категории обычно чаще воспринимает себя не столько как объект, сколько как созидающий субъект, который во взаимодействии с окружением постепенно создает культурные обычаи, правила, предметы и т. д.

Что же означает принадлежность в межкультурном диалоге к третьей категории, то есть к целым культурам? Так, Чарльз Тейлор (Charles Taylor) говорит о целых культурах, когда высказывается о потребности признавать за культурами значимость не только для диалога, но прежде всего для их собственной жизни. Он отмечает, что мы должны анализировать и признавать равную ценность культур

⁹ Ср.: Onuma 1999.

(Taylor 1994: 64). В изложении Тейлора равное уважение по отношению к различным культурам аналогично признанию равного достоинства индивидов.

Возникает, однако, вопрос об уместности применения к отдельным индивидам такого же равного подхода, который применяется по отношению к таким их общим характеристикам, как, например, человеческое достоинство или гражданство, а также признание культур (Blum 1998: 57). Такой подход представляется проблематичным по двум причинам. Первой является гносеологическая дискуссия, заключающаяся в трудности измерения ценности отдельных культур. Оценить, например, афроамериканскую или цыганскую культуру означало бы рассматривать их как определенный вид целостности, которому приписывается некая измеряемая ценность. Второй аргумент касается сложности сравнения ценности отдельных культур, даже когда такая ценность могла быть измерена. Это означает не тяготение к релятивизму, а лишь признание проблематичности сравнения целых культур. Требование признания равной ценности проистекает из справедливых, исторически обоснованных опасений, порожденных презрительным евроцентрическим – а ныне вообще западцентрическим (West-centric) – отношением к остальным культурам. Одним из источников такого отношения выступает именно тщательное оценивающее сравнение культур, которое во многих случаях приводит к выводу о том, что евро-американская цивилизация превосходит другие цивилизации или культуры.

Если мы откажемся от такого безжалостного сравнения культур и попробуем переосмыслить формулировку Тейлора, в первую очередь обращая внимание на равное признание *групп лиц, определяемых некоей культурой*, тогда есть надежда, что мы избавимся от высокомерного западцентризма. Потом будет легче понять требования политики признания. Необходимо избежать интерпретации, которая одинаково игнорирует разные группы индивидов с отличающейся культурной идентичностью, и подхода, который ее точно измеряет и затем иерархически классифицирует.

Такие доводы возвращают нас назад, ко второй категории субъектов, к группам лиц, пусть уже это малые общности в позиции меньшинств или бóльшие общности в форме большинства, или, наконец, даже целые «культуры», понимаемые здесь как группы индивидов, а не как культурная единица, которая *не включает* человеческие субъекты.

Группы индивидов в то же время могут иметь два принципиальных требования, часто связанных с требованиями правовыми: одним является требование на их признание в качестве субъектов с отличной культурной идентичностью, которая не будет игнорироваться, а вторым – требование, чтобы эти группы в качестве субъектов диалога и переговоров были признаны другими как равные остальным группам. Такое понимание субъектов межкультурного диалога хотя и не является вполне идеальным и потребовало бы определенного переформулирования, которое, однако, в целях данного текста не является необходимым, тем не менее представляется более подходящим, чем подход, оперирующий с целыми культурами или цивилизациями без признания групп лиц. В эпоху глобализации, когда национальные государства теряют свое доминирующее положение в мире, подход, основанный на признании культурнообусловленных групп индивидов, является более дальновидным по сравнению с современным устаревшим подходом, приме-

няемым в международном праве, который абсолютно фиксирован на национальных государствах¹⁰.

Эти вопросы образуют комплексную проблематику, динамику решения которой часто определяет отнюдь не академический дискурс, а дискурс медиальный и политический. Одним из актуальных вкладов в эту общественную межкультурную дискуссию являются дебаты, которые вызвало объявление прошлого года *Европейским годом межкультурного диалога*¹¹. При этом термину «межкультурный» было отдано предпочтение перед термином «межцивилизационный», поскольку множественное число слова «цивилизация» в последнее время в политических и медиальных дискуссиях вызывает ассоциации, связанные прежде всего со столкновением цивилизаций. Учитывая намерение достичь с помощью такого *межкультурного* диалога в рамках других дискуссий, развивающих иные культурные сферы за границами Европы, *транскультурного*, то есть космополитического, результата, стоит вспомнить также недавнюю 60-ю годовщину Всеобщей декларации прав человека, которой, благодаря главным образом ООН, было уделено большое внимание¹².

