

O TOLERANCI

V současném politickém folklóru znamená tolerance hodnotu téměř na úrovni svatosti. Myslím, že nijak nepřeháním, když řeknu, že triumf liberálního světonázoru učinil z tohoto pojmu poslední a jediný všeobecně přijatelný prubíř morálky. V každém případě žádná jiná kategorie – ani spravedlnost, ani rovnost nebo svoboda – se neteší tak široké podpoře v převládajícím uvažování a politickém jazyce západního světa. Proto také formulace, s níž před třiceti lety přišel radikální filozof Robert Paul Wolff, nezní dnes příliš kontroverzně: stejně jako je základní hodnotou monarchie loajalita a základní hodnotou vojenské diktatury čest, je základní hodnotou novověké pluralistické demokracie tolerance.¹ Současné politické teorie se odvolávají na přesvědčení, které je silně zakořeněné v běžném chápání a podle kterého téměř všechny lidské postoje a reakce jsou přijatelné v míře, v jaké je provází tolerance, zatímco netolerance – což je další součást běžného chápání – se musíme bát víc než jiných tradičních vad a hříchů – žádosťivosti, neložnosti, nevázanosti nebo rouhačství. Všechny tyto i jiné vady považované za hanebnost se nejeví jako něco, co by mohlo být na překážku politickému a sociálnímu životu; lze se naučit s nimi žít, lze je snížit na minimum, zcivilizovat, využívat je k užitečným účelům, ale vše se může dít jen za předpokladu, že tolerance zůstane zachována. Začne-li chybět tolerance, hrozí politickému životu smrtelná choroba.

Otázku, zasluhuje-li tolerance tak velkou úctu, si dnes z víceméně evidentních důvodů kladou lidé jen zřídka. To vůbec neznamená, že by se všichni přestali zamýšlet nad hranicemi

¹ R. P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, Beacon Press 1969, s. 3–4.

tolerance; i nadále patří k výjimkám intelektuálové nebo politici, kteří žádají toleranci úplnou, což je kategorie, kterou mohou přijmout pouze osobnosti s výraznými doktrinářskými sklony. Dochází-li však ke konfliktu a objevuje se nová idea nebo hnutí, které zpochybňuje stávající pořádek, přijatou normu, pravidlo nebo zvyklost, potom obvykle výzva k toleranci převáží nad požadavkem, aby zastánci zmíněné ideje nebo účastníci hnutí uvedli důvody, proč má být odstraněn existující stav věcí; ba co víc, požadavky tohoto typu bývají v podstatě odmítnuty jako nebezpečný projev netolerance. Autoři píší o toleranci, a tím spíš lidé, kteří se na ni odvolávají, zpravidla přehlížejí otázku intelektuální a morální hodnoty, kterou přináší ona záhadná všemoc kategorií, jež je schopna nejen potlačit jiná hlediska, ale dokonce je zdiskreditovat jako formy ztrocení. Logicky i fakticky vzato by se zdálo, že dnešní liberálnědemokratický svět je nekonečně tolerantnější než například Evropa osmnáctého století, a že se můžeme ve svých úvahách zabývat tolerancí ve stále menším stupni. Co se tedy stalo – vnucuje se otázka – v našem vidění světa, když nikoli stále méně, ale naopak stále více se zasazujeme za něco, čeho se nám podařilo s velkým úspěchem dosáhnout? Může vzniknout podezření, že tu máme co činit s mechanismem, v němž tolerance vytváří poptávku na sebe samu: čím víc se svět stává tolerantnější, tím větší počet reakcí a postojů může být vnímán jako nepřijatelná forma diskriminace, nátlaku nebo dominance.

Negativní tolerance

Četba klasických děl zaměřených na téma tolerance – Baylea, Locka a Voltaira – vyvrací iluzorní mínění, že jde o zřejmý a samozřejmý pojem. Především narážíme hned na počátku na zásadní problém: do jaké míry je tolerance samostatnou kategorií, nezávislou na ostatních pojmech, a v jaké míře se dá na ně převádět. Jako příklad si můžeme uvést Voltairův *Traktát o toleranci*, který vznikl – připomeňme si – jako reakce

na nespravedlivé odsouzení francouzského protestanta Jeana Calase obviněného z vraždy svého syna, katolíka, k smrti. Otázka, jež se okamžitě vnučuje, se týká oprávněnosti užívat v podobném kontextu pojmu tolerance. Nestačí k tomu, aby se zamezilo opakování podobných případů, dovolávat se takových standardů jako spravedlnost, řádnost, poctivost, vláda zákona atp.? Funguje právní systém lépe, když k dobrým zákonům, k dobrým právním institucím a k dobrým soudcům přidáme něco, čemu se říká tolerance? Byl Jean Calas odsouzen k smrti proto, že právní systém ve Francii nefungoval odpovídajícím způsobem a Francouzi nedodržovali elementární požadavky zákonnosti? Nebo byl snad popraven z toho důvodu, že francouzským katolíkům chyběla tolerance?

Jednou z příčin vysvětlujících skutečnost, že se objevují ty či ony pochybnosti, je osobitý výklad netolerance, a tedy pojmu opačného. Locke a Voltaire ji ztotožňovali s násilím, a to s násilím obzvlášť brutálním, jak například čteme v Lockově definici: „...pronásledování, mučení, mrzačení a vraždění jiných lidí pod záminkou náboženství.“ Ještě zřetelněji to vidíme u Voltaira, například v textu o irských katolících, kteří „přinášejí v oběť své protestantské bratry, jež upalují na hranici, věší na šibenici matky, jimž přivazují ke krku jejich vlastní dcery, aby umíraly zároveň, rozřezávají břicha těhotných žen, aby z nich vyrvali ještě nevyvinutá těla dětí, aby je mohli předhodit prasatům a psům, vkládají zajatým mužům do rukou nože a nutí je k tomu, aby je zaráželi do hrudí otců, matek a dětí, aby je tak mohli obvinít z otcovraždy, matkovraždy a vraždění dětí, a skrze to zahubit nejen jejich těla, ale i jejich duše.“

Ztotožnění netolerance s násilím, pronásledováním a krutostí muselo vytvořit přesvědčení, že všechno, co snižovalo riziko násilí, pronásledování a krutosti, přijímalo charakter tolerance. Proto bylo například přirozené, že když Locke ve svém *Listu o toleranci* vyzýval ke vštěpování a šíření této hodnoty, vyzýval zároveň k „velkodušnosti“, „víře konající skrze milost“, k „mírnosti“, „dobré vůli“. K výše vyjmenovaným ctnostem nebo formám chování lze samozřejmě připojit jiné, které povedou k podobným skutkům, tj. k usnadnění a zmír-

nění vzájemných kontaktů mezi lidmi: dobré vychování, takt, vědění, úcta k bezúhonným lidem, cit pro spravedlnost, otevřenost myšlení, inteligence atd. Vzala se v úvahu i ta skutečnost, že tolerance zůstává úzce spjata s určitými lidskými instinkty, především se sebezáchovným instinktem a s egoismem: prvně uvedený instinkt vysublimoval v potřebu dávat přednost míru před válkou, ve které by se mohl každý stát obětí; egoistický instinkt, a přesněji řečeno smysl pro vlastní zájem, se názorně projevil ve spojení, které existuje mezi tolerancí a obchodem a kterého si ti, kdo zkoumají sociální život, všimli velice rychle. Ale nejenom ctnosti a přirozené dispozice lidí neutralizovaly netoleranci a byly příznivé pro rozvíjení tolerance. Podílely se na tom rovněž některé lidské vady, jako třeba pokrytectví, jedna z oněch nepochybně nepřijemných a všeobecně odsuzovaných charakterových vlastností, která v jistých situacích činila a i nadále činí soužití v určitém smyslu snadnějším. Ve Voltairově traktátu k tomu nacházíme příznačnou ilustraci v anekdotě o dominikánu a jezuitovi, kteří se mezi sebou přeli natolik drsně, že „si vjeli do vlasů. Když se mandarín dozvěděl o tomto veřejném pohoršení, vsadil oba do vězení. Jistý podmandarín řekl soudci: Jak dlouho je, cti-hodnosti, chcete nechat ve vězení? – Dokud se neshodnou. – Ohó, řekl podmandarín, to si tam posedí až do konce života. – Ale možná, soudce na to, jen do té doby, než si vzájemně odpustí. – Ti si nikdy neodpustí, znám je. – Ale třeba možná tak dlouho, prohlásil soudce, dokud nebudou působit dojemem, že si odpustili.“

