

Může být tolerance tolerantní?

Rainer Forst a paradoxy tolerance¹

Václav Sklenář

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

vaclav.sklenar@ff.cuni.cz

Abstrakt:

Problém tolerance se v posledních desetiletích v kontextu procesů globalizace a integrace národnostních menšin jeví jako jeden z klíčových problémů politické teorie. Autorem jedné z nevlivnějších současných teorií tolerance je pak bezpochyby člen „čtvrté generace“ frankfurtské školy Rainer Forst. Článek předkládá kritickou recepci jeho teorie, lze ho ovšem zároveň chápat jako prostředek k získání obecné systematické a normativní orientace ve struktuře komplexní problematiky tolerance, která v současnosti významně rezonuje ve veřejném prostoru. Výklad za pomoci historických příkladů osvětluje Forstovo rozlišení pojmu a pojetí tolerance a následně se věnuje originálnímu normativnímu ospravedlnění tolerance, s důrazem na Forstem předložená řešení s tímto pojmem spojených paradoxů. Následuje kritické zhodnocení Forstovy argumentace, které poukazuje mimo jiné na obtíže vyplývající z Forstovy návaznosti na tradici liberalismu a konstruktivismu, a tím se dotýká problémů ležících v základech nejen Forstova myšlení, ale v základech těchto myšlenkových směrů vůbec.

Klíčová slova: tolerance, spravedlnost, ospravedlnění, liberalismus, konstruktivismus, etika, sekularismus

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.2r.207>

Počínaje přinejmenším působením Johna Locka je tolerance jednou z nejdůležitějších, ovšem zároveň také nejproblematičtějších eticko-politických hodnot liberalismu. Přestože si totiž tolerance v koncepcích liberálních myslitelů (a nejen v nich) v průběhu dějin neustále udržuje status jednoznačně pozitivní a zároveň fundamentální hodnoty, neexistuje na obsahu a význa-

1 Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

mu tohoto pojmu všeobecná shoda ani v rámci tohoto myšlenkového směru.² Tuto skutečnost lze ilustrovat již v dějinách politické teorie například srovnáním Johna Locka s dalším anglickým liberálním myslitelem a teoretikem tolerance, J. S. Millem. Sto sedmdesát let, která dělí Lockův *Dopis o toleranci* od Millova spisu *O svobodě*, sice nevyvolalo žádné pochybnosti o důležitosti a pozitivní hodnotě tolerance, ovšem zatímco Lockem vznesený nárok na toleranci je založen především na kritice nemorálnosti a neúčinnosti vynucování konfesionálních přesvědčení, pro Milla je morální příkaz tolerance založen na absolutní hodnotě osobní autonomie.

Situace neexistujícího konsensu přetrvává až do dnešních dnů. Problém tolerance se opět dostal do popředí pozornosti nejen filosofů a politických teoretiků, ale i širší veřejnosti již v poslední třetině dvacátého století, a to jak v souvislosti s proměnou homogenních západních společností ve společnosti multirasové a multikulturní, tak také v souvislosti s důsledky sexuální revoluce.³ Proces globalizace s sebou přinesl bezprecedentní množství a variabilitu interkulturních kontaktů, a tedy i střetů. Jak upozorňuje jedna z předních současných teoretiček tolerance, Wendy Brownová, globalizace přinesla nejen „ohromující množství dějišť a výzev k toleranci“, ale i „neběvalý rozsah potenciálních témat týkajících se tolerance, zahrnující kultury, rasy, etnicity, sexuality, ideologie, životní styly (...) a dokonce režimy“.⁴ Snaha o konceptuální a normativní vyjasnění obsahu pojmu tolerance je tedy stále důležitým úkolem, který si zasluhuje naši pozornost.

Dílo Rainera Forsta je bezpochyby jedním z nejdůležitějších pokusů o systematizaci tolerance v jedenadvacátém století. Forst vypracoval originální dějiny tolerance, v nichž spojuje výklad systematického vývoje pojmu s jeho projevy v praxi a zároveň reflektuje vzájemný formativní vliv teoretické a praktické sféry. V této souvislosti stojí za pozornost především skutečnost, že klade důraz i na koncepcí těch autorů, jejichž práce často nebývají v dějinách tolerance považovány za zásadní.⁵ Naším tématem zde ovšem není výklad Forstových dějin tolerance, nýbrž systematické stránky jeho díla – dějinné stránce se budeme věnovat jen natolik, nakolik to bude nezbytné pro výklad Forstovy vlastní teorie tolerance.

2 Základní přehled podob přístupů k toleranci v současné filosofii viz v: Heyd, D. (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1996. Zajímavý pohled, zahrnující hlediska různých humanitních věd a poučený současnou švédskou zkušeností tolerance v kontextu migrace, nabízí Lundberg, E. (ed.), *Mechanisms of Tolerance: An Anthology*. Stockholm, Forum för levande historia 2017.

3 Viz např. Horton, J. – Mendus, S. (eds.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York, Methuen 1985. Sami autoři tento sborník popisují jako pokus o poskytnutí normativní orientace v situaci, jež vyplývá z důsledků uvedeného vývoje.

4 Brown, W., *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press 2008, s. 3.

5 Jako příklady uvedlme Ramóna Lulla, Sebastiana Castellia nebo Sebastiana Francka.

Tolerance – paradoxní pojem?

Forstova analýza rozlišuje mezi pojmem a pojetími tolerance, přičemž vypracování jak pojmu, tak jednotlivých pojetí je provedeno pomocí metody „kritické historické argumentace“, která spojuje „dějiny idejí, analýzu politické praxe a minulé a současné politické filosofie“.⁶ Tuto metodu považuje Forst za jediný způsob, jímž lze pojem tolerance explikovat odpovídajícím způsobem, protože činí zadosť jeho historicitě, která spočívá v tom, že „argumenty, které vyvstaly ve specifických kontextech, migrují do jiných [kontextů], kde jsou transformovány, zároveň ale v tomto procesu získávají a udržují si charakteristickou systematickou sílu, která dosahuje až do našeho současného světa“.⁷ Skutečný smysl pojmu tolerance lze tedy vytěžit jediné z analýzy jeho dosavadního užívání v teoretických a praktických kontextech.

Rozlišení mezi pojmem a pojetím pak podle Forsta spočívá v tom, že pojem „zahrnuje ústřední sémantické obsahy výrazu, zatímco pojetí jsou specifickými interpretacemi prvků obsažených v rámci tohoto pojmu“.⁸ Pojem tedy sjednocuje různá pojetí, která musí sdílet jeden ústřední sémantický obsah. Ten je v případě pojmu tolerance dán třemi složkami.⁹ První složkou určující pojem tolerance je tzv. složka námitky. Ta je založena na skutečnosti, že pokud má být něco tolerováno, musí to být považováno za nějakým způsobem špatné nebo mylné. Pokud by tato složka nebyla přítomna, pohybovali bychom se na úrovni lhovosti, nikoli tolerance. Zadruhé musí tolerance obsahovat složku přijetí. Ta je tvořena pozitivními důvody obhajujícími akceptaci (tedy tolerování) toho, co je zdrojem námitky. Složku přijetí je pak třeba chápat nikoli tak, že by rušila důvody, které vytváří složku námitky, protože v případě ztráty složky námitky bychom se opět dostali mimo případy spadající do sféry tolerance a octli bychom se na půdě lhovosti, či dokonce pozitivního přijetí. Důvody pro přijetí tedy složku námitky neruší, ale překonávají: námitku ponechávají v platnosti, ale uvádí silnější důvody, které vynucují praxi tolerování toho, co je i nadále považováno za mylné či špatné. Definice pojmu je pak dovršena složkou odmítnutí, která stanovuje hranice tolerance, za nimiž leží předměty, které jsou považovány za natolik nežádoucí, že je třeba jejich existenci zcela vyloučit, či alespoň odsoudit.

Uvedeným způsobem definovaný pojem tolerance ovšem čelí řadě teoretických problémů, které ústí do tzv. paradoxů tolerance, spjatých s jednot-

6 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge, Cambridge University Press 2013, s. 6.

7 Tamtéž.

8 Tamtéž, s. 17.

9 Poznamenejme, že definice pojmu tolerance prostřednictvím těchto tří složek ještě není originálním Forstovým přínosem, nacházíme ji již v dřívějších dílech jiných autorů. Viz např. King, P., *Toleration*. London–Portland, OR, Frank Cass Publishing 1998.

livými složkami, které vlastní pojem utvářejí. Se složkou přijetí se pojí tzv. paradox morální tolerance,¹⁰ jehož podstata spočívá v tom, že je jako žádoucí prosazována tolerance toho, co je zároveň považováno z normativního hlediska za chybné či špatné. Často uváděným příkladem je např. otázka tolerance vůči rasistickým skupinám, extremistickým politickým uskupením apod. Koherentní teorii tolerance se musí podařit vyhnout se situaci přímého konfliktu, v níž by doporučovala přijetí toho, co zároveň normativně odsuzuje.