3. Права человека

В связи с вышеизложенным можно сказать, что связующим звеном между культурами, которые первоначально связаны с культурно обусловленными группами лиц и цивилизации в контексте всего человечества, выступает *межкультурный* диалог. Важной составляющей такого диалога является стремление найти такие *транскультурные* ценности, которые могли бы разделять все культуры, а тем самым и вся человеческая цивилизация. Стремление договориться об определенных признаваемых всеми основных нормах делает права человека важной темой (Maritain 1949). В такой межкультурной дискуссии мы часто встречаемся с двумя крайними позициями. Поскольку на одной стороне находятся эссенциалисты, а на другой – релятивисты, дискуссия принимает характер, аналогичный дебатам о культурах, как это было показано выше.

Если не затрагивать *внутрикультурную* дискуссию на эту тему, то о *межкультурном* диалоге можно сказать, что как эссенциалисты, так и релятивисты предоставляют определенные убедительные аргументы, хотя их основополагающие позиции являются спорными (ср.: Ignatieff 2001). Для эссенциалистов права человека не являются всего лишь вымыслом, они усматривают в них более глубокое содержание. По их мнению, это либо права естественные, то есть данные от природы и естественно принадлежащие всем человеческим существам, либо они имеют

¹⁰ Важно добавить, что признание должно быть направлено не только на современный опыт группы индивидов, но и на весь исторический опыт данной группы. Например, признание только современной составляющей группы афроамериканцев предало бы забвению исторический опыт расизма и сопротивления против него, являющиеся частью афроамериканской идентичности, которая не должна быть забыта, если мы стремимся к полному включению афроамериканцев в единое общество. Ср.: Blum 1994; 1998: 56.

¹¹ Европейский год межкультурного диалога был объявлен решением Европейского парламента и Совета Европы (1983/2006/ES). Available at: <http://www.interculturaldialogue2008.eu>. Ср.: межкультурный диалог в рамках ЮНЕСКО: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=11406&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

¹² Празднование 60-й годовщины Всеобщей декларации прав человека происходило в рамках различных мероприятий ООН под лозунгом «Достоинство и справедливость для каждого из нас» («dignity and justice for all of us»): <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/60UDHRIntroduction.aspx>

божественное происхождение и т. д. Все эти взгляды, несмотря на различия в аргументах, соотносятся со спорной мыслью о том, что человеческие права – это субстрат/материя/сущность, которую нужно обнаружить и утверждать во всех культурах¹³.

Релятивисты справедливо указывают на тот факт, что формулирование и внедрение прав человека было и до сих пор остается результатом ограниченного выбора, который осуществляла та или иная группа лиц. Этот выбор часто преподносится как универсальный перечень прав, навязывающийся в ущерб нормам, которых придерживаются отдельные культуры. В прошлом так насаждались нормы во время различных колониальных экспансий, благодаря чему, например, европейский колониализм с его псевдоуниверсальностью прав человека, кажется, и прославился больше всего (Wallerstein 2006). В этом отношении практика существования сверхдержавы выступает достойным продолжением этого наследия. А различный культурно окрашенный фундаментализм в разных концах света представляет обратную сторону той же медали. Подобный псевдоуниверсализм необходимо отвергнуть точно так же, как вышеупомянутый культурный империализм.

Тем не менее стремление эссенциалистов достичь универсальных прав, если бы оно не основывалось на неразделяемой остальными выборочности, достойно подражания. В этом отношении релятивисты терпят поражение. Но все поражения не должны вести к выводу, который делают релятивисты, – о том, что в вопросе универсальных ценностей невозможно достичь согласия и о необходимости релятивизма. Социальное конструирование общепринятых прав, основанных на разных культурах, остается возможным, как и многочисленные попытки по их реализации посредством межкультурного диалога¹⁴. Псевдоуниверсалистское злоупотребление правами человека свидетельствует определенным образом о силе самой идеи, так как является примером того, насколько различные группы лиц считают полезным маскировать свои частные интересы под общепринятыми взглядами на права человека. С другой стороны, позитивным вкладом релятивизма является его принятие плюрализма культур и уважение по отношению к ним. Но если в конце концов мы не хотим оказаться на позиции релятивистского равнодушия к геноциду, канибализму, пыткам и другим жестоким практикам в отношении людей, мы должны допустить, что всякое признание другого должно включать в себя и определенные границы, которые нельзя переступать.