Široký dosah, jaký klasikové připisují pojmu tolerance, je zarážející. Je namístě zopakovat otázku: Skutečně existuje v pojmu i fenoménu tolerance něco specifického, co ji odlišuje od jiných, zjevně příbuzných, evidentnějších a intuitivnějších pojmů či jevů, jako třeba dobrotivost nebo altruismus? Co zůstane z tolerance, jestliže ji oddělíme od taktu a spravedlnosti, spolucítění a mírnosti, velkodušnosti a dobrého vychování, egoismu a sebezáchovného instinktu, ale i od pokrytectví a jiných vad, které bývají veřejnými ctnostmi? Musíme se dovolávat tolerance, disponujeme-li většinou výše

uvedených vlastností? A také, co získáme, činíme-li věci právě tak?

Pravděpodobná odpověď na některé z uvedených otázek by zněla: Tolerance, nezávisle na jejím přesném smyslu, vyrůstá ze všech vyjmenovaných ctností, vad, instinktů, návyků a zvyklostí, zatímco bez nich, ať už v protikladu k nim, nebo ve vyabstrahované formě jako něco nezávislého, je prázdná a zbavená významu. A jestliže ano, potom nejenže není nic nepatřičného na tom, spojujeme-li toleranci s jinými formami morálního chování, ale je třeba čistou toleranci, zbavenou všech příbuzných významů, chápat jako pochybnou, a toleranci od nich zcela odtrženou musíme považovat za přímo škodlivou. Pěstování a šíření tolerance bez lásky, spravedlnosti, pocitu zákonnosti, pocitu vlastního zájmu, milosrdenství, pokrytectví atd. je stejné jako pěstování odvahy bez odpovídajícího utváření charakteru a myšlení – což v nejlepším případě představuje svého druhu etickou spekulaci mimo jakoukoli zkušenost, v nejhorším případě však taková činnost ohrožuje důležitá a obecně přijímaná pravidla sociálního života. Potom se může stát, a nebude v tom žádný paradox, že taková čistá tolerance se zcela mine s původně zamýšlenými účinky. Přijetí tohoto principu se tak vůbec nemusí projevit jako prospěšné. Tolerantní člověk totiž – úměrně tomu, jakou toleranci vyznává – bude buďto někým, kdo dokáže žít v pokoji a míru s lidmi vyznávajícími jinou filozofii, náboženství nebo jiné zvyklosti, nebo bude někým, kdo jiné staví proti sobě navzájem, odvolává se na dodržování jakéhosi abstraktního principu, který bezprostředně nesouvisí s žádnou zkušeností, který, jak ukvapeně a povrchně uvažoval, přinese všem mír a harmonii. Rozdíl mezi nimi nejlépe ilustruje sám Voltaire. Existovali však dva Voltairové: první, autor *Traktátu o toleranci*, dobrý křesťan (v každém případě působící tímto dojmem) brání toleranci jako jednu z mnoha morálních složek života; druhý Voltaire je vyznavač principu *écrasez l'infâme* (zabijte tu mrchu), vizionář osvícenství, který si přál vidět všeobecnou toleranci vyrůstat z ruin křesťanství a který diskreditaci tohoto náboženství považoval za jeden ze svých životních úkolů.

Voltaire se ve svém úsilí zaměřeném proti *l'infâme* dopustil přesně téhož omylu, jemuž měla zabránovat idea tolerance. Stal se obětí intelektuální pýchy: byl natolik zaujat koncepcí filozofického humanismu, že vypověděl boj zlu a falešnosti, jimiž v jeho chápání i nadále překypovala lidská srdce i myšlení. Za tento stav měla odpovídat nepohnutost tradice a předsudků (pověr). Locke byl opatrnější. Jeho obrana tolerance vycházela z přesvědčení o potřebě pokory tváří v tvář pravdě. Zobecníme-li jeho přesvědčení, můžeme říci toto: existuje-li v ideji tolerance něco specifického, co nelze redukovat na pojmy, s nimiž je tolerance silně spjata, je to právě přijetí nedokonalosti – vlastní i cizí –, obzvláště když do hry vstupuje střet praxe s mezními standardy, z nichž je nejpodstatnější pravda.

Locke formuloval svůj argument v polemice s principem, že vládci přísluší právo trestat falešné náboženství a povinnost hájit náboženství pravé. Tolerance je nám potřebná, tvrdil, jestliže o tom, co je pravdivé, postrádáme dostatečné vědění nebo jistotu, a nebo tehdy, je-li povaha sporu taková, že není možné dospět k jakékoli pozitivní dohodě. Uvedený příklad se samozřejmě týká náboženských konfliktů, které, jak Locke zdůrazňoval, mají za svůj objekt především víru, a proto je nelze vyřešit pomocí racionálních argumentů. Cílem tolerance tak nebylo favorizovat některé ze stran konfliktu, ale všechny strany angažované ve sporu upozornit na nebezpečí, jaké v sobě nese arogantní a příliš rychlé přetváření pravdivých nebo zdánlivě pravdivých soudů, norem či ideálů v politické nástroje.

Taková koncepce tolerance byla mimořádně skromná a neobsahovala nějak obzvláště silný filozofický náboj, možná s výjimkou empirické premisy, že je namíste nedůvěřovat abstraktním a apriorním formulacím, jsou-li v politickém životě používány jako kritéria. Tento typ tolerance se někdy označuje jako tolerance negativní, neboť se obvykle omezuje na negativní určení. V protikladu k tomu, co si myslel Voltaire, prorok osvícenství (na rozdíl od Voltaira – autora *Traktátu*), tolerance neodkazuje k pravdě, nepodporuje ji, dokonce ani

intelektuálně nenapomáhá dosažení pravdy. Tolerance ve výše uvedeném pojetí nepředpokládá žádnou zvláštní a explicitní metafyziku, etiku nebo, a to je důležité, politickou filozofii; mohla být přijatelná ve stejné míře pro puritány, deisty, katolíky, skeptiky nebo empiriky. Locke i Voltaire (v *Traktátu*) pochopitelně zdůrazňovali, že v praxi existuje vnitřní souvislost mezi tolerancí a pravdou, netvrdili však, že pravda je svou podstatou represivní kategorie. Proto nepožadovali vyhýbání se pravdě ani její zrušení. Nepřipouštěli názor, že v téže otázce existuje několik rovnocenných pravd, z nichž žádná nezasluhuje být považována za vyšší. Locke věřil, že jeho náboženství je to pravé. Voltaire nespatořoval nic špatného v tom, že určitá náboženství hrála v určitých společenstvích dominující roli a že jejich vyznavači v nich zastávali nejdůležitější politické funkce. Považoval proto za přirozenou věc, že některé funkce jsou pro některé lidi nedostupné z toho důvodu, že přísluší k menšinovým náboženstvím. Z hlediska dnešních norem nevyznívá podobný pohled příliš liberálně, přesto není s obecnou ideou tolerance nijak v rozporu. Hierarchie a netolerance jsou dvě odlišné věci. Cílem negativní tolerance není suplovat rovnost, spravedlnost nebo jiné morální a politické hodnoty, ani konání v jejich prospěch. Toleranci nelze připisovat žádné pozitivní nároky, proto není namístě – odvoláváme-li se na ni – dožadovat se toho, aby určitá kategorie lidí zaujímala určité politické funkce nebo aby všichni lidé měli právo zaujímat veškeré funkce. Jsou-li podobné úvahy oprávněné, je tomu tak z jiných důvodů, a ne v souvislosti s tolerancí.