Paradox morální tolerance má zároveň i epistemologickou rovinu. Pokud totiž složka námitky něco určuje jako mylné nebo špatné, přinejmenším na první pohled to implikuje přesvědčení o správnosti vlastní pozice. Tolerantní přístup ovšem, zdá se, naopak implikuje nejistotu ohledně správnosti vlastní pozice – tato nejistota se totiž jeví jako předpoklad upuštění od jejího vynucování i v případech, kdy je toto vynucování možné. Jestliže se tolerance má vyhnout tomuto paradoxu, musí se nacházet v prostoru mezi dvěma extrémami, a sice mezi nepochybným přesvědčením o vlastní pravdě a skepticismem, který neumožňuje ani vytvoření námitky – tedy na pozici, kterou Forst nazve relativizací bez relativismu.¹¹

Ke složce odmítnutí, která zajišťuje, že tolerance má vždy určité hranice, se váže tzv. paradox sebezničení. Složka odmítnutí je pro toleranci nezbytná, neboť pokud by bylo tolerováno vše bez hranic, nutně by nastal rozpor, protože určitý předmět by byl tolerován a zároveň by byla tolerována jeho netolerance. Za zdroj paradoxu sebezničení je ovšem považován spíše fakt, že tolerování nepřátel tolerance v praxi může vést k jejímu zničení.¹² Z nutnosti vymezit určité limity tolerance pak ale vyplývá další paradox, Forstem označený jako paradox stanovení hranic. Podle něj je tolerance nemožná, protože se vždy převrací v netoleranci, a to právě tam, kde vytyčuje hranici mezi tolerovatelným a netolerovatelným.

Se složkou námitky je pak spojen paradox, který zpochybňuje status tolerance coby ctnosti a pro nějž se vžilo označení paradox tolerantního rasisty.¹³ Protože důvody pro přijetí neruší, ale pouze překonávají důvody zakládající námitku, hrozí, že za tolerantní osobu bude označen ten, kdo chová řadu iracionálních předsudků, ovšem předměty, ke kterým se tyto předsudky vzta-

10 Zřetelnou formulaci paradoxu viz v: Horton, J., *Three (Apparent) Paradoxes of Toleration*. *Synthesis Philosophica*, 17, 1994, No. 1, s. 11–14.

11 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 480 nn.

12 Klasická formulace viz Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé*. I: Platónovo zařkávání. Přel. M. Calda. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 251, n. 4.

13 Viz např. Bessone, M., *Will the Real Tolerant Racist Please Stand Up?* *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 30, 2013 No. 3, Special Issue: Toleration and Respect, s. 209–223; Newey, G., *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1999, s. 107–108.

hují, toleruje. Nejtolerantnějším by se pak mohl stát ten, kdo chová nejvíce předsudků v nejvyšší míře: v jeho případě by totiž tolerance vyžadovala nejvyšší úsilí a byl by nucen praktikovat ji nejčastěji. Tolerance se tak ocitá „v nebezpečí, že bude prosazovat represivní účinky udržováním společenské diskriminace a nepodložených odsudků“.¹⁴

Pojetí tolerance – cesty k řešení paradoxů

Z dosud uvedeného vyplývá, že Forstova ambice vytvořit koherentní teorii tolerance vyžaduje vyrovnání se s problémy, jež jsou manifestovány v uvedených paradoxech. Forst o zvládnutí vyznačených problémů explicitně usiluje, přičemž hledá poučení v dějinách tolerance, přesněji řečeno v různých pojetích, která lze v dějinách tolerance identifikovat, a to jak poučení negativní – tam, kde se jednotlivá pojetí nedokážou uvedeným paradoxům vyhnout, tak pozitivní – tam kde naznačují cestu k jejich překonání.

Historicky nejrozšířenější koncepci tolerance označuje Forst jako permissivní pojetí.¹⁵ Míra jeho rozšíření je dána především tím, že ho lze upotřebit k prosazování mocenských nároků. Tato forma tolerance je dokonce často účinnější strategií upevňování moci než netolerantní přístup. Vztah tolerující a tolerované strany je v tomto pojetí vztahem většiny k menšině, přičemž většina stojí v pozici autority stanovující platné normy, zatímco menšina (či menšiny) se od tohoto většinou stanoveného standardu odlišuje, a je proto považována za v negativním smyslu deviantní. Normy stanovující většina je přesvědčena o správnosti vlastní pozice, a přestože ji jisté důvody vedou k zaujetí postoje tolerance vůči menšině, neznamená to, že by byla menšinové pozici z pohledu většiny přiznána rovnoprávnost. Menšinová pozice není zrovnaprávněna především proto, aby jí bylo znemožněno narušovat hegemonii pozice většinové. „Situace tolerance není reciproční: jedna strana povoluje

14 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 20.

15 Tamtéž, s. 27. K tomuto pojetí Forst řadí náboženské teorie tolerance založené na pragmatických úvahách týkajících se dosažení náboženské jednoty a získávání konvertitů (např. pojetí sv. Augustina a Mikuláše Kusánského) a politická ospravedlnění tolerance založená na pragmatických úvahách vládnoucí moci (do této oblasti je zařazen např. Bodinův spis *Les six livres de la République* (1576). Paris, Arthème Fayard 1986; a Spinozova teorie – viz Spinoza, B. de, *Opera–Werke. Lateinisch und Deutsch. Bd. 1: Tractatus Theologico-Politicus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979). Navzdory řadě emancipačních momentů sem lze zařadit i teorii Lockovu, nakolik Locke není ochoten připustit možnost morálního ateisty, a arbitrárně tak stanovuje hranice tolerance na základě nedokazatelného většinového přesvědčení. Johna Stuarta Milla Forst kritizuje, protože toleranci podmiňuje tím, že její praktikování musí přispívat k pokroku společnosti. Životní cesty, které toto kritérium nesplňují, pak mohou teoreticky být podrobeny politickému zásahu.

druhé určité deviace od normy za předpokladu, že politická dominance strany poskytující povolení není narušena.¹⁶

Důvody vedoucí k přijetí jsou zde většinou pragmatické: vycházejí z porovnání důsledků zásahu na jedné straně a tolerantního přístupu vůči deviantní menšině na straně druhé. Pokud menšina nejedná způsobem, který by narušoval standardní chod společnosti řízený normativními nároky většiny, nebo pokud by mocenský zásah hrozil vznikem horšího konfliktu než tolerování menšiny, pak je praxe tolerance diktována čistě pragmatickými, mocenskými důvody.

Abychom získali lepší představu o permisivním pojetí, využijeme jeden z Forstových historických příkladů, a sice Edikt nantský.¹⁷ Tento edikt, vydaný v dubnu 1598, hugenotům ve Francii přiznával svobodu svědomí a omezené praktikování vlastní formy liturgie, přičemž tyto ústupky byly přímo založeny ve snaze o upevnění stávající politické autority. Edikt byl výsledkem dvou souvisejících zájmů: na jedné straně šlo o to uspokojit požadavky menšiny a na druhé straně právě tímto způsobem přispět ke stvrzení dominantní pozice většinového postoje. Tolerance a ochrana před přímou perzekucí ze strany většiny byla poskytnuta výměnou za uznání podřadné pozice a rezignaci na svobodně uplatňovaný společenský vliv.¹⁸ Osud ediktu však poukazuje na hlavní problém takto motivované tolerance: změna politické situace vedla k jeho zrušení v roce 1685.

Jak si permisivní pojetí stojí vzhledem k výše uvedeným paradoxům tolerance? S paradoxem morální tolerance si dokáže poradit: to, co považujeme za špatné, je třeba tolerovat proto, že je to vzhledem k danému cíli užitečnější než snažit se tento předmět vymýtit. Protože jsou v permisivním pojetí jasně stanoveny hranice, vyhýbá se i vzniku paradoxu sebezničení. Selhává ovšem jak v řešení paradoxu stanovení hranic – protože není schopno zabránit arbitrárnímu a jednostrannému stanovení hranic tolerance, které ji převrací v netoleranci –, tak v řešení paradoxu morálního rasisty, protože neposkytuje žádnou záruku, že složky námitky a odmítnutí nebudou formulovány na základě iracionálních přesudků.