Формулирование общепризнанных границ такого типа предполагает наличие между участниками диалога взаимопонимания (Schmied-Kowarzik 2002; Holenstein 1999). Несмотря на то, что язык (или языки) любой конкретной культуры имеет свою собственную специфику, которой нет ни у какой другой, это не означает, что несходство абсолютно и что отсутствует какой-либо простор для взаимовлияния и для совпадения категорий, которые могли бы быть связаны для достижения согласия по определенным вопросам (об источниках рассуждения об этом согласии см.: Taylor 1999). Такие совпадающие, общепризнанные категории можно рассматривать как социальные конструкции, исходящие из сходных подходов к сходным проблемам, с которыми сталкиваются различные культуры, либо их можно

¹³ Если бы такое *интракультурное* понимание прав устраивало то сообщество, в котором оно возникло, и если бы это сообщество не пыталось навязать его другим сообществам, то недостатком такого понятия было бы «только» то, что это не имело бы никакого отношения к правам *человека*, то есть правам, принадлежащим всем человеческим существам.

¹⁴ См. у Акселя Хоннета: «...сами люди обладают способностью предоставить друг другу универсальные права, которые должны гарантировать им реализацию по-человечески достойной жизни» (Honneth 2000: 255 ff).

рассматривать как культурные универсалии (Wiredu 1996) или как речевые универсалии (Holenstein 1998; 1985), если употреблять терминологию Квази Виреда (Kwasi Wiredu) или Элмара Холенштейна (Elmar Holenstein). Неважно, что является основанием для этого, уже длительное время существуют внешние условия для социально образуемых универсалий в глобальном масштабе, так как ни одна из крупных сфер культуры не является сегодня изолированной и все они подвержены взаимному влиянию. По меньшей мере с XV в. происходила мощная всемирная экспансия Запада, который сам, но в гораздо меньшей степени, оказался под влиянием культур, с которыми столкнулся. Глобализационные тенденции последнего времени такие контакты между культурами только усилили. Этот факт не является доказательством достижения какого-то единства, тем не менее он подтверждает как минимум осознание общих проблем, которые необходимо решать. Во всех культурах наблюдаются определенные совпадения, хотя перечень их проблем неодинаков. Несмотря на то, что иерархия этих проблем различна среди культур, она является предметом дискуссий, уже приносящих некоторые ощутимые результаты. Одним из них и является как раз определенная мера согласия при разработке перечня прав человека.

Отождествлять возникновение прав человека только с западной цивилизацией и провозглашать западных авторов, например Джона Локка (John Lock), Джона Стюарта Милла (John Stuart Mill) и других мыслителей, их создателями было бы ошибочным. Универсальные характеристики прав человека можно найти в разных культурах, в которых в ходе истории формулировались требования к общению и поведению людей в виде моральных, религиозных, философских и других систем норм. Хотя с XVIII в. в связи с Американской и Французской революциями эти права постепенно формулировались в западном контексте, во многих культурах эволюция подобия прав человеческих существ имеет гораздо более длительные традиции.

Однако нельзя упустить из виду, что важной страницей истории прав человека является не только их формулирование, но и активное осуществление в процессе исторического развития. Учитывая этот факт, важно осознать, что разные эквиваленты некоторых из человеческих прав существовали в прошлом в различных незападных культурах, в которых западные страны эти права часто устраняли своей колониальной политикой. Поэтому для интерпретации развития и утверждения прав человека необходимо освободиться от иллюзии об однозначной цивилизационной роли одной из культурных сфер, а именно Запада. Это не должно означать отказа от формулирования прав человека с точки зрения Запада, который должен быть одним из участников межкультурной дискуссии, но не самым главным.

Поиск способов реализации прав человека в западной культуре часто был связан с вестфальской эрой национальных государств. Рамки концепции государственного суверенитета в западном мышлении являются исходной точкой для обоих доминантных течений: как для идеи о суверенитете людей, так и для рассуждений о правах частных лиц по отношению к произволу господина и притеснению большинства населения. Эти рассуждения иногда переходят в разногласия, которые связаны этими двумя интерпретациями, соединяя общественную автономию граждан с частной автономией индивидов.

