

## ARTICLE

---

# Obrana podvojnosti

In defence of a two-principle world

**PETR DRULÁK**<sup>1</sup> 

Department of Politics and International Relations, Faculty of Arts, University of West Bohemia, Czech Republic

### Abstract

The author of the book *Podvojný svět* [The Two-Principle World] reacts to the critical reflections devoted to the book. He engages in dialogue with the Catholic worldview, explains his reservations about post-colonial approaches, and responds to criticism formulated from the position of liberal progressivism.

### Keywords

Duality, liberalism, Thomism, postcolonialism, monotheism

**DOI:** [https://doi.org/10.24132/cejop\\_2022\\_8](https://doi.org/10.24132/cejop_2022_8)

**How to cite:** Drulák, P. 2022. "Obrana podvojnosti." *Central European Journal of Politics* 8 (2): 42–50. DOI: 10.24132/cejop\_2022\_8

---

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Petr Drulák, Department of Politics and International Relations, Faculty of Arts, University of West Bohemia, Jungmannova 1, 301 00 Plzeň, Česká republika. E-mail: drulak@kap.zcu.cz

## 1. Úvodem

Úvodem bych rád poděkoval časopisu *Central European Journal of Politics* za prostor, který poskytl debatě mé knihy *Podvojný svět* i třem kolegům, kteří se této debaty zúčastnili. Ačkoliv jejich reakce jsou převážně kritické a místy až odmítavé, představují užitečnou příležitost vyjasnit některé otázky spojené s knihou. K tomu jistě přispívá i to, že jsou formulovány z naprosto odlišných ideových pozic. Zatímco příspěvek Jiřího Baroše (2022) vychází z tradice katolického tomismu, zájem Aleše Karmazina (2022) o čínskou ontologii se opírá o postkoloniální přístupy a politologicko-politickou polemiku Ondřeje Slačálka (2022) lze asi nejlépe charakterizovat jako liberálně progresivistickou.

Je proto zřejmé, že každý z autorů se věnuje jiné stránce díla. Nicméně shodují se na tom, že rozsah kladených otázek činí dílo snad až přehnaně ambiciózní (podle Slačálka megalomanské), ale také intelektuálně podnětný; koneckonců i sžíravý Slačálek mluví o démantech, byť je musí tahat z „bahna“. Ve věci ne zcela adekvátního pokrytí mnou otevřených otázek dávám svým kritikům částečně za pravdu. Uznávám, že řada z těchto otázek není vždy uspokojivě pojednána a že existují důležité prameny, které jsem z neznalosti pominul. V tomto ohledu považuji některé autory uváděné odkazy za podnětné, neboť mi umožňují vznesené otázky dále promýšlet.

Ačkoliv nepopírám, že některé pasáže by si zasloužily lepší propracování, jsem rovněž přesvědčen, že tento typ kritiky bude možno vznést vůči takto široce orientovanému dílu vždy. Při šíři pojednávaných otázek bude vždy docházet k redukcím, zjednodušování či pomíjení souvisejících debat. Pokud někteří z kritiků soudí, že takové konstatování je dostatečným důvodem k tomu, aby se autor do tak rozsáhlých úvah vůbec nepouštěl, nemohu souhlasit. Domnívám se, že propojování problematik, které jsou akademickou dělbou práce rozptýleny do tak různých oborů, jako je filozofie, teologie, psychologie, sociologie, ekonomie či politologie, je nutné, neboť životaschopný koncept společnosti je musí zahrnovat; jakkoli bude zatížen zmíněnou neadekvátností.

Dalším společným rysem tří příspěvků je monoteistické myšlení, které se nutně střetává s propojenou podvojností. U dvou kolegů je monoteismus zjevný. Baroš se hlásí k tradičnímu monoteismu vycházejícího z učení Tomáše Akvinského, Slačálek vychází ze sekularizovaného monoteismu současného progresivismu. Karmazinův příspěvek je v tomto ohledu složitější. Sice vychází z podvojných tradic čínského myšlení, ale přinejmenším stejnou důležitost přiznává marxismem inspirovanému postkolonialismu, přičemž není zcela zřejmé, jakou důležitost přikládá ontologicky pluralistickým přístupům některých postkolonialistů, které monoteistické nejsou.