Druhou možnou koncepcí tolerance Forst označuje jako pojetí koexistence.¹⁹ Co do zdůvodnění praxe tolerance je vlastně shodné s pojetím permisivním, protože i zde hodnota tolerance vychází z její užitečnosti vzhledem k jiným cílům, především vzhledem ke snaze neutralizovat nežádoucí kon-

16 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 28.

17 Tamtéž, s. 145–146.

18 V ediktu se hugenotům povolovalo konání bohoslužeb, ovšem nikoli v hlavním městě a v okruhu pěti mil kolem něj, zároveň byly ovšem „výměnou“ za poskytnutí náboženské svobody rozpuštěny všechny hugenotské politické a společensky vlivné organizace.

19 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 28.

flikty. Strukturní rozdíl oproti permisivnímu pojetí spočívá ve vzájemném postavení subjektů a aktérů tolerance. V tomto pojetí se totiž nejedná o dominantně-submisivní vztah většiny vůči menšině, ale o vztah přibližně stejně silných mocenských skupin, pro něž se tolerance jeví jako nejnvýhodnější řešení probíhajícího či hrozícího konfliktu.²⁰

Třetí koncepcí tolerance, kterou Forst těží ze své historicko-kritické rekonstrukce, je tzv. pojetí ocenění. To chápe jako motivaci tolerance pozitivní ocenění hodnoty jejího předmětu. Nemá-li však být vypuštěna složka námitky, a máme-li tedy vůbec zůstat na půdě tolerance, musí být pozitivní hodnocení nějakým způsobem omezeno. Tolerovaná praxe je tak chápána jako méněcenná vzhledem k vlastní praxi tolerujícího subjektu. Problematické je v tomto případě především podezření z arbitrárnosti stanovení oblasti netolerovatelného, protože pozitivní či negativní hodnocení předmětu aspirujícího na toleranci vychází z přesvědčení tolerujícího. To se dobře ukazuje na jednom z hlavních Forstových dějinných příkladů tohoto pojetí: náboženské filosofii Friedricha Schleiermachera.²¹

Schleiermacher chápe náboženské přesvědčení jako věc individuálního názoru jednotlivce, který se vztahuje k nekonečné, transcendující skutečnosti. A právě proto, že konstituce náboženského přesvědčení je založena na vztahu konečného s nekonečným, nemůže žádný člověk (coby konečný pól tohoto vztahu) tvrdit, že plně porozuměl předmětu a obsahu náboženství. Nekonečná skutečnost může poskytnout nekonečné množství podnětů, takže náboženská subjektivita se vzhledem k rozmanitosti lidské individuality může utvářet do nekonečného množství forem, které se tak mohou podstatně lišit, a přesto být stejně hodnotné co do kvality náboženského prožitku. A právě z toho vyplývá požadavek tolerance, založený na pochopení hodnoty jinakosti.

Jakmile však určitá forma (ve Schleiermacherově případě) náboženství není pozitivně hodnocena vůbec, je označena za deviaci, nikoli za svěbytnou formu hodnou tolerance, a tedy je chápána jako překročení limitů tole-

20 Vzorovým dějinným vyjádřením, na něž Forst odkazuje, je Augšpurský říšský a konfesní mír, jehož součástí byl příslib poskytnutí svobody vyznání ze strany panovníka Svaté říše římské, který ovšem platil pouze pro knížata a svobodná města účastnící se předcházejícího ozbrojeného konfliktu. Neplatil pro poddané těchto knížat, kteří byli nuceni připojit se k náboženskému vyznání svých vládců. Mocenský podtext tolerance je tak naprosto zjevný: tolerován je pouze ten, u koho je to nezbytné vzhledem k jeho síle, která hrozí vznikem nežádoucího konfliktu. Tolerance je tedy i zde z definice pouze provizorním stavem, závislým na patové mocenské situaci. Ve chvíli, kdy jedna ze stran získá převahu, pozbyvají pragmatiké argumenty ve prospěch tolerance účinnosti. Tamtéž, s. 130 n.

21 Kromě Schleiermachera řadí Forst k zakladatelům tohoto pojetí Johanna Gottfrieda Herdera, za variantu pojetí ocenění ale označuje např. i pozici Zygmunta Baumana v knize *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity Press 1993.

rovatelného. Problém, zakládající paradox stanovení hranic, spočívá v tom, že základní standard, který se opírá určení hodnoty či naopak bezcennosti jinakosti, vychází ze specifického přesvědčení, a hranice tolerance jsou tak omezeny tím, co je představitel tohoto přesvědčení schopen ocenit. Schleiermacher tak upadá do dilematu, které je pro pojetí ocenění typické: buď se ocitne na půdě absolutního relativismu, v případě že uzná všechny náboženské cesty za stejně hodnotné, nebo musí nakonec některé náboženské formy ohodnotit jako přístupy zakládající kvalitativní standardy, podle nichž je třeba hodnotit formy ostatní, přičemž toto hodnocení se odvíjí od vlastního přesvědčení tolerujícího, který tak nastavuje hranice tolerance z pohledu druhého arbitrárním způsobem.²²

Poslední koncepcí je tzv. pojetí úcty, k jehož zastáncům sám sebe řadí i Forst. Tradice, z níž vychází toto pojetí, má totiž otevřít možnosti uspokojivého řešení všech uvedených paradoxů, a tedy poskytnout pojem tolerance, který bude schopen obstát proti kritice a zároveň uchovat status ctnosti. Jak tedy Forst odpovídá na všechny zmíněné paradoxy a jakým způsobem jeho odpovědi navazují na dějiny pojetí úcty?

Tolerance – požadavek spravedlnosti

Forst ve své vlastní teorii tolerance vychází z faktu, že jádrem konfliktů, jejichž zdrojem je snaha o uznání nároku na toleranci, je vždy legitimita omezování svobody jednání, a to v tom smyslu, že požadavek tolerance je vždy namířen proti nelegitimnímu omezování této svobody. Omezení svobody musí být vždy náležitým způsobem ospravedlněno. Abychom pochopili, jak lze takového ospravedlnění dosáhnout, musíme se krátce zaměřit na Forstovu konstruktivistickou teorii ospravedlnění a rozvést jeho chápání člověka jako „ospravedlňující, zdůvodňující bytosti“.²³

Forst rozlišuje dva druhy zdůvodňování jednání nebo norem řídících jednání, a sice rozumné ospravedlnění [*vernünftige Rechtfertigung*] a racionální zdůvodnění [*rationale Begründung*]. Obě formy zdůvodňování spočívají v poskytnutí odpovědi na otázku po správném jednání, oba způsoby ale mají vlastní specifické pole působnosti a platnosti. Racionální zdůvodnění se pohybuje na instrumentální rovině: spočívá v „úvaze týkající se vhodných prostředků k uskutečnění subjektivně daných účelů a v jednání podle praktického úsudku plynoucího ze vztažení těchto účelů nebo cílů k potenciál-

22 Schleiermacher volí druhou cestu, když vyzdvihuje svou vlastní formu křesťanství jako „skvělejší, vznešenější, dospělého člověka hodnější“. Schleiermacher, F., *O náboženství. Promluvy ke vzdělaným mezi jeho utraťci*. Přel. J. Kranát. Praha, Vyšehrad 2012, s. 177. Citováno v: Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 357.

23 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 13.

ním prostředkům“.²⁴ Rozumné ospravedlňování se naopak nezabývá zdůvodněním činnosti z instrumentálního hlediska, ale snaží se nalézt důvody, které mohou v normativním smyslu dané jednání obhájit intersubjektivně. Uvedené způsoby zdůvodňování se tak liší podle toho, zda jsou podloženy subjektivním cílem, nebo objektivní normou. Racionální zdůvodnění je čistě subjektivní, protože je vztaženo k cílům daného subjektu a dostatečné zdůvodnění zde spočívá v prokázání toho, že daná činnost je nejlepší cestou k jejich dosažení. Oproti tomu rozumné ospravedlnění bude vyžadovat objektivitu v tom smyslu, že bude muset dosáhnout intersubjektivního uznání, protože se vztahuje k jednání, které zasahuje druhé.

Než však vysvětlíme povahu tohoto uznání, je třeba upozornit na to, že Forst zasazuje rozumné ospravedlňování do dvou různých normativních kontextů: etického a morálního, přičemž v každém z nich platí různá kritéria pro určení platnosti zdůvodnění.