Юрген Хабермас (Jürgen Habermas) объясняет взаимосвязь обоих слагаемых автономии в контексте прав человека, которые понимает как институционализацию «условий коммуникации», в которых может формироваться политическая воля (см.: Habermas 1998a: 170–192; ср. также: 1998b; 1998c). Суверенитет народа,

на котором основывается демократия, и права переплетаются во взаимозависимости частной и государственной автономии.

Причем Хабермас осознает проблемы всемирно осуществляемого насаждения демократии, о чем свидетельствуют высказывания в его разных текстах (Habermas 1998b). Многочисленные понятия демократии, которые посредством демократического централизма охватывают пространство от формальной демократии и демократического популизма до разнообразных версий исламской демократии, также как и сопротивление насильственному и часто лишь риторическому введению демократии за границами Запада, на примере войны в Ираке, заставляют ее сторонников проявлять осторожность (см.: Cohen 2006). Акцент на межкультурном диалоге и толерантности по отношению к различающимся режимам подчеркивают не только социалистические и социально-либеральные авторы, например Джон Ролз (John Rawls), причем они используют при этом понятие международного права, основанного на законах государства.

Для достижения в рамках межкультурного диалога взаимного согласия и признания необходимо различать по крайней мере четыре вида моделей общественного устройства общества, о которых говорится в диалоге. Эти модели содержат разные представления о культурном, политическом, общественном и экономическом устройстве общества.

Во-первых, можно стремиться к наименее требовательной модели, к *modus vivendi*, которая обеспечит определенный консенсус в условиях современной структуры власти. Эта модель бывает составной частью в практическо-политических идеях и компромиссах. Во-вторых, можно стремиться к *межкультурной модели*, которая толерантна к отличиям в разных культурах и одновременно в качестве границы своей допустимой толерантности рассматривает договор о *базовых* правах человека. Данная модель сложнее, чем *modus vivendi*, поскольку в своей нормативной концепции она выходит за границы существующей структуры власти участников диалога, но она менее требовательна, чем модель, включающая *все* права человека. Достижение желаемого согласия по полному перечню прав человека потребует преодоления неоднозначности при их определении. В-третьих, возможно толерантно признавать другие культуры, но в рамках нашей культуры или в узких рамках нашего народа можно иметь более специфически сформулированное представление о правах человека, которое могут не разделять другие культуры или народы. В этой связи можно отметить, что со Второй мировой войны в западноевропейских странах проявлением согласия между социальными и христианскими демократами явилось создание процветающего государства, сторонники которого могли бы надеяться на положительный прием в иных культурах. В то же время существуют политические концепции, которые заявляют права на обретение легитимности. В рамках Европейского союза и США мы можем, например, быть сторонниками гораздо более требовательного демократического и социального устройства общества, чем то, которое было здесь реализовано до настоящего времени в рамках местного понимания прав человека и основанного на нем режима. В-четвертых, в рамках каждой культуры, каждого государства или каждого меньшинства существуют различные социальные группы и лица, которые могут отдавать предпочтение своей собственной так называемой всеохватывающей модели, которая базируется на определенных философских, религиозных или иных представлениях¹⁵. Эти общности не стремятся навязывать эту модель иным

¹⁵ Ролз разделяет всеобъемлющие учения и политические концепции, которые уходят от этих учений (Rawls 1993: 11 ff).

общностям или лицам и осознают то, что данная модель не разделяется всей нацией. Но они могут демонстрировать ее другим и пытаться обосновать ее убедительность.

Если мы попытаемся найти больше, чем только *modus vivendi* (первую модель), то приблизимся к межкультурной модели (вторая модель). Относительно этой модели Аксель Хоннет считает, что права человека в настоящее время в большинстве своем воспринимаются не только как условия коммуникации, но также как требования к взаимоуважению людей, как основа для формирования необходимых социальных, экономических и гражданских условий, обеспечивающих чувство собственного достоинства или уважения (Honnet 2000). Причем эти требования соотносятся с требованиями, предъявляемыми к сосуществованию людей в сообществе, главным из которых выступает доступная для всех реализация человеческого существования. Однако людям для реализации своего человеческого существования в рамках сообщества необходимы гарантии по меньшей мере нескольких типов базовых прав человека.

