Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Václav Sklenář

Teorie tolerance u Rainera Forsta

Rainer Forst's Theory of Toleration

Praha 2019

Vedoucí práce: Tereza Matějčková, PhD.

Poděkování:

Děkuji Tereze Matějčkové, Ph.D za ochotu, s níž se ujala vedení této práce a věnovala svůj čas konzultacím a četbě všech variant postupně vznikajícího textu, za všechna upozornění a četné rady a návrhy, které umožnily posunout práci na vyšší úroveň. Rád bych na tomto místě poděkoval také svým rodičům za bezvýhradnou podporu v celém průběhu studia, bez níž by tato práce vůbec nemohla vzniknout. Zvláštní dík patří Kateřině Sklenářové za pomoc se zajišťováním pramenů a Jindřichu Trpišovskému za to, že mě výsledky jeho práce po většinu letošního akademického roku udržovaly v pozitivní náladě, nezbytné pro dokončení textu.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Dobříši, dne 15. května 2019 ……..

Bc. Václav Sklenář

Abstrakt: Cílem práce je výklad a zhodnocení teorie tolerance, kterou předkládá Rainer Forst. Tolerance je jedním z nejdiskutovanějších témat současné politické teorie i praxe. Kritická recepce systematického zpracování tohoto tématu předním politickým myslitelem současnosti má poskytnout historickou, systematickou a normativní orientaci ve struktuře komplexní problematiky tolerance. Výklad sleduje Forstovy historické analýzy, které vysvětlují vývoj pojmu a různých pojetí tolerance a zároveň poskytují normativní hodnocení jednotlivých vývojových tendencí. Následně se zabývá čistě systematickou částí Forstovy práce, tedy jeho vlastní teorií tolerance, a zasazuje ji do širšího kontextu Forstovy konstruktivistické teorie spravedlnosti. Na výklad Forstovy teorie navazuje její kritické zhodnocení, které odhaluje systematické nedostatky Forstovy koncepce a tím zároveň poukazuje na širší problémy liberalismu a konstruktivismu.

Abstract: The goal of the presented thesis is to expound and evaluate Rainer Forst's theory of toleration, counting among the most discussed themes in contemporary political theory and practice. A critical reception of the manner in which a leading contemporary political thinker systematically treats this theme will provide us with historical, systematic, and normative orientation in the structure of this complex problematic. The exposition follows Forst's historical analyses explaining the development of the concept and different conceptions of toleration and at the same time supply normative evaluations of individual developmental tendencies. The thesis subsequently focuses on the purely systematic part of Forst's work, i.e. on his own theory of toleration, and situates Forst's contribution in the wider frame of his constructivist theory of justice. The thesis closes with a critical evaluation of Forst's theory. Here, systematic deficiencies of his conception will be uncovered, deficiencies that point towards deeper problems of liberalism and constructivism.

Klíčová slova: Tolerance; dějiny tolerance; spravedlnost; ospravedlnění; liberalismus; konstruktivismus; etika; moralita; sekularismus

Key words: Toleration; history of toleration; justice; justification; liberalism; constructivism; ethics; morality; secularism

Obsah

1. Úvod 6
2. Pojem a pojetí tolerance 8
2.1 Pojem tolerance 8
2.2 Pojetí tolerance 14
2.2.1 Permisivní pojetí 15
2.2.2 Pojetí koexistence 24
2.2.3 Pojetí ocenění 25
2.2.4 Pojetí úcty 26
3. Pojetí tolerance u Rainera Forsta 33
3.1 Normativní ospravedlnění tolerance a jeho epistemologické implikace 34
3.2 Tolerance jako osobní ctnost 50
3.3 Tolerantní společnost 51
4. Kritika předložené teorie tolerance 54
4.1.1 Problém specifického pojetí racionality 55
4.1.2 Problém specifického pojetí lidskosti 64
4.2 Nemožnost vyjmout princip ospravedlnění z konfliktní sféry 65
4.3 Problém relativizace bez skepticismu 66
4.4 Přítomnost metafyziky ve Forstově teorii 68
5. Závěr 71
Seznam Literatury 73

1. Úvod

Když v roce 1985 vydali John Horton a Susan Mendus sborník *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, označili za hlavní impuls pro vznik této knihy naléhavou potřebu koherentní analýzy tolerance. Jako příčiny této potřeby identifikovali sociální a politické změny, kterými společnost ve druhé polovině 20. století procházela. Protože se Horton a Mendus se zaměřovali primárně na Velkou Británii, byly pro ně nejdůležitějšími procesy, které hrozily konfliktním vyústěním, a v jejichž kontextu byla často skloňována tolerance jako možný prostředek jejich zvládnutí, proměna Británie v multikulturní a multirasovou společnost.[1] Již v poslední třetině 20. století tedy byla vzhledem k nárůstu sociálního a politického významu pojmu tolerance neexistence teoretického konsenzu ohledně obsahu tohoto pojmu pociťována jako důležitý problém, na nějž je třeba reagovat. Naléhavost tohoto úkolu se navíc neomezovala pouze na Británii, protože globalizační proces vedl k dehomogenizaci společnosti po celém světě.

Přesto o desetiletí později David Heyd v úvodu k jednomu s dalších sborníků věnovaných problematice tolerance píše, že ačkoli tolerance zaujímá roli jedné z nejdůležitějších etických a politických hodnot liberalismu již po dobu tří staletí, jde stále o filosoficky „prchavý“[2] pojem. Heyd upozorňuje na skutečnost, že ačkoli minimálně v liberální tradici nepanují prakticky žádné pochybnosti o důležitosti a pozitivním významu tolerance, není tato jistota podložena odpovídajícím teoretickým vyjasněním.[3] O další desetiletí později vykresluje Wendy Brown obraz společnosti, pro niž je teorie tolerance ještě zásadnějším tématem, protože je stále častěji a šířeji využívaným termínem. Tolerance je tím, co „liberálové a levice vyčítají náboženské, xenofóbní a homofóbní pravici, protože ji nemají, ale také tím, co evangeličtí křesťané tvrdí, že jim sekulární liberálové upírají a o čem ideologové konzervativní zahraniční politiky tvrdí, že Amerika střeží a čím „radikální islamisté“ opovrhují. S tímto ohromujícím množstvím dějišť a výzev k toleranci je spojen působivý rozsah potenciálních předmětů tolerance, zahrnující kultury, rasy, etnicity, sexuality, ideologie, životní styly a módní volby, politické pozice, náboženství a dokonce režimy“. Jednadvacáté století přineslo „zmnožení a variaci aktérů, předmětů a politických kadencí tolerance“,[4] a tím úkol vytvořit koherentní teorii učinilo zároveň ještě naléhavějším i složitějším.

V kontextu sociální a politické situace v českém kontextu se tolerance stala zásadním tématem v souvislosti s fenoménem, pro který se vžilo označení migrační krize. Podobně jako ve zmiňovaném případě Velké Británie v druhé polovině 20. století vyvolává – ať už skutečný nebo pouze obávaný – vstup odlišných kultur do více méně homogenní společnosti řadu zásadních otázek ohledně vzájemného soužití. Setkání s cizí kulturou většinou vyvolává negativní reakci. V tu chvíli ovšem vždy vyvstávají následující otázky: Na čem je tato negativní

[1] Kromě problematiky rasy a náboženství, které Horton a Mendus určili jako ohniska z uvedených procesů vznikajících konfliktů, označily za třetí hlavní předmět soudobých debat o toleranci sexualitu (což není příliš s podivem vzhledem k tomu, že např. homosexualita byla v Británii dekriminalizována až v roce 1967).
[2] Heyd užil výraz *elusive*, tedy prchavý ve smyslu těžko uchopitelný.
[3] D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue,* str. 3.
[4] W. Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, str. 3.

reakce založena? Na předsudcích, které musí být potlačeny ve prospěch tolerance? Nebo na objektivním hodnocení cizí kultury? Je vůbec možné k objektivnímu soudu ohledně hodnoty určité kultury dospět? Pokud ano, může nadřazenost jedné z kultur převážit vznesený nárok na toleranci? Pokud je naopak tolerance vyžadována kvůli předpokladu, že k objektivnímu soudu ohledně kulturních hodnot není možné dospět, jakým způsobem je vůbec možné dosáhnout nějaké hodnotové orientace? Jakými právy disponují příslušníci kultur neuznávajících právní systém společnosti, ve které se ocitli? Existuje právo na toleranci? Pokud ano, jakým způsobem je založeno a kde jsou jeho hranice?

Předkládaná práce usiluje o zorientování v bludišti těchto a dalších s problémem tolerance spojených otázek prostřednictvím navázání dialogu s prací Rainera Forsta, který je autorem jednoho z nejzásadnějších teoretických pokusů 21. století vypořádat se s vysoce komplexními problémy tolerance. Jeho kniha *Toleration in Conflict: Past and Present* je pokusem vyjasnit jak význam pojmu tolerance, tak jeho normativní status. K vyjasnění významu Forst přistupuje prostřednictvím originální historické analýzy vývoje pojmu i praxe tolerance, která zahrnuje autory a dějinné konstelace v textech zabývajících se dějinami tolerance často opomíjené. Prostřednictvím nalezení shodných rysů napříč dějinami teorií tolerance je Forst schopen přesně vytyčit významové pole pojmu tolerance. Právě historická rekonstrukce navíc Forstovi umožňuje „poskytnout reflexivní morální teorii vyššího řádu, která pozvedne toleranci z paradoxů a zdůrazní její závazný charakter jako specifický nárok spravedlnosti a morality“[5], tedy umožňuje identifikovat formu a zdroje rozporů, do nichž může pojem tolerance upadat, a které je tedy třeba při tvorbě nové teorie vzít v úvahu. V rámci jednoho zastřešujícího pojmu tolerance Forst identifikuje několik hlavních vývojových tendencí, které se vzájemně liší, přestože všechny odpovídají vypracovanému významu pojmu. Každá ze sledovaných tendencí využívá jinou strategii ospravedlnění tolerance. Forst podrobuje normativní nárok všech těchto strategií kritickému zkoumání, na jehož základě je schopen rozlišit mezi morální hodnotou jednotlivých strategií ospravedlnění tolerance, a strategii, kterou považuje za nejsprávnější, následně využít jako základ své vlastní teorie tolerance, která má umožnit odpovědět na následující otázky:

Je tolerance morálním závazkem?
Kdo je jejím aktérem?
Co je jejím předmětem?
Kde jsou její hranice?

Cílem této práce je tedy výklad a kritická recepce Forstovy teorie tolerance. Hlavní motivací je přitom naděje, že studiem práce jednoho z nejvýznamnějších politických filosofů současnosti lze získat orientaci v teorii zásadního společensko-politického problému dnešní doby. Práce proto bude sledovat Forstův výklad dějin tolerance, aby ukázala způsob, jakým Forst z těchto dějin těží jak obecnou strukturu pojmu, tak možnosti variability, které tato struktura poskytuje (1. kapitola). Následně vyloží Forstovu vlastní teorii tolerance, navazující na jednu z vývojových tendencí představených v první části (2. kapitola) a nakonec se pokusí Forstovu argumentaci kriticky zhodnotit (3. kapitola).

[5] E. Galeotti, *Toleration out of Conflicts*, str. 251.

2. Pojem a pojetí tolerance

Rainer Forst rozlišuje mezi pojmem a pojetím tolerance. Metodu, kterou používá k analýze tolerance v momentu pojmu i v momentu pojetí (více o tomto rozlišení níže) označuje za „kritickou historii argumentace“. Tato analýza má následně umožnit vypracování vlastní normativní teorie tolerance. Kritická historie argumentace spojuje „historii idejí, analýzu politické praxe a minulé a současné politické filosofie“.[6] Takový podnik je podle Forsta nezbytný, pokud chceme dnes porozumět tomu, co tolerance znamená, a jaký je její normativní status. Obsah pojmu tolerance (tedy i jeho jednotlivá pojetí) je totiž utvářen jak politickou a sociální praxí, tak teoretickou reflexí na tuto praxi, a jejich vzájemným působením. Bez systematického uchopení dějin teorie a praxe tolerance tak není možné zjednat si ke skutečnému obsahu tohoto pojmu přístup, protože „argumenty, které vyvstaly ve specifických kontextech, migrují do jiných [kontextů] a jsou transformovány, ale v tomto procesu získávají a udržují si charakteristickou systematickou sílu, která dosahuje až do našeho současného světa“.[7]

2.1 Pojem tolerance

Definice pojmu tolerance má určit základní konstitutivní prvky pojmu, přičemž lze ovšem nahlédnout, že všechny Forstem vyjmenovávané prvky nemají stejnou váhu. Některé slouží k preciznímu odlišení tolerance od jiných fenoménů, přičemž těmto prvkům je třeba věnovat obzvláštní pozornost, protože určují často tenkou hranici mezi jednáním, které lze ještě legitimně nazývat tolerancí, a jednáním, pro které by již toto označení bylo třeba považovat za zavádějící, a protože různé interpretace těchto prvků vytváří odlišná pojetí tolerance. Druhá skupina konstitutivních prvků slouží k jasnějšímu zasazení tolerance do kontextu politické a společenské praxe. Nejdříve se budeme věnovat popisu druhé skupiny, a teprve následně skupině první a zásadnější, protože od ní můžeme plynule přejít k tématu různých pojetí tolerance v rámci jednoho všezahrnujícího pojmu.

Prvním Forstem zmiňovaným konstitutivním prvkem tolerance, který nabízí i to nejzběžnější studium její historie, je fakt, že tolerance je praxí, která se vždy vyskytuje (jinde se ani vyskytovat nemůže) pouze v kontextu společenských konfliktů.[8]

Nutnou charakteristikou je také svobodné rozhodnutí pro praxi tolerance. Tato charakteristika je neproblematická: pokud je nezasahování do určité praxe, přesvědčení atp. vynuceno násilím, nelze říci, že se jedná o toleranci. V takovém případě jde o snášení něčeho v situaci, kdy nemáme jinou volbu. Dalším zásadním znakem je, že tolerance není praxí, která konflikt řeší v tom smyslu, že by odstranila jeho příčiny. Cílem tolerance je konflikt zklidnit a zvládnout, nikoli zrušit sociální střet způsobený typicky rozdílností přesvědčení a zájmů.[9] Tolerance je

---

[6] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. xiii.
[7] Tamt.
[8] Je ovšem třeba mít zároveň na paměti, že existence konfliktu nemusí nutně implikovat existenci dvou či více *nepřátelských* skupin. Ideový či jiný názorový konflikt může existovat i mezi těmi, kdo zůstávají přáteli. Vzhledem k tomu, že praxe tolerance je výrazem snahy situaci konfliktu zmírnit, dalo by se dokonce očekávat, že mezi stranami konfliktu existuje jistá dobrá vůle; není tomu tak ovšem vždy, protože snaha o řešení konfliktů pomocí tolerance může být čistě zištná a mocensky motivovaná, jak uvidíme níže.
[9] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 1.

praxí, která umožňuje „soužití ve sporu“, což už začíná odhalovat zásadní konstitutivní rysy definice pojmu (nikoli jednotlivých pojetí).

Vzhledem k tomu, že – jak bylo řečeno – tolerance je praxe vyskytující se pouze v situacích konfliktu, není překvapivé, že hlavní milníky v dějinách teorie tolerance byly dosahovány mysliteli, jichž se problém tolerance osobně dotýkal, tedy kteří byli sami účastníky určitých společenských konfliktů. Proto také:

> „požadavek tolerance není situován nad nebo za hranicí společenských sporů, ale objevuje se v nich, takže jeho konkrétní podoba je vždy svázána se specifickým sociálním a historickým kontextem. Tolerance sama je účastníkem konfliktu, je zaujatou stranou […] tolerance není neutrální v tom smyslu, že by nebyla praktickým požadavkem stran konfliktu…“[10]

Z toho je samozřejmě patrné, proč musí být „kritická historie argumentace“ zároveň historií teorie i praxe: protože je teorie tolerance jen velmi zřídka nezaujatá, právě naopak je většinou velmi výrazně, až osobně „angažovaná“, vrhá historie situací, v nichž teorie tolerance vznikají, na tyto teorie samé důležité světlo. Kritická teorie argumentace zároveň musí podle Forsta rozlišovat mezi dvěma perspektivami, z nichž je pojem tolerance vždy primárně nahlížen. První je perspektiva politické praxe, v níž je tolerance chápána primárně jako politická strategie, která sice může sloužit morálním cílům, ale – jak tomu v oblasti politiky vždy nevyhnutelně je – je vždy zároveň součástí aparátu státní moci. Z této perspektivy se tolerance jeví jako vertikální vztah: stát v pozici moci a občané v pozici podřízenosti. Z druhé perspektivy se naopak tolerance jeví jako vztah horizontální, totiž jako vzájemný vztah jednotlivců, kteří vzájemně nestojí v mocenských vztazích, nebo alespoň ne ve vztazích typu „stát – jednotlivec“. V druhé perspektivě tolerance ztrácí konotace mocenské strategie. Forst připouští, že obě perspektivy nemohou být vždy zřetelně odděleny, a skutečně je zjevné, že horizontální perspektiva může proniknout do perspektivy vertikální, např. v podobě morálně motivovaného politického programu,[11] a naopak vertikální perspektiva vždy zasahuje perspektivu horizontální, především prostřednictvím identifikace části občanů s formou politické praxe. Rozlišení je však přesto platné a výhodné, obzvlášť v oblasti teorie, kde – jak uvidíme – často soupeří mocenské ospravedlnění tolerance z pozice státu a morální ospravedlnění tolerance, které si činí nárok na platnost i v nepřítomnosti jakýchkoli mocenských zájmů.

V tomto kontextu Forst zmiňuje fakt, že tolerance není pouze praxí zmírňující konflikt, ale sama je i zdrojem konfliktů, a sice konfliktů ohledně významu tohoto pojmu, a tím pádem i ohledně praxe, která z tohoto pojmu vychází. Už skutečnost, na kterou jsme poukázali, a sice že lze rozlišit více pojetí tolerance (byť se tak děje v rámci jediného „zastřešujícího“ pojmu)

---

[10] Tamt., str. 2. Toto tvrzení je dobré mít na paměti vzhledem k Forstově vlastní teorii tolerance, která se snaží právě nebýt zaujatou stranou, a dosáhnout neutrální pozice, z níž je možné hodnotit jednotlivá pojetí tolerance nezaujatě, na základě všeobecného, nezpochybnitelného morálního nároku. Jak vidíme z předložené citace, některá Forstova vlastní vyjádření vrhají na možnost dosažení takové pozice pochybnosti, kterými se v průběhu práce budeme podrobně zabývat.

[11] Pod pojmem program si nemusíme hned představit „programy“ dnešních politických stran. Programem zde myslíme politickou strategii jakékoliv formy vlády, včetně absolutních panovníků – naše zkoumání se pohybuje i na půdě historie.

vyvolává podezření, v praxi velmi snadno potvrditelné, že odpovědi na otázku, co znamená být tolerantní, se mohou výrazně lišit. Jak upozorňuje Forst: nejenže „jedna a ta samá strategie nebo jednotlivý akt mohou být jednou osobou považovány za projev tolerance, jinou za projev netolerance, […] je dokonce zpochybňováno, zda je tolerance sama vůbec něco dobrého“.[12] V analýze a vytváření teorie tolerance se tedy nehraje jen o převahu toho či onoho specifického pojetí tolerance, ale zároveň i o její status ctnosti, který jí v běžném použití bývá intuitivně přisuzován. Jak jsme již zmínili spolu s Davidem Heydem v úvodu[13], tolerance je filosoficky prchavý[14] pojem, a ačkoli dnes obecně převažuje přesvědčení o vysoké pozitivní hodnotě tolerance, na filosofické úrovni neexistuje všeobecně přijatá teorie, která by toto přesvědčení dostatečným způsobem ospravedlňovala. David Heyd upozorňuje na to, že co se týče tolerance, existuje neobvykle velká nejistota ohledně toho, jaké fenomény mohou být pod tento pojem oprávněně podřazeny. Je tomu tak proto, že sebeovládání a zdrženlivost v zasahování do záležitostí někoho jiného, které se zdají být jádrem tolerantního přístupu, nemohou být označeny za tolerantní jednání v případě dvou skupin fenoménů – v opačném případě by totiž hrozilo vyprázdnění významu pojmu samého. Obě skupiny společně tvoří takříkajíc horní a spodní hranici tolerance. Skupina fenoménů, které už nemohou být nazývány tolerancí (a tedy ohraničují toleranci „shora“), je tvořena případy, kdy je praktikována zdrženlivost v zasahování do cizích záležitostí v situacích, kdy by bylo správné do těchto záležitostí zasáhnout, tedy v situacích (závažných) morálních pochybení. Takové případy zakládají tzv. paradox morální tolerance,[15] který spočívá v tom, že tolerance jakožto morální závazek přikazuje tolerovat morálně špatnou činnost. Často citovaným příkladem je „tolerance“ vůči rasistickým politickým uskupením apod. Zda každá teorie i praxe tolerance nemusí nakonec nutně být v uvedeném smyslu paradoxní, je otázka, se kterou se musí vyrovnat každá koherentní teorie tolerance. Druhou skupinou fenoménů, v nichž je praktikována zdrženlivost, aniž by mohly být označeny za případy tolerance, jsou případy lhostejnosti vůči praxi, přesvědčení atd., do nichž není zasahováno: pokud proti dané praxi neexistuje žádný odpor, nemůže být přístup k ní označen za toleranci. Oproti užívání v běžném jazyce, kde je často výraz tolerance používán pro obě zmíněné skupiny, se musí filosofická teorie zabývat prostorem mezi těmito dvěma skupinami fenoménů, tedy případy, v nichž je praktikována zdrženlivost, přestože tolerovaná praxe nám není lhostejná, přičemž ale zároveň nedosahuje morálního statusu „netolerovatelnosti“. Správně rozlišit mezi tím, co může či má být tolerováno, a tím, co už je netolerovatelné, se už na první pohled jeví jako jeden z nejzásadnějších problémů pro teorii tolerance, a v následujícím nás samozřejmě bude významně zaměstnávat. Dodatečný problém navíc spočívá v tom, že určení rozsahu fenoménů odpovídajících toleranci se zdá být závislé na obecných, ale proměnlivých morálních teoriích.[16]

---

[12] Tamt., str. 2.

[13] D. Heyd, *Toleration: An Elusive Virtue*, str. 3. Sám název Heydovy knihy je snad trochu nešťastný, protože označit toleranci za prchavou *ctnost* už samotnému pojmu tolerance na prchavosti ubírá – jak jsme viděli, a jak konec konců naznačuje i sám Heyd, i zařazení tolerance do kategorie ctností se může jevit problematické.

[14] Prchavý se jeví jako nejvhodnější překlad anglického *elusive*, ovšem je dobré mít na paměti, že by bylo možno překládat i jako *nepolapitelný* či *nepostižitelný*, aby bylo jasné, že v současné debatě je velmi živý i skepticismus ohledně možnosti naplnit pojem tolerance smysluplným obsahem.

[15] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 21.

[16] D. Heyd, *Toleration: An Elusive Virtue*, str. 17.

Forstův projekt spočívá v pokusu o překonání uvedené prchavosti tolerance prostřednictvím „historického vysvětlení a systematického vyjasnění“.[17] Tento proces má umožnit rozřešení výše naznačených problémů, které jsou hrozbou pro možnost smysluplného pojmu tolerance (tedy pro možnost „správně“ určit hranice tolerovatelného a netolerovatelného, problém možnosti existence prostoru mezi lhostejným a nepřekonatelně morálně závadným).

Forst v tomto pokusu postupuje od „systematického vyjasnění“ k „historickému vysvětlení“, tedy nejprve systematicky analyzuje základní schéma pojmu tolerance, aby následně ukázal, jakým způsobem je toto schéma odvozeno z dějin a současnosti pojmu a zároveň jakým způsobem lze toto schéma rekonstrukcí uvedených dvou dimenzí obsahově naplnit. Systematické vyjasnění pak začíná již zmiňovaným rozlišením mezi pojmem a pojetími tolerance. Pojem (jak už bylo zmíněno) je zde tím, co vymezuje hranice správného užití termínu tolerance; užití, která neodpovídají přesně definovanému obsahu pojmu, jsou samozřejmě v běžném jazyce možná, ale termín v nich ztrácí svůj specifický význam, a stává se zaměnitelným např. s netečností, či jinou formou nezasahování do záležitostí druhých. Definice pojmu tolerance tedy zajišťuje, že obsah pojmu zůstane ve střední oblasti ve smyslu uvedeném v odkaze na úvahu Davida Heyda, tedy v oblasti mezi lhostejností a nereagováním na morálně nepřijatelné. Forst nazývá tuto definici pojmu tolerance „jádrem“. Toto jádro je pak možné rozpracovat do různých *pojetí*, která však musí toto jádro sdílet. „‚Pojem‘ zahrnuje ústřední sémantické obsahy výrazu, zatímco ‚pojetí‘ jsou specifickými interpretacemi prvků obsažených v rámci tohoto pojmu.“[18]

Prvním ze zásadních prvků, zajišťujících, že se vyhneme oblasti lhostejnosti, je tzv. složka námitky. „Námitka […] je výchozím prvkem, který vstupuje do každého případu tolerance.“[19] Je založena na skutečnosti, že to, co je tolerováno, je považováno za mylné nebo špatné. Pokud by tento prvek chyběl, pohybovali bychom se buď na půdě lhostejnosti, jak bylo řečeno výše, nebo dokonce na půdě pozitivního přijetí – i tato varianta může být v běžném jazyce označována jako tolerance, pokud je pozitivně přijímaný prvek z pohledu většiny nějakým způsobem neobvyklý nebo „cizí“. Forst zároveň upozorňuje[20] na to, že složka námitky musí splňovat ještě jedno zásadní kritérium, a sice kritérium racionality, abychom se tak vyhnuli známému paradoxu „tolerantního rasisty“. To, že je něco tolerováno, znamená pouze to, že „vůči předmětu tolerance je odpor menší než vůči nějakému jinému předmětu“,[21] tedy odpor proti tomu, co je tolerováno, není skrze toleranci umenšen,[22] ale touha po zásahu proti tolerovanému je překonána úvahou nad tím, co by se stalo skutečností, kdyby nebyla tolerance praktikována. Pokud tedy má být tolerance zachována jako ctnost, musí být vyloučena možnost označovat jako tolerantní postoj, u nějž je složka námitky konstituována morální chybou, např. rasovými předsudky. Pokud by bylo kritérium racionality složky námitky vyloučeno, mohl by se nejtolerantnějším člověkem stát ten, kdo chová nejvíce předsudků

[17] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 5.
[18] Tamt., str. 17.
[19] P. King, *Toleration*, str. 44.
[20] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 19-20.
[21] P. King, *Toleration*, str. 49-50.
[22] To samozřejmě neznamená, že se velikost odporu proti určitému předmětu nemůže v průběhu společenského konfliktu měnit, tato změna ovšem nebude výsledkem tolerance, ale např. výsledkem nových poznatků získaných o daném předmětu.

v nejvyšší míře. V tom právě spočívá zmiňovaný paradox „tolerantního rasisty“. Tolerance by v jeho případě vyžadovala nejvyšší úsilí a byl by nucen ji praktikovat nejčastěji. Dožadovat se např. v situacích rasových předsudků tolerance je tedy chybné, protože morálně odpovídající reakcí by byl požadavek na odstranění těchto předsudků. Tolerance by v případě zahrnutí iracionálních námitek „byla v nebezpečí, že bude vytvářet represivní účinky udržováním společenské diskriminace a nepodložených odsudků“.[23] Všimněme si, že Forstův argument vykazuje následující formu: jestliže má být tolerance ctností, pak se složka námitky nesmí zakládat na předsudcích; zdali tomu tak ve skutečnosti vždy nutně není, bude teprve třeba rozhodnout. Možnost, že je tolerance vždy založená na něčem jako na předsudcích, tedy na v posledku rozumově neospravedlnitelném přesvědčení, nás navíc staví před další problém. Pokud by složka námitky byla vždy tvořena iracionálním prvkem, byla by tolerance praxí nanejvýš dočasnou, protože ideálním stavem by pak bylo „eliminovat problém tolerance vůbec prosazováním cíle osvícenství a odstraněním všech relevantních negativních soudů“.[24] Tolerance se tedy i zde ocitá v prostoru mezi dvěma oblastmi, z nichž je vyloučena: složka námitky musí být založena na odporu, který není iracionální, ale zároveň není tak silný, aby nemohl být překonán.

Protože „tam, kde člověk k něčemu cítí odpor nebo s tím nesouhlasí, a stejně to svobodně přijímá, je nemožné, aby námitka byla chápána jako důvod pro přijetí“,[25] musí pojem tolerance obsahovat také tzv. složku přijetí. Složku přijetí tvoří pozitivní důvody pro přijetí toho, co tvoří obsah složky námitky, které musí v případě tolerance nad složkou námitky převažovat. Jak podotýká Forst,[26] důvody pro přijetí neruší důvody, které vedou k odporu proti tolerovanému, ale překonávají je. Jinými slovy, jde o důvody vyšší důležitosti či vyššího řádu, které ponechávají námitku proti tolerovanému v platnosti, ale uvádí silnější důvody, které vedou k praxi tolerování toho, co je nadále považováno za mylné nebo špatné. Tyto důvody mohou být velmi různé, a jsou to právě ony, které dávají jednotlivým pojetím tolerance jejich specificitu. Je zjevné, že právě úspěšné stanovení důvodů pro přijetí je dalším klíčovým bodem pro možnost úspěšné (konzistentní) teorie tolerance: taková teorie se musí vyhnout tomu, aby doporučovala přijetí toho, co zároveň odmítá, jak se děje v paradoxu morální tolerance, který – jak již bylo řečeno – spočívá v nemožnosti tvrdit, že je morálně správné, a tedy závazné, tolerovat to, co je zároveň morálně špatné.

Tento morální paradox navíc přerůstá v paradox epistemologický.[27] Pokud je něco hodnoceno jako mylné nebo špatné, zdá se, že je zde implikováno přesvědčení o pravdivosti vlastní pozice, na druhou stranu tolerantní přístup (alespoň zdánlivě) implikuje přiznání možnosti, že jako správná se nakonec může ukázat právě tolerovaná pozice. Tolerantní přístup tak opět nacházíme v prostoru mezi dvěma extrémy: mezi nepochybujícím přesvědčením o vlastní pravdě, které nepřipouští toleranci jiných názorů, a mezi skepticismem, který neumožňuje pevně zastávat určitou pozici, a tedy odstraňuje možnost složky námitky.

[23] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 20.
[24] Tamt., str. 20.
[25] P. King, *Toleration*, str. 52.
[26] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 20.
[27] Tamt., str. 22.