Etika a moralita

Morálním kontextem míní Forst sféru bezpodmínečně platných norem a z nich vyplývajících práv a povinností, které platí kategoricky, což znamená všeobecně a recipročně. Morální povinnosti tak nejsou založeny v žádném specifickém společenském kontextu. Forstovými slovy: „Řečeno strukturálně, [morální] normy implikují, že každá prakticky rozumná osoba je může pochopit a musí je dodržovat a zároveň to může vyžadovat od všech ostatních (...).“²⁵ Z toho vyplývá, že moralita musí být autonomní sférou, která své zásady neodvozuje z žádné jiné oblasti, včetně oblasti etické. Moralita pro Forsta nespočívá na žádném základu mimo sebe sama, „není závislá ani na Božích zákonech, ani na zákonech pozemského suveréna, ani na nezpochybných hodnotách zavedené životní formy“.²⁶ A protože moralita zavazuje kategoricky, nemůže žádná normativní sféra narušovat její oblast svými vlastními imperativy.

Za etický kontext naproti tomu Forst považuje normativní oblast řízenou „komprehenzivními doktrínami“. Pojem komprehenzivní doktríny přebírá od Johna Rawlse, který jím označuje soubor morálních, metafyzických, náboženských a politických přesvědčení.²⁷ Prostřednictvím těchto přesvědčení komprehenzivní doktríny odpovídají na otázku po „hodnotách, ideálech a ko-

24 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York, Columbia University Press 2007, s. 18.

25 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 453.

26 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 44.

27 Viz Rawls, J., *Political Liberalism*. Expanded ed. New York, Columbia University Press 2005, s. 58 nn.

nečných účelech, které vytvářejí dobrý život“.²⁸ Zakládají tak specifická pojetí dobrého života. Komprehenzivní doktríny jsou ovšem poznamenány konečností lidského rozumu. Řečeno Rawlsovými slovy: podléhají tzv. „břemenům rozumu“ – Rawls jich vypočítává celkem šest. Nejdůležitějším Rawlovým břemenem rozumu je podle Forsta následující: „To, jak lidé posuzují důkazy a morální i politické hodnoty, je zpravidla podmíněno jejich konkrétními životními zkušenostmi, které se v případech jednotlivých lidí nevyhnutelně liší.“²⁹

Kromě odkazu na Rawlova břemena rozumu vysvětluje Forst omezení racionality komprehenzivních doktrín, a tedy sféry etiky, také za pomoci pojmu „pozadí mínění“, převzatého od Charlese Larmora,³⁰ a termínu „odhalení světa“, který zavádí Nikolas Kompridis.³¹ Pozadími mínění jsou myšleny přijaté normy myšlení a jednání, které jsou jednoduše přebrány z dřívější praxe a u nichž zatím nebyl nalezen důvod, který by vedl k jejich pozměnění či opuštění. Odhalení světa je pak specifickými životními zkušenostmi podmíněný pohled, který s sebou nese specifické „významy, perspektivy, interpretační a terminologické slovníky, mody vnímání, činnosti a možnosti činnosti“.³²

Břemena rozumu, pozadí mínění a odhalení světa poukazují na konečnost lidského rozumu, která sice neznemožňuje chápat jednotlivé komprehenzivní doktríny jako rozumné, ovšem zároveň znemožňuje nezpochybnitelně prokázat jejich pravdivost. Lidský rozum není schopen v určitých otázkách dospět k jejich jednoznačnému rozřešení. Právě proto může vzniknout řada komprehenzivních doktrín, z nichž žádnou nelze označit za nerozumnou, ač dávají na otázku po dobrém životě odlišné odpovědi.³³

V etickém kontextu tedy ospravedlňujeme normy jednání sobě samým a členům své vlastní etické komunity na základě tvrzení, že dané jednání přispívá k naplnění určitého sdíleného ideálu dobrého života. Oproti tomu v morálním kontextu je ospravedlňován univerzální nárok na platnost pro

28 Tamtéž, s. 15.

29 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 488.

30 Viz Larmore, Ch., *Pluralism and Reasonable Disagreement*. In: týž, *The Morals of Modernity*. New York, Cambridge University Press 1996, s. 152–714.

31 Viz Kompridis, N., *On World Disclosure*: Heidegger, Habermas and Dewey. *Thesis Eleven*, 37, 1994, No. 1, s. 29–45.

32 Tamtéž, s. 30.

33 Etická normativita je tedy podmíněna vždy zpochybnitelnými komprehenzivními doktrínami. Právě v tomto rozlišení mezi etickou a morální sférou nacházíme návaznost na dějiny pojetí úcty, v jejichž rámci Sebastian Castellio, Sebastian Franck a nejdokonalejším způsobem Pierre Bayle (kterého Forst dokonce označuje za největšího myslitele dějin tolerance) analyzují a definují rozlišení mezi nezpochybnitelnými pravdami rozumu a zpochybnitelnými pravdami náboženství. Zajímavé je, že Forst v tomto kontextu odkazuje i na Jeana Bodina, jehož knihu *Les six livres de la République*, jak jsme viděli výše, řadí k permissivnímu pojetí. Oproti tomu v knize *Colloquium heptaplomeris de rerum sublimium arcanis abditis* Bodin ukazuje koncept náboženské tolerance založené na nemožnosti důkazu pravdy jakékoli náboženské doktríny.

všechny. Základem platnosti etické normy je partikulární hodnotová perspektiva, zatímco základem morální normy je partikulárními perspektivami nepodmíněná závaznost.

Jakým způsobem lze ale rozhodnout, které normy mají kategorickou, tedy všeobecnou platnost a platnost reciproční? Forst si za účelem správného oddělení etické a morální sféry vypůjčuje ideu procedurálních kritérií, využívaných k podobnému účelu v diskurzivní etice. Rozlišení etické a morální závaznosti norem je tak „formálním a procedurálním apriorním rozlišením (předcházejícím diskurzem) (...) O tom, jaký normativní charakter mají určité hodnoty, nároky, argumenty nebo důvody, není rozhodnuto předem; pokud si mají zasloužit označení ‚spravedlivý‘, je zásadní, aby diskurzivně splnily kritéria toho, co je stejně dobré pro všechny.“³⁴

Tato kritéria jsou poskytnuta v tzv. principu ospravedlnění, který Forst definuje takto: „Normativní odpovědi na praktické otázky mají být ospravedlněny přesně tím způsobem, na který odkazuje jejich nárok na platnost.“³⁵ Z přijetí tohoto principu následně vyplývá, že s ohledem na to, že etické a morální normy implikují odlišný nárok na platnost, podléhá i jejich ospravedlnění odlišným kritériím.

Pokud má být ospravedlněn nárok na kategorickou platnost morálních norem, musí být podle výše uvedeného principu obhájen důvody, které splňují kritéria reciprocity a všeobecnosti. Forst je definuje následujícím způsobem: kritérium reciprocity sestává ze dvou částí, přičemž první z nich se týká reciprocity obsahu. Specifikována je Forstem takto: „Není možné vznášet specifické nároky a zároveň odmítat stejné nároky ostatních.“³⁶ Druhou část pak tvoří reciprocity důvodů: „Nelze předpokládat, že ostatní sdílejí naši perspektivu, hodnocení, přesvědčení, zájmy nebo potřeby, (...) takže nemůžeme např. tvrdit, že mluvíme v ‚pravém‘ zájmu ostatních nebo ve jménu absolutní, nepochybnitelné pravdy, jež se vymyká potřebě ospravedlnění.“³⁷ Kromě toho se „žádná ze stran nesmí odvolávat k autoritě takových vyšších pravd, u nichž nelze očekávat všeobecné uznání“.³⁸ Kritérium všeobecnosti pak říká, že „námitky jakékoli dotčené osoby, ať je on či ona kýmkoli, nemohou být ignorovány a důvody, jež jsou uváděny na podporu legitimacy normy, musí být přijatelné a ospravedlnitelné pro všechny“.³⁹

34 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 65. „Spravedlivý“ je zde třeba chápat ve výše uvedeném smyslu, tedy jako legitimně zdůvodněný, nesvévolný.

35 Tamtéž, s. 18.

36 Viz tamtéž, s. 49; a též srov. Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 454–455.

37 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 49.

38 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 454.

39 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 49.

Kategorickou platnost tedy mají pro Forsta pouze takové normy jednání, které projdou procedurou ospravedlnění v souladu s kritérii reciprocit a všeobecnosti, protože tyto normy nejsou založeny na vyloučení žádné specifické perspektivy v zájmu prospěchu jiné, jak tomu nutně vždy je u norem založených na všeobecně nesdílených komprehenzivních doktrínách. To nás ovšem přivádí k zásadní otázce celé Forstovy teorie: proč by měl být kategoricky závazný sám princip ospravedlnění? Tedy: proč je třeba uznat, že všeobecnou závaznost má pouze to, co bylo přijato v naprosto všeobecném, žádné perspektivu nevylučujícím diskurzu?