На основополагающее значение сообщества, основываемое на взаимоотношении между его членами, обращают особое внимание также конфуцианские авторы из Китая и других стран с конфуцианской культурой, и это несмотря на то, что на некоторые вопросы они дают различные ответы. Эти отношения, как отмечает К. Ихара (С. Ihara), представляют собой разные формы признания, которые принимают подобие человеческого достоинства, ценности, равенства, самоуважения и уважения по отношению к остальным (Ihara 2004). Признание человеческого достоинства и равенства человеческих существ выводится здесь из принадлежности к сообществу. При этом ритуалы *ли* (*li*), или отношения в сообществе, служат как потребностям индивида в качестве основы для его собственного совершенствования, «культивирования» самого себя, так и потребностям общественного устройства (Rosemont 2004).

Конфуцианский идеал сообщества совместно с этическим пониманием социальных ролей и с упором на гармоничные отношения – это принципы, которые с точки зрения конфуцианства могли бы встать во главе прав человека, призванные служить продвижению человечности. Согласно Д. Вонгу (D. Wong), обе традиции (как ориентированная на права, так и ориентированная на сообщество) требуют такого понимания сообщества, которое оказалось бы способно предложить креативное решение споров и сделало бы возможным сохранение взаимоотношений между людьми при «сохранении лица» (Wong 2004). Основой для этого может служить интерсубъективное понимание конфуцианской добродетели, *жень*. Как средоточие гуманности, «которая в символе имеет пиктограмму человека с его отношением к другому человеку, она выступает просто категорией отношения – *agens societas* (*агент социализации*)» (Kral 2005: 107). Ее можно использовать при решении споров в человеческих отношениях и таким образом предотвратить спорные законодательные решения в ходе судебных процессов. В этом смысле можно говорить о том, что права имеют общие корни в сообществе.

Упор на сообщество естественно наталкивается на сильные индивидуалистические тенденции некоторых западных либерально ориентированных теорий. Конфуцианцы, подобно западным коммунитаристам, критикуют то чрезмерное значение, которое придается индивидуальным правам. Генри Роземонд (Henry Rosemont), с одной стороны, считает, что если бы в качестве самых основополагающих прав были взяты политические права, понимаемые индивидуалистически, то укрепить идею прав человека в конфуцианской традиции было бы сложно (ср.: Rosemont

2004). С другой стороны, он отмечает, что права человека можно ввести в конфуцианское понимание принадлежности людей в сообществе. В межкультурном диалоге это начинают понимать и либеральные авторы (например: Rawls 1999: 72 ff).

К. Ихара (С. Ihara) указывает, что с конфуцианской точки зрения индивидуальные права ценятся особенно тогда, когда их необходимо употребить в контексте регресса отношений в сообществе (ср.: Ihara 2004). Добродетели как отношения, основанные на признании, должны были бы играть, по мнению Дж. Чана (J. Chan), первостепенную роль, причем правовыми механизмами они должны дополняться только в том случае, когда перестают действовать (Chan 1999). Такое понимание, однако, вовсе не чуждо социально ориентированным течениям в западной традиции. Согласно различным конфуцианским авторам, главные направления западного мышления и практики могут найти в вопросе прав человека консенсус с конфуцианством (Bary, Tu 1998; ср.: Angle 2002).

Признание прав женщин, в том числе гражданских и социальных, может быть также успешно осуществлено. Это станет возможным, если культурное и религиозное сообщества окажутся в более выгодном положении, чем в случае, когда поиск решения проблем осуществляется только на абстрактном уровне. Как утверждает Норани Отман (Norani Othman), в мусульманских странах в последние два десятилетия развитие произошло благодаря использованию определенной религиозной и культурной парадигмы многих женских групп (Othman 1999; ср.: An-Na'im 1992; 2002; Göle, Ammann 2006). Общие подходы, которые используют западные и незападные женские движения, заключаются в опоре на ту данную социальную систему, из которой исходят предрассудки и в рамках которой против них борются. Следовательно, оптимальное понятие прав человека, которое было бы в согласии с исламскими ценностями, должно быть основано на *иджтихаде (idzhtihad)*, то есть на критической переоценке мусульманских канонических текстов, включая *шариат*.

Значимое основание прав человека также находится в их социальном и экономическом аспекте. Яш Гхай справедливо отмечает, что определенные взгляды и ценности по отношению к правам в первую очередь обусловлены материальными отношениями даже несмотря на то, что не существует идентичности идеологии и реальности (Ghai 1999). На примере Азии он акцентирует внимание на влиянии глобализации на материальное положение людей и тем самым на понимание прав и их практическую реализацию. Лесли Склэйр (Leslie Sklair) в связи с глобализацией анализирует два кризиса: во-первых, классовую поляризацию и, во-вторых, экологические проблемы неустойчивого развития (Sklair 2008). Оба кризиса, по его мнению, связаны с культурой и идеологией потребительства, которые определяют динамику глобального капитализма. Против них он ставит культуру и идеологию прав человека, в которых видит потенциал для решения обоих упомянутых кризисов с помощью альтернативной, социальной глобализации. Человеческие права здесь понимаются как права, имеющие социальный и экономический аспекты, которые приносят пользу демократизации.