Je ještě vhodné doplnit, že složka přijetí v praxi vede k různým stupňům tolerance, v závislosti na tom, jak je tato složka pojata, a na tom, jak dokonale ji aktéři praxe dokáží uskutečňovat. Protože nesouhlas či námitka proti jisté doktríně či praxi „je zárukou toho, že se od ní distancujeme, nebo jednáme proti ní“,[28] může tolerance znamenat jak nezasahování, tak určitou formu navázání pozitivního vztahu, přičemž obě možnosti lze aktualizovat na různých stupních intenzity – tolerované může být tolerováno jen v určitých kontextech nebo do určité míry. Zásadní je fakt, že – jakkoli silná může složka přijetí být – tolerance nikdy nemůže znamenat úplné přijetí, protože to, vůči čemu není nic namítáno, se nemůže stát předmětem tolerance. Tolerance vždy musí jako podřazenou složku obsahovat negativní hodnocení, což je právě zdrojem její ambivalentnosti: ač tolerance intuitivně evokuje pozitivní přístup ke svému předmětu, nutně v sobě vždy obsahuje i přístup negativní.

Složku námitky a složku přijetí pak doplňuje tzv. složka odmítnutí,[29] která normativně stanovuje hranice tolerance. Ty se logicky musí nacházet v místě, kde argumenty vytvářející složku přijetí nedisponují větší silou než argumenty vytvářející složku námitky, nebo kde je vůbec nelze použít. Podle Forsta může být složka odmítnutí tvořena i jinými argumenty než těmi, kterými je vytvářena složka námitky. Složka námitky říká, že potenciální předmět (určitá praxe, přesvědčení atd.) tolerance je nežádoucí; složka přijetí říká, že by přesto měl být přijat; za hranicí tolerance tedy leží předměty, jež jsou považovány za natolik nežádoucí, že je třeba jejich existenci zcela vyloučit, nebo předměty, jejichž absolutní nežádoucnost je stanovena specifickými argumenty třetí kategorie.

Tolerance bez hranic by se podle Forsta ocitla ve dvojitém ohrožení.[30] Zaprvé, je-li tolerováno naprosto vše, nutně se dostáváme do situace, kdy je tolerován určitý postoj, a zároveň postoj, který odmítá tolerovat první postoj. Tolerance by tedy byla inkonzistentní v tom, že by nechávala ničit to, co by zároveň považovala za hodné zachování. Zadruhé, tolerovat vše znamená tolerovat i přístupy, které jsou nepřátelské vůči ideji tolerance jako takové, a tolerantní praxe by tak vedla ke svému vlastnímu zničení. Lze ovšem namítnout, že vyřazením hranic se z tolerance nestává pojem, který by nebylo možné konzistentně používat. Pokud by byla formulována složka přijetí natolik silná, že by v jakémkoli libovolném případě převažovala nad složkou námitky, bylo by o praxi založené na takové teorii možno konzistentně hovořit jako o praxi tolerance; skutečnost, že by zachování možnosti existence tolerance bylo v tomto případě ohroženo, neznamená, že by se o tolerantní jednání nejednalo. A lze si představit i takovou složku přijetí, která by vedla k toleranci dvou protichůdných postojů i k toleranci netolerance.[31] Protože je zde ale prozatím naším cílem předložení Forstova popisu tolerance, nebudeme se zde dále zabývat implikacemi této námitky.

---

[28] P. King, *Toleration*, str. 52.

[29] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 23.

[30] Tamt.

[31] Příklad, který poukazuje na to, že formulování dostatečně silné složky přijetí je po formální stránce možné, lze odvodit např. z překvapivého zdroje, a sice z upozornění Slavoje Žižeka na potenciální etickou dvojsečnost zen-budhistických praktik: „…militaističtí mistři Zenu interpretují základní poselství Zenu (že osvobození zahrnuje ztrátu vlastní osobnosti prostřednictvím bezprostředního sjednocení s původním prázdnem) jako identické s totální militaristickou věrností, s bezprostředním posloucháním rozkazů a vykonáváním povinnosti bez ohledu na osobnost a její zájmy.“ (S. Žižek, *Less than Nothing*, str. 134) Tohoto kvazi-náboženského poselství údajně využívali i nacisté, aby uschopnili členy jednotek SS k činům, které se standardně člověku příčí

I složka odmítnutí nás tedy opětovně upozorňuje na to, že pozice tolerance se nachází mezi dvěma extrémy: mezi oblastí toho, co je přijímáno bez námitek, a oblastí toho, čeho pouhá existence je odmítána a považována za nežádoucí, se nachází prostor toho, co „může být tolerováno, v němž je přítomna normativní námitka, a přesto také souhlas, který vede toleranci“.[32] Za hranici tolerance je standardně považována dělící linie mezi druhou a třetí zmíněnou sférou; máme-li však být přesní, musíme říci, že hranice tolerance leží i mezi první a třetí sférou.

Forst si je vědom toho, že tvrzení nutnosti stanovit hranice tolerance vytváří další problém, který se může dokonce jevit jako paradox v samém jádru pojmu tolerance. Protože teoretické stanovení hranice tolerance v praxi vede k rozdělení společnosti do tří skupin podle tří zmiňovaných sfér, které každé pojetí tolerance nutně vytváří, produkuje každá teorie tolerance ve Forstově smyslu skupinu netolerovatelných členů společnosti. Praxe tolerance je pak otevřena podezření, že je ve skutečnosti pouhým nástrojem moci; protože tolerance se v určitém bodě vždy převrací v netoleranci, může se jevit jako pouhý systém posilování moci prostřednictvím reprodukování jakýchkoli stávajících převažujících normativních hodnocení. Forst v tomto kontextu přiznává, že „tolerance je vždy také záležitostí moci“.[33] Zdali může být tolerance i přesto považována za ctnost, nebo (abychom se vyhnuli tomuto nikoli neproblematickému pojmu) vůbec hodnocena pozitivně, pak závisí na tom, jestli lze nalézt odpovídající způsob stanovení hranic mezi tolerancí a netolerancí: netolerování určitých potenciálních kandidátů na toleranci musí být zdůvodněno nearbitrárním, spravedlivým způsobem.[34]

2.2 Pojetí tolerance

Pojetí tolerance se od pojmu tolerance liší na nejzákladnější úrovni tím, že se jedná o podmnožinu pojmu. Různá pojetí jsou specifickými typy interpretací konstitutivních prvků pojmu, které byly představeny v minulém oddíle, především pak specifickou interpretací složek námitky, přijetí a odmítnutí, založenou vždy na různém principiálním ospravedlnění. Protože všechna pojetí, která budou předložena, jsou formálně legitimními interpretacemi pojmu, rozlišení mezi normativní silou jednotlivých pojetí není uskutečnitelné za pomoci pojmu samého. Proto Forst hovoří o toleranci jako o „normativně závislém pojmu“.[35] To znamená: protože pojem tolerance umožňuje vícero konfliktních, ale (z hlediska pojmu) stejně legitimních pojetí, je otázka po (morálně) dokonalejším pojetí zodpověditelná pouze z hlediska vyšších principů. Problém je ale ještě o stupeň komplikovanější: protože zdůvodnění a

příliš, než aby je byl schopen vykonat. Lze si představit, že vůči všem těmto činům existuje u každého jednotlivce stále složka námitky; složka přijetí v podobě přesvědčení o nicotnosti a pouhé zdánlivosti jevů, včetně vlastní osobnosti, může fungovat jako složka přijetí, převažující nad jakoukoliv složkou námitky: pokud je všechna realita, včetně etické reality osobnosti, redukována na stejně nevýznamné jevy, je možné přijmout cokoli, i když vůči tomu člověk nevyhnutelně musí cítit odpor. Čistě strukturálně by pak stále bylo lze tvrdit, že se jedná o případ tolerance; identifikace tolerance se ctností by v tomto případě rozehrávala celou řadu dalších problémů, přesněji řečeno byla by vyžadována nekontroverzní definice ctnosti.

[32] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 24.

[33] Tamt.

[34] Na tomto místě se ještě nemůžeme pustit do přesnějšího určení těchto obecných, a tedy nejasných predikátů; způsob ospravedlnění hranic tolerance bude jedním z hlavních témat v následujících částech práce.

[35] Tamt., str. 32.

ospravedlnění tří nejzákladnějších složek tolerance (složka námitky, složka přijetí, složka odmítnutí) je často založeno právě na morální[36] úvaze[37], musí se úvaha, která rozlišuje mezi normativní silou jednotlivých pojetí tolerance (nemá-li být ohrožena podezřením ze zaujatosti či perspektivismu) pohybovat na ještě vyšší úrovni než ospravedlnění jednotlivých pojetí. Forst z normativní závislosti tolerance vyvozuje závěr tvrdící, že tolerance nemůže být hodnotou sama o sobě: pouze pokud je její ospravedlnění (tj. ospravedlnění jednotlivých složek) morálně správné, může být tolerance označena za pozitivní hodnotu a ctnost. V případě, že je ospravedlnění morálně špatné, tedy pokud vytváří pojem tolerance, měřeno podle morálních principů, příliš „široký“ nebo příliš „úzký“, stává se i tolerance sama o sobě špatnou.[38]

2.2.1 Permisivní pojetí

Toto pojetí tolerance je historicky (a možná i v současnosti) jednoznačně nejrozšířenější, což souvisí s tím, že je lze nejsnadněji upotřebit k prosazování mocenských nároků – tato forma tolerance se dokonce často jeví jako vhodnější mocenská strategie než netolerantní přístup. Vztah tolerující a tolerované strany je zde vždy vztahem většiny k menšině, přičemž většina stojí v pozici autority stanovující, co je správné, zatímco menšina (či menšiny) se od tohoto většinou stanoveného standardu určitým způsobem odlišuje. Zásadním momentem permisivního pojetí je pak požadavek většiny, aby si menšinová deviace nečinila nárok na uznání pravdivosti vlastní pozice. Normy stanovující většina je zde přesvědčena o pravdivosti vlastní pozice, a přestože jisté důvody jí vedou k toleranci vůči postoji menšiny, neznamená to, že uznávají pravdivost tohoto postoje – ten proto nesmí být bez omezení veřejně šířen, aby nemohl narušovat hegemonii správné většinové pozice. Složku přijetí zde mohou vytvářet jak důvody pragmatické, tak morálně normativní.[39] Pragmatické důvody vycházejí z porovnání důsledků zasahování a nezasahování do záležitostí deviantní menšiny: pokud menšina nejedná způsobem narušujícím řízení chodu společnosti podle normativních nároků, které jsou považovány za standartní, nebo pokud by mocenský zásah do praxí či názorů menšin(y) hrozil vznikem horšího konfliktu než nezasahování, pak je praxe tolerance diktována čistě pragmatickými mocenskými důvody.

Pro jasnější představu o permisivním pojetí využijeme Forstovy analýzy vedené metodou „kritické historie argumentace“ a podíváme se na některé důležité historické příklady, z nichž uvedené systematické určení tohoto pojetí vychází.

Idea tolerance je v dějinách západní civilizace a západní filozofie neodmyslitelně spjata s náboženstvím – většina teorií tolerance od raného křesťanství až do 18. století se zabývá především náboženskou tolerancí (čímž myslíme i toleranci ateismu z náboženského hlediska), a proto není překvapivé, že první významná teorie permisivního pojetí vyvstává právě v situaci náboženských sporů. Jejím autorem je sv. Augustin. V Augustinově době již křesťanství získalo

[36] Slovo morální zde prozatím používáme ve zcela obecném smyslu; později budeme nuceni zacházet s tímto pojmem opatrněji, kvůli Forstovu teoretickému rozlišení mezi etikou a moralitou.
[37] Nemusí tomu však být vždy: jak za malý okamžik uvidíme, toleranci lze ospravedlňovat např. také mocenskými důvody. (Otázka, zda nejsou tyto mocenské důvody nakonec vždy podloženy určitými důvody morálními, je sice legitimní, ale nemáme možnost se jí zde věnovat).
[38] Forst v takovém případě mluví o tzv. falešné toleranci. R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 33.
[39] Tamt., str. 28.

předpoklady stát se subjektem praktikujícím permisivní pojetí tolerance: křesťanství se stalo státním náboženstvím římské říše v roce 380. Když se tedy Augustin v roce 396 stal biskupem ve městě Hippo (spisy obsahující Augustinovo pojetí tolerance byly sepsány právě až po tomto datu), bylo křesťanství většinovým náboženstvím, určujícím obecně závazné morální předpisy, které se mohlo obrátit na státní aparát donucovací moci, pokud to uznalo za vhodné. Příklad Augustinovy teorie je navíc zajímavý tím, že ukazuje na křehkost takového pojetí tolerance, které je přesvědčeno o absolutní pravdivosti vlastního názoru.

Augustin uvádí hned několik argumentů na podporu tolerance. Stejně jako řada křesťanských autorů po něm využívá jako argumentu pro praxi tolerance biblické podobenství o rozsévači, na němž je založena idea, kterou Forst nazývá doktrínou dvou království.[40] Vzhledem k důležitosti tohoto podobenství pro celý vývoj dějin tolerance ho zde můžeme citovat vcelku:

> „S královstvím nebeským je to tak, jako když jeden člověk zasel dobré semeno na svém poli. Když však lidé spali, přišel jeho nepřítel, nasel plevel do pšenice a odešel. Když vyrostlo stéblo a nasadilo na klas, tu se ukázal i plevel. Přišli sluhové toho hospodáře a řekli mu: ‚Pane, cožpak jsi nezasel na svém poli dobré semeno? Kde se vzal plevel?‘ On jim odpověděl: ‚To udělal nepřítel.‘ Sluhové mu řeknou: ‚Máme jít a plevel vytrhat?‘ On však odpoví: ‚Ne, protože při trhání plevele byste vyrvali z kořenů i pšenici. Nechte, ať spolu roste obojí až do žně; a v čas žně řeknu žencům: Seberte nejprve plevel a svažte jej do otýpek k spálení, ale pšenici shromážděte do mé stodoly.‘“[41]

Augustin na základě tohoto podobenství tvrdí, že vzhledem k omezeným možnostem konečného lidského rozumu se lidé nemohou stavět do role soudců ohledně duchovního života druhých – soudy tohoto typu jsou vyhrazeny Božímu soudu, který se uskuteční na konci času. Tento argument vyzývající k toleranci je úzce spojen s Augustinovou teorií dvou obcí, obce Boží a obce lidské, které se v našem časném světě nedají dokonale odlišit (což samozřejmě zároveň znamená, že nelze přesně rozlišit ani jejich příslušníky).

> „Rozhodně ať nezapomíná [Boží obec], že i ve středu nepřátel se skrývají její budoucí spoluobčané, a když snáší jejich řádění, tu dokud nedocílí jejich vyznání, ať to nemá za neplodné pro ně samy […] zrovna tak i obec Boží má při své pouti světem ve svých řadách některé, kteří jsou s ní spojeni společenstvím svátostí, avšak nebudou s ní ve věčném údělu svatých […] Tyto dvě obce se totiž na tomto světě prostupují a mísí se navzájem, dokud je nerozloučí poslední soud…“[42]

Důvod k toleranci je zde epistemologický i pragmatický (ač zároveň motivován láskou k bližnímu): kromě nemožnosti dokonale rozpoznat dobré a zlé sem vstupuje i snaha získat co největší počet lidí pro křesťanskou pravdu. Nemožnost dokonale rozlišit mezi dobrými a špatnými přitom nezabraňuje formulaci pozitivní morální doktríny, která posléze umožňuje vynášet negativní morální soudy – Augustin je např. ve sporu s donatisty (jehož dalším vývojem se ještě budeme zabývat), který stimuloval zformulování jeho postoje k otázce tolerance, přesvědčen o správnosti svého vlastního, katolického postoje. Neschopnost

[40] Tamt., str. 50.
[41] Mt 13, 24–30 (ČEP).
[42] Augustin, *O boží obci* (I), str. 69.

dokonale oddělit zrno od plev se týká spíš nemožnosti nahlédnout vnitřní život druhých, a tedy nemožnosti nahlédnout zdroje jejich přesvědčení a možnosti jejich obrácení.

Další argument, který Forst v Augustinově díle identifikuje, je založen na důležitosti jednoty křesťanství. Potřeba této jednoty vyžaduje mírové přesvědčování heretiků a odpadlíků, nikoli mocenský zásah. Jak říká Augustin ve 33. listu:

> „Nepovažuji vůbec za hodnu úcty chybu rozkolu, z nějž toužím všechny lidi vyvést, nakolik je to v mých silách […] Vidíš jak velká a hrozná je pohroma, kterou je narušen pokoj křesťanských domů a rodin. Manželé a manželky, jednotní u rodinného krbu, jsou rozděleni před Kristovým oltářem […]“[43]

Ve 43. listu se Augustin odvolává na druhý list Timoteovi, v němž Pavel tvrdí, že „služebník Kristův […] má být laskavý ke všem, schopný učit a být trpělivý. Má vlídně poučovat odpůrce“, protože „snad jim dá Bůh, že se obrátí, poznají pravdu a vzpamatují se z ďáblových nástrah, do kterých se dali polapit…“[44] Vlídnost je tedy správným přístupem i v případě heretiků, jejichž vzdorování pravdě přitom Augustin označuje za šílenství.[45] V Augustinově díle lze nalézt i argument z nemožnosti donucení ve věcech svědomí. Forst odkazuje na Augustinův 34. list a na jeho *Výklad evangelia sv. Jana* aby ukázal, že podle Augustina může být bohumilá a zároveň trvalá pouze svobodně přijatá víra, nikoli víra z donucení předstíraná, a proto Augustin trvá na tom, že nikdo nemá být ke katolické víře nucen, ale všem má být pokojně vyložena.

Mocenský aspekt Augustinova myšlení o toleranci se stává obzvlášť zjevný v jeho argumentu pro toleranci vůči Židům. Židy je podle Augustina třeba nepronásledovat, protože jejich situace svědčí o pravdě křesťanského náboženství: setrvávání Židů na – z pohledu Augustina – zastaralé a nepravdivé víře naplňuje starozákonní proroctví, a tím pádem je svědectvím o pravdivosti křesťanského výkladu Písma. Verš: „Bůh můj mi to ukázal na svých nepřátelích, nezabíjej jich, aby někdy nezapomněli na tvůj zákon; rozptyl je ve své moci“,[46] vykládá Augustin právě v tomto smyslu jako důkaz nutnosti přítomnosti Židů na území celé římské říše. Přítomnost Židů nepřijímajících křesťanskou víru má být pro křesťany neustálou připomínkou pravdivosti jejich náboženství tím, že budou mít neustále na očích bídu svých roztroušených nepřátel, kteří ztratili vlastní zemi.

Augustinovo pojetí tolerance tedy vykazuje charakteristické znaky permisivního pojetí. Tolerance je formulována z pozice subjektu přesvědčeného o správnosti vlastní pozice, tolerovaná pozice je chápána jako okrajová a deviantní a složka přijetí je konstituována důvody založenými na zájmech pozice tolerujícího. Mocenský základ tolerance v permisivním pojetí, a zároveň křehkost složky přijetí založené na zájmech tolerujícího subjektu, který má zároveň možnost toleranci odejmout, vychází nejlépe najevo v Augustinově pozdějším odklonu od tolerantní strategie v náboženských sporech a příklonu k strategii represivní. Represi lze totiž v případě takto konstituované složky přijetí založit na stejných důvodech jako toleranci.

---

[43] Augustin, Letter XXXIII, §1, in: P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Vol. 1*, str. 602.
[44] 2Tm 2, 25-26 (ČEP).
[45] Augustin, Letter XLIII, §1, in: P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Vol. 1*, str. 635.
[46] Ž 58, 11 n. Citováno v: Augustin, *O boží obci (II)*, str. 233.

V Augustinově případě láska k bližnímu přikazuje nejvyšší možnou snahu o spásu jeho duše, a pokud se ukáže, že tolerance není k tomuto cíli nejvhodnějším prostředkem, je třeba ji zavrhnout. Forst odkazuje na Augustinův 93. list. V tomto textu už Augustin považuje snášení donatistů, které označuje za „kruté nepřátele“, za „odplácení zlého zlým“, což je pro něj umožněno přirovnáním této hereze k „nebezpečné horečce“, jejíž léčení může vyžadovat použití násilí k vyléčení deliria. Stejně tak je třeba využít světské moci k vyléčení náboženské apatie; s ohledem na lidi liknavé ve víře pak pokládá Augustin řečnickou otázku: „[…] proč by takoví lidé neměli být prospěšným způsobem otřeseni zákonem, který jim přináší nepohodlí ve světských věcech, aby povstali ze svého letargického spánku a probudili se ke spáse […]?“[47]

Forst výstižně označuje Augustinovu strategii jako „doktrínu dobrého donucení“,[48] jejíž zásadní úvahou je to, co lze označit jako normativní závislost pojmu donucení (či dokonce pojmu násilí)[49]: donucení či zdržení se donucení, což ovšem samozřejmě znamená tolerance a netolerance, není podle Augustina nikdy správné samo o sobě, nýbrž pouze vzhledem k účelu, k němuž je prostředkem; a proto může být tolerance odejmuta, kdykoli není nejvhodnějším prostředkem k dosažení daného účelu. Takže ve chvíli, kdy se ukáže, že pro dosažení jednoty křesťanství není tolerance (v případě Augustina donatistů) odpovídajícím prostředkem, je třeba jí zanechat. Augustin sice nadále vychází z víry, „že bychom si měli dát co největší námahu, abychom napravili chybující“,[50] tato námaha ovšem nabývá formy mocenského donucení. O donatistech tak nyní Augustin říká: „zákony, které se zdají být namířeny proti nim, jsou ve skutečnosti jejich nejpravdivější přátelé; protože skrze jejich účinky bylo a denně je mnoho z nich obráceno a vyvedeno z jejich zničujícího šílenství, a vzdávají Bohu díky za své obrácení.“[51] Je tato praxe také slučitelná s uvedeným Augustinovým argumentem založeným na nemožnosti donucení v otázkách svědomí, nebo musí Augustin tento argument zcela opustit? Augustin se vydává specifickou střední cestou: víra založená na něčem jiném než skutečném vnitřním přesvědčení, není skutečnou vírou, donucení k pouhému vnějšímu vyznání by tak bylo kontraproduktivní. Nicméně násilí podle Augustina nemusí vést pouze k přetvářce, může také vést k autentickému přijetí pravdy. Augustinovo absolutní přesvědčení o pravdivosti jeho vlastní pozice mu umožňuje nahlížet na herezi jako na nesvobodu, která člověka udržuje v omylu, a brání mu tak v přijetí pravdy, kterou by přeci každý člověk zvolil raději než omyl, pokud by byl svobodný.

V Listu Vincentiovi Augustin sám popisuje posun své pozice: „Původně jsem byl toho názoru, že nikdo by neměl být k jednotě s Kristem přinucen, že musíme jednat jen slovy, bojovat jen argumenty a zvítězit silou rozumu, aby ti, kteří sami sebe prohlašují za heretiky, nepředstírali, že jsou katolíky.“[52] Zkušenost ale Augustina (mimo jiné i v jeho vlastním působišti) poučila o tom, že „strach z říšských ediktů“ působí *skutečnou* křesťanskou jednotu: obrácení donatisté podle Augustina nejsou předstírajícími, ale skutečnými katolíky, což vyvozuje z toho, že tito

[47] Augustin, Letter XCIII, §2, in: P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Vol. 1*, str. 852.
[48] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 52.
[49] Augustinův postup lze také vystihnout úslovím „účel světí prostředky“.
[50] Augustin, Letter 185, §2, in: *Letters 156-210*, str. 180.
[51] Tamt., §7, str. 183.
[52]Augustin, Letter XCIII, §17, in: P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Vol. 1*, str. 862.

obrácení hluboce pohrdají donatistickou herezí: „Nevidíme tu a tam několik lidí, ale mnoho měst, kdysi donatistických, nyní katolických, jak důrazně opovrhují ďábelským rozdělením a vroucně milují jednotu církve.“[53] Strach z moci vynucující přináležitost ke katolické církvi podle Augustina působí skutečné obrácení, protože má následující účinky: umožňuje zbavit se strachu opustit donatisty; umožňuje zbavit se nadvlády zvyku, která nutí k setrvání na stejné pozici, i když je mylná; nutí netečné a líné k prozkoumání katolické doktríny a umlčuje pomlouvače katolické víry. Protože katolická víra je podle Augustina nepochybně pravdivá, takže správně použitý rozum k ní nutně vede, jsou uvedené účinky osvobozujícími prostředky, které zbavují nesvobody, jež drží člověka v nepravdě.

Problém, který působí převrácení Augustinova požadavku tolerance v netoleranci, je jeho založení tolerance na etickém perfekcionismu.[54] Protože Augustinův katolicismus si činí nárok na všeobecně platné, pravdivé poznání dobra pro člověka, zahrnuje příkaz lásky k bližnímu povinnost pomáhat bližnímu k dosažení tohoto dobra, a to „dokonce i proti jeho výslovné vůli“.[55]

Na Augustinově příkladu tak lze dobře nahlédnout problémy vyplývající z normativní závislosti tolerance v rámci permisivního pojetí. Protože v tomto pojetí je skupina držící moc (tedy většina) garantem správnosti, vytváří se automaticky deviantní skupina či deviantní skupiny, které mohou být – vzhledem k tomu, že možnost pluralismu je vyloučena – tolerovány pouze na základě zájmů či přesvědčení (např. o nemožnosti přinutit svědomí) většiny. Z Augustinovy proměny ze zastánce tolerance v zastánce nucených konverzí je však zjevné, že odpovídající přesvědčení mohou být opuštěna a zájmy se mohou změnit, nebo se může ukázat, že jich lze lépe dosáhnout jinou cestou, a proto je permisivní pojetí tolerance v podstatném smyslu vždy pouze dočasné, protože závisí na neprincipiální úvaze. Nárok na toleranci není v permisivním pojetí absolutní, ale kontingentní. V případě církve platí, že „i když narazíme na argumenty pro toleranci nebo praktikování tolerance, permisivní pojetí poskytuje měřítko, podle nějž může být špatnost – nevíra, chybná víra, imoralita – pouze trpěna, v případě že by zasahování vedlo k většímu zlu.“[56] Být tolerován pak za těchto podmínek vždy zároveň nutně znamená „podléhat nadvládě, kontrole a ukázňování“.[57] Tolerance je totiž v této formě možná jen vůči skupině deviantní, která musí uznat své podřízené postavení a jeho důvody, a jejíž vliv ve společnosti musí být systematicky omezován.

U křesťanství ještě zůstaneme, abychom ukázali, že v rámci stejného pojetí tolerance a stejné organizace (tedy katolické církve) lze vytvořit mnohem inkluzivnější ideu tolerance, než bylo pojetí Augustinovo, aniž by se tím změnila základní struktura, na níž je permisivní pojetí tolerance postaveno. Forst odhaluje v dějinách tolerance tradici křesťanských myslitelů, za jejíž počátek lze považovat knihu Ramóna Llulla *Liber de gentili* z roku 1256, která vychází z toho, že mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími lze nalézt společný základ, na němž je pak možné vystavět teorii tolerance: společný základ různých náboženských přesvědčení

[53] Tamt., §16, str. 861.
[54] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 56.
[55] Tamt.
[56] Tamt., str. 61.
[57] Tamt.

umožňuje konstituci složky přijetí, přičemž tato konstituce může samozřejmě probíhat mnoha různými způsoby.

Nejvýznamnějším z těchto způsobů je tzv. cesta "reduktivní jednoty", kterou Forst nachází v díle Mikuláše Kusánského, konkrétně v jeho knize *De pace fidei*. Zde Kusánský předpokládá společné přesvědčení všech náboženství o existenci jediného Boha. Všichni myslitelé, zastupující v jeho spise různá náboženství či různá křesťanská vyznání navíc souhlasí, že existuje pouze jedna pravda, ke které rozum nevyhnutelně dospívá, pokud poznává správně. Proto může existovat jen jedna nevyvratitelně pravdivá víra, a právě na tuto víru musí být možné zredukovat všechna náboženství, neboť všechna náboženství, jak Kusánský zároveň předpokládá, jsou různými způsoby uctívání jednoho Boha. Rozdílnost uctívání vychází pouze z různosti interpretací jediné náboženské pravdy a z lidských chyb, zapříčiněných působením „temného knížete".[58] Protože zástupci všech náboženství souhlasí v Kusánského textu s tím, že existuje jediná moudrost, která je ztotožněna s jediným Bohem, mohou se shodnout na tom, že mohou vzájemně v různých způsobech uctívání (Kusánského výraz pro různé náboženské praxe) tolerovat vše, co je v souladu s touto jedinou moudrostí. Protože je moudrost jediná, a správné užití rozumu k ní člověka dovede, shodnou se moudří všech národů na obsahu této jediné moudrosti, a tedy na obsahu pravé víry. Sám Bůh jim pak v Kusánského knize dává za úkol přivést jejich národy k takto vytvořené jednotě.

Problém samozřejmě spočívá v tom, že povahu a obsah této jediné moudrosti určuje Kusánský, který také vkládá souhlas s ní do úst příslušníkům ostatních náboženských směrů. Kusánského teorie je tak založena na přesvědčení, že dospěl k racionálně demonstrovatelné pravdě, s níž není možné nesouhlasit, ať už vycházíme z jakékoli náboženské pozice. Kusánský tak ze své vlastní pozice odvozuje nutnost tolerance v rituálních záležitostech tam, kde rituálními odlišnostmi není narušen pravdivý doktrinální základ. Ovšem představu, že je možné se na tomto doktrinálním základu shodnout napříč náboženstvími, odhalily dějiny mezináboženského dialogu jako iluzorní. Z dialogů obsažených v *De pace fidei* je zjevné, že Kusánský není připraven ke kompromisům – to, co neodpovídá katolicismu, je iracionální a musí být vymýceno;[59] katolická doktrína se musí každému skutečně rozumnému člověku nakonec vyjevit jako pravá moudrost. Z řečeného je patrné, proč je třeba Kusánského teorii zařadit pod permisivní pojetí – většina rozhoduje o standartu správnosti, deviace je třeba odstranit, tolerance je možná jen pokud neohrožuje tento stanovený standart a je použita za účelem sjednocení všech v jediném pravdivém náboženství.

Zajímavé na Kusánského pokusu je ale to, že permisivní pojetí nevyjadřuje otevřeně. Deviantní skupiny neoznačuje za deviantní, ale snaží se je asimilovat zaprvé za pomoci předpokladu shodných východisek (např. pro ateisty by Kusánského argumenty vůbec nefungovaly, protože by neexistoval společný základ, z nějž by mohla diskuze vycházet), zadruhé za předpokladu stejného smýšlení (procesu usuzování). Odchýlení se od důkazů, které Kusánský v textu poskytuje, by bylo považováno za iracionální a míjející se s jedinou moudrostí, kterou se má lidský život řídit. Možnost této neshody ale Kusánský u „skutečných učenců" vůbec nepřipouští, a překážkou sjednocení je tak jen zvyk lidí, kteří nemají možnost věnovat se

[58] J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cibratio Alkorani*, str. 636n.
[59] Viz např. vyvrácení indických praktik předpovídání budoucnosti, viz tamt., str. 642.

v dostatečné hloubce racionálním úvahám, případně lidská vůle zkažená „temným knížetem“. Tolerance různých náboženských praxí je tak zde podložena předpokladem identity všech těchto praxí, pokud jsou přivedeny ke svým racionálním důsledkům, které jsou v posledku shodné s křesťanským náboženstvím.[60] Strategie reduktivní jednoty je pro nás důležitá, protože tento „manévr“ bude příčinou formulace principu reciprocity důvodů ve Forstově vlastní teorii.