Pouze v případě, že lze zodpovědět tuto otázku, je v rámci Forstovy teorie možné tvrdit, že nějaké kategoricky platné, tedy na partikulárním pojetí dobra nezávislé normy jednání existují. Pokud totiž není kategoricky platný sám princip ospravedlnění, pak neexistuje důvod, proč by měly být kategoricky platné normy, které prošly procedurou ospravedlnění v souladu s kritérii reciprocit a všeobecnosti. Forst tedy musí ukázat, že existuje specifický zdroj morální závaznosti, který musí být autonomní vzhledem k partikulárním pojetím dobra – protože ta využívají argumenty, které podléhají břemenům rozumu, a tedy neodpovídají kritériím všeobecnosti a reciprocit – a který zakládá právě povinnost uznání platnosti principu ospravedlnění.

Princip ospravedlnění jako základní princip praktického rozumu

Forst označuje za myslitele, který nejdokonaleji rozvedl myšlenku autonomní morality, Immanuela Kanta,⁴⁰ a jeho vysvětlení zdroje morální normativity se tak inspiroje právě Kantovou morální filosofií. Forst vychází především z Kantova řešení problému původního přístupu k morálnímu zákonu, tedy z pojmu „faktum rozumu“.⁴¹ Opírá se při tom především o formulaci v *Kritice praktického rozumu*, v níž Kant tvrdí, že poznání bezpodmínečně praktického vychází z bezprostředního vědomí morálního zákona.⁴² Toto vědomí je „fakt, jež nelze vysvětlit pouze ze všech dat smyslového světa a celého rozsahu našeho teoretického užívání rozumu“.⁴³ Bezprostřední vědomí morálního zákona umožňuje založení autonomní morality, protože základ normativity je vložen do praktického rozumu samého. Forst přejímá toto pojetí praktického rozumu, které poskytuje morální náhled druhého řádu, tedy náhled,

40 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 314.

41 Viz Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996, s. 80: „Mravní zákon je nám kromě toho dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomi a priori a který je apodikticky jistý, i když jsme nebyli s to najít ve zkušenosti žádný příklad, který by se jím přesně řídil.“

42 Tamtéž, s. 48.

43 Tamtéž, s. 73.

kteřý říká pouze to, že určitý princip je závazný, a naopak neříká, *jak* tento princip zní.⁴⁴ Morální zákon tak disponuje apodiktickou jistotou, která – tak jako u Kanta – „nepotřebuje žádných ospravedlňujících důvodů“,⁴⁵ a to ani teoretického, ani praktického rázu.

Forst ovšem nenásleduje Kanta v otázce zdroje platnosti morálního zákona. Kant (přínejmenším ve Forstově interpretaci) odvozuje vznešenost zákona, která je zdrojem úcty k němu, a tedy jeho závaznosti, ze vznešenosti člověka jako racionální bytosti. Pro Kanta je tak posledním zdrojem normativity důstojnost osoby nadané rozumem, která je schopna určovat sebe sama čistě rozumově, nezávisle na přírodní kauzalitě. Závazek jednat v souladu s morálním zákonem tak u Kanta vyrůstá z požadavku úcty k tomuto vyššímu určení člověka. Forst ale odkaz k důstojnosti lidské praktické racionality jako skutečnému zdroji morální závaznosti vylučuje, a stejně tak vylučuje jako možný zdroj této závaznosti Boha.⁴⁶ Jako jediný možný zdroj morální závaznosti uvádí druhého člověka, „jehož lidskost vyžaduje nepodmíněnou úctu jednoduše proto, že on či ona je lidská bytost“.⁴⁷ Obsahem morálního náhledu druhého řádu – tedy náhledu, který by měl vysvětlit morální závaznost principu ospravedlnění – je tak pro Forsta současné poznání [*Erkennen*] a uznání [*Anerkennen*] morální povinnosti, jejímž obsahem je zodpovědnost vůči druhým.

V popisu prožitku tohoto morálního náhledu odkazuje Forst na pojem „uznávajícího vnímání“ [*aner kennende Wahrnehmung*], zavedený Robertem Spaemannem.⁴⁸ Jedná se o specifické vnímání člověka člověkem, které zahrnuje vnímání povinnosti uznat druhého jako morální osobu. Spatřovat v druhém osobu znamená zahlédnout nepodmíněnou povinnost uznat ho za stejnou bytost, kterou jsem i já sám, z čehož vyplývá normativní nárok reciprocit. Zde se už ovšem od struktury morálního náhledu dostáváme k jeho obsahu, postupujeme tedy od způsobu, *jak* morální náhled odhaluje morální zákon, k otázce, *co* nahlédnutý morální zákon přikazuje. Je zjevné, že pro Forsta musí být obsahem morálního zákona princip ospravedlnění. Jak je tedy v tomto morálním náhledu tento obsah učiněn zjevným? Jak uznání druhého jako stejné osoby, kterou jsem i já sám, odhaluje závaznost principu ospravedlnění, a nutí mě tedy ospravedlňovat normy, které mají být závazné i pro druhého, v souladu s kritérii všeobecnosti a reciprocit?

44 V kontextu Forstovy teorie jde o rozdíl mezi tím, *jak* lze všeobecně ospravedlnit normy jednání – jejich přijetím v diskurzu řízeném kritérii všeobecnosti a reciprocit –, a skutečností, že toto ospravedlnění je morálně závazným nárokem. Viz Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 57.

45 Tamtéž, s. 81.

46 V obou případech tak činí, aniž by provedl vyvrácení těchto možností.

47 Tamtéž, s. 54.

48 Spaemann, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. 2. Aufl. Stuttgart, Klett-Cotta 1996, s. 195.

V morálním náhledu je přijímána právě zodpovědnost v souladu s principem ospravedlnění, protože je v něm přijímána zodpovědnost vůči druhým „jakožto subjektům nadaným rozumem a potenciálně trpícím“.⁴⁹ Rozumnost Forst v souladu se svým určením člověka jako zdůvodňující bytosti vykládá jako schopnost formulovat, přijímat a rozumně odmítat důvody, kterými jsou ospravedlňovány libovolné normy a činnosti. Připsání této formy rozumnosti zahrnuje připsání autonomie: za autonomní považujeme druhé tehdy, když považujeme důvody, jimiž ospravedlňují své jednání, za jejich vlastní důvody, přičemž zároveň předpokládáme, že lidé disponují takovou mírou sebeurčení, která dostačuje k tomu, „aby nezakoušeli své činy jako kauzálně určené“.⁵⁰

Autonomie tedy spočívá ve schopnosti přijmout vysvětlování činů prostřednictvím rozumových důvodů za „druhou přirozenost“, která je v kriticko-reflexivním vztahu k první („přírodní“) přirozenosti. Pokud člověk chápe sebe sama jako bytost schopnou sebeurčení, tedy bytost schopnou určovat sebe sama na základě své druhé, rozumové přirozenosti, a nikoli jako bytost pasivně určenou skrze kauzalitu své první přirozenosti, vyplývá z toho podle Forsta legitimní očekávání, že důvody ospravedlňující jednání mu budou druhými osobami poskytnuty.

Konstitutivním prvkem morálního náhledu je ovšem i druhý z obou aspektů lidské konečnosti (prvním byla konečnost lidského rozumu), a sice fakt, že se jedná o náhled povinnosti vůči bytostem, které mohou zakoušet „zranitelnost a utrpení, tělesné i psychologické“.⁵¹ V morálním náhledu se tak tváří v tvář druhému stává zjevným zlo, které může plynout z odepření práva na ospravedlnění, tedy z odmítnutí poskytnout důvody legitimizující dané jednání, a které spočívá v narušení autonomie druhého. Praktický rozum tak vyžaduje, aby každému bylo přiznáno právo veta v případech, kdy byla v procesu ospravedlnění porušena kritéria všeobecnosti nebo reciprocity. Právě tím byla totiž narušena rozumová autonomie druhých a nebyl brán ohled na možnost jejich utrpení. Tímto způsobem tedy uznání práva na ospravedlnění plyne z poznávajícího uznání druhých jako racionálních, společenských a konečných bytostí. Morální náhled je poznání „lidské bytosti jakožto lidské bytosti, to znamená jako konečné bytosti schopné trpět a obdařené rozumem“.⁵²

Forst tento fenomén popisuje jako svobodný akt, který je nicméně zároveň vynucen poznáním druhého jako nositele uvedených charakteristik. Tak je druhý rozpoznán jako zdroj kategorické závaznosti, která zakládá mora-

49 Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, c.d., s. 37.