Pozitivní tolerance

Od samého počátku bylo však jasné, že zastánci tolerance budou nakonec v pokušení překročit úzkou hranici negativní koncepce. Šlo o to, aby tolerance byla více zapojena do boje za lepší svět, více stranila ve svých sympatiích či antipatiích a byla více pozitivní.

Rozhodujícím krokem k pozitivní interpretaci by bylo přiznání, že cílem tolerance je určitá stanoviska neutralizovat a jiná naopak podporovat, stavět se na odpor filozofiím, náboženstvím, společenským normám, které jsou monolitické, autoritativní, dominantní, represivní, a podporovat ty, které podobně nepříjemné vlastnosti postrádají. Taková tolerance by už nebyla slepá, neangažovaná, lhostejná ke konečnému výsledku sporu mezi soupeřícími stranami, ale naopak by se stala vážným činitelem v tomto sporu, když by jednu stranu podpořila a té druhé by svoji podporu odepřela. Tento rozhodující krok – zčásti předpovězený Voltairovými populárními protikřesťanskými a proticírkevními rozpravami – uskutečnil John Stuart Mill.

Pozitivní tolerance usiluje o smíření něčeho, co lze smířit jen obtížně: postoj pokory, která, jak by se dalo soudit, je organicky spjata s tolerancí, spojuje s otevřeným a diskriminujícím stranictvím, které vyžaduje pozitivní angažovanost v boji za lepší svět. Vyřešení tohoto dilematu není vůbec těžké, jak ukázal Mill ve svém eseji *O svobodě*. Mill uvažuje následovně: Dějiny představují ustavičný boj mezi silami moci a silami svobody. Proto je zřejmé, že ten, kdo si cení tolerance, se spojí se silou svobody proti jejímu protivníkovi, síle moci. Tímto způsobem se podstatnou charakteristikou jeho koncepce stává stranictví. A poněvadž síly, které někdo podporuje, i síly, proti nimž se staví, tu jsou neustále přítomny, musí člověk vždycky podstoupit volbu. Z toho důvodu také tolerance nespočívá v tom, že bychom se měli vystříhat jakéhokoli konání, ale představuje jednání určitým konkrétním způsobem: je volbou a zasazováním se ve věci svobody. Pasivita, odmítnutí učinit takovou volbu, a tedy rozhodnutí nevyslovit se ve prospěch svobody přináší riziko, že se člověk stane nezáměrným stoupencem netolerantního stranictví.

Nebezpečí pasivní netolerance bylo v Millově koncepci vnímáno velice silně, neboť mezi hrozbami ze strany mocenských sil viděl něco jiného než lockovské „pronásledování, mučení, mrzačení a vraždění jiných lidí pod záminkou náboženství“. Předmětem jeho úvahy, jak je známo, nebylo politické

násilí. V nové, mnohem demokratičtější době, po svržení absolutistických monarchií, nebyla již netolerance shledávána v politickém despotismu, ale v duchovním zotročení prostřednictvím převládajícího mínění a sentimentů, idejí, zásad chování a většinových zvyklostí – otázkou klíčového významu se stával aktivní prvek tolerance. Nebylo už možné být tolerantní skrze souhlas se stávajícím stavem věcí a uspokojovat se vědomím, že jsme nepoužili násilí při vnucování vlastního hlediska ostatním.

Stoupenci tolerance, vyvozoval dále Mill, by tak nejlépe posloužili své věci nikoli tím, že by podporovali menšinovou skupinu, natožpak skupinu většinovou, ale konkrétní jednotlivce, především ty, kteří by se vymykali společností závazně přijatým pravidlům. Mělo se to týkat především současné doby, která, jak Mill tvrdil, lidi nutila podvolovat se podvědomému konformismu; proto se postupně stalo nezbytným povzbuzovat a podporovat výstřednost, excentricnost, bez ohledu na to, jestli ta nebo jiná její forma měla bezprostředně pozitivní vliv na život společnosti. Důsledky tohoto stanoviska byly vážné. Znamenalo to, že zastánce tolerance má povinnost překročit aktuální stav věcí s jeho hluboce zakořeněnými a stabilizovanými rozdíly, stranami, zájmy a míněními. Ty žádnou toleranci nepotřebovaly, neboť jim příslušel určitý podíl na moci a síle, který jim umožňoval hájit vlastní pozice. Zastánce tolerance musel tak hledat symptomy odštěpenectví, které se ještě nestačily plně projevit a které neměly ani vlastní sílu, ani vlastní politické zastoupení. Bylo jeho povinností podpírat ty, jejichž existenci právní, politické, morální, mravní a sociální normy systematicky vytlačovaly na okraj a odmítaly jim přiznat jakoukoli hodnotu.

Zde je třeba předejít případnému nedorozumění. Je s podivem, že Mill při své plamenné rétorice či své oddanosti věci výstřednosti byl ve značné míře tradicionalistou v oblasti vztahů mezi tolerancí a pravdou a ve svých soudech se nelišil od toho, co tvrdili Locke nebo Voltaire. Nijak nezpochyboval pojem pravdy a bylo by velice nesnadné ho obvinít z manipulace s jeho smyslem. Nebyl ani relativistou v tom smyslu,

že by věřil v existenci mnoha rovnoprávných a vzájemně nepřeložitelných pravd, které musí mezi sebou zůstat v neantagonistickém vztahu. Naopak soudil, že čím více sporů o pravdivost názorů probíhá, tím větší je šance, že každý z účastníků nahlédne vlastní jednostrannost a prohloubí svoji schopnost sebekritiky. Výstřednost tak nemusela pokaždé nutně přicházet s novými obsahy – její poslání bylo spíše psychologické, a spočívalo v tom, že nutila mít se ustavičně na pozoru před případnými omyly a nedostatky vlastního vidění světa. Použijeme-li výstižného příměru jednoho z kritiků, můžeme říci, že Mill interpretoval společnost jako permanentní diskusní klub. Pozitivní tolerance naopak není ničím jiným než účinným prostředkem, jak navodit autentickou debatu, v jejímž průběhu by se mělo dospívat ke stále pravdivějším a společensky užitečnějším závěrům.

Netolerance a falešné vědomí

O Millovi se později psalo, že se dopustil dvou omylů: nedocenil síly moci a přecenil síly svobody. Ty první se ukázaly být silnější a ty druhé slabší, než soudil. Millův optimismus – připomeňme si to – vyplýval z jeho racionalismu. Lidé jsou v jeho pojetí rozumné bytosti, a v případě, že jejich rozumnost zbloudí, pomoc jim má přinést jejich aktivní a pozitivní tolerance, jež je nutí ke kritickému a sebekritickému myšlení. A právě tento předpoklad byl v pozdějším myšlení zpochybněn. Nic nezaručuje, jak bylo řečeno, že by výstřednost mohla v rámci Millovy koncepce uchránit rozumnost lidských bytostí před destrukcí. Tolerance je v takovém pojetí nemožná, nebo přinejmenším – za daných předpokladů – nedosažitelná. Mocenské síly kontrolují systém často bez našeho vědomí, a kontrolují rovněž naše pokusy vytrhnout se z rámce závazných pravidel, čímž inspirující vliv výstřednosti nivelizují. Nezávisle na tom, jestli si to uvědomujeme, či nikoli, každý z nás tvoří součást velkého represivního systému zotročujícího duši a všichni zároveň jsme zčásti obětmi netolerance,

zčásti jejími vykonavateli. Millova obava, že podvolujeme-li se pasivně existujícím podmínkám a názorům, přidáváme se nevědomky na stranu nepřátel tolerance, tak jen ohromně zesílila a získala na věrohodnosti, a stala se o to děsivější, že s ní šlo ruku v ruce odmítnutí výstřednosti, v níž Mill viděl řešení problému.