С точки зрения иной перспективы подобный мотив формулирует Джеффри Флинн, который также говорит о материальных условиях межкультурного диалога (Flynn 2008). Он считает необходимым уйти от обычного фокусирования взгляда на межкультурном диалоге. С одной стороны, автор интересуется более широким социальным и экономическим контекстом, в котором существует межкультурный диалог, с другой – обязанностями, особенно социальными и связанными с экономическими правами человека. Межкультурный диалог едва ли сможет возникнуть

в ситуации экстремальной нищеты многих людей, которая преимущественно господствует в развивающихся странах. Только ее устранение позволит легитимно создать институты, которые могли бы существовать в космополитической среде. Такой подход, однако, требует сосредоточиться не только на морально-правовом дискурсе, но заметнее, чем до сих пор, на дискурсе этически-политическом, то есть на дискурсе, основанном на отношениях в рамках сообщества. Этот акцент, кроме всего прочего, означает проявление большего интереса к практической реализации норм.

Поскольку ответственность за утверждение прав человека до сих пор несут отдельные государства, которые в эпоху глобализации с учетом своего слабеющего влияния по отношению к сильным глобальным экономическим акторам все менее способны гарантировать реализацию этих прав в жизни, то в современной поствестфальской эре особенно необходимо изучать и продвигать права человека начиная с уровня локального сообщества через государственный и международный уровни до уровня глобального посредством межкультурного диалога.

4. Заключение: «Великая хартия вольностей» для всего человечества

Все вышеизложенное требует в заключение постановки более эмпирического вопроса о создании правового документа типа «Великой хартии вольностей» для всего человечества. В рамках современного международного права первым таким правовым документом, как хорошо известно, явилась *«Всеобщая декларация прав человека»*.

Урок Второй мировой войны привел к созданию Организации Объединенных Наций, а в 1946 г. – к созданию Комиссии ООН по правам человека, которая уже с начала своего основания занималась разработкой универсальной декларации прав человека. Сначала в этой комиссии сотрудничали представители 18 государств, причем над формулированием декларации работала группа из восьми человек из Австралии, Чили, Китая, Франции, Ливана, СССР, Великобритании и США. Впоследствии на основе выработанных формулировок секретариат ООН подготовил предложения, которые послужили материалом для последующих дискуссий и предложений по их изменению со стороны других государств-участников.

Декларация была принята в 1948 г. на Генеральной Ассамблее ООН в присутствии 58 государств-участников из многих культурных регионов. 48 из них высказались в пользу декларации, 8 от голосования воздержались, а представители двух стран в момент голосования отсутствовали. Следовательно, можно сказать, что если первоначальный проект был разработан группой лиц, которая не была достаточно репрезентативной по отношению к народам и различным культурам мира, то впоследствии дискуссия и одобрение документа были уже реализованы значительно более широким, хотя и не всеобъемлющим, представительством.

Содержание декларации является результатом усилий по формулированию перечня обязательных к исполнению норм, которые могли бы быть приняты буквально всеми отдельными народами и культурами. Поскольку в формулировании этой декларации участвовали представители разных культурных регионов и они стремились найти общие для всех нормы, то декларацию можно рассматривать как транскультурный результат межкультурного диалога. Без сомнения, этот результат не является абсолютно совершенным, он не мог реализовать все требования, предъявляемые к межкультурной репрезентации и транскультурному консенсусу, тем не менее можно говорить об одной из немногих первых формулировок гло-

бальных норм. В эпоху планетарных, военных и других агрессивных взаимодействий такое межкультурное видение транскультурно признаваемых ценностей является особенно важным шагом. Транскультурные нормы прав человека являются определенным общим нормативным фундаментом, опорой в предотвращении различных военных и других конфликтов.