Rád bych zdůraznil, že připomenutím monoteistických základů vznesené kritiky se ji nesnažím diskvalifikovat či popřít. Jakkoliv se vůči monoteismu kriticky vymezují, nepovažuji ho za jakési absolutní zlo, na rozdíl například od Slačálkova pojetí fašismu. Takový přístup by zrazoval princip propojené podvojnosti a přenechávám ho monoteistům. Monoteismus se stává hrozbou, když začíná uskutečňovat totalitní nároky,

kteře jsou mu vlastní. To však neznamená, že nemůže být přínosný v jiných historických rolích, například jako ideologie utlačovaných (obvykle jen dokud zůstávají utlačovanými) či jako součást širšího epistemologického rámce za předpokladu, že sleví ze své výlučnosti (což je z hlediska koherentního monoteismu protimluv).

## 2. Katolický pohled

S tím také přistupuji k podnětnému článku Jiřího Baroše (2022). Na jedné straně chápu, že tradice, z níž vychází a kterou považuji za hodnou respektu, mu neumožňuje přijmout moji kritiku monoteismu. Domnívám se, že křesťanství se přijetím Vtělení skutečně odklání od monoteistického ideálu, který je důsledněji zachován judaismem či islámem. Svatá trojice a osoba Bohorodičky představují z monoteistického hlediska těžko řešitelný problém a není náhodou, že jejich odlišné interpretace doprovázejí nejhlubší vnitřní spory, které křesťanství zažívá (platí to například o nestoriánství, ariánství, velkém schismatu či reformaci). K poslednímu velkému sporu, reformaci v 16. století (v jejímž důsledku západní křesťanství postupně ztrácí svoji historickou roli), dodávám, že protestantská reforma křesťanství byla obratem k důslednějšímu monoteismu.

I z těchto důvodů lze na katolické půdě nalézt styčné body s principy propojené podvojnosti. Baroš v této souvislosti navrhuje dvě velké postavy soudobého katolictví: velkého německého teologa Ericha Przywaru a současného papeže Františka. Tento návrh považuji za plodný, jakkoliv jsou zřejmé i limity propojené podvojnosti v katolickém pojetí.

O Przywarově díle, na něž mne Baroš upozornil, mám jen kusé a povrchní znalosti opírající se o sekundární literaturu. Zaujalo mne, že rozpracovává tradiční tomistický pojem analogie bytí (*analogia entis*), který je principem jak ontologickým, týká se jsoucnosti světa, tak i epistemologickým, týká se poznání (Betz 2019; Vainio 2015). Má nabídnout řešení klíčové otázky každé křesťanské věrouky spočívající ve vztahu mezi věčným, dokonalým a nestvořeným Bohem a jím stvořeným světem. Tvrdí, že přes radikální odlišnost je stvořené s nestvořeným propojeno a je zachytitelné analogií. Na tomto základě potom mluví o propojenosti rozumu s vírou či imanentního s transcendentním. Horizontální analogie bytí mezi esencí a existencí jednotlivých jsoucen je garantována vertikální analogií bytí mezi světem a Bohem.

Przywara se tak staví proti radikálnímu důrazu na transcendenci jakož i proti i opačnému zdůrazňování imanence. Tím se však nutně sráží s důslednějším monoteismem, který zcela v duchu monoteistického uvažování klade důraz na transcendenci a odmítá otevřenost k imanenci. Odmítnutí Przywarovy analogie bytí ve jménu monoteistické čistoty za všechny formuluje jeho velký protestantský současník Karl Barth (Nielsen 1953).