Za filozofický akt, který umožnil takovou změnu chápání skutečnosti, vdčíme pojmu, který vytvořili Marx a Engels a který označili jako „falešné vědomí“ nebo „ideologie“. Vládnoucí síly – jak uvažovali otcové zakladatelé marxismu – si podřídily nejen ekonomické a politické struktury, ale jejich kontrola dodatečně zasahuje do sféry společenského vědomí, které obsahuje objektivní normy, standardy a ideály. Tato objektivnost je však ze zásady zdánlivá, protože všechny byly utvořeny zmíněnými ekonomickými a politickými strukturami proto, aby potvrdily jejich nadvládu.

Tento výklad sociálních a kulturních procesů převzaly četné směry současného myšlení ovlivněné marxismem. Představitelům těchto marxistických a kryptomarxistických směrů se podařilo rozšířit hluboce podezřavý přístup vůči liberálně demokratickému zřízení, neboť jeho stabilitě připisovalo téměř démonické vlastnosti. To, co se většinou jeví jako nevyvratitelný důkaz radikálního snížení represe a posílení postoje negativní tolerance, se nyní dalo interpretovat opačně. Z perspektivy například Frankfurtské školy byla podobná stabilita důkazem organické netolerance systému. Od Maxe Horkheimera po Herberta Marcuseho, a částečně dokonce i Habermase, se filozofové nemohli ubránit zneklidňujícímu pocitu, že systémová kritika zvenčí není možná, a že tedy všichni jsme – aniž bychom si toho byli vědomi – zotročovanými i zotročujícími. Dnes by jen nemnozí souhlasili s myšlenkou Jeana-Paula Sartra z jeho apologetické předmluvy ke knize Frantze Fanona *Psanci této země* (*The Wretched of the Earth*): „...poněvadž všechno, počínaje celým politickým systémem a konče vašimi myšlenkami oprostěnými od násilí, je podmíněno tisíciletím represí, vaše pasivita vás staví do stejné řady s ukrutníky“, nicméně řada by se shodla na tom,

že tzv. normální život a osobní vyhýbání se násilí neunikne výtce netolerance.

Důsledky takového postoje jsou velice závažné. To, co ve světle dávného pojetí znamenalo zdroj, přirozené prostředí nebo záruku tolerance – tj. sociální a individuální praktikování spolupráce podepřené ctnostmi, vadami, návyky, obyčeji a zvyklostmi –, se nyní jeví jako bašta netolerance. Právě tam Mill spatřoval nejvěrohodnější ohrožení svobody: právě tam rovněž marxismus odhaloval praktickou podobu falešného vědomí, tj. skryté mechanismy manipulace s vědomím v zájmu zachování *statu quo* a zastírání jeho represivní povahy. Spojení těchto dvou koncepcí – liberální koncepce neustálého boje mezi svobodou a mocí a socialistické koncepce falešného vědomí – bylo namířeno proti téměř nepříteli. Liberální dogma živilo přesvědčení, že tentýž boj mezi oběma silami nadále trvá a že současní zastánci netolerance jsou legitimními potomky původců všech těch strašných krutostí, proti nimž Locke a Voltaire vytýčili heslo tolerance; nebyl tak žádný rozdíl mezi brutálními majiteli plantáží pronásledujícími otroky a mezi muži šikanujícími ženy, mezi heterosexuály pronásledujícími homosexuály atd. Socialistické dogma mělo naproti tomu žít přesvědčení – v případě, že bychom liberální dogma uznali za poněkud hysterické a za poněkud v rozporu se zdravým rozumem –, že jedinou příčinou našich pochybností je to, že jsme byli podvedeni falešným vědomím a že i ideje a praktiky konstituující politický život jsou nejen represivní, ale také manipulátorské, neboť vlastní represí zastírají: stejně jako majitelé plantáží žijící v koloniální kultuře si nebyli vědomi své krutosti, tak ani my, protože žijeme v maskulinní a heterosexuální kultuře, si nejsme vědomi vlastní krutosti.

V současné politické filozofii (naštěstí ne v současném životě) pozitivní tolerance zcela vytlačila svůj negativní ekvivalent. Všudypřítomná obava z diskriminace nebo podezřavost vůči zavedeným zvyklostním praktikám a normám – oba prvky vyplývají z liberálního a socialistického dědictví – vytvářejí myšlenkové ovzduší, v němž se téměř veškeré úsilí

filozofů soustřeďuje na vytvoření morálních a institucionálních rámců, které by jakýkoli možný zdroj netolerance neutralizovaly. Poněvadž staré prostředky nejsou už důvěryhodné (dokonce se ukázalo, že jsou předvojem netolerance), je nezbytné vytvořit systém. Nejde tedy o praktickou schopnost, která lidem umožňuje spolupráci nezávisle na světónázorových rozdílech, bez vazby na jakoukoli filozofii, náboženství nebo pohled na život, ale o systém vytvořený ze soudů, pravidel a zásad, které nejlépe slouží ideji tolerance, neboť jsou maximálně nediskriminující a mimo dosah jakéhokoli podezření.

Proti represivní toleranci

Ilustrací takového způsobu myšlení může být názor, který zformuloval téměř před třemi desetiletími Herbert Marcuse ve svém eseji o „represivní toleranci“.² Tento názor představuje nejschůdnější způsob, jak Millův projekt radikalizovat: je třeba zesílit kritiku všech vnitřních nepřátel systému a zároveň se zaměřit proti mystifikaci způsobené falešným vědomím a upevnit kritéria racionality. Pojem „represivní tolerance“ se s určitým zjednodušením vztahuje k tomu, co jsme výše označili pojmem „negativní tolerance“ a co Marcuse považuje v souladu s koncepcí falešného vědomí za proradný nástroj zesílené kontroly moci nad společností. Následkem dlouhodobého ideologického působení se myšlení lidí stává indoktrinovaným do té míry, že by obnovení autentické nestrannosti a racionality, které je tak jako tak nepravděpodobné, by nic na jejich situaci nezměnilo. K tomu, abychom myšlení lidí osvobodili od falešného vědomí, je třeba tento proces „obrátit“, což znamená, že se lidem musejí „dostávat informace o opačné straně“. Co přesně znamená „opačná strana“, Marcuse vysvětluje zcela jednoduše: „Osvoboďující tolerance zna-

² R. P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, Beacon Press 1969, s. 109.

mená netoleranci k pravicovým hnutím a toleranci k hnutím levicovým: (...) zahrnuje sféru činnosti, jakož i diskuse nebo propagandy, činu stejně jako slova.“ Likvidace falešného vědomí by ve sdělovacích prostředcích vyžadovala „zadržování slov a obrazů, jimiž je ono falešné vědomí živeno. Byla by to samozřejmě cenzura, dokonce pre-cenzura, ale otevřeně zaměřená vůči cenzuře více méně skryté“.

Tato svého času velice diskutovaná, ale dnes už zcela zapomenutá teorie tolerance je natolik zatížená různými slabostmi, že by nemělo cenu se jí podrobně zabývat. Stačí jen poznamenat, že se dopouští všech hříchů, jakých se může dopustit koncepce, která vznikla spojením dvou radikalismů – socialistického a liberálního. Výhody, které poskytovala negativní tolerance, jakkoli skromné, byly zlikvidovány. Marcuse ve své koncepci nejen že nehájil toleranci, ale poskytl zdůvodnění populární revoluční praxi: všechna radikálně revoluční hnutí namířená proti systému si přejí mít svobodu použít krajních prostředků „v činu stejně jako ve slovech“. To samozřejmě vyklučuje toleranci v prvotním smyslu.