Další důležitou zastávkou v dějinách permisivního pojetí je pro Forsta myšlení Marsilia z Padovy[61]. Vytváří totiž most mezi středověkem a raně moderním myšlením, které se vyznačuje především racionalizací moci, tedy emancipací politické dimenze z náboženského rámce[62]. Právě tento proces je předznamenán v Marsiliově spisu *Defensor Pacis*, v němž nacházíme obhajobu autonomie státní moci vůči zasahování ze strany církve. Podle Marsiliovy teorie je cílem vstupu do státu mír a zajištění právního pořádku, sama existence státu tedy není ospravedlněna teologicky. Církev je chápána jako jedna z mnoha institucí korporátního státu, jíž je přidělena péče o duše občanů – církev formuluje pravdy týkající se možnosti dosažení věčné blaženosti, klérus funguje jako sbor „lékařů duše“, přičemž prostředky nápravy v duchovních záležitostech mohou být opět jen duchovní povahy. Ve věcech časné správy je církev podřízena státu, který je tak monopolním vlastníkem donucovací moci (přičemž je třeba mít na paměti, že panovník je v Marsiliově pojetí volen částí občanů, která je tak zdrojem zákonodárné moci, a pokud se této zpronevěří, může být sesazen). V rámci této teorie státu formuluje Marsilius dva argumenty proti použití násilí v rámci náboženských sporů. Zaprvé, církev nedisponuje žádnými legitimními prostředky donucovací moci: Kristus nepřišel na svět, aby se stal pozemským soudcem a vládcem, naopak se v časném světě stal v tomto ohledu poddaným. Pozici pozemské vlády přitom nejenže nenárokoval pro sebe, ale zakázal i apoštolům, a tím také všem jejich následovníkům (kněžím), aby o ni usilovali. Kristus i apoštolové byli jak svou osobou, tak svým majetkem podřízeni moci světských vládců.[63] Úkolem apoštolů a jejich následovníků, tedy biskupů a kněží, je předávat slova a následovat příkladu činů, které přišel sdělit a vykonat Kristus. Jeho činnost pak spočívala ve sdělení pravdy o věcech, kterým je třeba věřit, které je třeba konat, a kterým je třeba se vyhýbat k dosažení věčného života, a zároveň v ustanovení svátostí. Úkol kléru tedy spočívá v předávání této pravdy a ve vysluhování svátostí – moc „svazovat a rozvazovat“ mají pouze ve vztahu k lidským hříchům prostřednictvím svátosti smíření.[64] Kněží tedy nedisponují žádnou donucovací mocí – lze je přirovnat k lékařům, kteří činí předpovědi a dávají příkazy a poučení ohledně zdravého stavu těla, s tím rozdílem, že se takto starají o lidskou duši.[65] Navíc, a v tom spočívá Marsiliův druhý argument, donucení v náboženských otázkách vede pouze k falešné víře, která tomu, kdo ji vyznává, není k žádnému užitku.[66] Navzdory těmto argumentům nedospívá Marsilius

[60] Myšlením ve směru reduktivní jednoty se vyznačují také humanistické teorie tolerance Marsilia Ficina a Pico della Mirandoly, kteří byli přesvědčeni o možnosti vytvořit univerzální náboženství, umožňující shodu celého lidstva na základních článcích víry. Pro Ficina je ovšem obsah tohoto základu shodný s obsahem novoplatónského křesťanství, které je nejvyšším měřítkem pravdivosti i pro Mirandolu.
[61] Pro Forstův výklad Marsilia, z něhož zde čerpáme, viz R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 89-94.
[62] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 412.
[63] Marsilius, *The Defender of Peace*, str. 161.
[64] Marsilius, *The Defender of Peace*, str. 193.
[65] Tamt., str. 222.
[66] Tamt.

k tolerantnímu postoji vůči heretikům. Rozdíl, který je však pro vývoj tolerance zásadní, spočívá v tom, jakým způsobem je netolerance ospravedlněna – čistě politicky. Vůči heretikům smí být zákonným způsobem použito násilí pouze z obecně politických důvodů, hereze musí být prokázána jako ohrožení blaha občanů. Užití donucovací moci tak musí být ospravedlněno na obecnější úrovni, a není možné k němu přistoupit na základě náboženského zákona.

Otevření prostoru pro možnost čistě politického ospravedlnění praxe tolerance je pro Forsta spojovacím článkem mezi Marsiliem a raně moderní politickou filosofií, v jejímž rámci je to Niccolo Machiavelli, kdo nejdokonaleji dovedl do důsledků možnost čistě politického ospravedlnění specificky politické činnosti[67]. Pro Machiavelliho je hlavním cílem politické činnosti zachování státu a zisk a udržení moci, které je k tomu zapotřebí, nikoli vytvoření společnosti na základě specificky (např. křesťansky) chápaného pojetí ctnosti, které je třeba naplnit. Ve schopnosti správně nakládat s mocí ve prospěch státu spočívá politická ctnost. Vzhledem k nemorálnímu jednání většiny lidí však politická ctnost vyžaduje morální neřest – „je totiž velký rozdíl mezi tím, jaký život je, a jaký by měl být [...] A člověk, který se chce za všech okolností chovat ušlechtile a jevit se všem jako dobrý člověk, se zlou se potáže mezi tolika lidmi, kteří dobří nejsou.“[68] Dobro a zlo je pro osobu politického vládce určeno zcela relativně vůči jeho mocenským zájmům:

> „Proto chce-li být někdo dobrým a úspěšným vládcem, musí se především vyhýbat těm vlastnostem, které jeho moc ohrožují, a nesmí dát na lidské řeči. Vždyť šlechetnost by ho mohla v určité situaci uvrhnout do záhuby, a naopak, co na první pohled vypadá jako špatnost, může znamenat prospěch a bezpečnost pro celou zem.“[69]

Autonomie politické oblasti vyžaduje nahlížet na ostatní sféry lidského života jako na prostředky k politickým cílům, a z tohoto pravidla není vyjmuta ani sféra náboženství. Náboženství tak může – a snad i nezbytně musí – být využito jako mocenský nástroj. Náboženství doporučuje Machiavelli politicky využít – ve shodě s přesvědčením Thomase Mora a mnoha dalších politických myslitelů – pro vytvoření dostatečného strachu z porušování zákonů. I Machiavelli je přesvědčen o tom, že strach z pozemské vlády je nedostatečný pro zvládnutí lidské náklonnosti k protizákonnému jednání, a proto je třeba zákon podpořit strachem z (posmrtného) Božího trestu. Z tohoto důvodu, stejně jako z důvodu neoblíbenosti zasahování do tradičního náboženství, má vládce podporovat i takové náboženství, které považuje za falešné. Co se týče schopnosti vytvořit jednotný a spořádaný stát, není mezi pravým a falešným náboženstvím zásadní rozdíl.

Protože se tímto způsobem z politiky stává normativně autonomní sféra, musí být sama politická moc a její výkony ospravedlněny autonomním způsobem (myšleno ve vztahu k náboženství). Praxe vertikální (vztah stát – občan) tolerance a netolerance je tak pro Machiavelliho, v souladu s logikou permisivního pojetí, ospravedlněna podle toho, co lépe vyhovuje zájmům státu. Např. tolerance již existujících náboženských vyznání, která v praxi osvědčila schopnost mírové koexistence, je důležitá vzhledem k udržení jednoty státu. Naopak tam, kde by tolerance zájmům státu nemohla sloužit, např. v případě náboženských sporů vedoucích k ozbrojeným konfliktům v rámci státu, je třeba náboženskou mnohost potírat.

---

[67] Dalším významným dílem tohoto období, které zakládá toleranci spíše na samostatných politických, než na nábožensky založených důvodech je *Utopie* Thomase Mora.
[68] Machiavelli, *Vladař*, XV, str. 111.
[69] Tamt., str. 113.

Tolerance je tak jedním ze strategických nástrojů, který musí úspěšný panovník moudře využívat ve snaze udržet moc a zachovat existenci státu.

Zásadním přínosem Marsiliova a Machiavelliho pojetí tolerance je pro Forsta emancipace politické sféry z područí sféry náboženské. Tato emancipace přináší na jednu stranu nové mocenské techniky a zůstává tak v oblasti permisivního pojetí. Na druhou stranu nezávislost na náboženství vede k nové intenzifikaci nutnosti ospravedlnění užívání politické moci – racionalizace moci přináší racionalizaci normativních argumentů ospravedlňujících její použití.[70] Posun v chápání politické sféry tak sebou nese nutnost nového způsobu ospravedlnění vztahu mezi vládcem a poddanými (nebo obecněji mezi ovládajícím(i) a ovládanými vůbec), což je zásadní pro dějiny tolerance, protože novým způsobem musí být legitimována i (vertikální) tolerance či netolerance. Opuštění politicko-teologického rámce ospravedlnění moci tak bude mít dalekosáhlé důsledky pro další vývoj chápání tolerance.

Oddělení zájmů politické a náboženské sféry hraje zásadní roli v případu, který je pro Forsta nejexemplárnějším vyjádřením permisivního pojetí v politické praxi, a sice v textu Ediktu Nantského, vydaného Jindřichem IV. roku 1598. Formulace ediktu odrážela postoj, který vůči toleranci zaujímala skupina tzv. *politiques*. Tuto skupinu, charakteristickou umírněným katolicismem, tvořili duchovní dědicové kancléře L'Hospitala, kteří byli pro udělení tolerance hugenotům čistě z důvodu potřeby míru a národní jednoty; zároveň však byli příznivci silné monarchie, která by byla schopna držet na uzdě aspirace hugenotů na všeobecný politický vliv a zároveň držet v šachu šlechtický stav, jehož rozrůzněné zájmy ohrožovaly národní jednotu.[71] Základní osnova jejich argumentace je přehledně explikována v díle Jeana Bodina, *Six livres de la Republique*.[72] Otázka, kterou je Bodinův text motivován, je obdobná jako v případě Machiavelliho vladaře: jakým způsobem lze nejlépe udržet suverénní vládu ve státě zmítaném vnitřními rozpory a nepokoji? Náboženství je v tomto kontextu chápáno jako síla sloužící k zajištění autority vládce, a z toho důvodu nesmí být státní náboženství zpochybňováno: zpochybnění náboženství se v takové situaci rovná zpochybnění politické legitimity vlády. Protože pravda náboženství je věcí víry, a tedy není rozumově dokazatelná, je nebezpečné vtahovat náboženská přesvědčení, zásadní pro správné fungování státu, do diskuze. Podstatné ovšem především je, že Bodin doporučuje zákaz diskuze o náboženství pouze ve formě, která plodí náboženství nová. V případě (který odpovídá reálné situaci ve Francii Bodinovy doby), že mnohost náboženských přesvědčení už existuje, nesmí být použito donucovacích prostředků, aby nebyla ohrožena jednota státu. Vládce nesmí být ve sporu přímo implikován, nesmí se stát představitelem jedné ze stran, a to zaprvé proto, že by to mohlo vést ke ztrátě loajality určitých skupin účastnících se konfliktu, zadruhé proto, že může hrozit situace, v níž se vládce přidá na stranu poražených. Z toho je patrné, že přístup k náboženským problémům je zcela diktován politickými zájmy: náboženství se stává „předmětem prozíravé činnosti spíše než faktorem určujícím vládní politiku."[73]

Tento postoj, s jeho pozitivy i negativy, je téměř dokonale ztělesněn ve zmiňovaném Ediktu Nanteském, který hugenotům ve Francii přiznával svobodu svědomí a také omezenou svobodu

[70] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 115.
[71] Viz „France – Political Ideology". In *Encyclopedia Britannica*, Dostupné z: https://www.britannica.com/place/France/Political-ideology#ref464976 (stránky navštíveny dne 10. 5. 2019).
[72] O Bodinovi budeme hovořit později v souvislosti s knihou *Colloquium Heptaplomeres* i v kontextu vývoje pojetí úcty.
[73] R. Forst, *Toleration in Conflict,* str. 144.

formy uctívání. Tyto ústupky byly přitom explicitně založeny v touze po upevnění politické autority. Text ediktu činí zjevnou dynamiku, která je výsledkem dvou zájmů – na jedné straně uspokojit požadavky menšiny a na druhé straně stvrdit dominantní pozici většinového postoje. Tato dynamika se projevuje různým způsobem: např. bohoslužby jsou hugenotům povoleny, ovšem nikoli v hlavním městě a v okruhu pěti mil kolem něj; výměnou za náboženskou toleranci musí být rozpuštěny všechny hugenotské politické organizace atd. Tolerance a ochrana před napadáním ze strany většiny je panovníkem zajištěna pouze výměnou za uznání podřadné pozice a vzdání se možnosti svobodně uplatňovaného společenského vlivu. Menšina je ve vlastním zájmu donucena k poslušnosti vůči vládci, který si tuto poslušnost vynucuje možností odejmout ochranu před perzekucí. Stejně jako samotný text, i osud ediktu je, co se týče permisivního pojetí, exemplární: změna politické situace vedla k jeho zrušení v roce 1685. Existence tolerance založené na mocenských strategiích je vždy závislá na tom, jakou strategii politická situace vyžaduje, a je tedy jevem historicky podmíněným a kontingentním, nikoli kategoricky platným morálním příkazem.

Stejnou logiku jako Edikt Nantský vykazuje o století později v Anglii (1689) Toleranční zákon Viléma III. Forst poukazuje na to, že v tomto případě je status tolerovaných skupin jakožto nonkonformních menšin, kterým jsou pouze uděleny specifické výjimky ze závazného způsobu náboženského vyznání a uctívání, explicitně vyjádřen již v oficiálním názvu zákona, který zní: *An Act for Exempting Their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain Laws*. Už z názvu je tedy zjevné, že se jedná pouze o určité úlevy od vynucování normy, vynucené potřebou stabilizace politické moci prostřednictvím zvládnutí vzrůstající nespokojenosti menšin. Dále vidíme, že úlevy jsou uděleny pouze protestantům – katolíci i ateisté jsou z oblasti tolerance vyloučeni. Přímá motivace tolerance snahou o upevnění vládnoucí pozice je zde zjevná tím, že zákon vyžaduje slib poslušnosti panovníkovi; jednota poddaných je v textu zákona označena za jeho cíl. Stejně jako je zde politicky zdůvodněna tolerance, je zde politicky zdůvodněna i netolerance: deisty nelze tolerovat, protože neuznávají působení boží spravedlnosti ve světě; sociniány, protože popírají Ježíšovo božství, přičemž obě tyto doktríny byly podezřívány z toho, že vedou přímo k ateismu, a ateismus je jakožto doktrína popírající posmrtnou spravedlnost považován za příčinu nedodržování pozemských politických zákonů. Katolíky pak nelze tolerovat vzhledem k jejich příchylnosti k cizí politické moci. Tím jasněji tak zde vystupuje charakteristický rys této fáze permisivního pojetí, a sice naprostá závislost na mocensko-politické strategii.

2.2.2 Pojetí koexistence

Pojetí koexistence je, co se týče zdůvodnění praxe tolerance, shodné s permisivním pojetím, protože ani zde není tolerance chápána jako hodnota sama o sobě, její hodnota je odvozena z instrumentální užitečnosti vzhledem k jiným cílům, především vzhledem ke schopnosti odvrátit nežádoucí konflikty. Strukturální rozdíl oproti permisivnímu pojetí spočívá ve vzájemném postavení subjektů a aktérů tolerance. V tomto případě se totiž nejedná o dominantně – submisivní vztah většiny vůči menšině, ale o vztah přibližně stejně silných mocenských skupin, pro něž je tolerance nejlepším řešením v situaci skutečného či hrozícího konfliktu, který se jeví jako oboustranně nevýhodný. Praxe tolerance je tak vyžadována pragmaticky politickým zájmem, nikoli morálně normativními argumenty. Tolerance je zde tedy z definice nestálým, provizorním stavem, závislým na patové mocenské situaci, jejíž změna sebou vždy nese potenciál ke změně postoje k toleranci: ve chvíli, kdy jedna strana

získá mocenskou převahu, pozbývají pragmatické argumenty ve prospěch tolerance svou platnost.

Jako vzorové dějinné vyjádření pojetí koexistence představuje Forst Augsburský mír.[74] Tato mírová dohoda byla výsledkem politických a ozbrojených sporů mezi císařem Svaté říše římské Karlem V. a Šmalkaldským spolkem (původně sestávajícím z devíti protestantských německých knížat a jedenácti svobodných měst). Součástí Augsburského míru byl příslib uznání svobody vyznání ze strany panovníka Svaté říše římské, který ovšem platil pouze pro knížata a svobodná města účastnící se konfliktu; neplatil ani pro poddané těchto knížat, kteří se museli připojit k náboženskému vyznání svých vládců. Mocenský podtext tolerance je tak zjevný: tolerován je pouze ten, u koho je to nezbytné vzhledem k jeho politické a vojenské moci. Svoboda vyznání je udělena pouze na základě kontingentních historických podmínek za účelem zachování nábožensky roztříštěné říše, nikoli na základě morálně normativních argumentů. Tolerance protestantského vyznání je z pohledu říše chápána pouze jako menší zlo, vzhledem k alternativě pokračujících politických a vojenských rozbrojů, nejde tedy o stav, který by byl cílem sám o sobě. Ani jedna strana nepovažovala pozici druhé strany za legitimní, mocenské důvody je ovšem donutily ke vzájemné toleranci. Jak Forst upozorňuje, politický vývoj v podobě protireformace a třicetileté války následně prokázal nestabilitu tolerance v podobě pojetí koexistence; tolerance založená na aktuální mocenské konstelaci je stejně nestálá, jako tato konstelace sama.

2.2.3 Pojetí ocenění

Třetím pojetím tolerance identifikovaným ve Forstově textu je tzv. pojetí ocenění. I jím se budeme zabývat pouze velmi krátce, protože nikdy nedosáhlo velkého rozšíření, a vzhledem k ostatním pojetím, především vzhledem k permisivnímu pojetí a k pojetí úcty, ani příliš velkého vlivu. Toto pojetí vyžaduje jako motivaci tolerance pozitivní ocenění hodnoty předmětu tolerance. Vzhledem k tomu, že jakékoli pojetí tolerance, pokud má zůstat ve vyznačených hranicích pojmu (viz oddíl 1.1), musí obsahovat složku námitky, musí být však toto pozitivní hodnocení nějakým způsobem omezeno, aby nedošlo k záměně tolerance s absolutním přijetím. Tolerovaná praxe tedy musí být chápána jako méněcenná vzhledem k vlastní praxi tolerujícího subjektu, přičemž tato méněcennost může být určena jak „kvalitativně“, tak „kvantitativně“, tzn. tolerovaná praxe může být hodnocena pozitivně v nižším stupni, nebo mohou být některé její aspekty hodnoceny pozitivně, zatímco jiné negativně. Na první pohled je zjevné, že určení hranic tolerance je zde problematické: na jedné straně se zde tolerance pohybuje na hranici přijetí, které nic nenamítá, na druhé straně hrozí arbitrární stanovení oblasti netolerovatelného, protože pozitivní či negativní hodnocení předmětu aspirujícího na toleranci vychází z přesvědčení tolerujícího.

Jako přední zastánce tohoto pojetí v dějinách tolerance Forst uvádí Johanna Gottfrieda Herdera a Friedricha Schleiermachera. U Herdera má pojetí koexistence vycházet z ideje neredukovatelné jedinečnosti v čase a prostoru rozprostřených odlišných kultur. Předmětem tolerance se tak stávají kulturní celky ve své odlišnosti. Protože každá národní kultura vytváří svůj vlastní normativní (etický, estetický atd.) ideál, který je podmíněn specifickými dobovými

[74] Viz tamt., str. 130n.

podmínkami, je jeho normativita platná pouze v dané kultuře; specifický národně-kulturní ideál nelze přenášet časem a prostorem do jiných kultur. Čistě objektivní evaluativní srovnání mezi kulturními celky tak není možné: protože každý celek vytváří specifický hodnotový řád, neexistuje místo nad těmito řády, z nějž by bylo možné je nezávisle porovnat. Tolerance pak spočívá na rozpoznání hodnoty ideálu vnitřního odlišnému kulturnímu celku. Aby ale stále šlo o toleranci, musí být ideály jiných dob a národů považovány za hodnotově podřazené ideálu tolerujícího subjektu. Hodnota „cizích" ideálů může být pozitivně hodnocena pouze v omezené míře, protože ideál plně schvalovaný se nemůže stát předmětem tolerance. Zásadní problém tolerance odvozené z úvahy tohoto typu je podle Forsta nebezpečí arbitrárnosti v konstituci složky námitky a odmítnutí. To, kde se nachází hodnota zasluhující ocenění, a kde se taková hodnota nenachází, a co je tudíž netolerovatelné, zde lze totiž určit pouze na základě pozice stanovené vlastním partikulárním kulturním ideálem. Jinak řečeno, není zde vyřešena otázka, jak do hodnotového pluralismu zapadá morální měřítko přesahující vlastní pozici.

Schleiermacher dospívá k náboženské variantě pojetí koexistence v rámci náboženské tolerance, a to ve spisu *O náboženství: Řeči ke vzdělancům mezi jeho utrhači*. V této knize vyslovuje Schleiermacher teorii náboženství, která náboženské přesvědčení chápe jako věc intuitivního 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 (který tvoří konečný pól tohoto vztahu) tvrdit, že plně porozuměl předmětu a obsahu náboženství. Když zkombinujeme nekonečné množství podnětů, které může poskytnout nekonečná skutečnost, s rozmanitostí lidské individuality, vidíme, že náboženská subjektivita se může utvářet do nekonečného množství různých forem. Formy náboženského prožívání života se tak mohou podstatně lišit, a přesto být stejně hodnotné co do kvality náboženského prožitku. Z toho tedy vyplývá požadavek tolerance, založený na pochopení hodnoty jinakosti, ačkoli tato jinakost se tolerujícímu nestává vlastní. Zde se ovšem opakuje problém konstituce složky námitky a odmítnutí, který byl zaznamenán u Herdera.

2.2.4 Pojetí úcty

Nyní se dostáváme k poslednímu pojetí, které je ovšem co do významu přinejmenším na úrovni permisivního pojetí, protože právě střet těchto dvou pojetí vytváří hlavní dynamiku dialektického procesu vývoje tolerance. Pojetí úcty je v dějinách pojmu nejrozšířenějším „protivníkem" permisivního pojetí, a kromě toho je zásadní pro naši práci z toho důvodu, že z této dějinné tradice vychází Forstova vlastní koncepce, která má překonat problémy ostatních tří pojetí, stejně tak jako problémy historických forem pojetí úcty.

Základním předpokladem pojetí úcty je morálně založená forma vzájemné úcty tolerujících stran. Tato úcta spočívá v uznání osobní etické a morální autonomie, přičemž uznání morální autonomie ústí v uznání všech relevantních osob jako rovnoprávných členů politické komunity.[75] Rozlišení etické a morální autonomie vyžaduje vysvětlení, protože se zde poprvé

[75] Tamt., str. 29.

ocitáme před důležitým Forstovým[76] rozlišením (jehož platnost, či přesněji možnost jeho zavedení vůbec bude ještě diskutována)[77], mezi sférou etiky a sférou morality, nebo přesněji mezi „eticky dobrým a morálně správným“.[78] Moralita v tomto rozlišení označuje oblast nepodmíněně závazných a všeobecně platných norem, zatímco etika je sférou různých pojetí dobrého, naplněného lidského života a „návodů“ k jeho dosažení.[79] Autonomie v rámci etické sféry tudíž označuje možnost autonomní volby vlastního „životního projektu“, autonomii co se týče přesvědčení ohledně povahy dobrého a plnohodnotného života. Uznání této autonomie se pak v rámci společnosti může projevovat nekompatibilitou kulturních zvyklostí, která se právě stává polem tolerance na základě uznání etické autonomie. Uznání morální autonomie pak vyžaduje přiznat každému jednotlivci právo na ospravedlnění všech norem, které se omezujícím způsobem dotýkají jeho svobody, pokud si tyto normy nárokují všeobecnou a reciproční platnost.

Složka námitky je zde konstituována odlišností etických přesvědčení (která do značné míry odpovídá odlišnosti kulturních tradic). Složka přijetí je pak tvořena přesvědčením, že odlišný etický postoj automaticky neimplikuje chybné morální přesvědčení. Plnění požadavků morální sféry pak vytváří limit tolerance – tolerovat nelze to, co porušuje morální, tedy všeobecně platné normy, které jsou založeny v principu povinnosti recipročního ospravedlnění, vyplývajícího z úcty k morální autonomii každého jednotlivce.

Forstův přehled postupného historického vývoje pojetí úcty budeme sledovat v dílech Sebastiana Francka, Sebastiana Castellia, Jeana Bodina, Johna Locka, Pierra Bayla a Immanuela Kanta.

Sebastian Franck, německý myslitel působící v 16. století, sice nerozpracoval komplexní teorii tolerance, kterou by bylo lze klasifikovat jako spadající pod pojetí úcty, ale jeho identifikace zdrojů nároku na náboženskou toleranci je prvním zásadním krokem ve vývoji tohoto pojetí. Pro Francka je nárok na toleranci založen v náboženském individualismu, který vylučuje normativně-formační vliv církevních či jiných autorit. Víra je výsledkem vnitřního vedení Ducha Svatého, které je pro každého člověka individuální. A právě protože je náboženský život určen jako vnitřní život podle vedení Ducha, není možné vyslovovat o náboženském životě normativní soudy na základě konfesionální identity. Kvalita náboženského života může být určena pouze podle jeho mravní čistoty a náboženské opravdovosti. Proto nelze negativně odsuzovat nikoho, ať už je příslušníkem jakéhokoli náboženství či jakékoli dílčí sekty, pokud upřímně hledá Boha a snaží se žít z Ducha. Vnitřní náboženská pravda může přebývat ve všech náboženských vyznáních. Víra jako následování vnitřního vedení Ducha navíc musí být nutně svobodná, žádná institucionální autorita tedy nesmí zvnějšku předepisovat a vynucovat určitou pozitivní formu víry – navíc vůle a myšlenky podle Francka ani nejsou možným subjektem donucování. Hranice tolerance vystavuje Franck tam, kde panuje přesvědčení, že pozitivní náboženství je nutné a že je oprávněné ho vynucovat. Z toho tedy vyplývá: tolerován

[76] S přiznaným vlivem Habermasovy diskurzivní etiky a se základem v Kantově etické teorii.
[77] I sama forma rozlišení mezi etikou a moralitou a Forstovo pojetí autonomie bude podrobněji rozebráno v druhé části.
[78] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 62.
[79] Viz tamt., str. 62–79.

má být každý, kdo sám toleruje ostatní, a je to výlučně porušení tolerance vůči víře ostatních, co vynucuje netolerantní reakci.

Franckova výzva k toleranci nekřesťanských náboženství zavádí do západního pojetí tolerance relativizaci pojmu hereze na základě sdíleného základu náboženského života, který je ovšem, na rozdíl od humanistických irénistických snah, založen na mravní poctivosti. Zásadní je zejména pojetí lidské bytosti jako Bohem milované bytosti schopné správného morálního života nezávisle na specifickém náboženském vyznání. Otevírá se zde tedy cesta k pojetí úcty, které toleranci zakládá na úctě k osobě druhého, přičemž osoba není definována svou náboženskou příslušností, ale morální kapacitou (ačkoli pro Francka je samozřejmě úcta ještě založena na náboženském chápání člověka jako Božího dítěte).

Francouzský teolog Sebastian Castellio rozvinul své myšlenky o toleranci v rámci sporu s Janem Kalvínem, vyvolaném upálením humanistického teologa Michela Serveta.[80] Jako zásadní Castelliův přínos pro dějinný vývoj tolerance chápe Forst jeho předmluvu ke spisu *De haereticis, an sint persequendi.* Castellio zde totiž provádí rozlišení mezi oblastí všeobecně srozumitelné a všeobecně platné morálky na jedné straně, a oblastí náboženské dogmatiky, v níž nikdy nebude možno vyhnout se sporům. Zatímco první sféra je podle Castellia určena zákonem, který je vepsán do srdce všech lidí bez rozdílu, ve druhé sféře nelze objevit žádnou autoritu, která by stála nad spory jednotlivých myslitelů a frakcí, a která by byla schopna posoudit, na čí straně je pravda. Proto spory ve druhé sféře dávají vyvstat neustálým vzájemným nařčením z hereze, aniž by bylo možné dosáhnout shody. Castelliova pozice tak předpokládá „řez“ uvnitř normativní sféry: je třeba provést rozlišení mezi sférou evidentních, objektivně určitelných pravd a mezi sférou legitimních sporů v mravních a náboženských otázkách, které jsou způsobeny konečností lidského rozumu, a nikoli morální špatností. U Castellia jsou tak bezproblémově implikovány všechny složky tolerance: složka námitky je určena odlišným (teologickým) názorem; složka přijetí morální nezávadností této odlišnosti; složka odmítnutí morálním přestupkem. Protože obsah sféry nezpochybnitelných morálních pravd je pro Castellia určen nábožensky, ateismus je pro něj za hranicí tolerance, a navíc v takovém pojetí hrozí příliš úzká konstituce této sféry, podobně jako v případě humanistických snah o nalezení obecného společného základu všech náboženství. Pro Forsta je ale zásadní, že Castelliův řez napříč normativní náboženskou sférou předjímá rozlišení morální a nábožensko-etické normativity, které je zásadní pro plně rozvinuté pojetí úcty.

O Jeanu Bodinovi už byla v naší práci řeč, a to v kontextu permisivního pojetí, které Bodin obhajuje v rámci otázky vertikální tolerance (stát-občan) ve spisu *Les Six Livres de la République.* Bodin však významně figuruje i ve vývoji pojetí úcty, a to díky knize *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, která pojednává o toleranci horizontální, tedy o vzájemném vztahu (v Bodinově případě) poddaných absolutistického státu. Bodin navazuje na literární vzor náboženských rozhovorů, s kterým jsem se setkali například u Ramona Lulla či Mikuláše Kusánského. Na rozdíl od nich však Bodinem prezentovaná debata nedospívá ke zdárnému závěru v podobě shody na nejvyšší formě náboženské pravdy. Východiska jednotlivých náboženských nauk podle Bodina nemohou fungovat jako východiska, z nichž lze dospět k víře, jejíž pravdivost by byla všestranně uznatelná. Bodin

[80] Servet byl upálen na základě obvinění z popírání doktríny o Boží trojici a odmítání dětského křtu.

naopak demonstruje marnost všech snah o všeobecné náboženské sjednocení. Rozpory náboženských vyznání jsou neredukovatelné, a ač společně vytváří harmonický celek, není tato harmonie nahlédnutelná z pozice konečného lidského rozumu, ale pouze z božské perspektivy. Naopak, každému člověku se jeho víra, ač je ve skutečnosti pouze partikulární částí harmonického celku, jeví jako jediná pravá víra. V Bodinově knize prezentovaný náboženský spor pak ukazuje právě hranice možností vzájemného porozumění. Z toho zároveň vyplývá, že pravda libovolného náboženství není racionálně dokazatelná (jinak by bylo možné v mezináboženském dialogu předložit naprosto přesvědčivé argumenty). Bodin tedy dovozuje, že náboženské vyznání nemůže stát na racionálních argumentech a důkazech, ale pouze na čisté víře, kterou nelze posuzovat na základě její rozumové přesvědčivosti. Víru Bodin chápe jako stav vnitřní důvěry ve zjevené pravdy, který je prožíván jako Boží dar. Důvěra je ale z definice právě stavem nezaloženým na rozumovém přesvědčení, a proto se nemůže prokázat jako důkazy zajištěné vědění. V kontextu humanistických snah o formulování jednotného náboženského základu obsahujícího vše, co je pro náboženství zásadní, je také důležité říci, že pro Bodina jsou věcí důvěry a nikoli vědění i zcela zásadní náboženské otázky, přímo se dotýkající problému spásy. Stejně jako pro Castellia, ani pro Bodina tak nejsou náboženské neshody řešitelné rozumovými schopnostmi, a nelze je tak připsat ani iracionalitě, ani nemorálnosti některé ze stran (nemorálnost přesvědčení by vyžadovala důkaz jeho nesprávnosti). Bodin tedy požaduje toleranci ve sféře náboženských doktrinálních sporů, založenou na pochopení konečnosti možností lidského rozumu, a tedy na nemožnosti prokázat dostatečným způsobem pravdivost svého stanoviska. Pro Forsta tak Bodin otevírá možnost být plně věřícím člověkem a zároveň uznávat jinověrce jako osoby, které se nedopouští ani přestupků proti racionalitě, ani proti moralitě.