Proto také analogie bytí nabízí styčné body s principem propojené podvojnosti. V obou případech se jedná o principy, které jsou jak ontologické, tak i epistemologické, a

kteřé propojují to, co jiná učení rozčleňují do nesmiřitelných dichotomií. Jistě se lze na Lásku a Zápas, z nichž vychází propojená podvojnost, podívat jako na ontologické vyjádření analogie bytí a na logos s mýtem či rozum s obrazem jako na epistemologickou stránku této analogie odpovídající rozumu s vírou. To však nic nemění na tom, že pro Przywarovu analogii bytí zůstává základním principem sjednocující osobní Bůh, zatímco v propojené podvojnosti jím je dynamický vztah mezi Láskou a Zápasem.

S výhradou přistupuji i ke čtyřem principům společenského soužití a budování národa podpořených papežem Františkem, které Baroš předkládá: čas je nadřazen prostoru, jednota převažuje nad konfliktem, realita je důležitější než idea a celek je nadřazen částem. Všechny čtyři lze chápat jako alternativu vůči liberálnímu pojetí společnosti a z tohoto hlediska mohou být lékem v současné společenské krizi způsobené liberalismem. Nicméně omezují se na to, že stávající sekularizovaný monoteismus liberalismu nahrazují předchozím křesťanským monoteismem, přičemž oba tyto monoteismy jsou si zrcadlovými obrazy. Proto snaha pořádat společnost podle těchto principů by v případě úspěchu vedla k opačným problémům, než vykazuje liberalismus. Dokonce se domnívám, že některé odnože současného progresivismu (například ten klimatický) jsou s takto abstraktně formulovanými principy v podstatě v souladu.

Ale propojená podvojnost nenadřazuje čas prostoru, ani prostor času, nenadřazuje jednotu konfliktu, ani konflikt jednotě, netvrdí, že realita stojí nad ideou, ani že idea nad realitou, neupřednostňuje celek před částmi ani části před celkem. Nechápe tyto vztahy vertikálně, nýbrž horizontálně v jejich vzájemné propojenosti, která dává vyniknout tu jednomu, tu zase druhému.

### 3. Postkolonialismus

Odmítnutí trvale nadřadit jednotu nad konflikt je důležité pro můj přístup ke *Knize proměn*. Z důvodů, které chápu, označuje Karmazin mé pojetí jako konzervativní. Nejsem si však jist, zda zaznamenává, že se rozcházím s konzervativně konfuciánskou interpretací *Knihy proměn*. Konfuciánství sice považuji za úctyhodnou tradici zejména díky pozornosti, kterou věnuje vztahovosti oproti liberálnímu individualismu. Nicméně rigidní hierarchie, s nimiž konfuciánství vztahovost pojímá, neodpovídají duchu propojené podvojnosti. Proto v Podvojném světě vycházím z výkladu Françoise Julliena a upozorňuji, že nepřijímám důraz na mírumilovnost a harmonii blízko současnému oficiálnímu neokonfuciánství, které se promítá do jinak podnětné interpretace Čchin Ja-činga (Drulák 2022: 128–129).

Ačkoliv chápu, proč Karmazin označuje moje pojetí za konzervativní, nevidím důvod ho přisuzovat konzervativnímu konfuciánství, které dává do kontrastu s jakýmsi kreativním konfuciánstvím. Nejsem si jist, co v tomto kreativním konfuciánství zůstává ještě konfuciánské. Domnívám se, že taoistická tradice, například v pojetí zmiňovaného Julliena, představuje srozumitelnější alternativu než pokusy o z kreativňování

konfuciánství. Nicméně tuto otázku nepovažuji za zásadní už proto, že ani konfuciánství, ani taoismus nepředstavují monoteistické tradice, a tudíž mezi nimi neexistují vztahy vzájemné výlučnosti, a naopak se doplňují.