Každopádně je třeba připomenout, že Marcuse nejenže neodvrhl kategorii pravdy, ale naopak jí poskytl ústřední místo, když uznal, že pravda stanoví „*télos* informace“. „Obrácení“ procesu či „opačná strana“ byly podle něj možné proto, že „racionálně a na základě empirie“ lze stanovit kritéria, jejichž prostřednictvím se může odlišovat tolerance od netolerance. Toto trvání na pojmu objektivní pravdy spojuje Milla s Marcusem, dva filozofy, kteří se jinak výrazně od sebe liší: první je pro svou víru ve zdravý rozum a pokrok označovaný za naivního a starosvětského, zatímco druhý se může zaštitit zralostí a pronikavostí, které získal v marxistické škole podezírání. Ale analogie mezi nimi je patrně hlubší. Ukazuje se totiž, že Marcuse sdílel s Millem výhradu starosvětskosti vzhledem ke své víře v objektivní a rozumu dostupná kritéria. S určitostí by podobnou výtku mohli formulovat pozdější šermíři ve věci tolerance, přičemž, což je důležité, by se na Marcuseho neoborili kvůli jeho hlásání drzé stranickosti, ale proto, že se neodřekl jedné z nejdůležitějších filozofických kategorií.

Proti pravdě

S jiným nápadem přicházejí v poslední době autoři, kteří jsou obvykle řazeni k postmodernistické orientaci. Přes veškeré rozdíly mezi nimi je nejspíš pojí společné přesvědčení, že je třeba zlikvidovat intelektuální základ netolerance; navíc usuzují, že tohoto cíle lze dosáhnout, a že dokonce tento likvidační proces již začal. Nestací již pokora vůči pravdě, kterou hlásali stoupenci negativní tolerance, neboť zdrojem represe – říkají postmodernisté – je samotná pravda, nezávisle na stupni arogance či pokory těch, kdo se na ni odvolávají. Neboť každý akt uznání čehokoli za pravdivé, ve filozofii stejně jako v morálce nebo v mravech, je výlučné povahy: staví jiné lidi mimo výšeč toho, co je normální a co zasluhuje úctu. Budeme-li například vyzdvihovat heterosexuální jako normu, můžeme se vystavit námitce, že v homosexualitě spatřujeme něco objektivně neodpovídajícího, z čehož se dá následovně vyvodit, že tím útočíme na důstojnost homosexuálů a nepřímou tak posvěcujeme jejich diskriminaci. Od pravdy k pronásledování vede pouze prostý logický krok. K tomu, abychom zachovali toleranci, je zapotřebí odvrhnout tradiční hodnotící kritéria a v projektech více ambiciózních také tradiční metafyziku a epistemologii, z nichž kategorie pravdy čerpala svou sílu. Je třeba odstranit jednu provždy pocit filozofické jistoty, která jedněm umožňuje dívat se přezíravě na druhé a která vycházela z předpokladu, že skutečnost má nějakou podstatu nebo objektivní základ, jež mudrcové odhalují pomocí svých poznávacích mohutností a vnucují posleze těm nevědomým. Jakmile tento předpoklad ztratí svou moc, přijde netolerance o své žihadlo.

Pravda je podle Michela Foucaulta „systémem moci“ (*régi-me*). „Pojem pravda,“ tvrdí, „nechápu jako soubor pravd, které musím odhalit a uznat, ale spíš soubor pravidel, podle kterých se odděluje pravda od lži a současně se pravdě přiděluje určité vlastnosti moci.“³ Pro staré vyznavače pravdy jakožto moci,

pro Marxe, Lenina a jejich žáky, byla moc spojována s něčím konkrétním – s buržoazií, kapitalisty, vojensko-průmyslovým komplexem. Pro následující generace filozofů podezírání, pro poststrukturalisty, postmodernisty, dekonstrukcionisty, je nepřítel, který se pomocí pravdy drží u moci, mnohem neuchopitelnější; běžně máme co dělat až s jeho skutky a následky jeho konání – včetně způsobu myšlení, a také se souborem určitých pojmů, s filozofií. Moc a vláda se takto stává méně zjevnou než diktatura obecných mravů a mínění, jíž se obávali liberálové devatenáctého století, ale o to škodlivější pro lidský rozum. Podle Derridy jde o „falologocentrismus“ neboli ovládnutí lidského vědomí mužským racionalismem. Po pádu autoritářského režimu se v nové demokratické skutečnosti, jak to zpozorovali už starověcí filozofové, hlavním nástrojem stává slovo; boj za toleranci se z přirozené povahy věcí stává bojem o slovo a jeho půdou je filozofie, jazyk, osvěta, myšlení.

Postmodernistický program osvobození se dá de facto zredukovat na svržení filozofie v podobě, v jaké existovala po více než dvacet pět století. Zároveň s pojmem pravdy ztrácí filozofickou oprávněnost i jiné základní pojmy a rozlišení, které mohou být přinejmenším potenciálně zdrojem represe: podstata, přirozenost, dichotomie subjektu a objektu, rozum, dobro, zlo. Filozofie chápaná dosud jako „silné myšlení“ musí být nahrazena něčím méně rigoristickým, autoritářským a diskriminujícím, jinými slovy „myšlením slabým“ (*il pensiero debole*).⁴ Čím tedy bude filozofie? Někteří autoři připomínají starověký spor mezi rétorikou, jejímiž zastánci byli sofisté, a filozofií obraňovanou Sókratem, Platónem a Aristotelem, a tvrdí, že v současnosti máme co dělat se soumrakem „silné“ filozofie, nelidsky objektivní a hierarchické, a s triumfem „slabé“ rétoriky. Sofisté, nikoli jejich velcí odpůrci, jsou tak patrony nové doby, v níž kritéria společné existence – proměnlivá,

³ M. Foucault: *Power/Knowledge*, New York, Pantheon Books 1980, s. 109–133.

⁴ Autorem pojmu „slabé myšlení“ je G. Vattimo. Viz: T. L. Pangle: *The Ennobling of Democracy*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press 1992, s. 49–55.

elastická, adaptabilní – začínají hrát větší roli než objektivní kritéria pravdy a dobra. Jeden z nejvlivnějších filozofů naší doby, Richard Rorty, to shrnul ve formulaci, která by nepochybně byla blízká sofistům: demokracii patří prvenství před filozofií.⁵

To, s čím kdysi filozofové přicházeli jako s nezaujatým hledáním pravdy, nyní nahradila společenská *praxis*, dialog a komunikace, dekonstrukce a hermeneutika, hra a spontánní výraz, individuální a kolektivní terapie. Svržení filozofie se nemohlo obejít bez svržení rozlišování mezi centrem a periferií. Někteří entuziasté „slabého“ myšlení jako G. B. Madison dokonce neváhají hovořit o nové éře ve vztazích mezi lidmi: „Politika postmoderny stejně jako postmoderní filozofie nebudou (...) obsahovat střetání protikladů. Myšlení založené na protikladech je spojeno s metafyzickými hierarchiemi, a právě nová postmoderní globální civilizace, která postupně vzniká, je vyvrací. Nová éra má šanci stát se epochou, v níž namísto metafyzické a esenciální jednorodosti nebo novověké uniformity budou vládnout diference, partikularita, mnohost, různorodost. Například v oblasti geopolitického uspořádání jsme v současnosti svědky toho, jak se vytváří složitá, vzájemně propojená a decentralizovaná síť institucí, v nichž neexistuje už žádný vymezený zdroj nebo centrum.“⁶

Obyvatelé podobného světa už nejsou sužováni metafyzickým děsem nebo přízrakem nicoty, naopak, pocit „lehkosti bytí“ v nich vyvolává to, co Rorty nazval „nevázaným estetismem“ (*the air of light-minded aestheticism*), postojem, který se mu zdá být mimořádně žádoucí a hodný podpory: „Tíhnutí k nevázanosti a lehkomyšlnosti tváří v tvář tradičním filozofickým otázkám slouží stejnému cíli jako tíhnutí k nevázanosti při setkání s tradičními teologickými otázkami. Taková

⁵ R. Rorty: „The Priority of Democracy to Philosophy“, in: M. D. Peterson, R. C. Vaughan (red.), *The Virginia Statue for Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press 1988, s. 257–282.