Žádné pojednání, které se nějakým způsobem zabývá dějinami tolerance, samozřejmě nemůže opomenout postavu Johna Locka. Z úsporných důvodů se zde nebudeme zabývat jeho *Esejem o toleranci*, ale pouze *Dopisem o toleranci* a následnou debatou s Jonasem Proastem. Pro Lockovo odvození nároku na toleranci jsou důležité základní teze jeho politické filozofie, především jeho specifické pojetí společenské smlouvy, která jedině legitimuje výkon státní moci, a s tím spojená koncepce přirozeného práva. Legitimní stát podle Locka vzniká svobodně uzavřenou smlouvou, která je uzavřena určitým počtem lidí za účelem ochrany a možnosti lepšího vynucování přirozeného práva, jehož základním principem je pak právo na vlastní život, svobodu a (spravedlivě nabyté) statky. Protože účelem státu je chránit primárně takto určené zájmy občanů, porušování svobody ze strany státu činí jeho moc nelegitimní. Obsah svobody je pak vymezen skrze přirozené právo, svoboda je tedy omezena zákazem útoku na život (zdraví), svobodu a statky druhých (v případě života i na svůj vlastní, na základě chápání života jako Božího daru, který nemůže libovolně odnímat člověk, který ho sám – ani sobě samému – nedal).

Druhým důležitým předpokladem Lockovy teorie tolerance je jeho epistemologický empirismus. Z toho totiž vyplývá, že veškeré lidské vědění pochází ze zkušenosti, ať už ze smyslového vnímání či z vnímání procesů vlastní mysli. Tímto způsobem jsou získávány všechny ideje, výjimkou tedy není ani idea Boha, a tedy je tímto způsobem vytvořeno i vědomí o víře. Opravdová víra tedy může podle Locka vzniknout pouze osobním náhledem – víru nelze vnutit, protože může být konstituována jedině vnitřním náhledem odpovídajících idejí. Víra

bez souhlasu pocházejícího z vlastního rozumového náhledu (nikoli nutně náhled založený na rozumovém argumentu, ale náhled vykonaný vlastním rozumem) je nutně falešná, a ti, kdo se snaží víru vynucovat, tedy nechápou, co víra ve skutečnosti je. Protože je ale lidská mysl konečná, nemůže dospět k jasnému důkazu jediné správné víry. A protože je zároveň cílem víry (v křesťanském pojetí, jak ji samozřejmě chápe Locke) věčná spása, nemůže člověku nikdo ani kompenzovat ztrátu, která by mohla být způsobena donucením k nesprávné víře. Zájem na spáse je tak zcela osobní a nepřenosný, a vyžaduje osobní rozhodnutí každého jednotlivce. Tento zájem stojí nad všemi pozemskými zájmy, jejichž zajištění je věcí státu, které mohou být zároveň kompenzovány v případě pochybení, či dokonce zneužití moci na straně státu. Odpovídající oblast státní moci je tedy – v souladu s přirozeným právem – pouze v zajištění bezpečného užívání pozemských statků, tedy života, svobody a majetku. Ani stát, natožpak jiné organizace, jako jsou např. církve, či dokonce jednotlivci, tedy nedisponují žádnou možností legitimního užití donucovací moci k náboženským účelům. Na horizontální úrovni tolerance je tedy vyžadována striktní reciprocita tolerantního přístupu.

V souladu s tím Locke určuje hranice tolerance (složku odmítnutí). Tolerovány nemohou být jednotlivci či skupiny, které se proviňují proti reciprocitě požadované horizontální tolerance, nebo ti, kteří porušují zákony státu, které vznikly platným způsobem vytvořenou společenskou smlouvou a jsou tak v souladu s přirozeným právem. V druhém případě je v tomto kontextu cíleno především na potenciální politické zrádce, kteří spolupracují s cizí mocí, které se občani při vzniku státu (uzavřením společenské smlouvy) nezavázali poslušností. Toto nebezpečí vidí Locke u katolíků, kteří mají být náchylní k podpoře politické autority papeže proti vlastní vládě (a navíc podle Locka neuznávají nárok reciprocity tolerance). Tolerovat navíc v Lockově pojetí nelze ani ateisty, protože u nich nelze předpokládat, že budou respektovat přirozený zákon, když neuznávají ani jeho původce. Ateista tak není morálním subjektem a nedá se věřit tomu, že bude dodržovat smlouvy, na nichž společnost stojí.

Lockova koncepce pak prošla jistou pro nás důležitou úpravou, a to v reakci na kritiku, kterou na *Dopis o toleranci* směřoval anglikánský teolog Jonas Proast (*The Argument of the Letter Concerning Toleration*). Proast se zaměřuje na Lockovo tvrzení, že víra, která jde proti vlastnímu svědomí a vnitřnímu přesvědčení, tedy víra pokrytecká, nevycházející z vnitřního přesvědčení, nemůže být spásonosná, a proto je nutné vyloučit jakoukoli formu náboženské nesvobody. Proast argumentuje podobným způsobem jako Augustin po svém příklonu k praxi náboženského donucování (viz bod 1.2.1). Podle Proasta nemá být donucovací moc použita k přímému vynucování určitého názoru, ale nepřímo podporovat jeho vznik. Násilí tak podle něj může být legitimně použito k vynucení zvážení argumentů, které by jinak kvůli lenosti či předsudkům byly opomenuty, a má být úměrné situaci donucovaného. Státní moc navíc může podle této logiky využívat cenzuru, aby odstranila z veřejného prostoru způsoby myšlení odvádějící od pravdy. Násilí tak nevynucuje falešnou víru, ale umožňuje naslouchat pravdě, a není tak omezením, ale podporou svobody.

Lockova reakce ve *Druhém dopise o toleranci* je důležitá zdůrazněním dvou bodů zásadních pro pojetí úcty: relativizace možnosti zisku absolutní pravdy a požadavku recipročního ospravedlnění. Locke sice proti praxi „osvobozování k pravdě“ namítá, že nelze rozlišit mezi přivedením k poctivé a pokrytecké víře, protože donucující může vždy tvrdit, že donucovaný

ještě nezvážil předložené argumenty dostatečně, protože jinak by je uznal, a je tedy třeba skrze násilí pokračovat v jeho „osvobozování“, což nakonec donucovaného musí přivést k vyjádření pokrytecké víry. Ovšem co se týče nepřímého donucování, je třeba uznat, že mezi svobodně utvořeným názorem a názorem vytvořeným za pomoci cenzury, regulace přístupných doktrín státní mocí a vhodných vzdělávacích mechanismů není žádný pozorovatelný rozdíl co do opravdovosti. Locke tedy opouští argument nemožnosti přinutit svědomí a reformuluje svou pozici tak, aby vytvořil silnější normativní argument. Zdůrazňuje tedy fakt, že Proastův argument explicitně stojí na předpokladu, že náboženské donucování provádí pouze vládce, který vlastní jistou náboženskou pravdu. Tento předpoklad je ovšem podle Locka nesprávný, protože jediné pravé náboženství nemůže být nevyvratitelně dokázáno. Každá církev má tendenci tvrdit pravdivost (či alespoň nejvyšší přesnost) své pozice, a připuštění nátlaku ze strany státní církve v této situaci znamená, že tento nátlak je připuštěn pro každou církev, která se dostane do pozice státního náboženství a bude stejným způsobem přesvědčena o své pravdě. Proast by jistě neuznal nárok jiných církví na donucování anglikánů – jeho pozice tak není zobecnitelná (protože ostatním nemůže prokázat svůj nárok na absolutní pravdivost), a proto nekonstituuje dobré morální ospravedlnění. V pozadí stojí právě požadavek reciprocity, zde formulovatelný ve formě zlatého pravidla. Proast se ve *Třetím dopise o toleranci* obrátil na Locka s otázkou, zda snad on nepovažuje svou víru za pravdivou, a zda není nutnou součástí každého náboženství přesvědčení o jeho absolutní pravdivosti.[81] Locke reaguje (v kontextu historie pojetí úcty již známým) rozlišením víry a logické jistoty. Absolutní jistota je podle Locka v otázkách víry nedosažitelná, a proto z náboženství vycházející důvody nemohou ospravedlňovat náboženský nátlak. Ten by tak totiž byl porušením společenské smlouvy, kterou vzniká stát, protože ta je uzavřena právě kvůli ochraně před násilím, které není ospravedlnitelné podle přirozeného zákona, což násilí založené na pouhém nedokazatelném přesvědčení jistě není.

Lockův přínos pro dějiny tolerance jistě nelze zpochybňovat, pro Rainera Forsta je ale nejdůležitějším autorem v těchto dějinách francouzský myslitel Pierre Bayle. Jeho pojetí vztahu morality, rozumu a víry vytváří v problému tolerance konstelaci, kterou pak systematicky využívá sám Forst. Ve své době unikátní a historicky přelomové je především Baylovo tvrzení, formulované v *Pensées diverses sur la comète*, o možnosti morálního jednání ateistů, které otevírá cestu k toleranci založené na mimonáboženských principech, protože moralita je chápána jako schopnost nezávislá na strachu ze soudícího Boha. Svoje normativně-epistemologické ospravedlnění nároku na toleranci pak Bayle podává ve svém spisu *De la tolérance. Commentaire philosophique*, který Forst označuje – spolu s Lockovým *Dopisem o toleranci* – za nejdůležitější dílo moderní filosofie tolerance.[82] Podobně jako Castellio, i Bayle ve svém *Komentáři* vymezuje pro víru specifické místo, odlišné od čistě rozumového poznání i od schopnosti morálního jednání. Filosofie a teologie jsou pro Bayla svébytnými oblastmi, které nelze ani redukovat jednu na druhou (ať už se o to snaží filosofové či teologové, tedy ať už má být teologie asimilována filosofií či naopak), ani úspěšně sloučit. Víra je totiž chápána

[81] Touto námitkou se ještě budeme zabývat.
[82] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 240.

jako nad-rozumová aktivita, poskytující odpovědi na ty otázky, které nelze na čistě racionálním základě zodpovědět.

Ve zmiňovaných *Pensées diverses* pak Bayle (jakožto první mezi dosud probíranými autory) popírá nutnost víry pro možnost morálního jednání. Podle Bayla nejsou teorie, které považují za základ morálního jednání víru ve spravedlivě soudícího Boha, podloženy zkušeností, ba právě naopak, lze je zkušenostně vyvrátit. Spravedlivá odplata v posmrtném životě za ctnost či špatnost v pozemském životě totiž pro Bayla prokazatelně není motivací morálního jednání – kdyby tomu tak bylo, víra by zabraňovala nemorálnímu jednání, tak tomu však, jak Bayla učí zkušenost, zjevně není. Protože i věřící lidé jsou schopni konat zlo, motivace k němu musí být jiná než nevíra, a stejně tak je tomu i s dobrým jednáním – z víry vyplývající důsledky nejsou jeho hlavní motivací. Jako hlavní zdroje morálního či nemorálního jednání Bayle identifikuje bližší příčiny: k pozitivnímu jednání motivuje především strach ze zákonného postihu a touha po úctě, uznání a společenském postavení; k negativnímu zase primárně vliv vášní a na jejich základě nabytých zvyků. Oba druhy motivací jsou přitom stejně dobře přístupné jak věřícím, tak ateistům, a morální společnost tak lze vybudovat na základě vhodné kultivace těchto motivací, aniž by musela být využita z víry plynoucí metafyzická přesvědčení.

Morální jednání se ale nezakládá pouze na zmiňovaných sociálních motivacích, které by ani nemohly vysvětlit obsah morality. Člověk podle Bayla disponuje mohutností morálního názoru, díky němuž lze rozpoznat inherentní kvalitu jednání, na základě porozumění základním principům morality. Tuto schopnost podle Bayla sdílí všichni lidé bez rozdílu, věřící i ateisté. Všichni lidé bez rozdílu jsou podle něj schopni nahlédnout první principy morality, stejně jako první principy metafyziky. Toto Baylovo přesvědčení tak poprvé otevírá cestu k univerzální toleranci, zahrnující i ateisty, založenou na všeobecně přijatém morálním základě, který není závislý na partikulární náboženské doktríně.

V první knize *Pensées diverses* hovoří Bayle o přirozeném světle rozumu, které pro všechny lidi bez rozdílu odhaluje nejobecnější a naprosto nepochybné principy metafyziky a morality. Díky přirozenému světlu lze objevit všeobecně platné morální zákony, založené na přirozené rovnosti všech lidí. Tyto zákony pak podle Bayla nejsou závislé ani na osobních zájmech a preferencích, ani na dobově či místně závislých mravních zvyklostech; jedná se o zákony časově i prostorově univerzální.

Rovnost všech lidí ve schopnosti morálního náhledu spolu s rozlišením mezi rozumem a vírou umožňují Baylovi vznést nárok na toleranci způsobem, který Forst považuje za nejplodnější dějinné vyjádření.[83] Rovnost všech lidí totiž vyžaduje, aby byla jakákoli praxe, která omezuje svobodu vyznání a jednání vůbec, ospravedlněna recipročně přijatelným způsobem. Tento princip ale zároveň předpokládá, že donucující subjekt se nemůže opřít o znalost absolutní pravdy. Taková znalost by totiž umožňovala zrušení reciprocity: protože já vím, co je pro druhého dobré lépe než on, mohu ho – pro jeho vlastní dobro – donucovat (model pozdního Augustina). Pokud by ovšem byl takový argument přijat, měla by právo použít donucovací metody jakákoli církev (či – mimo Baylův kontext – libovolná instituce nacházející se v obdobné pozici). Vzniku tohoto stavu chce Bayle předejít tím, že jistotu vlastnění absolutní

[83] Tamt., str. 241.

pravdy upře všem potenciálním aktérům donucování, takže nikdo z nich právo na donucování nemůže získat. V souladu s tím představuje Bayle pojetí rozumu jakožto konečného, neschopného poskytnout definitivní odpovědi na otázky, jichž se náboženské spory týkají. Konečnost rozumu tak implikuje nemožnost odstranění náboženských sporů. Sama kontinuita sporů je ale nanejvýš podpůrným argumentem pro toleranci; zásadní je to, že tyto spory jsou legitimní v tom smyslu, že žádná ze stran není jejich původcem svou iracionalitou. Spory jsou nerozřešitelné proto, že otázky, kolem nichž se točí, nejsou otázky připouštějící konečnou odpověď, a žádná ze stran tak nemůže poctivě tvrdit, že si je svou pozicí jistá, a v tom případě ztrácí právo na donucení domněle založené na tom, že ví lépe než druhá strana, co je správné či pravdivé. V přijímaných odpovědích na náboženské otázky často rozhoduje zvyk, tradice a další podobné faktory, takže v různých dobách a místech se vyvíjí různé náboženské cítění. Bayle ovšem zároveň trvá na tom, že tato skutečnost nepodrývá přesvědčení věřícího, právě proto že ve víře nejde a ani nemá jít o rozumové přesvědčení, ale o specifický stav, který platný rozumový argument nevyžaduje. Víra není v Baylově pojetí protikladem rozumu. Je spíše odpovědí na otázky, které rozum přesahují; nevyžaduje vzdání se rozumu, pouze uznání jeho hranic. Avšak právě proto, že leží za hranicemi rozumu, nesmí víra vydávat své přesvědčení za nepochybně jisté.

3. Pojetí tolerance u Rainera Forsta

Obsáhlým historickým exkurzem, vedeným Forstovou vlastní rekapitulací vývoje pojmu a jednotlivých pojetí tolerance, jsme vykonali nezbytné přípravy jak pro odpovídající způsob předložení Forstova vlastního pojetí, tak pro předložení kritiky tohoto pojetí. Forstova vlastní systematická snaha totiž vychází z poučení historickým vývojem v tom smyslu, že jeho pojetí se má vyhnout všem nástrahám, které se objevily v různých pokusech o formulaci takového pojetí tolerance, které si nebude protiřečit – tedy nebude samo netolerantní – a které nebude pokrytecké v tom smyslu, že by za maskou tolerance skrývalo praxi dominance. Forstovo stanovisko tak z dějin tolerance těží jak negativně – skrze konstelace, kterým je třeba se vyhnout – tak pozitivně, navázáním na poslední uvedenou tradici 1. kapitoly (vrcholící v díle Pierra Bayla). Forst přitom netěží jen z dějin teorie, ale také z dějin praxe tolerance, což se projevuje tím, že morální nárok vznášený při požadavku tolerance odvozuje z povahy praktického požadavku, který lze v dějinách v různých formách vysledovat.

Forst vytyčuje cíle, kterých má dosáhnout jeho vlastní systematické pojednání problému tolerance, následujícím způsobem.[84] Prvním úkolem je předložit teorii tolerance vycházející z nejslibnějších cest k toleranci, nalezených v historické rekonstrukci vývoje pojetí tolerance, a to ve dvou základních aspektech: je třeba předložit normativní ospravedlnění tolerance a jeho epistemologické implikace. Druhým úkolem bude ukázat tolerantnost této nové teorie, tedy uspokojivě vyřešit hrozbu paradoxu tkvící ve skutečnosti, že tolerance sama musí mít určité hranice, a tedy musí být svým způsobem netolerantní. Třetím úkolem je ukázat, jakým způsobem může a má být tolerance osobní ctností, a posledním úkolem je ukázat funkčnost předložené teorie tolerance v současných konfliktech.

[84] Tamt., str. 447.

3.1 Normativní ospravedlnění tolerance a jeho epistemologické implikace

Přestože požadavky tolerance vždy vyvstávají v kontextu určitých konfliktů, snaží se zaujímat nestranné stanovisko – protože jádrem konfliktů o toleranci je vždy legitimita omezování svobody jednání, požadavek tolerance je vždy namířen proti nelegitimnímu omezování svobody, a je tak vždy implicitně požadavkem spravedlnosti, která musí být z definice nestranná. Spravedlnost chápe Forst specifickým, a sice konstruktivistickým způsobem. Spravedlnost je pro něj základním stavebním kamenem tzv. „řádu ospravedlnění".[85] Řádem ospravedlnění myslí Forst systém, který, odpovídajícím způsobem vtělen do institucí a jimi vytvářených a zajišťovaných norem, umožňuje řídit život ve společnosti všeobecně ospravedlněným, nebo alespoň ospravedlnitelným způsobem. Existence řádu ospravedlnění pro Forsta proměňuje pouze společenský kontext v kontext politický, protože politické bytí člověka je založeno ve faktu, že člověk je ospravedlňující bytostí, přičemž toto určení je odvozeno z těchto charakteristik: člověk je bytost rozumná, tedy schopná zdůvodňovat svou činnost; bytost společenská, takže jeho činy mají vliv na ostatní; bytost schopná řeči, a tedy komunikující; bytost konečná, a tedy vyžadující dialog a vysvětlování, protože její rozum není neomezený. Právě tyto charakteristiky člověka vedou k povinnosti ospravedlnění: „ať už děláme nebo myslíme cokoli, klademe na sebe (a na druhé) požadavek důvodů".[86] Nespravedlivé uspořádání je tedy takové, které je nahodilé či dokonce svévolné, tedy, pro nějž chybí legitimní zdůvodnění. Proto je primárním nárokem spravedlnosti odstranění všech forem vzájemných vztahů jednotlivců či skupin v rámci společnosti, pro něž nejsou poskytnuty legitimní důvody. Právě v tomto smyslu je tolerance požadavkem spravedlnosti.

Různá ospravedlnění tolerance se tedy vždy snaží poskytovat argumenty, které jsou nadřazeny danému konfliktu a mají ospravedlnit určité „vztahy tolerance"[87], tedy legitimovat omezování či právě neomezování určitých svobod. Z toho Forst vyvozuje:

> „Jestliže konflikty o toleranci jsou jak na sociální, tak na filosofické úrovni vždy konflikty o ospravedlnění partikulárních vztahů tolerance, pak se jako nadřazená ukáže ta teorie, která spočívá na *samotném* principu ospravedlnění a nikoli na jiné (vždy sporné) hodnotě nebo pravdě. Jedině tento princip může poskytnout ospravedlnění vyššího řádu v tom smyslu, že je spojeno se strukturním jádrem požadavku tolerance, tedy s problémem ospravedlňujících důvodů pro konkrétní svobody jednání nebo omezení jednání."[88]

Celá Forstova teorie tolerance tedy spočívá na tzv. principu ospravedlnění, jehož vysvětlení se nyní budeme věnovat. Forstův princip ospravedlnění říká: „Normativní odpovědi na praktické otázky mají být ospravedlněny přesně tím způsobem, na který odkazuje jejich nárok na platnost."[89] A protože Forst definuje praktický rozum jako „základní schopnost reagovat na

[85] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 1.
[86] Tamt. Proč podle Forsta uvedené charakteristiky implikují povinnost a právo na ospravedlnění, bude podrobněji popsáno níže.
[87] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 450.
[88] Tamt.
[89] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 18.

praktické otázky vhodnými způsoby prostřednictvím ospravedlňujících důvodů v rámci každého praktického kontextu, v němž vyvstávají a v němž musí být situovány“,[90] je pro něj jednání v souladu s principem ospravedlnění jednáním odpovídajícím zákonům praktického rozumu, protože právě princip ospravedlnění určuje vhodný způsob reakce na praktické otázky.

Na jakém základě je však Forst oprávněn tvrdit, že princip ospravedlnění je „platným principem praktického rozumu“,[91] a proč má být právě jen tento princip schopen ospravedlnit požadavek tolerance uspokojivým způsobem? Abychom byli schopni tuto otázku zodpovědět, musíme se nyní věnovat širším souvislostem Forstovy teorie tolerance, a vyjít od jeho pojetí člověka jako „zdůvodňující bytosti“.[92] Tento pohled na člověka zdůrazňuje určitou stránku racionality, a sice fakt, že přesvědčení a činy lidí jsou založeny na důvodech, které poskytují těmto přesvědčením a činům základ, na němž mohou stát a ustát případné námitky.[93] Jestliže ovšem mají podpůrné důvody tímto způsobem obstát před námitkami, musí být nějakým způsobem sdílené, obecné. Jak tedy musí být čin zdůvodněn, aby byl dostatečně ospravedlněn?

Forst rozlišuje dva druhy zdůvodňování činů nebo činnost řídících norem, a sice rozumné ospravedlnění (*vernünftige Rechtfertigung*) a racionální zdůvodnění (*rationale Begründung*). Oba uvedené způsoby zdůvodňování jsou formami odpovědi na otázku po správném jednání, oba způsoby ale mají vlastní specifické pole působnosti a platnosti. Racionální zdůvodnění poskytuje instrumentální zdůvodnění dané činnosti. Spočívá v „úvaze ohledně vhodných prostředků k uskutečnění subjektivně daných účelů a v jednání podle praktického úsudku plynoucího ze vztažení těchto účelů nebo cílů k potenciálním prostředkům“.[94] Aktivita rozumného ospravedlňování se naopak nezabývá rozumností ospravedlňované činnosti z instrumentálního hlediska, ale snaží se nalézt důvody, které mohou daný čin obhájit v normativním smyslu. Existence tohoto druhého způsobu zdůvodnění pro Forsta implikuje existenci specifické rozumové kapacity, přítomné u všech (prakticky rozumných) lidí, která umožňuje vytvoření prostoru veřejného normativního ospravedlňování.

Oba způsoby zdůvodňování se podle Forsta liší co do subjektivity a objektivity. Racionální zdůvodnění je čistě subjektivní v tom smyslu, že je vztažené pouze k cílům toho kterého subjektu, a dostatečné zdůvodnění spočívá v prokázání, že daná činnost je nejlepším způsobem, jak dané cíle uskutečnit. Platné zdůvodnění je zde tedy takové, které je nejracionálnější z instrumentálního hlediska. Oproti tomu rozumné ospravedlnění musí „podřídit cíle i prostředky činnosti ospravedlnění *před druhými* jakožto morálně zasaženými“.[95] Proto nemůže být platnost ospravedlnění odvozena z čistě subjektivní pozice; platné zdůvodnění bude pouze takové, které dosáhne intersubjektivního uznání.

---

[90] Tamt.
[91] Tamt., str. 49.
[92] Tamt., str. 13.
[93] Forstovu hru s dvojznačností německého slova *der Grund*, které zahrnuje jak význam českého slova důvod, tak slova základ, nelze do češtiny převést. V dalším je třeba mít tuto dvojznačnost na paměti. Slovo *der Grund* překládáme oběma uvedenými výrazy podle kontextu.
[94] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 14.
[95] Tamt., str. 15.

Rozumné zdůvodňování se ale může odehrávat ve více odlišných kontextech, přičemž v každém z nich podle Forsta platí různá kritéria pro určení platnosti zdůvodnění v souladu s obecnou formou principu ospravedlnění (viz výše). Primárními kontexty rozumného zdůvodňování jsou pro Forsta kontext morální a kontext etický. Rozlišení etiky a morality[96] jako dvou odlišných sfér je (jak ostatně sám Forst připouští) poměrně neobvyklé a vůbec nemusí být jasné, co je jím míněno[97] (ve třetí části se pokusíme ukázat, že rozlišení je také v důležitém ohledu nefunkční), a proto se zde musíme věnovat jeho vyjasnění.

Moralitou myslí Forst sféru bezpodmínečně platných norem a z nich vyplývajících práv a povinností, které platí recipročně a všeobecně mezi lidskými bytostmi „jakožto lidskými bytostmi".[98] Tím je myšleno, že morální povinnosti nejsou založeny v žádném specifickém společenském kontextu – morální normy jsou platné pro všechny prostě proto, že člověk je vždy morální bytostí. „Strukturálně řečeno, [morální normy] implikují, že každá prakticky rozumná osoba je může pochopit a musí je dodržovat a zároveň to může vyžadovat od všech ostatních…"[99] Moralita tedy musí být svébytnou, autonomní sférou, která své zásady neodvozuje z žádné jiné oblasti, dokonce ani ze sféry etiky. Forst to vyjadřuje těmito slovy: „pracujeme s koncepcí morality, která je osvobozena od tradicí předepsaného obsahu a tradicí předepsaných základů platnosti […] moralita není závislá ani na Božích zákonech, ani na zákonech pozemského suveréna, ani na nezpochybněných hodnotách zavedené životní formy."[100] Moralita tedy nespočívá na žádném základu mimo sebe sama, a protože zavazuje kategoricky, nestojí ani žádná sféra normativně nad ní. Moralita tak „vyžaduje svůj vlastní motiv, nezávislý na náboženských či sekulárních pojmech štěstí".[101]

Zde pochopitelně vyvstává otázka zdroje morální normativity: Odkud pochází všeobecně závazná platnost norem, nezávislá na jakémkoli specifickém společenském kontextu? Jaký důvod má člověk podle těchto norem jednat? Odpovědi na tuto otázku se budeme věnovat za okamžik, nejdřív je však třeba dokončit objasnění rozdílu mezi moralitou a etikou vyznačením sféry etiky. Etikou myslí Forst normativní oblast, v níž jsou předepisována pravidla dobrého života v rámci určité „komplexní doktríny".[102] V oblasti etiky značí otázka po správném jednání otázku po „hodnotách, ideálech a konečných účelech, které vytváří dobrý život".[103] Etika tedy není založena na vztazích ke všem lidským bytostem jakožto lidským bytostem, ale k druhým jakožto členům určitého etického společenství, které sdílí společnou komplexní doktrínu. „Etické závazky […] povstávají ze sdílení konkrétních etických kontextů".[104]

---

[96] Až dosud jsme pojem 'morální' používali v souladu s běžným užíváním pro označení jakékoli normativity týkající se mravní oblasti. Od této chvíle budeme tento pojem používat pouze ve specifickém významu, určeném odlišením od pojmu 'etického'.
[97] Obzvlášť když Forst upozorňuje na to, že jím zavedené rozlišení není identické s rozlišením mezi eticky dobrým a morálně správným v Habermasově diskurzivní etice.
[98] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 44.
[99] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 453.
[100] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 44.
[101] Tamt., str. 46.
[102] Takto překládáme pojem *comprehensive doctrine*, termín, který si Forst vypůjčuje z Rawlsovy *Teorie spravedlnosti*.
[103] Tamt., str. 15.
[104] Tamt., str. 16.

Rozdíl mezi etickým a morálním ospravedlňováním norem nebo činností tedy spočívá v tom, zda ospravedlňujeme jednání sobě samým a své etické komunitě tvrzením, že přispívá k dobru našeho života, nebo zda ospravedlňujeme normu s všeobecně platným nárokem všem potenciálně zasaženým platností této normy. Základem hodnoty etické normy je partikulární hodnotová perspektiva, zatímco základem platnosti morální normy je všeobecná závaznost. Zatímco etická činnost je tedy ve Forstově chápání podmíněna určitým pojetím dobra, morální čin musí disponovat nepodmíněnou platností. Morální sféra tak co do síly normativního nároku přesahuje sféru etickou, protože je platná nezávisle na partikulárních koncepcích dobra, které vytváří soupeřící komplexní doktríny – moralita poskytuje principy vyššího řádu, proti nimž se etické koncepce nesmí provinit. Prokázání této normativní převahy morality nad etikou je pochopitelně možné jedině tehdy, pokud se pro obě sféry podaří nalézt odlišný zdroj normativity – pro sféru etiky podmíněný, pro sféru morality nepodmíněný, a tedy zakládající univerzální platnost, která umožní sjednocení různých etických společenství na vyšší normativní úrovni (do jaké míry by pak byla zachována platnost etických normativních nároků, zatím zůstává otevřené).