Za problematičtější považuji Karmazinovu výzvu formulovanou z postkoloniálních pozic, která se soustřeďuje na postavení subalterních skupin. Domnívám se, že tímto způsobem o propojené podvojnosti uvažovat lze, ale není to moje cesta. Subalterním skupinám se výrazněji nevěnuji, neboť považuji za problematické výlučně skrze ně definovat vztah k odlišnosti. Jejich oslavování ze strany kritických přístupů považuji za monoteistický tah odpovídající biblickému rčení o posledních, kteří se stanou prvními. Tento tah odmítám pro politické důsledky, které nese. Přitom nepopírám, že na úrovni rétoriky či intelektuální úvahy může být podobný zájem podnětný a koneckonců nejspíše slučitelný s taoistickou tradicí, která vyzdvihovala jevy nezapadající do šablon. Rovněž považuji za důležité věnovat subalterním skupinám určitou pozornost, která by jim zajistila základní práva a respekt.

Problém začíná v okamžiku, kdy se z postavení subalterních skupin stává standard společenského uspořádání. To může sloužit ke dvěma odlišným účelům. K obhajobě statutu quo v rawlsovském pojetí, kdy žádoucnost společenské změny je měřena dopadem na skupinu nejslabších (Rawls 1971[1995]) bez ohledu na to, co přinese elitě nejmocnějších, a především společenské většině mezi elitou a subalterními. K ospravedlnění stávajícího stavu potom stačí předhodit pár drobků těm na dně a posilování elity na úkor společenské většiny může nerušeně pokračovat.

Výlučný zájem o subalterní skupiny však také může sloužit k revolučnímu zvrácení společenských poměrů, kdy se subalterní skupiny promění na avantgardu směřující k vystřídání stávající elity. To dnes západní společnosti zažívají v kulturních válkách, v nichž jsou důležité a dodnes podnětné poznatky průkopnic a průkopníků feminismu, genderu a postkolonialismu (např. Elshtain 1981[1999]; Said 1978[2008]) rozvíjeny do podob netolerantního monoteismu, který se z ideologie utlačovaných mění na ideologii utlačovatelů (Murray 2022). Lze sice namítnout, že za tento vývoj není možné přičítat veškerou odpovědnost klasikům postkolonialismu a dalších kritických směrů, což je bezesporu pravda. Má se to však podobně jako se souvislostí Marxe a Engelse se zločiny stalinismu či odpovědností Smithe, Milla či Spencera za zločiny liberalismu. Určitá souvislost zde je, nicméně není přímá a zcela zavrhnout z těchto důvodů ony teorie znamená zavrhnout možnost myšlení. Rozumnější je reflektovat, co v daných teoriích otevírá cestu k podobným excesům.

Domnívám se, že v postkoloniálním pojetí je kamenem úrazu právě zmíněné pojetí odlišnosti pohlcené pozorností k subalterním skupinám. Podvojný svět odlišnost nechápe hierarchicky, mezi dominantním a subalterním, ani ji tudíž nepojímá výlučně skrze okrajové skupiny. Staví ji naopak do samotného centra společnosti vytvářené a udržované souhrou i střetem jin a jang či Lásky a Zápasu. Proto také nevidím důvod rozvíjet tuto

prastarou dialektiku v postkoloniálním duchu, jakkoliv takovou možnost připouštím, zejména pokud bude reflektovat výše zmíněná úskalí.

Na obecnější úrovni mi Karmazin vyčítá, že podvojnost rozpracovávám epistemologicky, ale zanedbávám ontologicky. Tato výtka je součástí jiné debaty, která se vede v postkoloniálních studiích (Blaney a Tickner 2017). Domnívám se, že na Podvojný svět ji nelze přenést. Větší část knihy obsahuje argumentaci ontologickou. Popisy mechanismů jednotlivce, společnosti i vztahu k přírodě, ale také historické kapitoly jsou ilustracemi propojené podvojnosti jako ontologického mechanismu.