50 Tamtéž, s. 38.

51 Tamtéž, s. 39.

52 Tamtéž, s. 59.

litu na principu ospravedlnění: druhému nemůže být vnucena norma jednání na základě důvodů, které podléhají břemenům rozumu a které druhý neuznává. Dodržování kritérií všeobecnosti a reciprocity právě tento druh donucování vylučuje: vzhledem k tomu, že druhý je stejná osoba jako já, nemám ho donucovat způsobem, který bych považoval za nepřijatelný, kdyby byl použit proti mně.

Řešení paradoxů tolerance

Z toho vyplývá, že všechny praxe a všechna přesvědčení, jednoduše všechny potenciální předměty tolerance, které nelze odmítnout všeobecně a recipročně, nemohou být postaveny za hranice tolerance, aniž by došlo k morálnímu pochybení. Pokud jsou totiž určité normy prosazeny pouze na základě partikulární hodnotové perspektivy, tedy na základě tvrzení komprehenzivní doktríny, která je sice rozumná, ovšem druhým, kteří nesdílejí odpovídající „odhalení světa“, nemůže být prokázána její pravdivost, kolabuje „nárok na pravdu do nepřikrášleného nároku na moc a dominanci“.⁵³

Zde také přesně vidíme, v jakém smyslu je tolerance nárokem spravedlnosti. Vzhledem k tomu, že legitimní nastavení hranic tolerance závisí právě na dodržení správné procedury při ospravedlňování těchto hranic všem dotčeným (tedy na dodržení kritérií všeobecnosti a reciprocity), je zjevné, že tolerance je pro Forsta součástí teorie spravedlnosti – tolerance je záležitostí určení spravedlivých a nespravedlivých exkluzí společenských skupin, praxí a přesvědčení.

Rozlišení mezi kategoricky závaznou moralitou a pouze podmíněně závaznou etikou navíc umožňuje rozřešení paradoxu morální tolerance. Jestliže je složka námitky tvořena etickými rozdíly, zatímco složka přijetí je tvořena morálním principem, nevzniká paradox přijímání toho, proti čemu je ze stejné normativní pozice namítáno, protože námitka a přijetí se odehrávají v odlišném normativním kontextu.

Jasnější obrysy nyní získává i řešení epistemologického paradoxu spojeného s paradoxem morální tolerance. Forstova koncepce je teorií etického pluralismu a morálního monismu: předpokládá mnoho různých etických přesvědčení, z nichž žádné nemůže být prokázáno jako nepochybně jisté, ale zároveň není ani vnitřně rozporné – a existuje tedy mezi nimi rozumná neshoda –, a zároveň všeobecně a recipročně závaznou moralitu, založenou na náhledu povinnosti ospravedlnění. Forstovo řešení tedy spočívá v tom, že vlastní pozici v rámci komprehenzivních doktrín lze považovat za rozumnou, a proto není třeba ji opouštět, ovšem na druhou stranu není možné po-

važovat její pravdivost za obecně zjevnou, a proto ji nelze vynucovat, pokud nemá být porušeno kritérium reciprocity.

Řešení epistemologického paradoxu tak spočívá v nahlédnutí rozdílu mezi tím, co je „pouze“ rozumné, a tím, co je prokazatelně pravdivé. Komprehenzivní doktrína může být přijata, pokud neodporuje rozumu, a může tak být považována za pravdivou na základě takového odhalení světa, jež je založeno na specifických životních zkušenostech. Tolerantní člověk ovšem zároveň chápe, že není prokazatelná jako nepochybně pravdivá; tuto pozici v normativní sféře zaujímá pouze princip ospravedlnění, jehož pravdivost má být bezprostředně zřejmá v náhledu praktického rozumu. Tím se staví na již zmíněnou pozici tzv. relativizace bez relativismu.

Forst se navíc domnívá, že rozpoznáním principu ospravedlnění jako kategoricky závazného principu praktického rozumu lze dospět i k řešení nejobtížnějšího paradoxu: stanovení hranic.⁵⁴ Hranice tolerance jsou totiž nastaveny spravedlivě, pokud neporušují legitimní nárok všech dotčených na ospravedlnění každého jednání. Díky principu ospravedlnění se mimo prostor tolerance ocitá pouze jednání nespravedlivé, tedy takové, které porušuje princip ospravedlnění, jehož platnost je zjevná v bezprostředním náhledu praktického rozumu.

Námítky proti sankcionování nedodržování principu ospravedlnění jsou tak porušováním kategoricky platného a všem rozumným lidem zjevného rozumového principu – a vyloučit toto porušování ze sféry tolerance proto nelze považovat za projev netolerance. Právě naopak: je třeba ho považovat za projev spravedlnosti. Řečeno Forstovými slovy, sama jeho teorie nemůže být označena za netolerantní, protože „vytyčuje hranice – a to je zásadní – nikoli na základě sporných eticko-metafyzických určení, ale na základě principu ospravedlnění, který je pro rozumné a zodpovědné osoby ‚nevyhnutelný‘“.⁵⁵ Podezření ze skryté dominance v rámci tolerance má být tedy vyřešeno tím, že mimo její hranici je postavena právě jen dominance sama.

Zbývá nám ještě ukázat, jakým způsobem se Forst vypořádává s paradoxem tolerantního rasisty. Řešení se opírá o již zmiňovaný pojem rozumné neshody.⁵⁶ Do oblasti tolerance lze totiž zahrnout pouze přesvědčení, která spadají do oblasti rozumné neshody, tedy taková, která sice nelze prokázat jako nepochybně pravdivá, ale která zároveň nejsou nerozumná. Je tedy vyloučeno vznášet námítky, které jsou založeny na porušení logických pravidel nebo závěrů teoretického rozumu. Není možné např. „zpochybnit ustano-

54 Tamtéž, s. 444–445.

55 Tamtéž, s. 501.

56 Podrobný rozbor tohoto v moderním liberalismu velmi důležitého pojmu viz v: McMahon, Ch., *Reasonable Disagreement: A Theory of Political Morality*. Cambridge, Cambridge University Press 2009.

vené a ospravedlnitelné hranice mezi rozumem a vírou⁵⁷, protože takové zpochybnění stojí mimo *rozumnou* neshodu. V této souvislosti Forst uvádí konkrétní příklad: požadavek, který se snaží prosadit ve školách vyučování kreacionismu jako stejně platné alternativy evoluční teorie, lze z diskuze legitimně vyloučit, „protože žádná společenská skupina si nemůže nárokovat právo prohlašovat svá etická přesvědčení, jež odporují všem vědeckým důkazům, za pravdu“.⁵⁸

Princip ospravedlnění jako paradox

Poté co jsme vyložili Forstovy odpovědi na všechny paradoxy tolerance, zbývá zhodnotit úspěšnost jeho řešení. Domnívám se, že ve Forstově teorii lze identifikovat řadu problémů, zmínit zde ovšem můžeme pouze dva nejzásadnější: první se týká řešení paradoxu stanovení hranic a paradoxu tolerantního ho rasisty, druhý řešení epistemologického paradoxu.⁵⁹

Forstovo řešení paradoxu stanovení hranic spočívá ve vyjmutí principu ospravedlnění ze sféry rozumné neshody. Nastavení hranic tolerance v souladu s principem ospravedlnění podle něj není nelegitimní dominancí, protože prosazuje zásadu, jejíž platnost je nejen všeobecně přístupná, ale navíc její podstata spočívá pouze v postavení dominance samé mimo hranice tolerovatelného. Náhled zjevnosti principu ospravedlnění ovšem předpokládá specifickou formu praktické racionality, která se – v případě, že je zpochybněna – může odvolat pouze na domnělou zjevnost svého zakládajícího náhledu.

57 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 495.