Za účelem vhodného praktického oddělení etické a morální sféry si Forst vypůjčuje ideu procedurálních kritérií, využívaných k podobnému účelu v rámci diskurzivní etiky: „rozlišení mezi etikou a moralitou je tak formálním a procedurálním apriorním rozlišením (předcházejícím diskurzu) […] Jaký normativní charakter určité hodnoty, nároky, argumenty nebo důvody mají, není rozhodnuto předem; pokud si mají zasloužit označení ‚spravedlivý', je zásadní aby diskurzivně splnily kritéria jako kandidáti na to, co je stejně dobré pro všechny." Prostřednictvím správného nastavení procedurálních kritérií má být dosaženo toho, že jimi schválené normy jsou „stejně ospravedlnitelné pro všechny zasažené",[105] čímž získávají univerzální platnost. Jde vlastně pouze o aplikaci principu ospravedlnění: etické a morální normy si podle Forsta činí odlišný nárok na platnost, a proto musí být ospravedlněny jiným způsobem, který odpovídá rozdílu v proceduře ospravedlnění. Správné nastavení kritérií znemožňuje v morální argumentaci využívat odkazy k určitému pojetí dobra, protože pojetí dobra závislá na určitých komplexních doktrínách jsou vždy zpochybnitelná, a z toho důvodu nemohou zakládat všeobecně platný nárok. Takový nárok je možné vytvořit jedině na základě důvodů, které nelze rozumně odmítnout, a které tedy musí být ospravedlněny naprosto všeobecným způsobem. Jinými slovy, racionální ospravedlnění zde musí v morální sféře nalézt důvody, které mohou ustát jakoukoli rozumnou formu kritiky. Etické ospravedlnění pak nevyžaduje tuto formu všeobecnosti, protože, jak bylo uvedeno, „odpovědi na praktické otázky musí být ospravedlněny přesně tím způsobem, který je implikován jejich nárokem na platnost". Etické koncepce si nemohou (kvůli své založenosti v partikulárních koncepcích dobra) nárokovat všeobecnou platnost, a proto důvody, na jejichž základě je etika ospravedlňuje, nemusí být univerzálně obhajitelné. Morální normy naopak z definice vznáší nárok na kategorickou závaznost, a proto vyžadují všeobecnou formu ospravedlnění.[106]

Kategorická závaznost, kterou si nárokují morální normy, má charakter všeobecnosti a reciprocity, tedy tvrdí, že nikdo nemá dobrý důvod dané normy zpochybnit. Pokud má tedy

[105] Tamt., str. 65.
[106] Tamt., str. 66.

tento nárok být ospravedlněn v souladu s principem ospravedlnění, musí poskytnout důvody platné všeobecně a recipročně. Správná kritéria pro diskurzivní stanovení morálně závazných norem jsou tedy právě kritéria všeobecnosti a reciprocity. Kritérium reciprocity má dvě části. První z nich nazývá Forst reciprocitou obsahu: „Není možné vznášet specifické nároky a zároveň odmítat stejné nároky ostatních.“ Druhou část tvoří tzv. reciprocita důvodů: „Nelze předpokládat, že ostatní sdílejí naši perspektivu, hodnocení, přesvědčení, zájmy nebo potřeby, […] takže bychom například tvrdili, že mluvíme v ‚pravém‘ zájmu ostatních nebo ve jménu absolutní, nezpochybnitelné pravdy mimo potřebu ospravedlnění“.[107] „Navíc žádná strana se nesmí odvolávat k autoritě vyšších pravd, u nichž nelze očekávat všeobecné uznání.“[108] Kritérium všeobecnosti pak říká, že „námitky jakékoli zasažené osoby, ať je on či ona kýmkoli, nemohou být ignorovány, a důvody uvedené na podporu legitimity normy musí být moci sdíleny všemi osobami“.[109] Naplnění těchto kritérií má zajistit odpovídající racionalitu ospravedlnění, takže žádný člověk disponující praktickým rozumem nebude mít důvod proti normě protestovat.

Proč by ale o moralitě dané normy mělo být rozhodováno právě v souladu s principem ospravedlnění? Sám princip ospravedlnění vyžaduje ospravedlnění vyššího řádu, které teprve umožní tvrdit morální platnost norem procedurálně vytvářených podle tohoto principu. Jinými slovy, je třeba zodpovědět otázku, proč bychom měli uznat platnost kritérií reciprocity a všeobecnosti jako nástrojů zajišťujících spravedlnost norem, vyplynuvších z diskurzivní procedury řízené těmito kritérii. Zde se dostáváme zpět k problému autonomie morality i k základu problému rozlišení morality a etiky. Je totiž nezbytné najít svébytný zdroj morální normativity, který bude odlišný od zdroje (či zdrojů) normativity etické (a který zároveň bude zdrojem kategorické platnosti principu ospravedlnění.)

Protože Forst označuje za původce ideje autonomní (na pojetích dobra nezávislé) morality, která musí mít základ v sobě samé, Immanuela Kanta, vychází ve vysvětlení zdroje morální normativity právě z jeho morální filosofie. Kant podle Forsta vysvětluje normativitu morálních norem takovým způsobem, aby byly zároveň chápány jako zákony, a zároveň jako produkty lidské autonomie. Autonomie morální sféry, spočívající ve specifickém zdroji normativity, tak musí být založena na morální autonomii člověka, která tento zdroj poskytne. (Kromě Kanta je zde i návaznost na Pierra Bayla, který člověku připisuje mohutnost morálního názoru, který umožňuje všem bez rozdílu – věřícím i nevěřícím – přístup k základním principům morality.) Protože pro Kanta je morální zákon kategoricky platný, musí být lidská autonomie schopna vytvořit kategorickou závaznost. Zde se dostáváme k „základní otázce morální normativity, k otázce normativity která vysvětluje platnost morálního zákona a podřízení se tomuto zákonu“.[110]

Forst v řešení této základní otázky vychází z Kantova řešení problému původního přístupu k morálnímu zákonu, tedy z pojmu „faktu rozumu“, a opírá se přitom o Kantovu formulaci říkající, že „poznání bezpodmínečně praktického“[111] vychází z bezprostředního vědomí

[107] Tamt., str. 49.
[108] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 454.
[109] R Forst, *The Right to Justification*, str. 49.
[110] Tamt., str. 55.
[111] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 48.

morálního zákona. Toto vědomí je pak „fakt, jejž nelze vysvětlit pouze ze všech dat smyslového světa a celého rozsahu našeho teoretického užívání rozumu“.[112] Toto vědomí je tím, co určuje maximy (subjektivní principy chtění) morálního lidského jednání. Tento krok umožňuje založení autonomní morality, protože vkládá základ normativity do praktického rozumu samého. Praktický rozum poskytuje „morální náhled“,[113] skrze nějž člověk chápe nepodmíněnou platnost morálního zákona a zároveň jeho obsah. Morální zákon tak získává apodiktickou jistotu, která „nepotřebuje žádných ospravedlňujících důvodů“[114] teoretického ani praktického rázu.

Strukturu tohoto náhledu Forst vysvětluje za pomoci interpretace Kanta, kterou poskytuje Dieter Henrich.[115] Podle Henricha (přinejmenším ve Forstově interpretaci, jejíž správnost zde nebudeme hodnotit – důležité je pro nás pouze to, jak Henrichovo pojetí Forst zpracovává do své koncepce) je morální náhled náhledem do reality dobra, které se sice stává zjevným až v aktu přijetí, ale je platné i nezávisle na něm, protože přijetí se děje na základě závaznosti nahlédnutého dobra. Dobro je přijato jako něco zjevně správného, co nepotřebuje ospravedlnění. Tento náhled dobra je pak zároveň konstitutivní pro člověka jakožto morální subjekt. Teprve náhled platnosti morálního zákona jako dobra vytváří zodpovědné, morální Já. Forst sice odmítá Henrichovo tvrzení o náhledu do reality dobra jakožto chybné platónské pojetí, které ontologizuje dobro, ale přejímá pojetí „momentu původního náhledu povinování, který sebou svým způsobem nese své vlastní důvody, takže nevyvstává otázka jiných důvodů, a subjekt konstituující funkci morálky“.[116]

Dalším krokem teď musí být vysvětlení tohoto povinování, které se stává zjevným v morálním náhledu. Kantovo vysvětlení tohoto problému už Forst považuje za nedostatečné, a to z toho důvodu, že Kant odvozuje vznešenost zákona, která je zdrojem úcty k němu, ze vznešenosti člověka jakožto racionální bytosti. Pro Kanta je tak (přinejmenším ve Forstově interpretaci) posledním zdrojem normativity důstojnost osoby nadané rozumem, která je schopna určovat se zcela rozumově, nezávisle na přírodní kauzalitě. Závazek jednat podle morálního zákona tak pro Kanta člověku vzniká z požadavku úcty k tomuto „vyššímu určení“.[117] Pro Forsta ovšem odvolání na důstojnost praktické racionality není dostatečné pro vysvětlení morální povinnosti. „Co zde chybí je odkaz ke skutečně morální autoritě, které člověk dluží morální čin či zodpovědnost“.[118] Protože odkaz ke své vlastní důstojnosti Forst vylučuje jako možnou „skutečnou morální autoritu“, a totéž činí vzhledem k variantě Boha jako této autority (v obou případech bohužel bez podpůrného argumentu), vyvozuje z toho, že jedinou zbývající možností je považovat za morální autoritu, která zakládá morální závazek, druhého člověka „jehož lidskost vyžaduje nepodmíněnou úctu, jednoduše proto, že on či ona je lidská bytost“.[119] Morální náhled je tak pro Forsta právě poznáním (*Erkennen*) a zároveň uznáním

[112] Tamt., str. 73.
[113] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 53.
[114] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 81.
[115] Viz D. Henrich, *The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine Of The Fact Of Reason,* in: *The Unity Of Reason: Essays On Kant'S Philosophy*, Dieter Henrich and Richard L. Velkley, str. 55-88.
[116] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 53.
[117] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 151.
[118] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 54.
[119] Tamt., str. 54.

(*Anerkennen*) morální povinnosti, chápané jako zodpovědnost vůči druhým. V morálním náhledu člověk nahlíží, že je druhým povinován morální zodpovědností, která nepotřebuje mimo tento náhled žádné další ospravedlnění. Zde se už ovšem od struktury morálního náhledu dostáváme k jeho obsahu, tedy od způsobu, *jak* morální náhled odhaluje morální zákon k otázce, *co* vlastně nahlédnutý morální zákon přikazuje. Je zjevné, že obsahem morálního zákona musí pro Forsta být princip ospravedlnění. Jak je tedy v morálním náhledu tento obsah učiněn zjevným, nebo přesněji proč je obsahem morálního náhledu právě princip ospravedlnění?

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".[120] Rozumnost (specificky chápaná jako rozumová autonomie – viz níže) a možnost cítit utrpení jsou tak dvěma základy, z nichž vyplývá náhled platnosti principu ospravedlnění jako jediná vhodná reakce na tyto dvě charakteristiky lidských bytostí. Chápat druhé jako rozumné pro Forsta znamená považovat je za schopné dávat, přijímat a rozumně odmítat důvody, kterými jsou ospravedlňovány libovolné normy a činnosti.[121] Tato forma racionality (vztahující se zjevně k rozumnému ospravedlňování, nikoli k racionálnímu zdůvodňování) pak zahrnuje připsání autonomie. Za autonomní totiž podle Forsta druhé považujeme tehdy, když považujeme důvody, které jsou při proceduře ospravedlňování ve hře, za jejich vlastní důvody, přičemž předpokládáme, že lidé jsou „dostatečně sebe-určující na to, aby nezakoušeli své činy jako kauzálně určené".[122] Zakoušení schopnosti sebeurčení spočívá v lidské schopnosti přijmout vysvětlování činů prostřednictvím důvodů za „druhou přirozenost", která je v kriticko-reflexivním vztahu k „první přirozenosti". Pokud se člověk poznává jako bytost schopná sebeurčení, tedy bytost schopná určovat sebe sama na základě své druhé, rozumové přirozenosti, která určuje na základě důvodů, nikoli jako bytost pasivně určená kauzalitou své první přirozenosti, vyplývá z toho podle Forsta očekávání, že důvody ospravedlňující jednání budou druhými jakožto morálními (praktický rozum používajícími) osobami poskytnuty.[123]

Potencialita utrpení je pak prvním ze dvou v morálním kontextu relevantních projevů lidské konečnosti. Forst totiž chápe „zranitelnost a utrpení, tělesné a psychologické"[124] jako projev konečnosti. Náhled morálního zákona je vždy náhledem zodpovědnosti, kterou člověk má právě vůči bytostem, které mohou kvůli naší činnosti trpět – je třeba nahlédnout zlo, které může plynout z odepření práva na ospravedlnění. Druhým zde relevantním aspektem konečnosti je pak konečnost lidského rozumu, která zapříčiňuje nemožnost odvolávat se v procesu ospravedlňování na „konečné a nepochybně jisté důvody".[125] Jediné, co nelze v procesu ospravedlňování zpochybnit je rozum sám, tedy nutnost poskytovat důvody – vzdát se v ospravedlňování rozumu by znamenalo vzdát se své druhé přirozenosti, a tedy své lidskosti. Praktický rozum tak každému přiznává právo veta (založené v námitce, která musí

[120] Tamt., str. 37.
[121] Tamt., str. 38.
[122] Tamt.
[123] Tamt.
[124] Tamt., str. 39.
[125] Tamt.

opět splňovat kritéria reciprocity a všeobecnosti) pro případy, kdy byly v ospravedlnění normy nebo činnosti porušena kritéria všeobecnosti nebo reciprocity – v takovém případě jsme se totiž buď vzdali rozumu, nebo narušili rozumovou autonomii druhých a nebrali ohled na možnost jejich utrpení. Uznání práva druhých na ospravedlnění tedy plyne z jejich poznání jako racionálních, společenských a konečných bytostí. „Je tomu […] tak, že vědomí této perspektivy – lidí jako schopných ospravedlnění a potřebujících ospravedlnění a v tomto smyslu nezaložených a neurčených bytostí – vede osoby k pochopení a přijetí zodpovědnosti za nalezení společného základu pro jejich činnost, na kterém mohou stát a obstát.“[126] Forst to také vyjadřuje následovně: „Poznat sebe a ostatní jako konečné, shodně zranitelné, ospravedlňující bytosti znamená připisovat sobě i ostatním právo na ospravedlnění a odpovídající povinnosti ve formě nepodmíněné povinnosti, která nepotřebuje žádné další ospravedlnění.“[127]

V popisu prožitku morálního náhledu se Forst odkazuje na Roberta Spaemanna. Spaemann[128] využívá pojmu „uznávajícího vnímání“ (*anerkennende Wahrnehmung*), v němž je druhý člověk rozpoznán jako osoba. Jde o specifické vnímání člověka člověkem, které zahrnuje vnímání povinnosti uznat druhého jako morální osobu. Vidět druhého jako osobu znamená zároveň zahlédnout nepodmíněnou povinnost vidět druhého jako stejnou osobu jako jsem já sám, z čehož pochopitelně vyplývá normativní nárok spravedlnosti. Forst toto vidění přirovnává k Wittgensteinovu pojetí vnímání druhého člověka jako implikujícího „postoj k duši“. Vnímání druhého člověka je podle Wittgensteina (ve Forstově interpretaci) vnímáním zahrnujícím normativní složku, která vyžaduje specificky lidskou reakci. Podle Forsta spočívá odpovídající forma této reakce v uznání praktického nároku na ospravedlnění. Rozpoznání práva na ospravedlnění je tedy výsledkem činnosti specificky lidské kapacity „morálního vnímání“,[129] které umožňuje rozpoznat v druhém člověka jakožto autonomní, rozumnou, ale zároveň konečnou, a tedy zranitelnou bytost.

Moralita je tak založena na specificky morálním důvodu, který spočívá právě v tom, že člověk sám sebe vidí jako vázaného zodpovědností, kterou ovšem sám svobodně přijímá a tím tento závazek pro sebe vytváří. Autonomie morality tak stejně jako u Kanta spočívá na lidské morální autonomii. Forst zároveň trvá na tom, že morální úcta k druhým musí dojít svého výrazu právě v principu ospravedlnění. Je tomu tak proto, že v morálním náhledu vidíme druhé jako morálně autonomní, tedy jako „individuální členy ‚prostoru důvodů’ ve kterém si musíme vzájemně poskytovat ospravedlnění schopná obstát intersubjektivní zkoumání“, jako „schopné jednat podle důvodů“.[130] Morální uznání druhého je tedy uznáním v souladu s principem praktického rozumu (myšleno principem ospravedlnění).

Forst se v tomto kontextu pouští do polemiky s Emmanuelem Lévinasem: ačkoli si od Lévinase vypůjčuje pojem „tváře“ jako toho, co zjevuje morální nárok, vytýká Lévinasovi, že tento nárok chápe jako bezpodmínečný v tom smyslu, že vyžaduje bezpodmínečné podřízení, které nemá kritéria, a může vyžadovat i sebeoběť. Morální nárok, který se nám zjevuje v druhém (či v

[126] Tamt., str. 42.
[127] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 456.
[128] Viz R. Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, str. 195.
[129] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 42.
[130] Tamt., str. 45.

druhých), je podle Forsta naopak strukturován podle principu ospravedlnění: ospravedlnění je tím, co je vyžadováno nárokem, který se zjevuje ve tváři druhého. Morální náhled je tak současně událostí poznání a uznání. Jde totiž o poznání „lidské bytosti jakožto lidské bytosti, to znamená jako konečné bytosti schopné trpět a obdařené rozumem“ a tyto vlastnosti vedou k uznání člověka jako „morální bytosti“.[131] Forst tento fenomén popisuje jako svobodný akt, který je ovšem zároveň vynucen povahou druhého jako morální osoby. Druhý má být rozpoznán jako morální autorita omezující sebelásku a vynucující morální jednání. Forst zdůrazňuje, že autorita jiného „není vytvořena až aktem uznání, ale [je jím] přijata“.[132]

Přesto však odmítá označit svoje pojetí morálního náhledu za formu morálního realismu. Toto odmítnutí zdůvodňuje skutečností, že náhled základu morality definuje jako náhled konečného praktického rozumu, nikoli rozumu nahlížejícího metafyzickou pravdu ohledně podstaty morálních norem. Protože jeho morální filosofie se odvolává pouze na „praktický svět jakožto lidskou realitu a instituci v souladu s kritérii rozumu“,[133] moralitu lze chápat pouze jako instituci založenou na lidské praxi, spočívající na dále neospravedlnitelném aktu uznání druhých jako morálních bytostí. Protože je tak moralita založena pouze v lidském světě, není třeba žádný metafyzický svět absolutních hodnot, který by sloužil jako základ morality.

Rozlišení kategoricky závazné morality, nacházející své vyjádření v principu ospravedlnění, a v partikulárních koncepcích dobra založené, a proto vždy sporné etiky, podle Forsta umožňuje nejlepší řešení problému tolerance. K tomuto řešení vede historicky cesta přes myšlení Sebestiana Francka, Sebastiana Castellia a Pierra Bayla, probírané v první části práce. Franck proti sobě jako první staví morální základ, sdílený napříč konfesemi, a sporné konfesionální teologie. Castellio rozšiřuje tuto myšlenku o pojetí morálního zákona jako předpisu vepsaného do všech lidských srdcí, jehož porušení tedy musí každý morální člověk považovat za odsouzeníhodné, a pojetí doktrinálních konfesionálních sporů jako neřešitelných, vzhledem k neexistenci autority schopné konečného rozřešení. Bodin pak přispívá chápáním náboženského přesvědčení jako ne-rozumového aktu čisté víry, a Bayle tento vývoj završuje rozlišením rozumu a víry a tím pádem odnětí závislosti morality na teismu, na němž bylo Franckovo a Castelliovo pojetí morality stále závislé – všeobecně přístupný morální základ u nich implikoval víru v Boha. Ve Forstově řešení problému tolerance, vycházejícího z tohoto dějinného procesu, jsou tedy etické rozpory, které vedou ke konfliktům o toleranci, rozřešeny odkazem k morálně zavazujícímu principu ospravedlnění, který činí zjevným, že všechny praxe a přesvědčení, která sama neporušují princip morality, tedy která nemohou být prokázána jako recipročně a všeobecně odmítnutelná, nemohou být odmítána, aniž by byl porušen princip ospravedlnění. Z toho lze snadno vyvodit hranice tolerance: cokoli porušuje princip ospravedlnění, nemůže být tolerováno, protože to porušuje všeobecně platný morální princip; cokoli, co nelze odmítnout všeobecně a recipročně platnými důvody musí být tolerováno, protože netolerance by zde znamenala porušení všeobecně platného morálního principu.

Teorie tolerance založená v principu ospravedlnění má podle Forsta oproti ostatním teoriím tu výhodu, že vyplývá z „rekurzivní reflexe na požadavek poskytnout obecné *morální*

[131] Tamt., str. 59.
[132] Tamt., str. 60.
[133] Tamt.

ospravedlnění praktických svobod a omezení svobody jednání a požadavek poskytnout politicko-morální ospravedlnění výkonu politické moci“, což znamená, že umožňuje „rekonstruovat základ tolerance, který je přítomný v sociálních a teoretických konfliktech o toleranci“.[134] Tolerance založená v principu ospravedlnění završuje dějinný vývoj k autonomní (ve výše uvedeném smyslu) moralitě, která je právě moralitou ospravedlnění, a vede k „všeobecně sdíleným, a v tomto smyslu rozumným základům pro výkon politické moci“.[135]

Výsledkem založení tolerance v principu ospravedlnění je tedy požadavek, aby byl každý partikulární nárok na kategorickou závaznost podroben procesu ospravedlňování na základě kritérií všeobecnosti a reciprocity. Pokud těmito kritérii neprojde, musí být podřízen „normativní prioritě druhého, jeho právu na ospravedlnění“, protože kdyby se tak nestalo, „nárok na pravdu by zkolaboval do nepřikrášleného nároku na moc a dominanci“.[136] Tolerantní osoba tedy musí být schopna relativizovat svá etická přesvědčení a uznat normativní přednost principu ospravedlnění. Z toho vyplývá, že Forstova teorie tolerance je teorií etického pluralismu a morálního monismu – předpokládá mnoho různých etických přesvědčení, z nichž žádné nemůže být prokázáno jako nepochybně jisté, protože proti každému lze uvést recipročně a všeobecně neodmítnutelné námitky, a zároveň všeobecně závaznou autonomní moralitu spočívající v nahlédnutí povinnosti ospravedlnění. Jakým způsobem se k sobě sféra morality a etiky vztahují v teorii a v praxi a jaké jsou epistemologické předpoklady tohoto rozlišení?

Etické hodnoty z definice nemohou projít kritérii všeobecnosti a reciprocity. Z tohoto faktu ovšem podle Forsta nelze vyvodit, že by byla relativizována jejich platnost pro ty, kdo tyto hodnoty berou za své. To, že určité přesvědčení nemůže poskytnout dostatečné ospravedlnění určitých omezení svobod a výkonů obecné politické moci pro Forsta neimplikuje pro subjekt tohoto přesvědčení nutnost toto přesvědčení relativizovat. Je pravda, že mezi různými etickými přesvědčeními existuje „rozumná neshoda“[137]. Ovšem aby člověk dosáhl postoje tolerance, nemusí své vlastní přesvědčení považovat za nepravdivé, dokonce ani nemusí jiná přesvědčení považovat za částečně pravdivá, musí jen vidět, že nejsou nerozumná (tedy recipročně a všeobecně vyvratitelná) ani nemorální (neporušují princip ospravedlnění).

Jakým způsobem je možné zaujmout tento zdánlivě paradoxní postoj? Etické hodnoty vytváří světonázory, které odpovídají na otázku po dobrém životě na třech úrovních. Zaprvé odpovídají na otázku po obsahu dobrého života, zadruhé na otázku po formě dobrého života a zatřetí na otázku po zdroji dobrého života.[138] Na všech těchto úrovních existuje možnost „rozumné neshody“, z níž vyplývá etický pluralismus. Tento pluralismus je „nevyhnutelným důsledkem lidské rozdílnosti a různosti individuálních perspektiv“.[139] Nevyhnutelnost pluralismu musí být nahlédnuta jako jedna ze dvou forem lidské konečnosti, o níž již byla řeč výše. Forst formuluje obsah tohoto názoru takto: „[rozum] musí uznat, že není schopen dosáhnout racionálně neodmítnutelné odpovědi na otázku, co s konečnou platností činí život

[134] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 451.
[135] Tamt., str. 452.
[136] Tamt., str. 455.
[137] K tomuto pojmu viz J. Rawls, *Political Liberalism*, 54–58.
[138] Viz R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 462n.
[139] Tamt., str. 464.

dobrým“.[140] Recipročně a všeobecně ospravedlnit určité pojetí dobra by totiž znamenalo prokázat, že daný způsob života dobra skutečně dosahuje a jiný způsob ho dosáhnout nemůže, což se jeví jako nemožné. Proto musí být morální perspektiva vždy nadřazena perspektivě etické, aby nemohlo dojít k vynucování norem nerozumovým, mocenským způsobem. Morální závazek poskytnout odpovídající ospravedlnění musí vždy překonat vůli vnutit druhým vlastní přesvědčení, které je recipročně odmítnutelné, protože nemůže prokázat kategorickou závaznost.

Tento náhled má samozřejmě zásadní implikace pro oblast politiky. Jestliže je moderní západní stát typicky státem s vnitřní pluralitou etických přesvědčení, musí na základě Forstovy pozice takový stát přijmout nestranné pojetí spravedlnosti, které je založeno právě v principu ospravedlnění jakožto kategoricky zavazujícím principu, nezávislém na a zároveň překonávajícím všechny prvky tvořící vnitrostátní etickou pluralitu. Od založení spravedlnosti na principu ospravedlnění si tak Forst slibuje naplnění Rawlsovy snahy vytvořit takové pojetí spravedlnosti, které nebude zataženo do normativních a metafyzických kontroverzí nevyhnutelných v moderním pluralitním státu. Politická oblast tak má být založena ve „specifickém pojetí *morálního praktického rozumu nezávislého na etických doktrínách*“.[141] Toto pojetí nevyžaduje nic dalšího než náhled kategorické platnosti principu ospravedlnění.

Není ovšem toto „specifické pojetí morálního praktického rozumu“ jen jednou ze soupeřících komplexních doktrín, takže by jeho využití k založení spravedlnosti ve státě znamenalo jednostranný mocenský akt? Forst tuto námitku odmítá[142]. Jeho pojetí morality totiž podle něj neimplikuje nutnost určitého postoje ani v otázce obsahu, ani v otázce formy, ani v otázce zdroje dobrého života.[143] Jeho specifické pojetí praktického rozumu tedy nekonstituuje žádný světonázor. Navíc toto pojetí nevyžaduje ani žádné přesvědčení o zdroji morální normativity v tom smyslu, že by určovalo „zda vytváříme, nebo pouze vnímáme nebo vidíme neodmítnutelné důvody, tzn. zda jsou považovány za objektivně platné protože mohou být sdíleny všeobecně a recipročně, nebo zda mohou být sdíleny, protože jsou objektivní.“[144] Schopnost dosáhnout rozlišení mezi dobrými a nedostatečnými morálními důvody na základě rekonstrukce principu rozumného ospravedlňování tedy neimplikuje nutnost přesvědčení o určité metafyzické konstituci morálního světa. Morální osoba nahlíží platnost morálních norem, v čem je tato platnost metafyzicky založena nahlížet nemusí. Ani skutečnost, že „morální autorita musí být viděna v druhé lidské bytosti, vyjádřena v pojmech nedotknutelnosti a důstojnosti osoby“[145], pro Forsta neimplikuje morální realismus ve smyslu postulování určité morální reality. Náhled zavazující důstojnosti druhého je totiž náhledem konečného rozumu, kterému stačí poznat lidskou zranitelnost, aby rozpoznal nutnost respektovat druhé jako účely o sobě; jde tedy o „v podstatě morální, nikoli metafyzický náhled“[146]. Z toho vyplývá, že Forstovo pojetí spravedlnosti a z toho vyplývající teorie tolerance umožňuje zaujmout různá stanoviska k otázce metafyziky morality; neumožňuje

[140] Tamt.
[141] Tamt., str. 469.
[142] Ve třetí části práce se k ní ovšem ještě vrátíme.
[143] Viz tamt., str. 476.
[144] Tamt., str. 477.
[145] Tamt., str. 478.
[146] Tamt., str. 479.

pouze přijetí těch teorií základu normativity, které by zpochybňovaly kategorickou platnost principu ospravedlnění.

Tím jsme ovšem stále ještě nezodpověděli otázku, úzce související s problémem epistemologických předpokladů Forstovy teorie, jak je možné být přesvědčen o pravdě svého etického přesvědčení a zároveň uznávat nutnost v případech konfliktu toto přesvědčení podřadit principu všeobecného a recipročního ospravedlnění. Jinými slovy, jak je možné uznat skutečnost „rozumné neshody" v rámci etických doktrín, a zároveň nedospět ke skepticismu v oblasti etiky? Tato otázka zároveň souvisí s předloženým řešením paradoxu morální tolerance,[147] který je založen na problematičnosti možnosti morality tolerance toho, co je z normativního hlediska považováno za nesprávné. Předložené řešení spočívá v rozlišení sféry etiky a morality: morální je tolerovat to, co je považováno za nesprávné z hlediska etické, nikoli morální normativity. Rozlišení dvou normativních sfér umožňuje zabránit rozporu, vyvolávajícímu paradox morální tolerance, který spočívá v postavení dvou normativních nároků proti sobě: rozpor mizí ve chvíli, kdy oba normativní nároky nestojí na stejné rovině.

Z toho však vyplývá problém platnosti etické normativity: „jak může být možné […] držet se vlastního přesvědčení, a zároveň ho omezit či uzávorkovat tím, že se vzdáme jeho vynucování"?[148] Aby etická normativita udržela svou platnost, musí být možné tuto platnost relativizovat vzhledem k závaznosti morální, aniž by přitom bylo nutno zaujmout vůči etickým hodnotám skeptický postoj. Tato epistemická relativizace musí správným způsobem rozpoznat hranici mezi etickou a morální pravdou – musí dokázat odlišit všeobecně platnou (morální) pravdu od partikulární, kontextuálně závislé pravdy etické.

Forst vytyčuje tuto hranici na základě rozlišení rozumu a víry, jak ho načrtl Pierre Bayle – právě toto Bayleovo rozlišení podle Forsta umožňuje správným způsobem chápat možnost „rozumných neshod" v oblasti etické normativity, takže skutečnost rozumného konfliktu nutně neimplikuje skepticismus. Bayle totiž toto rozlišení zakládá na náhledu konečnosti rozumu, který umožňuje vyhnout se jak skepticismu, tak fundamentalismu. Konečnost rozumu tak v Bayleově pojetí otevírá prostor pro víru: víra začíná tam, kde končí rozum, tedy poskytuje odpověď na otázky, s nimiž si rozum neví rady. Role rozumu v oblasti víry přitom není zcela vyloučena: rozum zde funguje jako kontrolní mechanismus, vylučující nekoherentní a nesmyslné formy náboženské víry, takže ponechává ve hře pouze ty varianty víry, které nejsou proti rozumu. Takových variant ovšem může existovat více. Bayleovo rozlišení se tak vyhýbá skepticismu, protože chápe víru jako prostředek orientace v místech, kde rozum k orientaci nestačí, a proto chápe oblast víry jako svébytnou sféru, která není nedostatkem jasných důkazů ohrožena. Zároveň se ovšem vyhýbá fundamentalismu, protože víra chápaná jako specifická duševní kapacita ví, že není rozumem, a že tedy nemůže poskytnout rozumově dokonale přesvědčivé důvody pro svá tvrzení.