Navíc v postkoloniální debatě je ontologická výtka formulována vůči přístupům vycházejícím z osvícenského sekularizovaného monoteismu. Jeho striktní racionalistická epistemologie zásadně omezuje i ontologické možnosti, což kritiky vede k radikálnímu požadavku přijmout existenci mnoha světů. To však v sobě skrývá úskalí naprosté nesouměřitelnosti nejen intelektuální, kterou známe již z plurality paradigmat, ale i praktické. V podmínkách ontologické plurality světů přestává realita světa působit jako disciplinující podmínka, která nás všechny nutí bez ohledu na rozličné epistemologie svět společně udržovat. Domnívám se však, že jak epistemologie, tak i ontologie podvojného světa jsou dostatečně otevřené na to, aby dovolily i smířit požadavek různosti s realitou jednoho světa.

#### **4. Liberální progresivismus**

Zatímco texty Jiřího Baroše a Aleše Karmazina jsou napsány z jasně definovaných pozic a nabízejí určité alternativy vůči mému pojetí, Slačákův příspěvek je polyfonní. Přelétává od tématu k tématu a není úplně jasné, z jaké pozice vlastně argumentuje. Spíše než akademicky je možno autorovo východisko zachytit politicky jako obranu liberálního progresivismu. Na to má kritik právo, není důvod, aby své úvahy omezoval jedním směrem. Pluralitu takto formulovaných výhrad však nelze převést na jednoho společného jmenovatele. Proto se z důvodů rozsahu věnuji pouze některým aspektům Slačáčkem nastolených témat monoteismu, fašismu, liberalismu, české podvojnosti, centristického extrémismu a střední Evropy.

Slačálek varuje před mým důrazem na přirozená společenství, která jsou vůči nečlenům relativně uzavřená. Dává to do kontrastu s otevřeností monoteistického univerzalizmu, který umožňuje každému účastnit se „sdílené pravdy“. Co ale ti, kteří onu sdílenou pravdu nepřijímají? Monoteistický univerzalizmus se s nimi jen těžko vyrovnává. Účast na sdílené pravdě nejen umožňuje, nýbrž vyžaduje. V tom se skrývá jeho totalitní charakter. Polyteistická přirozená společenství nechávají jinověrce na pokoji a jejich uzavřenost není absolutní, umožňují přestupy, i když to není tak jednoduché jako přijetí monoteistické pravdy.

V monoteistickém duchu mi Slačálek připisuje roli proroka, aby knize následně vytknul rozpor mezi anti-monoteistickým obsahem a prorockou, monoteistickou formou.

Jeho argument o mém proroctví je slabý. Sice uznává, že kniha je psána převážně analytickým, tj. ne-prorockým jazykem, ale za doklad mého proroctví dává poslední dva odstavce. Svoji expresivností a apelem se vymykají dobré tisícovce předcházejících odstavců, přesto však v nich není nic prorockého, neodkazují ke zjevené pravdě, nýbrž vyzývají k hledání, a to ještě velmi otevřeným způsobem připouštějícím i omyly a zločiny.

Z oněch závěrečných odstavců Slačálek také čerpá významnou část důkazního materiálu při posuzování otázky, zda jsem fašistou či nikoliv. Jeho verdikt je podmíněný, tedy leccos dává tušit, že bych jím být mohl, nicméně důkazy nejsou jednoznačné, soud je proto odročen a bude bedlivě sledovat mé další kroky. Přiznám se, že mi přijde docela zábavné, když svého času brilantní kritik českého antikomunismu (Slačálek 2009) se ujímá funkce antifašistického inkvizitora. Asi bych měl být vděčný za jeho zdrženlivé posuzování této pro progresivistu klíčové otázky. Vždyť řada Slačálkovo ideových souputníků má ve věci mého vztahu k fašismu zcela jasno! Přesto mi nedá, abych se nezastavil u kritéria, podle něhož fašismus prý poznáme.