Хотя декларация не является юридически обязательной, тем не менее она стала основой для создания нескольких десятков документов, которые имеют статус обязательных для участников договора правовых документов. Назовем хотя бы Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах и Международный пакт о гражданских и политических правах¹⁶. Оба пакта были единогласно приняты многими государствами на Генеральной Ассамблее ООН и до настоящего времени были ратифицированы большинством стран¹⁷. Последующие правовые документы эти пакты уточняют и дополняют различными социальными, экономическими, культурными, политическими, гражданскими, экологическими и другими правами.

Различные права должны быть по отношению друг к другу достаточно четко определены. ООН в этой связи настаивает на трех основных характеристиках прав человека: универсальности, нераздельности и взаимосвязанности. Я хотел бы обратить внимание на факт, что экономические, культурные, гражданские, политические и социальные права, если их проранжируем в порядке английского алфавита, взаимно обуславливаются и поддерживаются.

Необходимо осознать, что ратифицированные права человека, приведенные в международных документах, являются пока требованиями, которые реализованы не полностью. Именно по этой причине сегодня говорится о *базовых* правах человека, исполнение которых должно быть в первую очередь достигнуто и осуществлено. Одновременно необходимо не отказываться от дискуссии о более широком наборе прав человека, который уже был определен в международных документах. Для реализации прав человека, однако, необходима опора, в качестве которой служит список базовых прав человека, который может получить более сильную поддержку, а тем более широкое применение. От него уже легче будет перейти к более широкому перечню или же к их пересмотренным и постепенно определяемым формам. Это, однако, является предметом комплексной и сложной межкультурной дискуссии.

В конце этой статьи мне бы хотелось подчеркнуть необходимость для каждой из сторон диалога иметь реальную социальную возможность и условия представлять свои предложения в процессе межкультурного формирования транскультурных норм. Предложения должны быть обсуждены с целью принятия совместного варианта. Поскольку было бы неправомерно формулировать квазитранскультурные права человека как ответвление западных национальных прав, важно, чтобы мы не только были открыты для глобального пересмотра наших позиций и пред-

¹⁶ Пакты были приняты в 1966 г., почти через 20 лет после подготовительного процесса в рамках ООН. Пакты вступили в действие на десять лет позже, в 1976 г., после необходимого процесса ратификации (*Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах* [1966, 1976]; *Международный пакт о гражданских и политических правах* [1966, 1976]).

¹⁷ К 18 апреля 2008 г. 158 стран ратифицировали Международный пакт об экологических, социальных и культурных правах, 161 страна – Международный пакт о гражданских и политических правах. См.: Ratifications and Reservations. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/4.htm>. Что касается пакта об экономических, социальных и культурных правах, то страны Европейского союза пакт ратифицировали, США – нет. См.: Ratifications and Reservations. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/3.htm>

ложений, исходящих от иных культур и стран, но и чтобы мы включились в обсуждение на различных уровнях, с подходящими моделями (хотя бы четырьмя) устройства общества и с точки зрения различных перспектив диалога, как об этом говорилось выше.

Литература

Adorno, T. W., Horkheimer, M. 1988 [1944]. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt a/M.: Fischer.

Angle, S. C. 2002. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

An-Na'im, A. A.

1992 (ed.). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

2002. *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London: Zed Books.

2005. The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights. Symposium Talking Peace with Gods. Part 2. *Common Knowledge* 11(1): 56–80.

Arnason, J. P. 2003. *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden; Boston: Brill.

Bary, T. de, Tu, W. 1998. *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.

Benjamin, N. 1973. Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters. *Sociological Analysis* 34(2): 79–105.

Blum, L. A.

1994. Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections on Charles Taylor's 'Politics of Recognition'. In Foster, L., Herzog, P. (eds.), *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism* (pp. 175–205). Amherst: University of Massachusetts Press.

1998. Recognition, Value, and Equality. *Constellations* 1.

Chan, J. 1999. A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China. In Bauer, J. R., Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 212–237). Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, J. 2006. Is there a Human Right to Democracy? In Sypnowich, Ch. (ed.), *Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen* (pp. 226–248). Oxford: Oxford University Press.

Diamond, J. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton & Co.

Eisenstadt, S. N. (ed.) 2002. *Multiple Modernities*. New Brunswick, Transactions Publishers.

Elias, N. 2000. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. London: Wiley-Blackwell.

Flynn, J. 2008. Human Rights, Transnational Solidarity, and Duties to the Global Poor. In Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Zpadní, islamské a konfucianské perspektivy (An Intercultural Dialogue on Human Rights. The Western, Islamic, and Confucian Perspectives)* (pp. 135–175). Prague: Filosofia.