> „Víra, která poskytuje odpovědi na 'poslední' otázky týkající se konstituce světa a toho, jak by měl člověk žít – odpovědi, které rozum *nemůže ani vyvrátit, ani potvrdit* – může

[147] Viz oddíl 1.1.
[148] Tamt., str. 480.

poskytnout jen podpůrné důvody pro tyto odpovědi, které rozum ani nevyžaduje, ani nezakazuje, ale povoluje […]“[149]

Evidenci víry tedy Forst ve shodě s Baylem chápe jako nadrozumovou. Rozum tak nemůže rozhodovat o otázkách víry, a proto pluralita věrouk není znakem jejich nepravdy; na druhou stranu vědění víry, které není založeno na rozumových argumentech, nemůže sloužit k prokázání objektivity dané víry, a proto nemůže vyžadovat všeobecnou závaznost. Je tedy zjevné, že přesvědčení víry nemůže projít sítem vytvořeným kritérii všeobecnosti a reciprocity v kontextech, kde všichni nesdílí stejný náboženský náhled. Praktický rozum tak zůstává nadřazen víře, která ovšem získává vlastní prostor díky tomu, že si teoretický rozum uvědomuje vlastní konečnost. Z toho vyplývá, že rozumný člověk stejně tak dobře může a nemusí mít víru: víra není ani proti praktickému, ani proti teoretickému rozumu, ale na druhou stranu jimi není ani vyžadována, a k udržení souladu s praktickou rozumností stačí schopnost rozlišit odpovídající kontexty ospravedlnění.

Skepticismus nejenže není v tomto postoji implikován, v radikální podobě je s ním dokonce v rozporu. Teorie tolerance založená na skepticismu totiž zakládá toleranci právě na předpokladu pravdy skepticismu, tedy na předpokladu nemožnosti smysluplně se držet etických přesvědčení, a tedy u ní hrozí netolerance neskeptických postojů. Pokud se ovšem držíme Bayleova rozlišení víry a rozumu, je skepticismus taktéž neschopen projít kritérii reciprocity a všeobecnosti: skepticismus může být rozumně odmítnut, protože rozum nemůže prokázat nepravdu etických přesvědčení. Proto je také pro Forsta zásadní ukázat, že postoj tolerance může zaujmout i „zarytý obhájce exkluzivistického náboženství, které prosazuje exkluzivní nárok na pravdu“[150]. Takový obhájce je přesvědčen o etické normativitě svého přesvědčení, ale uvědomuje si, že ho nemůže vyložit jako objektivně zjevné, a proto si za předpokladu uznání principu ospravedlnění, které je získatelné prostřednictvím náhledu praktického rozumu, uvědomuje nemožnost prosazovat své přesvědčení jako všeobecně závaznou normu.

Nemožnost objektivity etických přesvědčení se pak podle Forsta zakládá na skutečnosti, že etická přesvědčení jsou podmíněna různými „pozadími mínění“. Tento pojem používá Charles Larmore právě k vysvětlení neshod v otázkách dobrého života mezi rozumnými lidmi. Larmore definuje rozumného člověka jako toho, kdo „myslí a argumentuje v dobré víře a používá obecné schopnosti rozumu nejlépe, jak umí, v různých oblastech zkoumání“.[151] Rozumnost ovšem nezajišťuje shodu v otázkách správného vedení života, a to právě kvůli „pozadím mínění“. Pozadí mínění tvoří „přijaté normy myšlení a jednání, které jsme ve velké míře přijali z dřívějšího myšlení, a u nichž jsme (dosud) nenašli žádný pozitivní důvod ke zpochybnění“,[152] přičemž různost těchto pozadí je dána komplexitou dělby práce a bohatstvím různých kulturních tradic přítomných v současné společnosti, které poskytují rozmanité životní zkušenosti vedoucí k různým hodnotovým soudům. Prakticky rozumný člověk si je pozadí mínění vědom, a právě z toho vyplývá jeho tolerantní postoj v otázkách etických přesvědčení.

[149] Tamt., str. 482.
[150] Tamt., str. 484.
[151] Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, str. 170.
[152] Tamt., str. 75.

To ovšem neznamená, že toto přesvědčení sám nepovažuje za pravdivé. Vnitřní jistota pro Forsta neimplikuje nemožnost uznat, že odmítnutí daného přesvědčení ostatními není nerozumné, protože „'nejistota', která vyvstává, když je přesvědčení prokázáno jako odmítnutelné v kontextu všeobecného politicko-morálního ospravedlnění, je naprosto odlišná od nejistoty způsobené etickými protiargumenty, které osobu vedou ke zpochybnění jejích přesvědčení".[153] Tedy skutečnost, že etické přesvědčení není založeno na rozumově nezpochybnitelných důvodech, nehraje roli, pokud si v souladu s Bayleovým rozlišením uvědomujeme, že etické přesvědčení sféru rozumu přesahuje. I „zarytý obhájce exkluzivistického náboženství" tak může být tolerantní, protože může tvrdit existenci „mnoha rozumných doktrín, ale pouze jediné pravdivé komplexní doktríny".[154] Tyto doktríny jsou totiž – pokud uvažujeme stále v souladu s Bayleovým rozlišením, kde je rozumu přidělena funkce vyřazování racionálně vyvratitelných doktrín – zároveň rozumné (nikoli vnitřně rozporné nebo jinak nepřijatelné) a nadrozumové, protože vychází z jiných než čistě rozumových zdrojů, a sice ze specifického „odhalení světa", které dodává světu normativitu prostřednictvím odpovědí na otázky po formě, obsahu a zdroji dobra. Odhalení světa je pojem, který Forst přebírá od Nikolas Kompridise, pro nějž je odhalení světa[155] odhalením nových horizontů významu či skrytých a dosud netematizovaných dimenzí významu. Novátorské odhalení světa může přinést nové „významy, perspektivy, interpretační a terminologické slovníky, mody vnímání, činnosti a možnosti činností",[156] stejně tak jako odhalení skrytých a netematizovaných dimenzí přispívá k přesnější artikulaci sdíleného chápání světa, které je výsledkem předešlých odhalení. Různá „odhalení světa" tedy vedou k rozdílným normativním zabarvením. Náboženská víra (či libovolné etické přesvědčení) si je tak vědoma, že vykázání její pravdivosti druhým je závislé na sdílení shodného prožitku „odhalení světa". Právě z tohoto důvodu nemůže být teorie tolerance závislá na etických doktrínách určujících formu, obsah a zdroj dobra; musí být totiž teorií vyššího řádu, založenou na normativním nároku přesahujícím partikularitu jednotlivých doktrín. Morální nárok na ospravedlnění ovšem nepřesahuje pouze etické doktríny typu náboženské víry. Je zároveň neslučitelný i se skepticismem, který by uváděl v pochybnost tento nárok samotný. Skeptik „může mít pochybnosti ohledně platnosti praktického rozumu, pokud jde o možnost oprávněných etických soudů, ale nikoli o možnosti morálního ospravedlnění".[157] Ovšem přestože uvedená teorie tolerance není bez hranic, protože neumožňuje přijetí uvedených druhů skepticismu, ani etické doktríny popírající všeobecné právo na ospravedlnění, nemůže být sama označena za netolerantní, protože „vytyčuje hranice tolerance – a to je zásadní – nikoli na základě sporných eticko-metafyzických učení, ale na základě principu ospravedlnění, který je 'nevyhnutelný' pro rozumné a zodpovědné osoby".[158]

Srovnání epistemologických implikací Forstovy teorie s dějinnými formami permisivního pojetí ukazuje, že tolerance není pouze normativně závislým pojmem, protože je závislá právě i na epistemologii a na dobové formě racionality. Pro zdůvodnění obratu od tolerance

[153] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 487.
[154] Tamt., str. 489.
[155] Pojem svět je zde třeba chápat v Heideggerovském smyslu.
[156] N. Kompridis, *On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey*, str. 30.
[157] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 499.
[158] Tamt., str. 501.

k netoleranci heretiků u Augustina bylo nezbytné jeho přesvědčení o absolutně jisté pravdivosti jeho teologické pozice. Za předpokladu prokázání pravdivosti jeho náboženské víry je pak Augustinova pozice neprůstřelná. Stejně tak tolerance založená na strategii reduktivní jednoty[159], např v díle Mikuláše Kusánského, je možná pouze za určitých epistemologických předpokladů, především za předpokladu schopnosti dospět k absolutní pravdě o vzniku světa, údělu člověka atd. Forstova teorie tolerance oproti tomu (stejně jako předcházející dějinné projevy pojetí úcty) nezbytně vyžaduje formu racionality, která vidí etické doktríny, vyjadřující se o zdroji, formě a obsahu dobra jako zpochybnitelné. Za každou teorií tolerance tedy stojí určitá „teorie rozumu“, která určuje mj. rozdíl mezi pochybným a nepochybným. Důsledky vyplývajícími z možnosti problematičnosti či nesprávnosti teorie rozumu podkládající Forstovu teorii tolerance se budeme zabývat ve třetí části.

Dříve než se budeme věnovat problematice převedení předložené teorie tolerance do osobní roviny, tedy tématu tolerance jako osobní ctnosti, je snad vhodné ukázat, jakým způsobem má podle Forsta fungovat aplikace jím principiálně stanovených hranic tolerance v konfliktech o toleranci, se kterými se setkáváme v moderním světě. Využijeme k tomu Forstovo zhodnocení soudního sporu, který sám Forst považuje za jeden z paradigmatických konfliktů pro moderní problémy praxe tolerance[160].

Tímto sporem je notoricky známý případ, pro který se vžilo označení *Kruzifix-Urteil*, tedy rozsudek Německého spolkového ústavního soudu z roku 1995, který byl závěrem sporu o platnost zákona vydaného bavorskou vládou v roce 1983, jehož součástí bylo nařízení povinnosti umístit kříž do každé třídy ve státních školách. Proti tomuto zákonu vzešel protest ze strany rodičů, žijících a své děti vychovávajících podle antroposofie Rudolfa Steinera. Rodiče napadli platnost zákona, protože podle jejich názoru porušoval ústavní právo na svobodu vyznání, a porušoval tak princip státní neutrality v náboženských otázkách tím, že vedl k nevyhnutelnému ovlivňování dětí určitým náboženským vyznáním, které rodiče nesdíleli a nepřáli si, aby jím byly děti ovlivněny. První dvě soudní instance (kterými byly Správní soud v Řezně a Bavorský vyšší správní soud) však stížnost rodičů zamítly.

Důvody byly následující: Zaprvé, protože německé ústavní právo umožňuje státům ovlivňovat eticko-náboženský charakter škol, a protože bavorská ústava stanovuje, že ve státních školách mají být děti vzdělávány podle principů křesťanské víry, nemusí být školy v náboženských otázkách zcela neutrální. Tolerance vyžaduje, aby nikdo nebyl nucen k určité víře, ale křesťanské hodnoty je třeba chápat jako kulturně-etickou součást vzdělávání. Kříž je v tomto kontextu třeba chápat jako symbol západní křesťanské kultury, v jejímž duchu má výuka a výchova ve školách probíhat. Kříž tedy není výrazem určitého vyznání, takže nediskriminuje vyznání jiná. Zadruhé, právo na náboženskou svobodu má pozitivní a negativní aspekt. Negativní aspekt spočívá v právu nebýt nucen k jakékoli určité víře. Pozitivní aspekt spočívá v právu veřejně svou víru vyjadřovat. Podle rozhodnutí uvedených soudních instancí nesmí negativní právo převážit nad pozitivním – právo nebýt nucen k přijetí určité víry nesmí vést k zákazu vyjadřování této víry, směřovaného k jejím příslušníkům.

[159] Viz oddíl 1.2.1.

[160] Tamt., str. 543. Pro další paradigmatické příklady, kterými se z prostorových důvodů nemůžeme zabývat, viz tamt., str. 553-571.

Problém, na který Forst upozorňuje, spočívá v tom, že spor je tímto způsobem převeden na spor mezi pozitivním právem většiny, a negativním právem menšiny. Podle Forsta se jedná o moderní způsob aplikace permisivního pojetí tolerance. Odlišné chápání požadavku tolerance pro většinu (reprezentovanou zde křesťanstvím), od níž je vyžadováno pouhé zdržení se nátlaku na menšiny za účelem přijetí většinového přesvědčení, a pro menšinu, od níž je požadováno uznání práva většiny schválit všeobecně (pro menšiny i většiny) platný zákon o veřejné prezentaci náboženských symbolů většiny, totiž vede k tomu, že menšina je chápána jako deviantní, v tomto případě vzhledem ke křesťanskému charakteru škol, jehož udržování musí menšina tolerovat, přestože se jedná o prosazení dominantní pozice jednoho z mnoha etických přesvědčeních, spadajících do oblasti rozumné neshody. Protože přesvědčení většiny je chápáno jako nezbytný kulturní základ společnosti, je jasné, že navrhovaná forma tolerance nemůže učinit zadost Forstovu požadavku rovnosti všech eticko-náboženských doktrín, které se neproviňují proti moralitě. Uvedené soudní rozhodnutí porušuje kritéria reciprocity, protože podporuje platnost zákona utvořeného většinou a založeného na eticko-náboženském přesvědčení většiny. Argument tvrdící nezbytnost křesťanství jako všeobecného kulturního základu není všeobecně sdílen, a většina si tak činí právo na vytváření zákonů, které zároveň upírá menšině, která prezentaci svých vlastních symbolů ve veřejných institucích uzákonit nemůže. Z toho důvodu Forst schvaluje rozhodnutí nejvyšší instance, Spolkového ústavního soudu, který označil zákon za protiústavní, a to na základě následujícího zdůvodnění: Pozitivní náboženská svoboda nezahrnuje právo vyjadřovat náboženské přesvědčení se státní podporou, stát musí v náboženských otázkách zachovat neutralitu. Neutralita státu v oblasti eticko-náboženských přesvědčení je povinným vystavováním křížů ve školách porušena, protože kříž nelze interpretovat jako nenáboženský, čistě kulturní symbol. Právo na pozitivní vyjádření má každé náboženství (či jiné etické přesvědčení), a přiznat toto právo specifické víře na úkor ostatních se rovná vytvoření nezákonného privilegia.

Zákon stanovující povinnost vystavení křížů ve třídách Forst chápe jako výraz permisivního pojetí tolerance. V logice, která za ním stojí, jsou totiž menšiny tolerovány pouze v „minimálním právním smyslu“,[161] tedy nejsou nuceny k přijetí určitého postoje, ovšem jsou nuceny přijmout podřízené postavení, protože jsou vyzývány k přijetí zákona založeného na recipročně neospravedlnitelných důvodech. Forst navíc upozorňuje nato, že v tomto případě je zákon podpořen variantou výše již zmiňovaného fenoménu, který Forst nazývá „Lockův strach“, tedy obavou, že oslabení většinového náboženského přesvědčení ohrožuje fungování společnosti. V důrazu na křesťanský charakter společnosti se podle Forsta ukazuje přetrvávající podezření, že sekulární moralita nedokáže zajistit dostatečný stupeň úcty a poslušnosti vůči zákonu. Lockův strach je přeformulován do moderní podoby, jejímž základem je tvrzení, že demokratický stát nemůže spočívat pouze „na abstraktních principech spravedlnosti“.[162] Demokratická praxe, včetně praxe tolerance v rámci demokratického státu, je podle tohoto názoru závislá na hodnotách, které vznikly specifickým historickým vývojem, a které jsou často náboženské povahy. K zachování kontinuity stávající praxe je třeba zachovat

[161] Tamt., str. 550.

[162] Tamt., str. 551. Jako jednoho z důležitých zastánců této moderní podoby Lockova strachu Forst jmenuje Ernsta Böckenfördeho, jehož slavné tvrzení „liberální, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže zajistit“, je jejím paradigmatickým vyjádřením.

tyto hodnoty, a svoboda ve státě tedy musí být omezena potřebou tohoto zachování. Příliš vysoký stupeň neutrality může vést i ke ztrátě eticko-náboženských předpokladů praxe tolerance, takže tolerance ve výsledku povede ke zničení sebe sama (stejně tak se svobodou). Tato moderní varianta „Lockova strachu“ popírá možnost, či přinejmenším úspěšnost výše probíraného procesu racionalizace politiky a morality – politika podle ní musí stát na normativitě založené na přesvědčení etického typu. Vnitřní spornost takového pojetí tolerance by ovšem měla být zřejmá z historické části této práce: pokud jsou v procesu tolerance vylučovány eticko-náboženská přesvědčení na základě eticko-náboženských důvodů, upadá ochrana před netolerancí sama v praxi netolerance, a popírá tak sebe sama.

3.2 Tolerance jako osobní ctnost

Protože tolerantní přístup založený na platnosti principu ospravedlnění vyžaduje výše popsanou specifickou formu autonomie, vyžaduje tolerance autonomii i na osobní úrovni. Protože jde primárně o autonomii vzhledem k etickým doktrínám, které jsou součástí osobní identity, vyžaduje tolerance nejen určitý typ vztahu vůči druhým, ale i určitý typ vztahu k sobě samému. Vztah k sobě samému umožňující toleranci totiž musí umožnit rozlišení kontextů ospravedlnění. V souladu s tím Forst definuje ctnost obecně jako „schopnost a ochotu řídit svou činnost v daných normativních kontextech podle relevantních vhodných a dobrých důvodů“.[163] Z toho vyplývá, že formy ctnostného jednání se budou lišit podle daného normativního kontextu. Protože v etickém kontextu je cílem jednání dosažení dobrého života, budou etické ctnosti v souladu s uvedenou definicí chápány jako jednání na základě zdůvodnění, které vysvětlí, proč daná činnost přispívá k dobrému životu. Proto v etickém kontextu „konat dobro nejlepším možným způsobem předpokládá být schopen rozpoznat a prosazovat toto dobro a vyvinout v tomto ohledu ’odbornost’“[164]. Etické ctnosti spočívají ve schopnosti dosahovat toho, co je podle daného přesvědčení považováno za přispívající k celkovému dobru života. Tyto ctnosti jsou tak závazné jen pro ty, kdo přijímají to pojetí dobra, k němuž tyto ctnosti mají vést, a nemají tedy kategorickou platnost. Oproti tomu morální ctnosti lze definovat jako plnění kategoricky, tedy všeobecně a recipročně, závazných povinností, založených v „úctě k druhým jako ‚účelům o sobě’, jako bytostem obdařeným právem na ospravedlnění“.[165]

Ctnost tolerance, ve smyslu zachování námitky spolu s aktem přijetí, se tak může vyskytovat v různé podobě na více úrovních. Může totiž být vyžadována i v rámci etické úrovně, např. v rámci určité náboženské komunity – jako příklad může posloužit např. požadavek tolerance různých teologických směrů v rámci určitým způsobem definované jednoty (za pomoci nenapadnutelných dogmat) v rámci katolické církve. Tolerance zde nemusí být vyžadována na základě uznání práva na ospravedlnění, ale např. na základě argumentů považujících toleranci za nástroj k dosažení jí vnějšího cíle: např. umožnění jisté různosti teologických názorů může být chápáno jako nejlepší cesta k dosažení konečné pravdy prostřednictvím stimulace debaty. Oproti tomu na morální úrovni je tolerance vyžadována čistě na základě úcty k druhým a uznání jejich práva na ospravedlnění. Osoba tolerantní na morální úrovni tedy musí být

[163] Tamt., str. 503.
[164] Tamt.
[165] Tamt., str. 504.

schopna vzdát se nároku svého etického přesvědčení na všeobecnou platnost a upřednostnit platnost práva na ospravedlnění, tedy upřednostnit morální nárok spravedlnosti. Tolerance tak „implikuje komplexní ctnost vyššího řádu, totiž *ctnost vnímání rozdílu*“[166] normativních kontextů,[167] která umožňuje rozpoznat odpovídající kritéria ospravedlnění činnosti či normy v daném kontextu. Tolerance jako ctnost tak vyžaduje (v souladu s výše vyloženou implikací morálního a epistemologického náhledu) jak morální schopnost upřednostnit morální, kategorické imperativy před imperativy etickými, a tedy hypotetickými, tak intelektuální schopnost rozpoznat různé normativní kontexty, vyžadující různou formu ospravedlnění v souladu s obecnou formulací principu ospravedlnění. Eticko-morální konflikty tak vyžadují sebe-relativizaci (založenou na výše uvedeném epistemologickém náhledu konečnosti rozumu), a tedy specifický vztah k sobě samému, který teprve umožňuje „udržovat […] ‚střed' mezi namítáním a přijímáním a odolat impulsu k proměnění etických důvodů k námitce v morální důvody k odmítnutí“.[168]

Za tolerantní můžeme tedy označit osobu, která přijímá kritéria reciprocity a všeobecnosti pro ospravedlnění všeobecného nároku, což vyžaduje chápat nedostatečnost etického přesvědčení k založení všeobecné závaznosti, a tedy implikuje schopnost náhledu konečnosti rozumu ve výše probíraném smyslu. Tolerance jako ctnost tak obsahuje morální a epistemologickou složku a je tedy „ctností spravedlnosti“ stejně tak jako „požadavkem rozumu“.[169] Z těchto dvou složek vyplývá zmiňovaná osobní autonomie, která je vlastně autonomií vzhledem k sobě samému, k vlastnímu etickému přesvědčení, které „obsahuje tendenci učinit negativní [etické] hodnocení základem činnosti nebo obecných norem“[170].

3.3 Tolerantní společnost

Aby předložená teorie tolerance prokázala svou praktickou využitelnost, je třeba zasadit ji do společensko-politického kontextu; teorie tolerance tak vede k teorii „veřejného politického ospravedlnění“.[171] Tolerance je dnes vždy vyžadována od lidí jakožto občanů státu. Aby byla občanská tolerance v souladu s předloženou teorií vůbec praktikovatelná, musí stát v otázkách ospravedlnění norem a činností zachovávat neutralitu v souladu s principem ospravedlnění, tzn., musí zachovávat stejné podmínky pro ospravedlnění nároků všech skupin v rámci státu, bez ohledu na to, zda se jedná o skupiny většinové či menšinové. Tyto podmínky spočívají v naplnění kritérií reciprocity a všeobecnosti v morálních (s nárokem na kategorickou platnost) kontextech.

Teorie, která zakládá legitimitu všeobecně platných norem na principu ospravedlnění, pochopitelně musí počítat s kontextem demokratického státu – všichni občané musí mít přístup k legislativnímu rozhodování. To zároveň klade na občany státu jisté nevyhnutelné požadavky: musí být ochotni prosazovat své nároky v souladu s principem ospravedlnění, i

[166] Tamt., str. 505.
[167] Takto definovaná ctnost vylučuje dostatečnost výše uvedené Forstovy definice ctnosti, která je uvedena jako definice obecná. Tento problém však přímo nesouvisí se samotnou problematikou tolerance, a proto ho zde nebudeme rozvíjet dále.
[168] R Forst, *Toleration in Conflict*, str. 506.
[169] Tamt., str. 510.
[170] Tamt.
[171] Tamt., str. 519.

navzdory svým etickým přesvědčením, a musí být schopni aplikovat kritéria principu ospravedlnění na jednotlivé situace tak, aby došlo k vyřazení kontroverzních etických a politických názorů z argumentace zaměřené na ospravedlňování všeobecných norem. Jinými slovy, musí být ctnostnými ve smyslu uvedeném v předchozím oddíle. Přesunutí odpovědnosti za toleranci ze státu, který ji praktikuje v souladu s permisivním pojetím, a od občanů tak, co se týče tolerance, nemusí vyžadovat více než poslušnost vůči zákonům (takže na osobní rovině lze ospravedlnit toleranci čistě instrumentálně, s ohledem na potřeby státu), na bedra občanů, kteří nesmí využívat většiny k zavedení recipročně a všeobecně neospravedlnitelných norem, je ve Forstově podání vyvrcholením dějinného procesu tolerance, shrnutého v první části práce. Tento dějinný proces podkládají ve Forstově podání dvojí dějiny racionalizace: zaprvé dějiny racionalizace politiky, chápané jako proces její autonomizace od sféry náboženství, kterou jsme sledovali v myšlení Marsilia z Padovy, Thomase Mora a Machiavelliho; a zadruhé dějiny racionalizace morality, chápané stejným způsobem jako proces autonomizace, jehož hlavními představiteli jsou Pierre Bayle a Immanuel Kant. Forstovu teorii tolerance lze pak chápat jako spojení racionalizace morality a racionalizace státní moci v principu ospravedlnění, který poskytuje základní morální pravidlo spravedlnosti a tím umožňuje završení racionalizace státní moci její legitimizací prostřednictvím demokratické procedury řízené principem ospravedlnění.

Tolerance v souladu s principem ospravedlnění vede vzhledem k nutnosti opuštění eticky podložených argumentů v kontextu všeobecné legislativy na úrovni státu k požadavku „etické neutrality“.[172] To je zásadní, protože moderní stát je typicky eticky nehomogenní, a teorie tolerance tedy musí počítat s „eticky a kulturně pluralitní společností“, přičemž kulturou se myslí vyjádření etického přesvědčení ohledně základních etických otázek, tedy zdrojů, obsahu a formy dobra; kultura jakožto výsledek tohoto vyjádření je „komunitou, která se odděluje od ostatních svou definicí členů a nečlenů, tedy svou identitou, a definuje se skrze sdílenou historii, sdílené pojetí hodnot, sdílený jazyk a původ“.[173] Prostor tolerance tedy Forst definuje jako politickou komunitu etických komunit. Političnost komunity tak musí přesahovat a zastřešovat etické odlišnosti, a to může udělat, právě jen pokud je založena na principu ospravedlnění, který poskytuje možnost jednoty v otázce legislativy na základě morální jednoty v otázce spravedlnosti. Tolerance jakožto schopnost vytyčit hranice mezi složkou námitky, přijetí a odmítnutí v souladu s rozlišením mezi eticko-hypotetickou a morálně-kategorickou závazností je tak zásadní osobní ctností občanů demokratického státu. Uznání morální autonomie eticky odlišných skupin a jednotlivců tvořících tyto skupiny vytváří z eticky a kulturně pluralitního státu „společenství zodpovědnosti“,[174] které se vyznačuje jednotnou formou politické spravedlnosti.

V praxi to pro každého jednotlivého člena společnosti znamená přijmout kromě své etické identity i identitu morální, která je v politické sféře transformována do identity autora a adresáta politických rozhodnutí, přičemž tuto roli je třeba vykonávat v souladu s principem ospravedlnění, pokud se nemá proviňovat proti základnímu náhledu praktického rozumu. V případě etických konfliktů, v moderní společnosti nevyhnutelných, vyžaduje tento způsob

[172] Tamt., str. 522.
[173] Tamt.
[174] Tamt., str. 523.

výkonu zákonodárné občanské role toleranci v souladu s pojetím úcty postavenou právě na principu ospravedlnění. Všechny formy etického života, pokud mají vytvořit spravedlivý stát, musí všechny své zákonodárné nároky vždy podrobit zkoumání, které určí jejich shodu či neshodu s kritérii reciprocity a všeobecnosti, a tedy určí jejich spravedlnost či nespravedlnost, přičemž spravedlnost musí být chápána jako morální hodnota, na daných formách etického života nezávislá.

Dosud jsme hovořili pouze o vztahu různých etických společenství v rámci jednoho společenství politického. Vzhledem k individualistickému základu předložené teorie tolerance, odůvodněné úctou k morální autonomii člověka jako jednotlivce, však nesmí být opomenut vztah jednotlivých etických společenství vůči jejich členům. Stejně jako jsou jednotlivá etická společenství (typicky menšinová) morálně oprávněna požadovat nápravu v případě existence jim vnucených recipročně neospravedlnitelných norem, mohou stejný nárok vznášet i jednotlivci v rámci jednotlivých společenství: „skupina požadující specifická práva s odkazem na základní právo [ospravedlnění] nemůže to samé právo odepřít žádnému ze svých členů“.[175] Princip ospravedlnění znemožňuje morálně (všeobecně a recipročně) neospravedlnitelné zásahy do autonomie jakéhokoli jednotlivce. Tolerance chápaná jako praktické uskutečnění spravedlnosti ve smyslu „svobody od vnější dominance“[176] je vyžadována jak ve vztazích mezi jednotlivými uskupeními v rámci státu, tak ve vztahu těchto uskupení ke svým členům. Toleranci je třeba chápat jako jeden z požadavků spravedlnosti, jako její specifickou implikaci: tolerance je přístup vyžadovaný spravedlností v případě, že je nárok spravedlnosti spojen s (jinou než morálně ospravedlnitelnou) námitkou vůči určité praxi. Toto podřazení tolerance pod spravedlnost pro Forsta řeší problém normativní závislosti tolerance. Tento problém[177] spočívá v tom, že formální pojem tolerance, definovaný jejími třemi složkami, může nabýt různých podob, podle toho, na jaké formě normativity je vyplnění jednotlivých složek založeno. Tolerance se tak ocitá v nebezpečné pozici, protože může ospravedlňovat nejrůznější praxe. To nám ukázal historický exkurz: např. vyplnění jednotlivých složek na základě mocenských úvah státu umožňuje nejrůznější druhy násilné represe. Pokud jsou ovšem jednotlivé složky určeny v souladu s kategoricky platným morálním náhledem spravedlnosti, nemůže být tolerance považována za negativní praxi. Rozdíl mezi permisivním pojetím a pojetím úcty spočívá v tom, že permisivní pojetí určuje sféru neospravedlnitelným způsobem, a proto je nelegitimní dominancí, zatímco pojetí úcty vylučuje právě pouze neospravedlnitelnou dominanci.

Možnost vytvořit spravedlivý právní rámec, který se vyhne praxi dominance, chápané jako neoprávněné porušování morálně založené individuální autonomie, má na politické úrovni jisté strukturální předpoklady, spočívající ve vytvoření „institucí demokratického diskurzivního ospravedlnění“[178]. Tyto instituce musí v první řadě zajistit možnost naplnění kritéria všeobecnosti tím, že umožní přístup do veřejného prostoru všem rozhodováním zasaženým skupinám, aby tak bylo umožněno prozkoumání možného porušení tohoto kritéria. Pokud je naplnění tohoto požadavku spojeno s obecným uznáním kritérií všeobecnosti a reciprocity, je

[175] Tamt., str. 529.
[176] Tamt., str. 533.
[177] Viz oddíl, 1.2.
[178] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 537.

tím umožněno vytvoření procesů odhalujících často skryté praxe netolerance. Vzhledem k dědictví permisivního pojetí tolerance je zásadní podrobit těmto procesům nejen praxe sociálního vyloučení, ale i praxe sociálního začlenění, které sebou nesou recipročně a všeobecně neospravedlnitelnou zátěž pro skupiny společensky začleňované z pragmatických důvodů, a proto pouze za jistých podmínek, které neplatí pro jiné skupiny v rámci stejného politického společenství. Jako paradigmatický příklad této praxe začlenění byl v první části práce uveden obsah ediktu nantského (viz oddíl 1.2.1), který umožňuje menšině participovat na životě společnosti pouze za předpokladu vzdání se určitých nároků, které většinová strana sama sobě přiznává, a to čistě na základě odlišné etické doktríny. Proti praxi permisivního pojetí tolerance tak musí být vždy vznesen morální požadavek ospravedlňujících důvodů.