Slačálek ho definuje podle britského politologa Griffina (1991) jako „palingenetickou formu populistického ultranacionalismu“. Vychutnejme si ta slova: palingenetický, populismus, ultranacionalismu. Nestačí nacionalismus, koneckonců ten britský byl během druhé světové války i z liberálního hlediska přínosný a ten ukrajinský lze dnes ve slušné společnosti pouze chválit. Musí proto jít o ultranacionalismus, aby zlo bylo zjevné, byť rozdíl v operacionalizaci obou pojmů bude dost obtížný a bude dost záležet na oku posuzovatele.

Zlo ultranacionalismu je navíc doprovázeno zlem populismu a společně nabývají „palingenetické“ formy. Patrně nejsem jediný, kdo se s tímto neobvyklým slovem poprvé a naposledy setkává v Griffinově definici. Má evokovat něco neblahého zejména odkazem ke genetice, která je v progresivistické sociální vědě vycházející ze sociální konstrukce všeho zakázána. Toto záhadné slovo přitom odkazuje k poměrně rozšířené, a ve střední Evropě až banální, představě, že národ se po období úpadku může znovu zrodit.

Naše národní obrození je pěkným příkladem oné „palingenetické formy“. Navíc řada obrozenců tvrdě se vymezujících vůči německví by patrně platila za „ultranacionalisty“ a jelikož se obraceli k lidovým vrstvám, které si na rozdíl od elit zachovaly národní jazyk, byli také populisty. Podle této povedené definice budeme muset národní obrození při vší zdrženlivosti označit přinejmenším za protofašistický projekt a takové Mladočechy za jasně fašistickou stranu. Jak je libo, ale varování před fašismem se tím vyprazdňuje stejně jako se vyprázdnilo varování před komunismem v pojetí české pravice devadesátých let.

Slačálek proti podvojnému světu opakovaně hájí svět liberální. Používá přitom obvyklou strategii připisující liberalismu kvality, s nimiž se však tento směr většinou pouze historicky potkává a které lze nalézt i jinde. Například jako liberální označuje Kunderovu ironii. V ironii nic nutně liberálního není, definoval ji už Aristoteles a jistě se praktikovala dávno před ním. Ironie Kunderova pak může být jistě i liberální ale také

socialistická, hegelovská, relativistická či bez adjektiv. Proč by měla být označována za liberální?

Podstatnější je však Slačálkova obrana liberální demokracie. Za výdobytky liberalismu považuje ochranu jednotlivce či menšin a obává se, že v demokracii bez přívlasků mohou zmizet. K tomu mám dvě poznámky. Za prvé uznání jednotlivce či právní stát si může právě tak nárokovat tradice evropského konzervativismu s odkazem na dělbou moci ve středověké Evropě či myslitele jako Edmund Burke. I když liberalismus se svými Marxem vysmívanými robinsonádami přináší spíše utopie nebezpečné jednotlivcům i celku, nelze mu upřít, že sehrál i pozitivní historickou roli, kterou v knize zmiňuji. Za druhé, pokud Slačálek v mé demokracii bez adjektiv postrádá pojistky proti zvlí většiny, nedoceňuje význam podvojného vztahu mezi elitou a lidem, z něhož tato demokracie vzchází. Nejenže toto pojetí nevyžaduje vyjma propojené podvojnosti žádné další předpoklady, ale dává záruku vzájemné kontroly.

V diskusi české otázky se Slačálek podivuje, že kladně hodnotím poválečný odsun Němců, čímž prý popírám podvojnost národa. V knize však vysvětluji, že český pokus o podvojný pojetí národa v 19. století neuspěl. Po válce už byl zcela mrtvý a Beneš z toho pouze odvážně vyvodil důsledky; úsilí o podvojnost se přesunulo do ideologické oblasti. Podstatnější je však Slačálkova poznámka, že Masarykovi a Havlovi vyčítám eklekticismus, přičemž je chránil před extrémní monoteismu. Souhlasím. V tomto ohledu sehrál jejich eklekticismus dobrou roli. Jistě je lepší položit dvě různé pravdy bez dalšího vedle sebe než jednu zadupat ve jménu druhé. Nicméně za ještě lepší považuji pokusit se ony pravdy spojit třeba právě propojenou podvojností.