Fraser, N. 1977. Multiculturalism, Antiesentialism, and Radical Democracy. In Fraser, N., *Justice Inter-ruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* (pp. 173–188). New York; London: Routledge.

- Fraser, N., Honneth, A.** 2003. *Redistribution or Recognition?* London; New York: Verso.
- Ghai, Y.** 1999. Rights, Social Justice, and Globalization in East Asia. In Bauer, J. R., Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 241–263). Cambridge: Cambridge University Press.
- Göle, N., Ammann, L. (eds.)** 2006. *Islam in Public*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press.
- Habermas, J.**
 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
 1998a. *Zur Legitimation durch Menschenrechte*. In Habermas 1998b: 170–192. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
 1998b. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
 1998c. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a/ M.: Suhrkamp.
- Holenstein, E.**
 1985. *Sprachliche Universalien: Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*. Bochum: Brockmeyer.
 1998. *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
 1999. *Menschliches Selbstverständnis*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Honneth, A.**
 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp (In English: *The Struggle for Recognition*. Cambridge, Polity Press, 1995).
 2000. Universalism als moralische Falle? In Honneth, A., *Das Andere der Gerechtigkeit* (pp. 255–281). Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Hrubec, M.** 2007. Unrecognized Rights-Agents, Misrecognized Rights-Holders: Social Justice in the Global Context. In Harris, J. (ed.), *Contested Terrains of Globalization: GSA Conference Proceedings* (pp. 27–49). Chicago: Global Studies Association.
- Huntington, S.** 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Ibn Khaldun** 1989. *The Muqaddimah: An Introduction to History* / Ed. by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press (full text 1958).
- Ignatieff, M.** 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry* / Ed. by A. Gutmann. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Ihara, C. K.** 2004. Are Individual Rights Necessary? A Confucian Perspective. In Shun, K.-L., Wong, D. B. (eds.), *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (pp. 11–30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingram, J.** 1998. Comment on Lawrence Blum. *Constellations* 1: 69–73(5).
- Kögler, H.-H.** 2005. Recognition and Difference. The Power of Perspectives in Interpretative Dialogue. *Social Identities* 11(3).
- Kral, O.** 2005. *Cinska filosofie. Pohled z dejin*. Lasenice: Maxima.
- Kroeber, A. L., Kluckhohn, C.** 1963. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Maritain, J.** 1949. *Human Rights: Comments and Interpretations*. New York: Columbia University Press, UNESCO.
- Onuma, Y.** 1999. Towards an Intercivilizational Approach to Human Rights. In Bauer, J. R., Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 103–123). Cambridge: Cambridge University Press.

Othman, N. 1999. Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State. In Bauer, J. R., Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 169–192). Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J.

1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

1999. *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosemont, H. Jr. 2004. Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism. In Shun, K.-L., Wong, D. B. (eds.), *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (pp. 49–71). Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. W. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

Samson, C., Smith, N. (eds.) 1996. *The Social Construction of Social Policies. Methodologies, Racism, Citizenship and the Environment*. New York: St. Martin.

Schmied-Kowarzik, W. (Hg.) 2002. *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Senghaas, D.

1998. *Zivilisierung wieder Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.

2007. *On Perpetual Peace: A Timely Assessment*. New York: Berghahn Books.

Sklair, L. 2008. Globalizace lidských práv (The Globalization of Human Rights). In Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfucianské perspektivy (An Intercultural Dialogue on Human Rights. The Western, Islamic, and Confucian Perspectives)* (pp. 49–81). Prague: Filosofia.

Spengler, O. 2006 [1919–1922]. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Taschenbuch.

Taylor, C.

1992. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

1994. *Multiculturalism. The Examining the Politics of Recognition* / Ed. by A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press.

1999. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In Bauer, J., Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 124–144). Cambridge: Cambridge University Press.

Tehrani, M. 2007. *Rethinking Civilization: Resolving Conflict in the Human Family*. London; New York: Routledge.

Tönnies, A. 2005 [1887]. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Toynbee, A. J. 1934–1961. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press.

Wallerstein, I. 2006. *European Universalism*. New York: New Press.

Wiredu, K. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

Wong, D. B. 2004. Rights and Community in Confucianism. In Shun, K.-L., Wong, D. B. (eds.), *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (pp. 31–48). Cambridge: Cambridge University Press.