⁶ G. B. Madison, „The Politics Postmodernity“, *Critical Review*, Vol. 5, Nr 1, 1991, s. 70.

filozofická povrchnost nebo nevázanost – podobně jako rozvoj velkých tržních ekonomik, růst vzdělanosti, šíření různých druhů umění a bezstarostný pluralismus současné kultury – napomáhá procesu odkouzlení světa. To vše pomáhá obyvatelům tohoto světa stávat se pragmatičtějšími, tolerantnějšími, liberálnějšími, mnohem vnímavějšími vůči krásám instrumentální racionality.⁷ Podobné vidění světa a rovněž s ním spojenou naději ilustruje dobře na populární úrovni postmodernistická literatura, která v řadě případů vychází z jednoho symptomatického schématu: hrdina (a zároveň s ním i čtenář) je okolnostmi nebo manipulací přinucen několikrát změnit svůj výklad světa a podstoupit celou řadu heuristických experimentů – na jejich základě si uvědomuje arbitrárnost své předcházející filozofické sebejistoty. Jeden ze známých postmodernistických romanopisců dokonce vyjádřil přesvědčení, že kdyby Izraelci a Palestinci prošli podobným oči otvírajícím heuristickým cvičením jako jeho hrdina, byl by na Blízkém východě už dávno mír.

Proti nepřejícné uzavřenosti

Jiná verze pozitivní tolerance je obsažena v postoji, který bývá označován jako „přejícná otevřenost“. Je-li, jak prohlásil Goethe, „tolerování urážka“, nelze se omezovat pouze na negativní toleranci, již by někdo mohl pocítovat jako ponížení a protekcionismus. Proto je spíše namístě definovat toleranci stejně, jak to učinil současný britský liberální filozof R. M. Hare: Člověk je tolerantní tehdy, má-li v sobě „ochotu ctít ideály jiných lidí jako své vlastní“.⁸

Ti, kdo propagují podobný druh tolerance, vůbec netvrdí – a nedorozumění tohoto druhu je nutné okamžitě zabránit –, že přejícná otevřenost je závazná pouze v úvodní etapě kontaktů s neznámými jedinci, skupinami či názory. Není možné,

⁷ R. Rorty, op. cit., s. 271–272.

⁸ R. M. Hare: *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press 1963, s. 178.

aby někdo byl přejícně otevřený vůči něčemu, co ještě nezná, co by posléze poznal a o čem by pak prohlásil, že je mu to nesympatické, a nakonec se rozhodl, že to přejícně a otevřeně už chápat nebude. Jinými slovy, tolerance jako přejícná otevřenost má být závazná v každé etapě kontaktů s jinými lidmi, jejich názory a ideály. Jakým způsobem je takový přístup možný a jaké jsou hranice uctivosti k jiným hlediskům, vysvětluje Hare následovně:

„Součástí ideálu liberála je, že dobrá společnost, krom všeho jiného, je taková společnost, v níž jsou ideály a zájmy všech chápány a přijímány stejně. Je, abychom použili Kantova jazyka, královstvím cílů, v němž všichni alespoň potenciálně mají zákonodárnou moc. (...) Liberál může dokonce uvažovat, že různorodost ideálů je sama o sobě něčím dobrým (...), neboť svět tvoří mnoho věcí. Když je ideálem liberála jedna z nich, nezrazuje ji, ale je jí věrný, jestliže toleruje směřování jiných lidí k jejich ideálům, pod podmínkou, že v případě, pokud by se sledování jednoho ideálu střetávalo se sledováním jiného ideálu, musí dojít ke spravedlivému vymezení zisků a ztrát. A vlastně tato poslední výhrada liberála vede k nesouhlasu s tím, aby fanatici mohli směřovat ke svému ideálu bez omezení; ideál od liberála nevyžaduje, aby toleroval netoleranci.“⁹

V praxi je samozřejmě velice obtížné být přejícně otevřený vůči všem hlediskům. Ale to samotný přístup nijak nediskvalifikuje, neboť jeho podstatou není nekonečná přejícnost vůči nekonečnému množství názorů, ale určitá dispozice, která se zjevuje v kontaktech s novými jevy a která spočívá v příznivém postoji k různorodosti v lidském životě. To pokaždé vede k zásadním důsledkům: přejícná otevřenost vyžaduje modifikaci dosavadního chápání fanatika. Nebude jím už člověk, který s mezní, náboženskou nebo kvazináboženskou vášní, jež často vychází z mylných představ, vyznává určité názory. Osoba přejícně otevřená totiž ze své definice souhlasí s různorodostí a podporuje ji; jako fanatika je na základě zákona kontrastu třeba definovat člověka, který zastává a uvádí do praxe názory namířené proti různorodosti jako pořadajícímu principu a který nemusí nutně vyznávat určitý soubor názorů a přát si vnutit ho jiným, ale zásadně se staví proti rovnostářské různorodosti a dožaduje se toho, aby byla do života společnosti zavedena některá z forem hierarchie. Autentičtí fanatici se v liberálnědemokratických systémech vyskytují velice zřídka; v každém případě je tolerantní člověk (ve výše uvedeném smyslu) nepotkává denně a v pluralistickém světě s nimi nevede boj. Poněvadž tolerance stejně jako fanatismus se v praxi projevují jako tendence nebo dispozice – tolerance ve prospěch mírnějších a fanatismus ve prospěch tvrdších kritérií při výběru ideálů, které by měly být ve společnosti akceptovány –, všichni, jimž je drahá hodnota různorodosti, musejí uvažovat tak, že každý, kdo by jen zamýšlel podrobit pluralitu ideálů selekci a hierarchizování, se nepochybně nachází na druhé straně barikády. Ale z netolerování různorodosti lze být obviněn velice snadno – před touto výtkou si nemůže být jistý nikdo. Ve světle přejícné otevřenosti má také podezření z fanatismu stále stoupající tendenci, úměrně rozvoji pluralistického uspořádání: čím se svět stává různorodějším, tím větší je pravděpodobnost, že každý výrok, čin, myšlenka nebo idea budou někým vyloženy jako výraz sklonu k výlučnosti, protekcionismu, diskriminaci a ke zbabování ostatních svobody.

Pluralistickému liberálovi (nebo libertariánovi) fascinovanému různorodostí, pluralitou, by při jeho často opakovaných prohlášeních převzatých z Milla, že pluralistický svět slouží pravdě lépe než kterýkoli jiný systém, určitě nedělal nejmenší potíže – a fakticky ani nedělá – souhlasit s tvrzením Marxe, Engelse, Foucaulta a dalších, že pravda je v podstatě stranickým nástrojem, že představuje mocenský prvek, a že je proto rozptýlení pravdy stejně nutné jako rozptýlení moci. Postřeh liberálů, který aplikovali v boji proti koncentraci pravdy – mnoho středisek pravdy jako analogie plurality středisek moci – a který je nepochybně velice původní, bývá

⁹ R. M. Hare: *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press 1963, s. 179–180.

často používán za účelem, který má blízko k účelu sledovanému postmodernisty. Jde v něm stále řidčeji o usnadnění výměny názorů v zájmu lepšího pochopení skutečnosti a stále častěji o boj proti fanatismu, jinými slovy o zamezení vzniku jakékoli dominantní struktury moci-pravdy, přičemž slovo „struktura“ je chápáno natolik široce, že zahrnuje všechno od institucí po filozofické systémy, zvyklosti, jazyk a myšlenkové stereotypy.

Proti pozitivní toleranci

I.