4. Kritika předložené teorie tolerance

Tato část práce bude věnována kritické recepci Forstovy teorie. Budou v ní představeny čtyři systematické nedostatky, které se projevují napříč probíranými Forstovými texty. Tyto problémy se netýkají ani tak celkového vyznění teorie, tedy formy tolerance, kterou Forst považuje za žádoucí, jako mnohem spíše argumentů, na nichž Forst své pojetí tolerance zakládá. Nejzásadnějším problémem Forstovy teorie je fakt, že nedokáže ospravedlnit sebe sama na základě podmínek, které sama ukládá; teorie si bere nedostatečné poučení ze své historické části, a na systematické rovině pak opakuje stejné procesy, které odsuzuje na rovině historické. Princip ospravedlnění je totiž založen na morálním náhledu druhého řádu, který je ovlivněn "pozadími mínění" a zakládá se na určitém "odhalení světa", a tedy spadá do konfliktní oblasti rozumné neshody. Protože však právě tento náhled má umožnit všeobecné vynucování platnosti principu ospravedlnění, nemůže tento princip ospravedlnit sebe sama – jeho ospravedlnění v náhledu druhého řádu totiž princip samotný popírá (jak ještě jasněji vyplyne z následujícího).

Jak již bylo řečeno, námitky proti Forstově teorii dělíme do čtyř skupin. První z nich pak lze ještě rozdělit na dvě části – toto dělení je legitimní, protože se jedná o dvě formy stejného problému, a sice Forstova pojetí člověka. V bodě a) se budeme zabývat problematičností specifické formy lidské racionality, která je v teorii předpokládána, v bodě b) pak použitím pojmu lidskosti obecně. Nyní uvedeme obecný nárys všech čtyř typů námitek, a poté se budeme věnovat odpovídajícím problematickým pasážím Forstových textů, kde budou v námitkách vyjádřené problémy lokalizovány a vysvětleny.

1. Forst diskredituje nárok etických přesvědčení na všeobecně závaznou platnost na základě jejich partikularity. Partikularita je ovšem stejně tak přítomná i ve Forstově teorii morality. (Nejproblematičtěji na úrovni morálního náhledu druhého řádu, který zakládá kategorickou platnost principu ospravedlnění a má tak zavádění pouze partikulárně ospravedlnitelných norem zabraňovat. Tento náhled předpokládá specifickou formu praktické racionality, která se v případě konfliktu nemůže odvolat na nic jiného než na domnělou zjevnost svého náhledu, a upadá tak do praxe dominance, podobně jako probíraná permisivní pojetí.) Tato partikularita se pak projevuje ve dvou oblastech. a) Ve Forstově pojetí morality, které stojí na specifickém pojetí teoretického i praktického rozumu. Zásadním problémem je založenost praktické racionality na nezpochybnitelném náhledu, který je co do své formy totožný

s náhledy zakládajícími hranice tolerance v eticko-permisivních pojetích. Nejedná se totiž ani o nezpochybnitelný úsudek, ani o všeobecně zjevný náhled typu základních logických zákonů (což potvrzuje už samo očekávání konfliktů ohledně pravdivosti náhledu), ale o tvrzení typu: „bezprostředně nahlížíme, že tomu tak prostě je“, přičemž obsah tvrzení je kulturně podmíněn. b) Ve specifickém a partikulárním pojetí lidskosti, které tvoří základní obsah nezpochybnitelného morálního náhledu, na němž (tedy na nahlédnutí v čem spočívá lidskost a jakou vyžaduje reakci) je celé představené pojetí tolerance vystavěno. Oba problémy poukazují na neplatnost předloženého rozlišení mezi etikou a moralitou – samotný základ morality je totiž závislý na pozadích mínění a odhalení světa. Těm, kdo toto pozadí mínění nesdílí, se proto tento základ nemusí jevit zjevný, a proto nemůže dojít k jeho prosazení za současného dodržení kritéria reciprocity.

2. Z toho vyplývá, že princip ospravedlnění nedokáže ospravedlnit sebe sama, ba právě naopak, ruší svůj vlastní základ. Absolutně nutná platnost principu ospravedlnění totiž porušuje své vlastní kritérium všeobecnosti tím, že vylučuje všechny, kdo ho nepřijímají, z oblasti bytostí podílejících se na morálním rozhodování. K tomu může dojít, protože platnost principu ospravedlnění – jak sám Forst explicitně přiznává, a jak už bylo řečeno – nemůže být založena v něm samém. Z toho vyplývá rozdvojení platných morálních norem do dvou forem: existují morální normy, jejichž platnost je odvozena z procedury diskurzivního ospravedlnění v souladu s principem ospravedlnění (tedy s kritérii reciprocity a všeobecnosti); a existuje morální norma, kterou je princip ospravedlnění sám, a ta je založena na nezpochybnitelném morálním náhledu. Právě tvrzení nezpochybnitelnosti ale vyžaduje neospravedlněnou preferenci partikulární formy teoretické i praktické racionality, a proto porušuje princip ospravedlnění, který tak podrývá svůj vlastní základ, nebo naopak, základ principu ospravedlnění zabraňuje jeho aplikaci v určitých situacích. (Námitka je založená na stejném problému jako v bodě 1., tam se ovšem zaměřujeme na pojetí racionality a lidskosti, zatímco zde přímo na pasáže Forstových textů, v nichž je princip ospravedlnění vyjímán ze sféry tvrzení, která lze zpochybňovat).
3. Sebe-relativizace, kterou Forst vyžaduje od příslušníků etických doktrín jako podmínku možnosti tolerance, navzdory jeho tvrzení o opaku nevyhnutelně vede ke skepticismu ohledně možné pravdivosti etických doktrín, pokud jsou do důsledků domyšleny implikace důvodů k provedení této relativizace. Buď přijmeme Forstovu formu racionality, která víru v etickou doktrínu znemožňuje, nebo přijmeme takovou formu racionality, která vystavuje možnost tolerance neustálému ohrožení. Forstem předložená varianta je možná jedině na základě nedůslednosti.
4. Ačkoli se v návaznosti na Rawlsův ne-metafyzický a Habermasův post-metafyzický projekt politické filosofie snaží Forst svou teorii formulovat takovým způsobem, aby se vyhnul jakýmkoli metafyzickým tvrzením, jeho teorie se využívání metafyzických pojmů vyhnout nedokáže.

4.1.1 Problém specifického pojetí racionality

Jak jsme ukázali v druhé části práce, z faktu konečnosti rozumu pro Forsta vyplývá nemožnost odvolávat se v procesu ospravedlňování norem na nepochybně jisté důvody, protože takové

důvody nejsou pro konečný rozum dosažitelné. Existuje pouze jeden náhled, který není konečností rozumu zpochybněn, a to je zmiňovaný „morální náhled druhého řádu“, který pro Forsta není faktem konečnosti lidského rozumu zpochybněn, naopak, jeho platnost je tímto faktem podpořena,[179] protože lidská konečnost v podobě omylnosti a zranitelnosti podle Forsta implikuje potřebu uznání platnosti principu ospravedlnění. Není ovšem vůbec jasné, proč by měla být pro náhled práva a povinnosti ospravedlnění učiněna výjimka co se týče epistemologického statusu. V čem se náhled povinnosti ospravedlnění liší od jiných náhledů, Forstem řazených pouze do sféry etiky, tak aby jeho zpochybnění mohlo být označeno za iracionální?

Nepochybnost náhledu a kategorickou platnost povinnosti ospravedlnění Forst zakládá na „určitém pojetí lidské svobody a rozumu, zkrátka, morální autonomie […] moralita je autonomní, tzn. není založena na Božích zákonech ani na zákonech suverénního vládce ani na nezpochybněných hodnotách zavedené životní formy“.[180] Nepochybnost náhledu povinnosti a práva na ospravedlnění tak má být zaručena ukotvením v praktickém rozumu samém, nezávisle na přejatých tradicích, které pracují i s jinými než čistě rozumovými zdroji. Tento krok je ale nanejvýš problematický. Aby bylo možné uznat čistou racionalitu zakládajícího morálního náhledu, bylo by třeba prokázat, že Forstovo pojetí lidské autonomie (zahrnující pojetí lidské svobody a lidského rozumu) netrpí partikularitou stejným způsobem jako etické doktríny, tedy že není závislé na „pozadích mínění“. Jestliže Forst tvrdí, že moralita nesmí být založena na nezpochybněných normách zavedené životní formy, je jeho založení principu ospravedlnění na kantovském náhledu důstojnosti každé osoby jakožto cíle o sobě, který je navíc explicitně zakázáno zpochybnit pod hrozbou iracionality, krajně podezřelé právě ze založení morality v partikulárním pojetí lidskosti, jehož platnost může být zpochybněna v rámci rozumné neshody. Na tento problém naráží i Forstovo tvrzení, že „kritéria určující, co platí jako přesvědčivé v morálních kontextech, nemohou být určena etickou tradicí“.[181] Určenost etickou tradicí totiž implikuje možnost neshody, a v takovém případě je vynucení normy možné jedině skrze praxi dominance. Jestliže jsou ovšem i Forstova kritéria, tedy ta, která jsou určena principem ospravedlnění, založena na normativitě, která může být rozumně zpochybněna, pak se nachází ve stejné pozici jako „etické tradice“. V následujícím výkladu se ukáže, že vyloučení rozumné neshody dokáže Forst zajistit právě jen skrze praxi dominance, a tedy za pomoci prostředku, kterému se jeho teorie snaží vyhnout.

Zásadním problémem, na němž kolabuje Forstovo rozlišení mezi moralitou a etikou, je skutečnost, že princip ospravedlnění musí být založen jinak než všechny ostatní morální normy, protože jejich platnost musí být teprve zajištěna skrze něj, a nestojí tedy na stejné úrovni. Morální normy jsou od etických odlišeny procesuálně, tedy procesem svého vzniku: morální platnost norem vzniká skrze jejich schválení v diskurzu řízeném kritérii principu ospravedlnění. Z toho je zjevné, že sám princip ospravedlnění v tomto diskurzu, jakožto jeho podmínka, nemůže figurovat. Jeho platnost ovšem nutně musí být všeobecná, jinak nemůže být garantována všeobecná platnost kritérií řídících diskurz ospravedlnění a žádné morální

[179] Viz R. Forst, *The Right to Justification*, str. 39n.
[180] Tamt., str. 45.
[181] Tamt., str. 69.

normy tak vůbec nemohou vzniknout. Platnost principu ospravedlnění je tedy označena za nezpochybnitelnou.

Johnu Rawlsovi Forst vytýká neochotu založit teorii politické spravedlnosti na vlastním pozitivním morálním základu. Rawls představuje spravedlivou základnu politických norem jako bod shody mezi různými etickými doktrínami. Pro Forsta je naopak politická oblast řízena „specifickým pojetím morálního praktického rozumu, nezávislého na etických doktrínách“.[182] Toto specifické pojetí morality ovšem pro Forsta na rozdíl od etických doktrín není co do své všeobecné platnosti problematické, protože „je přístupné všem a závazné pro všechny na základě přirozeného rozumu“.[183] A protože toto pojetí morality je založeno na principu ospravedlnění, který je „nevyhnutelný pro rozumné a zodpovědné osoby“,[184] platí, že „být nerozumný v praktickém smyslu [v otázkách praktického rozumu] znamená neřídit se principem ospravedlnění“.[185] Ospravedlnění tolerance alternativní k tomuto morálnímu pojetí si uchovávají pouze omezenou platnost na úrovni platnosti etických doktrín, ovšem tolerance jakožto všeobecný nárok spravedlnosti na nich nemůže být založena, protože přikazují toleranci pouze hypoteticky – přinejlepším za účelem dosažení dobrého života. Pokud tedy vznikne situace konfliktu mezi morálním nárokem spravedlnosti a nárokem etické doktríny, pak „musí být dané osoby dostatečně *autonomní*, aby svůj náhled podřídily morálnímu zkoumání v souladu s kritérii reciprocity a všeobecnosti“.[186] Protože platnost principu ospravedlnění je zjevná pro všechny prakticky racionálně smýšlející osoby, nemůže být zabraňování porušování práva na ospravedlnění nebo norem ospravedlněných v diskurzivním procesu řízeném kritérii principu ospravedlnění být považováno za praxi dominance, naopak jde o „morálně legitimní a morálně žádoucí potvrzení hranic tolerance […] skupiny ignorující hranice tolerance nemají dobré důvody ke stížnosti tvrdící, že hranice tolerance jsou na nich vynucovány nespravedlivě […] v případě stížnosti by musely samy uznat platnost principu ospravedlnění“.[187] Rozdílem, který má učinit vynucování hranic tolerance v souladu s principem ospravedlnění, na rozdíl od vynucování hranic tolerance vytyčených podle etických přesvědčení nebo pragmatických zájmů, legitimním, má být fakt vymezení hranic „nikoli na základě arbitrárních, pouze jednostranně ospravedlnitelných důvodů, ale na základě obecně dokazatelných důvodů mezi osobami, které se respektují jako svobodné a rovnocenné“.[188] Tento fakt má zajistit především formulace reciprocity důvodů, která zakazuje předpokládat, že ostatní sdílí naši perspektivu, takže nelze tvrdit, že jsme schopni mluvit v pravém zájmu ostatních nebo ve jménu absolutní, nezpochybnitelné pravdy mimo potřebu ospravedlnění.

Vidíme tedy, že zásadním krokem Forstovy teorie tolerance je vyjmutí principu ospravedlnění ze sféry zpochybnitelného prostřednictvím jeho představení jako základního principu praktického rozumu, a to na základě morálního náhledu druhého řádu. Tento náhled zakládá všeobecnou platnost principu a legitimitu jeho vynucování, protože jeho neuznání

[182] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 469.
[183] Tamt., str. 481.
[184] Tamt., str. 501.
[185] Tamt., str. 495.
[186] Tamt., str. 497.
[187] Tamt., str. 569.
[188] Tamt., str. 570.

automaticky řadí člověka do sféry (praktické) iracionality. Tento krok ovšem přináší celou řadu problémů. Už Forstovo přiznání, že jeho pojetí spravedlnosti, jejímž nárokem je tolerance, je součástí *specifického pojetí* praktického rozumu, by nás mělo donutit zbystřit: nevyčítá snad etickým doktrínám vzhledem k jejich nároku na všeobecnost právě jejich specificitu (jako opak všeobecnosti)? Může být pojetí praktického rozumu specifické, a zároveň všeobecné? Neimplikuje specifičnost Forstova pojetí epistemologické a normativní důsledky analogické k důsledkům specifičnosti etických doktrín? Ač specifické, je toto pojetí morality označeno za přístupné a závazné pro všechny jakožto základní princip praktického rozumu. Ovšem zároveň jsou explicitně očekávány případy nesouhlasu: právě možnost vypořádat se s nesouhlasem díky tvrzení zjevné závaznosti principu ospravedlnění považuje Forst za jednu z důležitých výhod své teorie. Jestliže lze ovšem nesouhlas očekávat, jak se s ním lze vypořádat, aniž bychom upadli do praxe dominance? Forstova odpověď zní: nesouhlas je prakticky iracionální, jeho potlačení je tedy legitimní. Právě zde ovšem nejjasněji vystupuje strukturální blízkost Forstova pojetí s permisivními pojetími představenými v první, historické části práce. Co je obsahem zjevného náhledu přirozeného rozumu je zjevně otázka, na níž je napříč časem a (kulturním) prostorem odpovídáno různě. Např. tvrzení, na němž se zakládá to, co Forst nazývá „Lockovým strachem“, tedy neschopnost ateistů vést morální život, bylo velmi dlouho považováno za zjevný poznatek přirozeného rozumu, přístupný každé racionální bytosti. Forst ve výsledku pouze staví jednu formu praktické racionality proti jiné, přičemž tato forma praktické racionality je do značné míry závislá na pojetí lidskosti, které ovšem – podle kritérií Forsta samého – nelze legitimně vyjmout z oblasti rozumné neshody, jak se ukáže v příštím bodě. Princip ospravedlnění spočívá na specifickém náhledu osoby jako účelu o sobě, náhledu, který zahrnuje určité pojetí racionality (člověk jako zdůvodňující bytost) a konečnosti (neschopnost absolutního poznání, zranitelnost).

Tvrzení, že tento náhled určuje lidskost nezávisle na etických doktrínách, není plauzibilní. Jiná kultura může např. mít za to, že hlavním určením lidskosti je schopnost člověka vztahovat se k Bohu. Jiné pojetí lidskosti pak implikuje jinou reakci. Reakce na lidskost v podobě úcty k člověku jako účelu o sobě, kterou Forst předkládá jako zjevně správnou, je založena na vývoji osvícenské racionality vrcholící v Kantově morální filosofii, která obsahuje celou řadu předpokladů, které by bylo lze zpochybnit tak, aby nemohly fungovat jako základ pro všeobecně kategoricky platné normy. Forstův morální náhled druhého řádu je výsledkem historicko-kulturního vývoje, stejně jako např. Augustinův náhled pravdivosti křesťanství. Sám Forst píše: „Jak lidé posuzují evidenci a soudí o morálních a politických hodnotách je principiálně podmíněno jejich specifickými biografickými zkušenostmi, které se nevyhnutelně liší člověk od člověka“. Tato „pozadí mínění“ jsou pak „zásadním důvodem pro formaci a přetrvávání komplexních doktrín“.[189] Forst ovšem nikde neukazuje, jakým způsobem je morální náhled druhého řádu, na němž je založen princip ospravedlnění, vyňat z vlivu „pozadí mínění“. Pouhé tvrzení jeho zjevnosti tak zůstává na stejné úrovni, jako např. tvrzení zjevné pravdy teismu v křesťanských ospravedlněních permisivní tolerance.

Fakt a problém založení Forstovy teorie tolerance na specifické formě racionality se dobře ukazuje na jedné z Forstových námitek proti kategorické platnosti etických norem: „Nárok na

[189] Tamt., str. 488.

platnost tvrzení, že určitá etická cesta vede k dobru nebo ke spáse, za předpokladu, že má být ospravedlněn všeobecně a recipročně, by vyžadoval […] možnost potvrdit že tohoto cíle bylo dosaženo. To se ovšem zdá být nedosažitelné pro konečné lidské bytosti“.[190] Takové tvrzení ovšem předpokládá specifické pojetí lidskosti a specifický způsob hodnocení náboženských důkazů. Věřící člověk může být přesvědčen o tom, že dosažení tohoto cíle bylo potvrzeno, a že tento důkaz stojí mimo oblast rozumné neshody. V tu chvíli neexistuje z Forstovy pozice jiná možnost než označit ho za prakticky iracionálního a vyloučit ho z přítomnosti v procesu ospravedlňování závazných norem. V naší námitce přitom nejde o to, zda s Forstem v hodnocení náboženských důkazů souhlasíme nebo nesouhlasíme. Jde pouze o to, že z perspektivy zmíněného věřícího je odmítnutí jeho tvrzení prosazením všeobecně nesdílené pravdy (tvrdící nemožnost odpovídajících náboženských důkazů), a tedy porušuje kritérium reciprocity. Vidíme tedy, že problém dominantního prosazení specifické racionality se nevztahuje jen na otázku zjevné pravdivosti principu ospravedlnění, ale také na stanovení hranic mezi rozumným a nerozumným.

Stejným způsobem funguje Forstova teorie i na úrovni teoretické racionality. Nároky založené na zjevném porušení pravidel či závěrů teoretického rozumu jsou totiž ve Forstově teorii odmítnutelné, přesněji: nároky na platnost norem nesmí „zpochybnit ustavené a ospravedlnitelné hranice mezi rozumem a vírou“.[191] Forst uvádí příklad kreacionistů. Pokud se snaží ovlivnit školní osnovy takovým způsobem, aby byla kreacionistická teorie vyučována jako stejně hodnotná alternativa vedle evoluční teorie, jedná se o „recipročně odmítnutelný požadavek, protože žádná společenská skupina si nemůže nárokovat právo prohlašovat svá etická přesvědčení navzdory vší evidenci za pravdu, kterou jsou školy povinny vyučovat“.[192] Je ale zjevné, že „ustavená hranice“ mezi rozumem a vírou je udržitelná jen na základě porušení kritéria reciprocity důvodů. V případě konfliktu totiž ten, kdo danou hranici zpochybňuje, neuznává zdůvodnění této hranice jako správné. Z jeho perspektivy tedy vytyčení této hranice buď spadá do oblasti přirozené neshody, nebo může dokonce tvrdit zjevný omyl těch, kdo tímto způsobem hranice vytyčují. Rozhodně však ustavená hranice v případě konfliktu nemůže spadat do oblasti všeobecně sdílených pravd, a nelze ji tak využít k prosazení kategorické platnosti v souladu s principem ospravedlnění. Pravdy teoretického rozumu nemají konsenzuální charakter, a proto je nelze vytvářet podle principu ospravedlnění. To ovšem znamená, že tímto způsobem nelze vytvářet ani hranice oblasti rozumné neshody, protože ty závisí na nekonsenzuálních pravdách teoretického rozumu. Z toho ovšem může vyplývat – jako právě ve zmíněném případě – podle pravidel principu ospravedlnění neoprávněný zásah do praktických svobod. Z pozice kreacionistů je totiž odmítnutelným nárokem požadavek kreacionismus kompletně vyloučit ze školní výuky na základě jeho nepravdivosti, a to ze stejného důvodu, na jehož základě evolucionisté odmítají výuku kreacionismu, tedy na základě rozumových důvodů. Otázka, zda považujeme důvody kreacionistů za nepravdivé, je zde irelevantní. K vyloučení kreacionismu je totiž třeba specifické formy racionality, kterou kreacionisté nesdílí. Evoluce je pro ně i z rozumového hlediska předmětem rozumné neshody – kreacionisté uvádí na podporu svého přesvědčení nejen svou víru, ale též na důkazech

[190] Tamt., str. 464.
[191] Tamt., str. 495.
[192] Tamt.

založené teorie; které bychom pravděpodobně označili za pseudovědecké, ale to zde právě vůbec nehraje roli. Ze strukturního hlediska se ve vyloučení výuky kreacionismu nelze vyhnout praxi dominance, protože je porušováno kritérium reciprocity důvodů: proti kreacionistům jsou používány argumenty, které jimi nejsou sdíleny, a z jejich pohledu proto tvoří všeobecně nesdílené teze přístupné pouze určité společenské skupině, která jejich uznání násilně vynucuje.

Formálně se zde jedná o stejnou situaci, jako když bylo na Pierru Baylovi vynucováno odmítnutí možnosti morálního života ateistů: porušoval tehdy všeobecně uznávané, každému racionálnímu člověku zjevné rozumové pravdy, a proto mohl být označen za iracionálního. Z toho vyplývá, že zpochybněná pravda může být vždy prosazena pouze praxí dominance, i kdyby byla skutečnou pravdou – pro druhou stranu totiž skutečnou pravdou není, a ať se budeme sebevíce zaklínat zjevností této pravdy a iracionalitou druhé strany, strukturálně na tom budeme vždy stejně jako např. Augustin ve sporu s donatisty: z pohledu druhé strany budeme vždy pouze tvrdit zjevnost pravdy, která zjevná není, a její vynucení tak vždy může čelit námitce, že se jedná o praxi dominance. Pravda je vždy nutně dominantní vůči těm, kdo ji nesdílí, protože objektivita je vždy výsledkem specifické racionality, která – ačkoli může skutečně dosáhnout pravdy – nemusí být obecně sdílena, a proto bude vždy porušovat princip ospravedlnění v kritériu reciprocity (použití nesdílených důvodů) a všeobecnosti (vyloučení „iracionálních“). Forstovo zdůvodnění možnosti vyloučení iracionality tvrzením: „rozum, ač konečný, je schopen činit rozlišení [mezi pravdou a nepravdou]“,[193] je tak odhaleno jako nástroj dominance, protože obsah daných rozlišení je vždy dán ze strany “racionálních“ vůči straně “iracionální“, která důvody těchto rozlišení nesdílí. Tím samozřejmě ještě netvrdíme, že je třeba uznat všechna tvrzení jako stejně hodnotná (např. kreacionismus a evolucionismus). Pouze poukazujeme na to, že praxe dominance je nevyhnutelná a pokud se jí pokusíme – tak jako Forst – vyhnout, dostaneme se nutně do sporu.

Forstovo pojetí má tu výhodu, že jím prosazovaná forma praktické racionality umožňuje zahrnout větší počet etických doktrín do oblasti, která musí být tolerována, a proto jeho univerzalistický nárok působí přesvědčivě. Forstův požadavek osvobození se od etických doktrín směrem k morální autonomii v případě konfliktu mezi etickou a morální sférou je ovšem vzhledem k uvedeným problémům nakonec třeba chápat pouze jako podřízení se jinému typu praktické racionality, který je podobně jako podle Forsta neautonomní normativita založen v určitém „odhalení světa“, a sice v takovém, které odhaluje člověka jako účel o sobě, a tedy jako morální autoritu, vyžadující dodržování jeho práva na ospravedlnění. Tvrzení, že omezování svobody těch, kdo neuznávají princip ospravedlnění, je morálně legitimním a správným činem, jehož opomenutí by naopak představovalo morální pochybení, tedy nedisponuje strukturálně lepším ospravedlněním než určité praxe permisivní tolerance. Zdůvodnění takové praxe se totiž může stejně dobře opřít o tvrzení, že se zakládá na všeobecně platném náhledu praktického rozumu, a tedy jeho vynucování je legitimní, protože jednání proti němu je prakticky iracionální. Např. náhled člověka jako Bohem stvořené bytosti s nesmrtelnou duší, a jako racionální bytosti schopné odhalit Boží plán se světem, ospravedlňuje potírání ateismu formálně stejným způsobem, jakým Forst ospravedlňuje

[193] Tamt.

potírání odmítnutí principu ospravedlnění. Zavržení námitek proti principu ospravedlnění jako iracionálních totiž porušuje samotný princip ospravedlnění, a to buď v kritériu všeobecnosti, nebo v kritériu reciprocity důvodů. V prvním případě jsou namítající z morálního diskurzu vyloučeni. Ve druhém případě je morální náhled druhého řádu (případně hranice rozumné neshody) předložen jako něco naprosto zjevného těm, komu zjevný nepřipadá (jinak by námitka vůbec nemohla vzniknout). V tu chvíli jsou ovšem pro princip ospravedlnění používány důvody, které jsou druhou namítající stranou považovány právě za vyšší pravdy, které nejsou všeobecně sdílené, a jejich prosazení tedy představuje příklad porušení kritéria reciprocity.

Strana odmítající princip ospravedlnění se navíc při snaze odvrátit jeho vynucování nemusí odvolávat na tento princip samotný, jak tvrdí Forst. Vezměme si příklad z dějin filosofie: Platónovu politickou teorii. Platón odmítá demokracii z toho důvodu, že mnozí (*hoi polloi*), na rozdíl od k tomu vzdělaných odborníků, nejsou schopni dosáhnout pravdy. Legitimita norem tak má být určována podle kritéria pravdivosti, nikoli podle kritérií reciprocity a všeobecnosti. Skupiny odmítající princip ospravedlnění se tedy při odmítnutí jeho vynucování nemusí odvolávat na tento princip jakožto platný, ale pouze na neplatnost vynucovaných norem (nikoli na jejich neospravedlnitelnost), plynoucí z neplatnosti náhledu druhého řádu. Přitom mohou předpokládat své vlastní dosažení „poslední pravdy“, kterou na úrovni morálního náhledu druhého řádu předpokládá i Forst. Princip ospravedlnění jakožto správná reakce na lidskost druhého bude prostě nahrazena jiným bezprostředně platným náhledem. Forst proti tomuto argumentu namítne, že dosažení posledních pravd není možné. Ovšem zaprvé: z pohledu skupin, které dosažení poslední pravdy tvrdí, je toto Forstovo tvrzení neplatné, a z hlediska principu ospravedlnění se tedy nachází v oblasti rozumné neshody; a zadruhé: morální náhled druhého řádu je právě nezpochybnitelnou pravdou. Princip ospravedlnění je tak vůči nesouhlasícím prosazen jakožto všeobecně nesdílený, na základě náhledu, kterým disponuje pouze určitá skupina (zda jde o většinu, nemůže hrát roli), a který je navíc explicitně postaven mimo potřebu dalšího ospravedlňování – kdo tímto bezprostředním náhledem nedisponuje, je prakticky iracionální. Vynucování principu ospravedlnění tedy porušuje své vlastní kritérium reciprocity, a to z důvodu založení tohoto principu v nezpochybnitelném morálním náhledu druhého řádu. Skutečnost, že druzí princip ospravedlnění neuznávají, nemůže toho, kdo jeho platnost uznává, zprostit povinnosti se podle něj řídit. A v tom případě nemůže vynucovat dodržování tohoto principu vůči těm, kdo nedisponují druhořádovým morálním náhledem, aniž by porušil kritérium reciprocity důvodů.

Na této druhořádové úrovni je i Forst přesvědčen o tom, že vlastní nezpochybnitelnou pravdu, ačkoli její zpochybnění je možné, protože je normativně závislé. Forstovo tvrzení, že „princip ospravedlnění je trumf, který předkládané teorii umožňuje překonat ostatní ospravedlnění [tolerance]“,[194] tak má stejnou hodnotu, jako např. Augustinovo tvrzení, že náhled víry ospravedlňuje násilné donucování: obě tvrzení se zakládají na zpochybnitelném náhledu, který lze chápat jako specificky kulturně podmíněné „odhalení světa“. Protože je tedy složka odmítnutí ve Forstově teorii tolerance konstruována prostřednictvím domněle nezpochybnitelného druhořádového náhledu, neliší se formálně (ale pouze ve výsledku) od

[194] Tamt., str. 451.

základů konstituce složky odmítnutí v etických doktrínách a Forstovo diktum „tolerance na jedné straně předpokládá pluralismus etických hodnot, na druhé straně vylučuje pluralismus, co se týče […] základního principu morality“,[195] je tak založeno na rozlišení mezi etikou a moralitou, které je na úrovni svého založení (zakládajícího náhledu) neplatné, a proto se na úrovni vynucování principu ospravedlnění zákaz morálního pluralismu rovná zákazu etického pluralismu.