Pokud Slačálek spatřuje rozpor mezi tím, že v politice odmítám „extremismus středu“ a na teoretické úrovni se pokouším střed zachránit propojenou podvojností, jedná se o nedorozumění. Obojí je v souladu. Extremismus středu je výsledkem obsazení středové pozice liberálním monoteismem, který nesnášenlivě likviduje alternativy. Záchrana středu pak spočívá v nastolení středové podvojnosti.

Slačálkův návrh pojímat střední Evropu jako interimperální za plodný nepovažuji. Vychází více ze zájmu kritických teoretiků o hybridní a okrajové než z historických faktů. Střední Evropa nebyla žádným meziprostorem čtyř impérii. V novověku ji z větší části ovládalo bytostně středoevropské impérium habsburské říše. Okrajové části střední Evropy sice byly pod větší či menší kontrolou tří sousedních impérií, ale pro celek to neplatí. Meziříšské úvahy rovněž nepřinášejí žádný pozitivní impuls k vytváření předpokladů pro společné středoevropské jednání. Zdůrazňují rozdělenost a nesvéprávnost regionu. Pokud budeme pojímat střední Evropu jako po staletí rozdělenou mezi říšemi, vytváříme tím jen půdu pro redukci středoevropské budoucnosti na otázku, kdo si nás zase rozdělí.



\*\*\*

I když jsem jistě přesáhl prostor vyhrazený autorově reakci na připomínky vznesené ke knize, přesto jsem nedokázal učinit za dost všem myšlenkám, o něž se recenzenti ve svých článcích podělili. Doufám, že alespoň na něco jsem odpověď poskytl a třeba podnítl i zájem o další diskusi.

## Literatura

- Baroš, J. 2022. "Křesťanský monoteismus a jednota respektující různost." *Central European Journal of Politics* 8 (2): 6–15. [https://doi.org/10.24132/cejop\\_2022\\_5](https://doi.org/10.24132/cejop_2022_5)
- Betz, J. R. 2019. "The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology." *Modern Theology* 35 (1): 81–102. <https://doi.org/10.1111/moth.12462>
- Blaney, D. L. a Tickner, A. B. 2017. "Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR." *Millennium* 45 (3): 293–311. <https://doi.org/10.1177/0305829817702446>
- Elshtain, J. B. 1981 (1999). *Veřejný muž, soukromá žena: Ženy ve společenském a politickém myšlení*. Brno: ISE.
- Griffin, R. 1991. *The Nature of Fascism*. London: Routledge.
- Karmazin, A. 2022. "Různé tváře podvojnosti: O hledání a definování rozdílností plurality od tradičního čínského myšlení až po současnost." *Central European Journal of Politics* 8 (2): 16–27. [https://doi.org/10.24132/cejop\\_2022\\_6](https://doi.org/10.24132/cejop_2022_6)
- Murray, D. 2022. *Na Západě zuří válka*. Praha: Leda.
- Nielsen, N. C., Jr. 1953. "The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences." *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 40 (1). [online]. [cit. 22. 1. 2023]. Dostupné na: <https://hdl.handle.net/1911/62714>
- Rawls, J. 1971 (1995). *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing.
- Said, E. W. 1978 (2008). *Orientalismus*. Praha: Paseka.
- Slačálek, O. 2009. *Současný český antikomunismus z hlediska konceptu hegemonie*. Rigorózní práce. Praha: Univerzita Karlova.
- Slačálek, O. 2022. "Megalomanské proroctví Petra Druláka." *Central European Journal of Politics* 8 (2): 28–41. [https://doi.org/10.24132/cejop\\_2022\\_7](https://doi.org/10.24132/cejop_2022_7)
- Vainio, O.-P. 2015. "The curious case of analogia entis," *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 69 (2): 171–189. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2015.1095241>