Přechod od negativní k pozitivní toleranci – zopakujme si to ještě jednou – je důležitý, neboť probíhá od praxe k teorii, a tedy od praktické způsobilosti ke složité teoretické konstrukci. Podobně jako se negativní tolerance pojila se ctnostmi, s vadami a návyky charakteru, pozitivní tolerance se spojuje s různými politickými ideály – rovností, spravedlností, různorodostí, svobodou, bratrstvím atd. Negativní toleranci bylo možné aplikovat na jakékoli politické uspořádání i na kteroukoli politickou filozofii, což mělo za následek, že problémy politického řádu a filozofie byly vyřešeny, ať už dobře, nebo špatně, nezávisle na otázce tolerance (i když tolerance mohla pochopitelně být použita jako jeden z argumentů). Naproti tomu pozitivní tolerance je svou podstatou souborem fundamentálních filozofických tezí, ne-li dokonce zvláštní samostatnou politickou filozofií. Avšak systémové vazby pozitivní tolerance s jinými idejemi musejí vzbuzovat vážné pochybnosti. Především lze z takto chápané kategorie tolerance vyvodit dalekosáhlé závěry na téma rovnosti, spravedlnosti atd. Jinými slovy, pomocí této kategorie lze fakticky dojít až ke smazání hranice mezi tolerancí a zmíněnými ideály, které pak díky tomu zůstanou skryty a s poznatky z nich plynoucími se nikdo neseznámí. S něčím takovým máme co do činění v případě postmodernismu a liberalismu. Tolerance v obou

případech například přikazuje rozšiřovat hranice rovnosti mnohem dále, než by vyplynulo z reflexe tohoto pojmu, a zároveň také zásadně modifikovat pojem spravedlnosti, přičemž všechny tyto kategorie jsou natolik výrazně propojeny, že každý pokus zmírnit přehnanou rovnost nebo vrátit spravedlnosti původní smysl by musel okamžitě vyvolat, a také vyvolává – což lze ve světle přijatých předpokladů těžko popírat –, výtku netolerance. Každý zásadní argument postmodernismu nebo liberalismu proti různým koncepcím politického zřízení se tak zdiskredituje jako pouhé odůvodnění některé z forem represe.

Podvod, který zde spočívá, je ještě hlubší. Nebudeme-li mít na paměti rozlišování negativní a pozitivní tolerance, snadno podlehneme mylnému přesvědčení, že v obou případech se nám kladou tytéž, nikterak přemrštěné požadavky. V negativní koncepci tomu tak skutečně bylo, neboť se dožadovala ústupků, které se nezdály být obtížné a týkaly se vnějších forem chování: bylo namísto být dobře vychován, mít pochopení pro druhé a dokázat s nimi spolupřít. Zastánci pozitivní koncepce, kteří z tradic užívání kategorie tolerance těží, se projevují tak, jako kdyby jim rovněž šlo o drobné ústupky, místo toho však kladou maximalistické požadavky. To není žádná maličkost, musíme-li rezignovat, jak nám káže postmodernismus, na základní filozofické kategorie a věkovité přesvědčení o základní smysluplnosti světa vyhodit na smetišť dějin. A maličností není ani to, jestliže se nám zabraňuje – jak to činí libertariánství – v hierarchizování různých ideálů, ale přikazuje se nám je v případě konfliktu seřazovat na základě principu rovnosti.

Podvod (nebo mírněji řečeno zmatenost) spočívá v tom, že zastánci pozitivní tolerance vypovídají zásadní filozofické soudy, neobvykle odvážné a kontroverzní, ale zároveň působí dojmem, že to nedělají. Postmodernistická filozofie například stírá rozdíly mezi – abychom použili Rortyho dichotomii – demokracií a filozofií. Není jasné, vyslovují-li postmodernisté vysoce kontroverzní filozofickou tezi, že neexistuje objektivní pravda, nebo dokazují-li, že tolerance a pluralismus vyžadují,

aby objektivní pravda neexistovala. V prvním případě nelze zmíněnou tezi prokázat, neboť kritérium pravdy, o které by se mohlo jejich dokazování opírat, bylo zničeno. V druhém případě se argumentují s cílem, neboť tolerance je formou chování, nikoli filozofickou hypotézou, která má blíže k té a nebo jiné metafyzice. Jakmile vyjadřujeme naše pochybnosti, pokud jde o antimetafyzickou revoluci, která nyní probíhá, slyšíme výroky o pluralistickém světě; když naproti tomu žádáme nějakou formu hierarchie v životě společnosti, narážíme na tezi o anachroničnosti metafyziky centra.

II.

Dá se snadno postřehnout, že pozitivní tolerance (ve verzi „přejícné otevřenosti“ a do určitého stupně rovněž v postmodernistických koncepcích) směřuje ke smíření dvou postojů, které lze smířovat jen velmi obtížně. Za prvé, pozitivní tolerance souhlasí s tím, že je možné mít vlastní stanovisko, být například křesťanem nebo muslimem, a za druhé předpokládá, že musím přijmout svět různorodosti, v němž všechna přesvědčení a světonázory si jsou rovny (s výjimkou „fanatismů“, které si vzhledem ke své agresivitě nezaslouží můj souhlas). Logicky takové spojení vede k neustálým a neřešitelným konfliktům. Vlastní hledisko totiž předpokládá zvláštní hierarchii, v jejímž světle musím určité ideje a postoje uzнат za hodnotné a hodné sympatií, jiné jsem ochoten tolerovat, zatímco další považuji za mylné, nebezpečné, ještě jiné za odpudivé, a snažím se neutralizovat jejich vliv. Stoupenci přejícné otevřenosti se nás snaží přesvědčit, že podobné hierarchie jsou neodůvodněné a že nás přinejmenším neopravňují dospět ke konkrétním hodnotícím závěrům. Nepřítomnost efektivních hierarchií zase znamená, že nemůžeme dělat dvě věci. Za prvé, prakticky nemůžeme vyslovovat negativní soudy o jiných hlediscích a stanoviscích, protože by mohly být chápány jako diskriminující. Důležité je, že je nelze vyslovovat nikoli z pokrytectví (jak tomu bylo v případě negativní tolerance), ale se zřetelem k obecným principům etického rovno-

stářství, jež mi přikazuje ctít i věci, které mi jsou protivné. Za druhé, nedovoluje se mi dospívat k silné autoidentifikaci. Aby nebyla naše autoidentifikace vůči ostatním urážlivá nebo abychom předem vyloučili jakékoli podezření z exkluzivismu a uzavřenosti, měl by ji v souladu s požadavky přejícné otevřenosti a postmodernistického antiesencialismu provázet výčet hodnocení a výhrad. Například skutečně tolerantní křesťan by měl prohlásit: „Ano, jsem křesťan, ale vedle toho jsem přejícně otevřený vůči umělcům, který namáčí krucifix do moči.“¹⁰

Je namístě si položit otázku: Je vůbec prakticky možné, aby oba přístupy existovaly společně vedle sebe? Odpověď zní: nikoliv. Nelze například být katolíkem a přejícně přijímat někoho, kdo namáčí kříž do moči. Existuje ovšem jistá možnost, jak oba postoje sladit a zároveň je akceptovat. Je třeba zformovat určitý druh vědomí, nebo dokonce určitý světonázor, který se bude zásadně lišit od tradičních hierarchických systémů, jako je katolicismus, protestantismus, judaismus, islám, nacionalismus, konzervatismus, socialismus atd. Podobným vědomím bude vybaven pouze *homo liberalis*, liberální člověk – někdo, kdo je v soukromí i veřejně věren pořádku různorodosti, nikoli tedy nějakému partikularismu či názorovému systému. Nebo přesněji, někdo, kdo souhlas se všeobecným pořádkem různorodosti identifikuje s vlastním partikulárním světovým názorem: někdo, kdo silně věří v rovnost kultur, morálky a ideálů obvykle z toho důvodu, že je považuje za autentický výraz lidské existence, někdo, kdo si nepřítomnost hierarchie kompenzuje nepřetržitým odporováním různým hierarchismům, které označuje jako „fanatismy“ (odporovat jim bude o to ochotněji, že z hlediska jeho teorie půjde o jediný druh negativního soudu, k jakému je oprávněn, a pouze

¹⁰ Jde o skandální dílo Andresa Serrana „Piss Christ“. Věta v uvozovkách není doslovný citát, ale spíš ilustrace určitého postoje, který v souvislosti se Serranem obsahuje následující článek: William F. Schulz: „The Limits of Tolerantion“, in: *Truth and Tolerance, Papers for the 1989 International Symposium on Truth and Tolerance*, McGill University 1990, s. 162–169.

při jeho formulaci bude moci vyjádřit všechny své antipatie). A také někdo, kdo si bude kompenzovat neurčitost svého vlastního světonázoru tím, že se bude intenzivně věnovat stále novým a novým kauzám, kolem nichž se soustřeďuje konflikt mezi silami tolerance a netolerance – jednou to bude situace žen v muslimských zemích, podruhé zákony omezující imigraci, jindy pro změnu averze vůči nemocným AIDS nebo protipotravné zákony v Irsku.