58 Tamtéž.

59 Kritiku tolerance obecně, v níž lze nalézt styčné body s mou kritikou Forsta, uvádí: Fish, S., *Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State*. *Columbia Law Review*, 97, 1997, No. 8., s. 2255–2333. Kritika Forstovy teorie podobná mému stanovisku je naznačena v: Galeotti, E., *Toleration out of Conflicts*. Review Article of Rainer Forst's "Toleration in Conflict". *European Journal of Political Theory*, 14, 2015, No. 2, s. 246–255. Kritika Forstovy teorie vzhledem k mocenským vztahům, které tolerance nezbytně vytváří, je vyjádřena v: Brown, W. – Forst, R., *The Power of Tolerance: A Debate*. Di Blasi, L. – Holzhey, Ch. F. E. (Eds.). New York, Columbia University Press 2014. Problematicizací Forstova normativního založení práva na ospravedlnění se zabývá: Susen, S., *The Seductive Force of "Noumenal Power": A New Path (or Impasse) for Critical Theory?* *Journal of Political Power*, 11, 2018, No. 1, s. 4–45. Z přílišné abstraktnosti a z toho plynoucí praktické nevyužitelnosti Forstovu teorii ospravedlnění viní: Chambers, S., *Democracy and Critique: Comments on Rainer Forst's "Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics"*. *Philosophy and Social Criticism*, 41, 2015, No. 3, s. 213–217. Forstovu obhajobu nezpochybnitelnosti principu ospravedlnění napadá: White, S. K., *Does Critical Theory Need Strong Foundations?* *Philosophy and Social Criticism*, 41, 2015, No. 3, s. 207–211. Forstovu prezentaci principu ospravedlnění jako trans-historického kritizuje z důvodu omezené možnosti sebereflexe: McNay, L., *The Limits of Justification: Critique, Disclosure and Reflexivity*. *European Journal of Political Theory*, 19, 2020, No. 1, s. 26–46. Pokus o přehled a kritickou reflexi Forstovy teorie jako celku viz v: Allen, A. – Mendieta, E. (Eds.), *Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst*. University Park, PA, Pennsylvania State University Press 2019.

I když tedy připustíme, že náhled platnosti principu ospravedlnění je pravdivý, strukturně nastavuje hranice tolerance stejně arbitrárně jako pojetí permisivní. Je totiž třeba vzít v potaz, že přestože zakládá kategorickou platnost principu ospravedlnění, není ani logicky správným úsudkem plynoucím z neproblematicky platných premis, ani všeobecně zjevným náhledem typu logických zákonů. Naopak se vzhledem ke své závislosti na tradici osvícenského myšlení musí zakládat na pozadích mínění a specifickém odhalení světa, a tedy podléhat břemenům rozumu.

Není vůbec jasné, proč by se měla na náhled práva a povinnosti ospravedlnění vztahovat výjimka ohledně jeho epistemologického statusu a proč by jeho zpochybnění mělo být, na rozdíl od pochybností týkajících se komprehenzivních doktrín, označeno za zjevně iracionální. Forst koneckonců sám explicitně tvrdí, že očekává projevy nesouhlasu s platností principu ospravedlnění – a právě možnost se s nimi vyrovnat a obhájit své stanovisko považuje za jednu z hlavních předností své teorie. Jestliže lze ovšem očekávat nesouhlas, jakým způsobem se s ním lze vypořádat, aniž bychom upadli do praxe dominance? Forstova odpověď, nakolik ji můžeme z jeho argumentace vydedukovat, by zněla takto: potlačení nesouhlasu je legitimní, protože nesouhlas je prakticky iracionální.

Právě zde se však jasně ukazuje podobnost Forstova pojetí s pojetím permisivním. Odpovědi na otázku: „Co je obsahem zjevného náhledu přirozeného rozumu?“, se totiž zjevně napříč časem a kulturními prostory výrazně odlišují. Například existence Boha byla po většinu dějin západní filosofie považována za zjevný, nezpochybnitelný náhled přirozeného rozumu, přístupný každé racionální bytosti. Tvzení, že náhled bezpodmínečné platnosti principu ospravedlnění je nezávislý na komprehenzivních doktrínách, není plauzibilní. Zástupci jiných kultur mohou například tvrdit, že hlavním určením lidskosti je schopnost člověka vztahovat se k Bohu, odlišné pojetí lidskosti pak může implikovat jiné povinnosti k druhému.

Řešení paradoxu stanovení hranic tedy úspěšné není, protože princip ospravedlnění není s to aplikovat své zásady na sebe sama: jeho podstatou je sice tvrzení, že všechny kategoricky platné normy mají být ospravedlněny všeobecně a recipročně, ovšem on sám je z této povinnosti vydělen, a proto je jeho prosazení proti opozici jeho porušením, přesněji řečeno, je porušením kritéria reciprocity, jež zakazuje užívání argumentů, které nejsou druhým přístupné. Pro toho, kdo princip ospravedlnění zpochybňuje, totiž očividně není zjevnou pravdou praktického rozumu, a proto by i jemu na základě principu ospravedlnění mělo být poskytnuto právo tento princip zpochybnit – což ovšem Forst vylučuje.

Na stejný problém, pouze posunutý ze sféry praktického do sféry teoretického rozumu, naráží ovšem i Forstovo řešení paradoxu tolerantního rasisty.

To totiž spočívá v nastavení „všeobecně ospravedlnitelných“ hranic racionálního, tedy hranic rozumné neshody. Pokud ovšem vyvstane námitka, jež zpochybňuje samotný rámec rozumné neshody, není tento rámec ospravedlnitelný všeobecně a recipročně. To lze dobře dokumentovat na Forstově vlastním požadavku vyloučení kreacionistů – kteří se domáhají vyučování kreacionismu jako platné vědecké teorie – z veřejné debaty, a to na základě iracionality jejich přístupu. Tento požadavek je z čistě strukturního hlediska (tedy bez ohledu na to, zda souhlasíme s tím, že věcně je kreacionismus mylný) obdobou snahy o vyloučení ateistů ze sféry tolerance na základě zjevné nemožnosti morálního života bez víry v Boha, kterou Forst kritizuje ve svých dějinách tolerance. Tvzení, jež obhajovala možnost morálního života ateistů, totiž v očích věřících zpochybňovala hranice ustavené mezi rozumem a vírou, a to takřka stejným způsobem, jakým je dnes narušují kreacionisté v očích liberálních myslitelů, mezi něž se Forst sám řadí. Pravdu a její obsah jednoduše nelze určovat konsensuálně, a proto – pokud chceme udržet určité hranice rozumného – nelze dodržovat princip ospravedlnění, který vyžaduje *všeobecné* uznání norem závazných pro všechny.

Princip ospravedlnění tedy nezachraňuje toleranci před všemi jejími paradoxy, naopak je sám paradoxní: pokud má být zachován, musí sebe sama porušit. Zakazuje totiž, aby byla komukoli vnucena taková norma jednání, kterou tento člověk sám neuznává; tento zákaz však sám musí vnutit těm, kdo ho neuznávají. Pokus zakrýt tento mocenský tah poukazem na zjevnou platnost tohoto zákazu zcela jednoznačně porušuje kritérium reciprocity důvodů, které nám zakazuje tvář v tvář nesouhlasu tvrdit, že naše stanovisko je absolutní, nezpochybnitelnou pravdou, která nepotřebuje ospravedlnění.

Problém relativizace bez relativismu

Další závažný nedostatek Forstovy teorie nacházíme v jejím pokusu vyrovnat se s epistemologickým paradoxem prostřednictvím zaujetí již výše zmíněné pozice relativizace bez relativismu. Problém spočívá v tom, že Forst na jedné straně relativizuje nárok komprehenzivních doktrín jako pouhých etických přesvědčení, tedy mimorozumových pravd, a na straně druhé se snaží udržet jejich platnost pro ty, kdo se k nim hlásí. Činí tak prostřednictvím rozlišení kontextů ospravedlnění: evaluativní přesvědčení se sice mohou ukázat jako recipročně odmítnutelná v morálním kontextu, to ale neznamená, že ztrácí hodnotu v kontextu etickém. V morálním kontextu podle Forsta otázka etické kvality přesvědčení vůbec nemusí vyvstat.⁶⁰

60 Forst, R., *Toleration in Conflict: Past and Present*, c.d., s. 485.

Navzdory tomuto Forstovu tvrzení nicméně musí otázka pravdivosti etických přesvědčení v morálním kontextu vyvstat, neboť je třeba ověřit jejich status jakožto pouze etických přesvědčení. V tomto smyslu je tedy třeba poukázat na jejich epistemologické nedostatky, které odůvodní odmítnutí jejich kategorické závaznosti v procesu recipročního a všeobecného ospravedlnění. Tato zdůvodnění neplatnosti etických přesvědčení v kontextu morálního ospravedlnění ale dokazují (pro potřeby Forstovy teorie) příliš mnoho. Pokud jsou totiž domyšlena do důsledků, podřívají jakoukoli platnost těchto přesvědčení. Pokud by naopak byly domyšleny důsledky Forstova úsilí o zachování specifické platnosti etických přesvědčení, vedlo by to ke konsekvencím, které by umožnily překonání rozumových argumentů argumenty čisté víry.