Homo liberalis určitě představuje odlišné pojetí člověka a jako každá podobná koncepce má své vady i přednosti. Její hodnocení však není pro zdůvodnění tolerance důležité. Důležitý je totiž samotný fakt, že tolerance, ať už ve formě přejícné otevřenosti, nebo v postmodernistické podobě, vyžaduje určitý konkrétní typ člověka nebo, řečeno přesněji, klade takové podmínky, jak být tolerantní, že je mohou splňovat pouze *homines liberales*. To, přísně vzato, vlastně představuje okolnost, která diskvalifikuje pozitivní toleranci. Připomeňme si, že základní výhodou negativní tolerance bylo, že se protestant nemusel zříkat svého protestantismu, žid se nemusel zříkat svého židovství atd. Avšak zde se ukazuje, že k tomu, abychom si zasloužili známku tolerantnosti, musíme se všichni stát lidmi liberálními, a tedy zásadním způsobem změnit své vidění světa. Navíc to musíme udělat ne proto, že se naše vidění světa ukázalo být falešné, ale proto, že už samotná jeho struktura je politicky a sociálně diskriminační. Řečeno ještě jinak, tolerance ve výše uvedeném pojetí předpokládá více nebo méně vyřčený program úplné a hluboké sociální převýchovy. Podobný program sám o sobě může určitě být věcí hodnou doporučení, ale proč bychom to měli nazývat tolerancí? Nelze samozřejmě vyloučit, že společnost složená z tolerantních lidí se ukáže jako mnohem tolerantnější než kterákoli z reálně existujících společností, nicméně to znamená, že bude lepší nebo že by měla stanovit cíl, k němuž je záhodno směřovat za jakoukoli cenu, bez ohledu na to, budou-li prostředky jeho uskutečnění slučitelné s pravidly, která vyplývají z prvotního smyslu tolerance.

III.

Stoupenci pozitivní tolerance, jak si nelze nepovšimnout, přehlížejí důležitou roli silných identit a silného myšlení ve fungování kolektivního pořádku. Stejně jako Mill uvažují, že stabilní identity nebo silné myšlení jsou nepřáteli svobody. Je zbytečné popírat, že to občas bývá pravda. Ale na druhé straně lze dokázat, aniž bychom se tím dostali do rozporu s elementární zkušeností, že představují vážné potřeby člověka, které mu poskytují pocit bezpečnosti a jistoty a které zároveň tvoří nutnou součást odpovědného kolektivního chování. Nepochybně existuje jistá pozitivní korelace mezi silnou identitou vyplývající z vědomí, že se lze opřít o normy, které jsou považovány za oprávněné a stabilní, a civilizovaným přístupem k odlišným hlediskům. A stejně tak vykořeněnost, nestabilita, krize identity, to vše často ohrožuje koexistenci skupin i jednotlivců. Zastánci negativní tolerance si toho byli vědomi, proto se dožadovali pouze zcivilizování silných identit a silného myšlení, zatímco stoupenci pozitivní tolerance žádají jejich likvidaci. Jde jenom o další požadavek, v němž se spojuje maximalismus s arbitrarností a který dramaticky zasahuje do sociálního života se záměrem ho přetvořit; zároveň jako zdůvodnění uvádí vysoce problematickou koncepci politické harmonie a světa strukturálně oproštěného od netolerance. Stejně jako každá koncepce „konečného řešení“ patří toto pojetí do oblasti politického profétismu a je třeba k ní přistupovat s velkou nedůvěrou.

Silnou identitu a silné myšlení není nutné stavět do protikladu s tolerancí ještě z jednoho důvodu. Kategorie tolerance vznikla proto, aby se čelilo problémům vyplývajícím ze silných identit a silných světonázorů. Nebyla řešením těchto problémů, ale způsobem života v situaci, kdy takové řešení nebylo na teoretické ani na strukturální úrovni možné. Odstaníme-li silné identity a silné myšlení, potřeba tolerance ustane, protože už nebude existovat problém, kvůli kterému vznikla. Shodneme-li se s takovými entuziasty postmoderního oslabování, jako je Zygmunt Bauman, který tvrdí, že

„všeobecným způsobem existence“ v naší době je „zkušenost vyobcování“ a že vykořeněnost a cizota dosáhly takového stupně univerzálnosti, že prakticky zanikly („je-li každý cizí, potom není cizí nikdo“), problém tolerance se stane bezpředmětným.¹¹ V čem by mohla spočívat netolerance, budeme-li všichni nejen vykořenění, bez vlasti, vyobcovaní, ale také uspokojení touto novou existenciální zkušeností, když jsme se s úlevou úspěšně zbavili iluzí tradiční metafyziky? V čem v onom novém světě povrchních, provizorních, snadno vyměnitelných a pluralizovaných identit bude spočívat zdroj diskriminace?

Znovu tu narážíme na již známý paradox: ve světě, v němž má být čím dál tím méně netolerance, se zvyšuje posedlost ohrožením z její strany. Vždyť postmodernisté a pluralisté své tažení ve jménu tolerance neodvolávají a nejsou ani ochotni modifikovat své maximalistické ambice. Třebaže věří v nevyhnutelný příchod nové éry krajní tolerance, jsou si přesto – stejně jako jejich předchůdci – vědomi ohrožení od těch, kdo nesdílejí jejich víru v blahodárné účinky slabých identit a slabého myšlení. Neberou na vědomí, že nepřátelé nové civilizace – „neofašismy“ a „nové archaismy“, jak nazývá tuto orientaci G. B. Madison – stále existují, neboť skutečnost ničí sny osvícených myslí i dnes stejně jako v minulosti. Nevíme, a nemůžeme vědět, jaký bude konečný výsledek těchto procesů (pokud v těchto věcech něco jako konečný výsledek vůbec existuje). Je možné, že oni nepřátelé – absolutisté, esencionalisté, tradicionalisté, monisté – svoji bitvu prohrají a nikdy už o nich neuslyšíme. Stanou se možná nepříliš významnou menšinou a ve světě všeobecné vykořeněnosti jim možná připadne role výstředníků, o níž staří liberálové soudili, že ji budou hrát antikonzervativní síly. Je ovšem také možné, že jejich vliv vzroste, a mělo-li by tomu tak být, což nelze vyloučit, potom postmodernisté a pluralisté hystericky šermují s výtkou fanatismu nejspíš proto, že sami v zásadě nevěří, že

¹¹ Z. Bauman: „Strangers: the Social Construction of Universality and Particularity“, *Telos*, sv. 78, Winter 1988–1989, s. 7–42.

by jejich ideál světa plně otevřeného a bez jakéhokoli středu mohl být někdy vůbec uskutečněn.

Avšak bez ohledu na to, co se stane, se jedna věc zdá být jistá. Ruku v ruce s dalším bojem za pozitivní toleranci, postihujícím stále hlubší zdroje diskriminace s nadějí, že se možná podaří rovněž zasáhnout samotný jejich kořen a zlikvidovat je, nebo alespoň označit a odsoudit, ruku v ruce s analogicky probíhající homogenizací, kterou maskuje stále hlasitější ideologie různorodosti, ruku v ruce s narůstajícím stranictvím ve filozofii a ve všech oblastech poznání a se stále rostoucím podezíráním z podobného stranictví, se bude svět možná postupně stávat stále více tolerantním – přinejmenším v určitém smyslu tohoto slova. Avšak věci, o kterých se v tomto světě bude mluvit, nebo věci, o který se bude smět mluvit, aniž by se narazilo na výtku netolerance, budou stále méně zajímavé.