Zaměříme se nejprve na první z obou problémů, tedy na fakt, že Forstův způsob relativizace etických přesvědčení neumožňuje udržení jejich platnosti. Etická přesvědčení mohou být podle Forsta rozumná v baylovském smyslu, tedy nemusí obsahovat vnitřní rozpory. Zároveň ovšem rozum přesahují, protože „hodnotové soudy jsou formovány na pozadí konkrétních individuálních přesvědčení jednotlivých osob, které poznávají, že rozum sám nemusí stačit k vyřešení rezultujících rozdílů a konfliktů“.⁶¹

Vzhledem k tomu, že víra – jakožto nadrozumový akt – si s sebou nese vlastní důvody, skutečnost, že pravdu etického přesvědčení nelze racionálně prokázat s dostatečnou evidencí, a proto musí být „primárnost náboženské pravdy překonána primárností morality a náhledem konečnosti rozumu v nábožensko-etických otázkách“,⁶² nemá ústit do etického relativismu. Sebe-relativizace rozumu, jež je nezbytnou podmínkou tolerance, podle Forsta nutně neimplikuje opuštění víry v možnost dosažení absolutní pravdy, vyžaduje pouze nahlédnutí nemožnosti ospravedlnění etických pravd v morálním kontextu, který vyžaduje všeobecně přijatelná zdůvodnění. Nedotýká se tedy možnosti dosažení pravdy, ale možnosti jejího všeobecného dokázání.

Problém však spočívá v tom, na čem Forst zakládá možnost nutné sebe-relativizace člověka, který se hlásí ke konkrétní etické doktríně: na již zmíněných „břemenech rozumu“ a pozadích mínění.⁶³ Jestliže jsou zdrojem etických přesvědčení konkrétní životní zkušenosti a nezpochybněná tradice, měli bychom je spíše než za nadrozumové (jak označuje zdroje víry Bayle) považovat za mimorozumové. Forst tvrdí, že nahlížíme-li na tuto problematiku „ze zorného úhlu jednotlivého člověka, pak sice může existovat mnoho rozumných komprehenzivních doktrín, ale pouze jedna je pravdivá (. . .). Je-li

61 Tamtéž, s. 491.

62 Tamtéž, s. 501.

63 Pozadí mínění jsou stále tvořena normami, které řídí myšlení a jednání a které byly nekriticky přejaty z tradice. Tyto normy jsou stále přijímány bez kritické reflexe, protože zatím nevyvstala potřeba jejich zpochybnění a přehodnocení.

si člověk vědom hranic možností rozumu, neznamena to, že nemůže považovat vlastní přesvědčení za pravdivé, nebo že nemůže tvrdit, že jde o přesvědčení vybavené nejlepším ospravedlněním, jehož pravdivost by měla být zjevná pro všechny, kdo mají „jasný pohled a otevřené srdce“.⁶⁴

Pokud se ovšem naše přesvědčení o pravdivosti určité komprehenzivní doktríny opírá o mimorozumové důvody, na základě jakých kritérií lze rozhodnout, jestli je daná doktrína pravdivější než jiná? Jestliže rozumová kritéria neexistují a přesvědčení o pravdivosti dané doktríny je založeno pouze na nekriticky přijaté tradici a biografických zkušenostech, jsou všechna tvrzení o pravdivosti různých komprehenzivních doktrín stejně hodnotná a prosazování nadřazenosti jednoho z nich na úkor druhých nelze odůvodnit. V důsledku toho se relativizace mění ve skepticismus.

Vyloučíme-li racionální kritéria z procesu hodnocení pravdivosti komprehenzivních doktrín, zbývá nám jediná možnost, jejímž prostřednictvím je možné zachovat platnost komprehenzivních doktrín pro ty, kteří se k nim hlásí: uplatnění mimorozumových kritérií pravdivosti. Jestliže ovšem při posuzování pravdivosti připustíme uplatnění jiných než rozumových kritérií, jakou můžeme zároveň poskytnout záruku, že tato jiná kritéria budou uznána za slabší než rozumová, a že se tedy na jejich základě zastánci dané doktríny nebudou chovat nerozumně – například tak, že nebudou dodržovat princip ospravedlnění?

Forst tvrdí, že díky jím formulovaným epistemologickým předpokladům „řečeno aristotelsky, tolerance dokáže udržet spravedlivý střed mezi excesivním sebezpochybňováním a excesivní sebedůvěrou ve vlastní etickou pravdu, tedy mezi excesem a nedostatkem sebe-relativizace“.⁶⁵ Tento střed ale podle mého názoru nelze považovat za „spravedlivý“, protože ho lze dosáhnout jen za cenu intelektuální nedůslednosti: požadované sebe-relativizace se na jedné straně neproměňuje ve skepticismus pouze proto, že nejsou konfrontovány její zdroje; a možnost víry v pravdivost dané komprehenzivní doktríny může být na druhé straně podřízena racionální moralitě jen tehdy, pokud mimorozumové kritérium pravdivosti není silnější než přesvědčení o platnosti principu ospravedlnění; není ovšem jasné, jak lze intenzitu mimorozumového přesvědčení kontrolovat. Stručně shrnuto: buď jsme racionální, a svou komprehenzivní doktrínu pak nemůžeme považovat za lepší než jakoukoli jinou, která není vnitřně sporná; nebo ji považujeme za lepší na základě důvodů, jejichž zdroj není založen v rozumu, a jejichž sílu tedy nelze racionálně kontrolovat.

64 Tamtéž, s. 489.

65 Tamtéž, s. 512.

Závěrem zdůrazněme, že výše uvedená kritika neprokazuje neplatnost principu ospravedlnění jako principu morality. Poukazuje pouze na skutečnost, že tento princip nemůže ospravedlnit sebe sama, a upozorňuje tak na fakt, který si Forstova teorie odmítá přiznat: univerzalita může vzniknout jedině jako výsledek násilného potlačení dílčích perspektiv. To samozřejmě neznamená, že je třeba se univerzality vzdávat, je ovšem třeba si otevřeně přiznat, jakou cenu je třeba za ni zaplatit.

SUMMARY

Can Tolerance Be Tolerant?

In the context of globalization and the integration of national minorities, the problem of tolerance has shown itself in recent decades to be one of the key problems of political theory. The author of what is undoubtedly one of the most influential current theories of tolerance is Rainer Forst, a member of the “fourth generation” of the Frankfurt School. The article presents a critical response to his theory, but can also be understood as a means of obtaining a general systematic and normative orientation in the structure of the complex issue of tolerance, which has in the present day significant resonance in the public space. The interpretation, with the help of historical examples, illuminates Forst’s distinction between the concept and the conception of tolerance, and then addresses the original normative justification of tolerance, with emphasis on the solutions presented by Forst that are associated with this concept of linked paradoxes. There follows a critical assessment of Forst’s argument, which points to, among other things, the issues arising from Forst’s connection to the tradition of liberalism and constructivism, and so touches on the problems that not only underlie Forst’s thinking, but also the very foundations of these schools of thought.

Keywords: tolerance, justice, justification, liberalism, constructivism, ethics, secularism

ZUSAMMENFASSUNG

Kann Toleranz tolerant sein?

Das Problem der Toleranz erweist sich in den vergangenen Jahrzehnten im Kontext der Prozesse der Globalisierung und der Integration ethnischer Minderheiten als eines der Schlüsselprobleme der Politiktheorie. Autor einer der einflussreichsten Toleranztheorien der Gegenwart ist zweifellos Rainer Forst, Mitglied der „vierten Generation“ der Frankfurter Schule. Der Artikel bringt eine kritische Rezeption von Forsts Theorie, kann jedoch auch als Mittel zur Gewinnung einer allgemeinen syste-

matischen und normativen Orientierung bezüglich der Struktur der komplexen Problematik der Toleranz verstanden werden, die derzeit im öffentlichen Raum erheblichen Anklang findet. Anhand historischer Beispiele wird Forsts Unterscheidung des Begriffs und der Auffassung von Toleranz erläutert, wobei die von Forst vorgelegten Lösungsansätze der mit diesem Begriff verbundenen Paradoxe betont werden. Es folgt eine kritische Bewertung der Argumente von Forst, in der u.a. auf Fragen hingewiesen wird, die sich aus Forsts Anknüpfung an die Tradition von Liberalismus und Konstruktivismus ergeben. Dadurch werden Probleme berührt, die bereits in den Grundlagen nicht nur von Forsts Denken allein, sondern in den Grundlagen dieser Denkrichtungen an sich angelegt sind.

Schlüsselwörter: Toleranz, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Liberalismus, Konstruktivismus, Ethik, Säkularismus