Ze stejného důvodu je problematická také Forstova kritika liberalistických teorií tolerance, které zakládají argument pro toleranci na jedné z mnoha komplexních doktrín. Forst uvádí jako vzorový příklad problematické liberální teorie teorii tolerance Willa Kymlicky. Kymlicka nejdříve stanovuje dvě nutné podmínky dobrého života, založené na specifickém chápání autonomie: zaprvé je třeba řídit svůj život v souladu s vlastními přesvědčeními ohledně toho, co dává životu hodnotu, zadruhé je nezbytná svoboda ke zpochybnění těchto přesvědčení prostřednictvím libovolných prostředků. Kultury nenaplňující tyto dva základní požadavky nemohou být tolerovány. Právě tento základ teorie ovšem Forst kritizuje jako partikulární a nezevšeobecnitelný. Kymlickova forma liberální tolerance vystavuje svoje hranice v souladu s pozitivně stanovenými (výše zmíněnými) podmínkami dobrého života. „Argument pro kulturní práva, stejně jako pro jejich omezení, spočívá na […] liberální koncepci podmínek dobrého života, je jasné že mnoho kultur by rychle narazilo na tyto limity, protože nesdílí stejnou koncepci dobra […] etický liberál se zdá být v nezáviděníhodné pozici kladení jedné etické doktríny proti druhé.“[196] Stejně dobře lze ovšem tvrdit, že by řada kultur mohla velmi rychle narazit na hranici stanovenou principem ospravedlnění, která je také založena na morální teorii stojící na partikulární formě racionality. Reakce na odmítnutí této formy racionality musí být u Forsta stejná jako u Kymlicky – vyřazení nesouhlasu jakožto iracionálního. Forst by samozřejmě namítl, že na rozdíl od Kymlicky nepředkládá komplexní doktrínu, tedy neříká nic o „zdroji, formě a obsahu dobra“, a jeho teorie je tedy na rozdíl od Kymlickovi vůči komplexním doktrínám tolerantní, protože stojí na vyšší úrovni. Jenže navzdory Forstově snaze odlišit “eticky dobré“ a “morálně správné“ je zjevné, že jednání v souladu s principem ospravedlnění je nutnou podmínkou dobrého života – život v rozporu s moralitou ospravedlnění nemůžeme označit za dobrý. Komplexní doktríny se tak od Forstovy teorie liší pouze tím, že mluví o dostatečných podmínkách. O formě a obsahu dobra Forst na úrovni nutné podmínky hovoří: formou dobra je princip ospravedlnění a obsahem morální normy vzniklé v souladu s ním.

Je pravda, že Forst nehovoří o zdroji dobra. V této souvislosti však narážíme na další problém: definice komplexních doktrín jako teorií o formě, obsahu a zdroji dobra opomíjí fakt, že komplexní doktríny mluví také o zdroji morální povinnosti. Forst je z této oblasti vylučuje, protože např. náboženské doktríny vidí primárně jako odpovědi na otázku po možnosti zisku dobra v podobě „věčné blaženosti“ atd. V náboženských příkazech tak spatřuje hypotetické imperativy: chceš-li získat dobro (např. věčné blaženosti), jednej tímto způsobem. Ostré rozlišení mezi morálně správným a eticky dobrým je ovšem zavádějící. Motivaci k následování náboženských imperativů jistě nelze redukovat pouze na touhu získat odpovídající „odměnu“

[195] Tamt., str. 458.
[196] Tamt., str. 530n.

– věřící člověk může dodržovat příkazy své víry, protože věří tomu, že jde o kategoricky závazné jednání, např. protože odpovídá věčným božím zákonům. A naopak, morální jednání je jistě činěno i za účelem zisku dobrého života. Život, který není morální, nemůže být dobrý: pokud člověk vidí své jednání jako prohřešek proti platné moralitě, pak jistě nevidí svůj život jako dokonale dobrý. Rozlišení na dobro a správnost tak nečiní zadost komplexitě motivací jak v oblasti etických doktrín, tak v oblasti morality.

Jestliže pak Forst označuje kulturu jako etickou komunitu, tedy „komunitu vyznačující se hlubokou shodou na všech třech úrovních etiky: na úrovni obsahu, formy a zdroje dobrého života“,[197] a jestliže moralitu ospravedlnění staví mimo tuto úroveň etiky, a počítá tak s tím, že tato moralita může stát nad jednotlivými kulturami, vidíme, že tento krok je napadnutelný. Politické společenství řídící se principem ospravedlnění lze totiž stejně dobře chápat jako kulturu, která se shoduje na formě (princip ospravedlnění) a obsahu (normy vzniklé v proceduře ospravedlnění) nutné podmínky k dobrému životu, a navíc se musí shodovat v otázce zdroje morality, tzn., že všichni členové komunity musí sdílet náhled druhého řádu, ve kterém rozumnost a konečnost lidských bytostí zjevuje platnost principu ospravedlnění.

Z pohledu první osoby pak Forst odlišuje prožitek poznání závaznosti normativního nároku prostřednictvím emocionality: „obecná platnost etických soudů závisí na tom, zda dokáží danou osobu přesvědčit a pohnout; etické zásady nemají silnější kategorickou platnost“.[198] A opět: „Etické hodnoty nemají recipročně a obecně neodmítnutelnou kategorickou sílu, místo toho spoléhají na pohnutí lidí v jejich sebe-porozumění, aby prokázali svůj nárok na platnost.“[199] Z tohoto tvrzení vyplývá, že moralita člověka emočně „pohnout“ nemusí, protože je platná nezávisle na mimorozumové přesvědčivosti.

Je ovšem toto tvrzení v rámci Forstovy teorie udržitelné? Podívejme se ještě jednou, jakým způsobem Forst popisuje událost morálního náhledu uznání druhého jako morální osoby. Jak bylo ukázáno ve druhé části, Forst explicitně vychází z Kantova pojetí faktu rozumu, tedy faktu „absolutně nevysvětlitelného z jakýchkoli dat smyslového světa a z celého rozsahu našeho *teoretického* užití rozumu“.[200] Stejně jako Kantův morální zákon ve faktu rozumu, je i Forstův morální náhled dán jako „apodikticky jistý“, a tedy „nevyžaduje žádné ospravedlňující důvody teoretického ani praktického druhu“.[201] Tento náhled „s sebou nese své vlastní důvody, takže zde nemůže být otázka po dalších důvodech“.[202] Základem morality ve smyslu zdroje náhledu povinování je pak lidskost druhého člověka. Problém Forstova pojetí lidskosti nás bude zajímat v dalším bodě, zde nás ovšem zajímá forma morální reakce, kterou lidskost druhého vyvolává. Základ morálního bytí popisuje Forst v odkazu na Lévinase jako reakci na „tvář“ druhého; tvář druhého pak zjevuje především jeho zranitelnost (která společně s rozumností určuje člověka jako cíl o sobě, viz 2. část této práce), tzn. „různá nebezpečí […] lidského utrpení, tělesného a

[197] Tamt., str. 522.
[198] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 70.
[199] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 462.
[200] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 38, (kurzíva přidána).
[201] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 53.
[202] Tamt.

psychologického. Bez vědomí této zranitelnosti a odpovídající citlivosti […] zůstává morální náhled, který je náhledem lidské zodpovědnosti, slepý“.[203]

Forst dále tvrdí, že jeho moralita ospravedlnění není moralitou pro bytosti čistě racionální, ale moralitou bytostí, které se dokáží vcítit do zla situace, ve které se nachází ten, komu není poskytnuto ospravedlnění a na kom je tedy vykonávána praxe dominance. Doslova dokonce říká, že morální pohled musí sloučit „kognitivní, volní a afektivní složku“.[204] V tom případě se ovšem moralita závislosti na možnosti „pohnutí“ těch, od nichž je rozpoznání a uznání morálního nároku vyžadováno, nevyhýbá. Moralita též musí pro uznání své platnosti vyvolat odpovídající emocionální reakci.

4.1.2 Problém specifického pojetí lidskosti

Moralita je pro Forsta „systém kategoricky závazných norem a odpovídajících práv a povinností, které platí recipročně a všeobecně mezi lidskými bytostmi *jakožto lidskými bytostmi*“.[205] Je zjevné, že je zde předpokládáno určité pojetí lidskosti, které je zdrojem morální normativity. Toto pojetí lidskosti je součástí specifické formy praktického rozumu (viz předchozí bod), kterou údajně disponují všichni prakticky rozumní lidé. Problém ovšem opět spočívá v tom, že Forstovo pojetí lidskosti není nezpochybnitelné v tom smyslu, že by je nebylo možné označit za výsledek specifického odhalení světa na základě pozadí mínění, z čehož plyne, že spadá do oblasti rozumné neshody, a tedy je recipročně odmítnutelné.

Forst popisuje morální vnímání člověka jako vidění bezprostředně spojené s praktickým přístupem: na lidskou bytost je třeba reagovat lidsky, aniž bychom vyžadovali jiný důvod, než je bezprostřední vnímání její lidskosti. „Reagovat lidsky“ pak pro Forsta znamená rozpoznat praktický nárok na ospravedlnění, který sebou druhý nese pouze na základě své lidskosti: „Lidskost vyžaduje nepodmíněnou úctu […] jednoduše proto, že on nebo ona je lidská bytost.“[206] Přitom „lidská bytost se jako osoba s právem na ospravedlnění odhaluje pouze prakticky rozumně vidícímu oku“.[207] Případný oponent je tedy předem odmítnut jako prakticky nerozumný, a to nikoli kvůli inkonzistenci nebo jiným argumentačním problémům, ale kvůli tomu, že postrádá schopnost „evidentního“ morálního náhledu. Reakce úcty, kterou vyvolává samotná lidskost, pak má být zárukou autonomie morality: to, že je moralita autonomní znamená, že jediným důvodem k úctě k druhému jakožto účelu o sobě je sdílená lidská zranitelnost a z toho vyplývající vzájemná zodpovědnost.[208]

Ačkoli však můžeme bez problémů připustit, že vnímání druhého člověka je vždy automaticky spojeno s rozpoznáním určitých praktických nároků (k lidem se nechováme stejně jako k věcem, zvířatům apod.), není vůbec jasné, proč by tímto praktickým nárokem mělo být právě rozeznání nároku na ospravedlnění. Po tisíce let, dokud se nevyvinula etika rovnosti a reciprocity, vnímání druhého neimplikovalo rozeznání nároku na ospravedlnění. Chápat lidskost jako implikující tento nárok je výsledkem vývoje specifické racionality. Zjevnost je

[203] Tamt., str. 39.
[204] Tamt.
[205] Tamt., str. 44.
[206] Tamt., str. 54.
[207] Tamt., str. 60.
[208] Viz R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 479.

pouze funkcí přináležení k této racionalitě. Stejným způsobem byla Boží existence pro řadu myslitelů, představených v první části práce, naprosto zjevným předpokladem, se kterým je při vystavování teorie tolerance třeba počítat. Jinými slovy, pojem lidskosti je pojem patřící do oblasti rozumné neshody, protože je třeba počítat se spory, které nelze vyvrátit čistě racionálními argumenty – jak se ukazuje na Forstově tvrzení, že důstojnost člověka a z ní vyplývající právo na ospravedlnění je třeba bezprostředně nahlížet, bez otázek po zdůvodnění. Odpověď na otázku, co je základními konstitutivními prvky lidskosti, musí být vždy ovlivněna pozadími mínění. Pojem lidskosti tak nemůže poskytnout nezávislý normativní význam, který mu připisuje Forst. Naopak, nezávislý normativní význam je třeba chápat jako sporný pojem. Každý normativní význam je závislý na určitém odhalení světa, na biografickém pozadí, na vlivu etických doktrín. Přitom se zde opět primárně nejedná o problém pravdy. I kdyby některá kultura pravdy ohledně lidskosti dosáhla, vůči kultuře s jiným pojetím lidskosti může tuto pravdu prosadit pouze za cenu praxe dominance, protože druhá kultura bude tuto pravdu považovat za nedokázanou, a její prosazení tedy bude porušením kritéria reciprocity důvodů. Celý princip ospravedlnění je totiž postaven na tom, že pravda, která není všeobecně sdílená, nebo která nemůže být všeobecně sdílena podle zjevných a všeobecně uznávaných pravidel rozumu se nemůže stát všeobecně závaznou; a pravda morálního náhledu druhého řádu není ani všeobecně sdílená, ani není její pravdivost jasně prokazatelná na základě všeobecně uznávaných pravidel rozumu, jejichž obsah je navíc opět předmětem sporů.

4.2 Nemožnost vyjmout princip ospravedlnění z konfliktní sféry

Podle Forsta spočívá jedna z hlavních výhod jeho teorie v tom, že nevyžaduje, aby byl obsah morálně závazných norem určován z pozice „nestranného, morálně soudícího diváka, který má nadřazené vědění o dobru“, protože jeho snahou není vytvořit normy jednání, které „by bylo třeba určit objektivně, nezávisle na faktických zájmech“, ale představit princip, na jehož základě „se morální dobro objeví jako to, co nemůže být rozumně odmítnuto z perspektivy zasažených samotných“.[209] Skutečnost, že princip ospravedlnění nechává vstoupit do hry faktické zájmy všech zúčastněných stran, má pak implikovat nestrannost tohoto principu samotného, který má střet těchto zájmů pouze řídit a tedy stát nad nimi: „[…] nadřazenou teorií [tolerance] je ta, která spočívá na principu ospravedlnění samotném, ne na nějaké jiné, vždy sporné pravdě nebo hodnotě“.[210]

Nestrannost principu ospravedlnění je ovšem pouze zdánlivá, protože ačkoli je pravda, že stojí nad stranami sporu (v tom smyslu že se nezapojuje do jejich střetu, ale snaží se ho moderovat prostřednictvím pravidel vyššího řádu), zároveň do postojů všech stran konfliktu normativně zasahuje, protože způsob, jakým chce střet moderovat, ovlivňuje jednotlivé postoje: individuální „přesvědčení o pravdě musí být podřízeno normativní prioritě druhého, jeho právu na ospravedlnění, pokud jde o nařízení, které si nárokuje všeobecnou a reciproční závaznost“.[211] Když tedy Forst tvrdí, že „normy, které mohou nárokovat závaznou platnost (a mohou se stát základem platného práva v politickém kontextu) a hodnoty které nemohou, jsou odděleny *hranicí reciprocity a všeobecnosti*, která musí být určena diskurzivně v každé

[209] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 73.
[210] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 450.
[211] Tamt., str. 455.

jednotlivé situaci“, není toto tvrzení přesné, protože neplatí o normě, kterou je morální náhled druhého řádu.

Z toho je zjevné, že navzdory Forstovu tvrzení o opaku je jeho moralita nakonec utvářena z pozice nestranného, objektivního morálního diváka, nezávisle na faktických zájmech stran účastnících se sporu. Tato objektivní normativita je jen posunuta o stupeň výš, na úroveň morálního náhledu druhého řádu a z něj vyplývajícího principu ospravedlnění. Ovšem fakt, že princip ospravedlnění stojí na vyšší úrovni obsahově, ještě neznamená, že stojí na vyšší úrovni i epistemologicky, tedy že může být bez dalšího vyňat z konfliktní sféry, kterou má sám regulovat.[212] Jinými slovy, opět navzdory uvedenému Forstovu tvrzení, fakt, že jeho teorie spočívá na „samotném principu ospravedlnění“ ještě neznamená, že není též založena na „sporné hodnotě či pravdě“. Naopak, z hlediska principu ospravedlnění samého by musela být proceduře ospravedlnění podrobena i platnost tohoto principu samotného, přičemž jakékoli veto kohokoli zasaženého by nárokovanou platnost principu zrušilo. Tato forma zrušení platnosti principu ospravedlnění má být vyloučena prostřednictvím morálního náhledu druhého řádu, který vylučuje nesouhlasící jako prakticky iracionální. Protože tento náhled je ovšem „mimo potřebu ospravedlnění“, a procedurou ospravedlnění tedy neprochází, vede jeho vynucování v případě nesouhlasu k praxi dominance. Princip ospravedlnění tak vede jak k donucování, tak k zákazu donucování neboli vyžaduje donucování k nedonucování, a tedy se obrací proti vlastnímu základu: princip ospravedlnění a základ jeho všeobecné platnosti se vzájemně popírají. Vyloučení všech, kdo neuznávají morální náhled druhého řádu, porušuje všechny body kritéria reciprocity důvodů. Ty určují: zaprvé, že nelze jednoduše předpokládat, že druzí „sdílí naši perspektivu, naše hodnoty, přesvědčení, zájmy nebo potřeby, prostřednictvím tvrzení, že mluvíme v jejich „skutečném“ zájmu (a z toho plynoucí argumentace, že viděno ‚reciprocně’, byli bychom rádi donuceni tak jako oni). Navíc žádná strana se nesmí odvolávat na autoritu ‚vyšších pravd’, u nichž nelze očekávat obecné uznání“.[213] Ovšem představením náhledu zakládajícího princip ospravedlnění jako základního, všeobecně platného principu praktického rozumu Forst právě předpokládá, že na této úrovni všichni sdílí jeho perspektivu, a mluví v pravém zájmu ostatních, kteří (pokud princip ospravedlnění neuznávají) ještě nepoznali, že „zodpovědnost v souladu s principem ospravedlnění je jednoduše základní způsob bytí ve světě konečných, zdůvodňujících bytostí“.[214] Náhled zakládající všeobecnou platnost principu ospravedlnění musí být pravdou, u níž nelze očekávat všeobecné přijetí, jinak by vůbec nedocházelo k nesouhlasu.

4.3 Problém relativizace bez skepticismu

Problém probíraný v tomto bodě vyplývá z toho, že Forst na jedné straně relativizuje nárok pouze etických přesvědčení, tedy mimorozumových pravd, a na druhé straně se snaží udržet jejich platnost. Činí tak prostřednictvím rozlišení kontextů ospravedlnění: evaluativní přesvědčení se mohou ukázat jako reciprocně odmítnutelná v morálním kontextu, to ale neznamená, že ztrácí hodnotu v kontextu etickém. V morálním kontextu otázka etické kvality

[212] Viz body 3.1.1 a 3.1.2.
[213] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 454.
[214] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 61.

přesvědčení vůbec nemusí vyvstat.[215] Navzdory tomuto Forstovu tvrzení ale musí otázka pravdivosti etických přesvědčení v morálním kontextu vyvstat v tom smyslu, že je třeba ověřit jejich status jakožto etických přesvědčení, a tedy je třeba poukázat na jejich epistemologické nedostatky, které poskytují důvody k odmítnutí jejich kategorické závaznosti v procesu recipročního a všeobecného ospravedlnění. Tyto důvody neplatnosti etických přesvědčení v kontextu morálního ospravedlnění ale dokazují (pro potřeby Forstovy teorie) příliš mnoho, protože podrývají jakoukoli platnost těchto přesvědčení. Na druhou stranu Forstova snaha zachovat tuto platnost vede k důsledkům, které umožňují překonání rozumových argumentů argumenty čisté víry.

Nejdříve se zabývejme prvním problémem, tedy tím, že způsob relativizace etických přesvědčení neumožňuje udržení jejich platnosti. Etická přesvědčení mohou být podle Forsta rozumná v Baylovském smyslu, tedy nemusí neobsahovat vnitřní rozpory. Zároveň ovšem rozum přesahují, protože „hodnotové soudy jsou formovány na pozadí specifických individuálních systémů přesvědčení individuálních osob, které poznávají, že rozum sám nemusí stačit k rozřešení rezultujících rozdílů a konfliktů".[216] Protože 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 náhledu konečnosti rozumu v nábožensko-etických otázkách",[217] nemá mít důsledek etického relativismu. Sebe-relativizace rozumu nezbytná pro toleranci pro Forsta nevyžaduje opuštění víry v možnost dosažení absolutní pravdy, vyžaduje pouze náhled nemožnosti ospravedlnit prosazení etických pravd v morálním kontextu, který vyžaduje všeobecně přijatelné důvody. Nedotýká se tedy možnosti dosažení pravdy, ale možnosti jejího všeobecného dokázání.

Problém spočívá v tom, na čem Forst zakládá nutnost sebe-relativizace příslušníka k etické doktríně, a sice na "břemenech rozumu" a na pozadích mínění. První z těchto pojmů přebírá od Rawlse[218] druhý od Charlese Larmora (viz výše). Břemen rozumu vyjmenovává Rawls celkem šest, pro nás zásadní je zde toto: „Jakým způsobem lidé hodnotí evidenci a posuzují morální a politické hodnoty je principiálně podmíněno jejich specifickými, biografickými zkušenostmi, které se nevyhnutelně liší osobu od osoby".[219] Pozadí mínění jsou pak tvořena normami, které řídí myšlení a jednání, které byly nekriticky přejaty z tradice a které jsou stále nekriticky používány, protože se u nich zatím nevyskytla potřeba k jejich zpochybnění a přehodnocení.

Jestliže jsou ovšem zdrojem etických přesvědčení specifické životní zkušenosti a nezpochybněná tradice, měli bychom tyto zdroje spíše než za nadrozumové (jak označuje zdroje víry Bayle) považovat za mimorozumové. Forst tvrdí, že

> „z perspektivy daného člověka může existovat mnoho rozumných komplexních doktrín, ale pouze jedna pravdivá […] Být si vědom hranic možností rozumu neznamená, že nelze

[215] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 485.
[216] Tamt., str. 491.
[217] Tamt., str. 501.
[218] J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 56-7.
[219] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 488.

považovat vlastní přesvědčení za pravdivé, nebo že nelze tvrdit, že jde o přesvědčení s nejlepším ospravedlněním, jehož pravdivost by měla být zjevná pro všechny s 'jasným pohledem a otevřeným srdcem'."[220]

Ovšem pokud jsme o pravdě určité komplexní doktríny přesvědčeni na základě mimorozumových důvodů, na základě jakých kritérií lze potom rozhodnout, jestli je daná doktrína pravdivější než jiná? Protože rozumová kritéria neexistují a tvrzení pravdivosti dané doktríny je založeno pouze na nekriticky přejaté tradici a biografických zkušenostech, jsou tvrzení pravdy různých komplexních doktrín stejně hodnotná, a proto je tvrzení nadřazenosti jedné nad druhou neodůvodněné. Důvod k relativizaci se tak mění v důvod ke skepticismu. Pokud vyloučíme možnost racionálních kritérií pravdivosti komplexních doktrín, zbývá nám jediná možnost, jak je možné zachovat platnost komplexních doktrín pro jejich příslušníky: mimorozumová kritéria pravdivosti. Jestliže ovšem existují jiná než rozumová kritéria pravdivosti, jakou pak můžeme dát záruku, že tato kritéria budou uznána jako slabší než kritéria rozumová, a že se na jejich základě příslušníci dané doktríny nebudou chovat nerozumně, např. v tom smyslu že se nebudou držet principu ospravedlnění? Forst tvrdí, že díky jím formulovaným epistemologickým předpokladům „řečeno aristotelsky, tolerance zachovává spravedlivý střed mezi excesivním sebe-zpochybňováním a excesivní sebedůvěrou ve vlastní etickou pravdu, tedy mezi excesem a nedostatkem sebe-relativizace".[221] Tento střed ale nelze považovat za „spravedlivý", protože může být praktikován jen za cenu intelektuální nedůslednosti: požadovaná sebe-relativizace se neproměňuje ve skepticismus pouze proto, že nejsou konfrontovány její zdroje; a na druhou stranu možnost víry v pravdivost dané komplexní doktríny může být 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.

4.4 Přítomnost metafyziky ve Forstově teorii

Za jednu z výhod své teorie Forst považuje skutečnost, že sebou nenese žádné specifické metafyzické předpoklady ani implikace. Teorie má být závislá pouze na specifickém pojetí praktického, nikoli teoretického rozumu, a tím pádem má být kompatibilní s libovolnou metafyzikou. Především má být nezávislá na řešení otázky morálního realismu: Forstem předložená moralita má být platná, ať už tvrdíme, že morální normy existují nezávisle na člověku, nebo že jsou teprve člověkem vytvářeny.

„Předpokládaná forma morální autonomie […] nespočívá na žádné metafyzické pozici ohledně otázky, zda neodmítnutelné důvody ‚vytváříme' nebo pouze ‚chápeme' nebo ‚vidíme', tedy zda jsou považovány za objektivně platné, protože mohou být recipročně a všeobecně sdíleny, nebo zda mohou být sdíleny, protože existují objektivně v přirozenosti".[222]

S tím souvisí tvrzení, že Forstovo pojetí praktického rozumu „nekonstituuje partikulární světonázor, ani ho nepředpokládá. Zůstává agnostické vzhledem ke třem zmíněným formám

[220] Tamt., str. 489.
[221] Tamt., str. 512.
[222] Tamt., str. 476n.

etického pluralismu“,[223] tedy vzhledem ke zdroji, formě a obsahu dobra. Specifické pojetí „metafyzické konstituce morálního světa“[224] není pro Forsta nutné k tomu, aby bylo možné rekurzivně rekonstruovat principy praxe rozumného ospravedlňování normativních pravidel. Proto je také odmítnuta námitka, kterou vznesl Ernst Tugendhat proti Kantově deontologické teorii morality, a sice že takové teorie do člověka „vtloukají“ záhadné absolutní povinování, a tím podrývají autonomii.[225] Náhled základu morality, tzn., náhled kategoricky závazné zodpovědnosti vůči druhým Forst chápe jako „náhled konečného praktického rozumu, pro nějž se přístup do metafyzického světa důvodů nezdá být možný ani nutný“, takže „moralita zůstává specificky lidskou institucí, založenou na praxi lidských bytostí, které si vzájemně přiznávají status morální osoby v aktu uznání, který nepotřebuje žádné ospravedlnění kromě náhledu vzájemné povinnosti“.[226]

Tím se dostáváme k problému Forstových textů, na který chceme v tomto oddíle upozornit, a sice k nejednoznačnosti Forstova vyjadřování v kontextech týkajících se ontologického statusu morálních norem. Toto vyjadřování se často jeví jako metafyzické a protiřečící tomu, co Forst říká na jiných místech. Navíc se zde opět vracíme k problému rozlišení dvou úrovní morálních norem: norem vzniklých skrze proceduru řízenou principem ospravedlnění na jedné straně a náhledem druhého řádu, který princip ospravedlnění zakládá, na straně druhé.

Problém vzniká např. ve chvíli, kdy se pokusíme citované tvrzení o nedůležitosti metafyzického statusu morálních norem (zda existují objektivně, či jsou teprve vytvářeny shodou v procesu ospravedlnění) aplikovat na hodnotu lidské důstojnosti. Forstova teorie totiž nepřipouští takovou metafyzickou konstituci morálního světa, která by člověku nepřiznávala status účelu o sobě, na němž je moralita ospravedlnění založena. Forst sice explicitně odmítá, že by připsání absolutní hodnoty člověku jakožto účelu o sobě vedlo k morálnímu realismu, protože se podle něj jedná o náhled praktického rozumu, který se neodvolává na metafyzickou skutečnost, nýbrž pouze na praktickou skutečnost, z níž rekurzivně odvozuje rozumové normy, kterými se tato praktická skutečnost řídí, přičemž zásadní normou je právě princip ospravedlnění. Jenže pokud si položíme otázku, proč je právě princip ospravedlnění neopominutelnou normou praktického jednání, jediná možná odpověď je poukázat na absolutní hodnotu lidskosti, a zde se právě chtě nechtě dostáváme do oblasti metafyziky. Forst sice tvrdí, že nepředpokládá existenci morální osoby v „platónském smyslu“, ovšem princip ospravedlnění je založen právě v náhledu nároku lidské osobnosti, který musí být chápán metafyzicky.[227] To se dobře ukazuje ve chvíli, kdy Forst tvrdí, že na náhledu původní zodpovědnosti vůči druhým „není nic záhadného; tato zodpovědnost je jednoduše základním způsobem bytí ve světě konečných bytostí, které se opírají o důvody“.[228] Proč bychom ale měli cítit zodpovědnost ke zdůvodňování, proč tedy vůbec můžeme být označeni jako zdůvodňující bytosti – nikoli ve smyslu instrumentální racionality, ale ve smyslu rozumného ospravedlnění – může být vysvětleno (a Forst tak také činí, jak jsme ukázali ve druhé části práce)

[223] Tamt., str. 476.
[224] Tamt., str. 477.
[225] Viz R. Forst, *The Right to Justification*, str. 43.
[226] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 60.
[227] Protože Forst neposkytuje vlastní definici metafyziky, řídíme se v našem užívání tohoto pojmu jejím přibližně obecným určením: zkoumání, které se zabývá základní povahou reality.
[228] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 61.

jedině odkazem na morální autoritu, která k ospravedlnění zavazuje, a tímto způsobem „omezuje naši sebelásku“. Touto autoritou je pro Forsta právě druhý člověk jako morální autorita. Status člověka jako morální autority ale jistě nelze odvodit z žádných určení fyzické reality, navíc ve Forstově teorii nemůže být vytvořen konsenzuálně – pak by totiž mohl přijít o kategorickou závaznost, a tím by o ni přišel i princip ospravedlnění.

Vidíme tedy, že na jisté úrovni je Tugendhatova kritika deontologických teorií oprávněná. Forst sice tvrdí, že jeho teorie do nás žádné absolutní povinování „nevtlouká“, ovšem nepřiznat druhému status účelu o sobě, který zakládá jeho právo na ospravedlnění, není možné. Forst navíc explicitně říká, že morální autorita druhého není aktem uznání vytvořena, ale přijata.[229] Zde se právě ukazuje dvojznačnost Forstova vyjadřování na úrovni morálního náhledu druhého řádu: u tohoto náhledu se nezdá, že by bylo lhostejné, zda jsou normy objektivní nebo až člověkem vytvořené, jako je tomu u norem vzniklých v proceduře ospravedlňování v souladu s principem ospravedlnění. Podle Forstova vlastního vyjádření je autorita druhého něco objektivně daného. Na jiném místě pak Forst tvrdí, že jeho pojetí spravedlnosti „předpokládá autonomní morální smysl a náhled do spravedlnosti“.[230] Jestliže ale spravedlnost nahlížíme morálním smyslem, pak jí jistě sami nevytváříme. Nechceme na základě této věty tvrdit, že Forst je morální realista, pouze že jeho vyjadřování není zcela konzistentní, čímž jeho obrana proti nařčení z morálního realismu trpí a jeho pozice se stává nejasnou. Navíc se zde asi nejkřiklavěji ukazuje dvojznačnost Forstova vyjadřování: jen o několik stran textu dříve totiž píše, že racionální náhled platnosti principu ospravedlnění právě „nevyžaduje žádnou dodatečnou schopnost morálního smyslu“.[231]

Vraťme se ještě k Tugendhatovu tvrzení o „vtloukání záhadného absolutního povinování“. Navzdory Forstovu tvrzení, že procesy ospravedlnění do nás záhadné povinování nevtloukají,[232] na vyšší úrovni je tomu zdá se jinak: nutnost těchto procesů je nám předepsána „záhadným“ způsobem, protože je založena na náhledu lidské důstojnosti, který zakládá zodpovědnost, která, jak říká sám Forst, nevyžaduje a ani neumožňuje zodpovězení otázky po svém původu.

Jestliže navíc platí naše kritika uvedená v prvním oddíle této kapitoly, která říká, že jednání v souladu s principem ospravedlnění je nutnou (ačkoli ne dostatečnou) podmínkou dobrého života, pak není pravdivé ani uvedené Forstovo tvrzení, že jeho teorie morality nevytváří žádný světonázor, protože zůstává agnostická vzhledem k otázce základů a zdrojů dobrého života. Protože morální jednání je nutně zdrojem dobra – jakožto nutná podmínka dobrého života – a protože absolutní důstojnost druhého je zdrojem morální povinnosti, vyslovuje se Forst k otázce základu a zdroje dobrého života, ačkoli nevytváří světonázor ve smyslu systému pokrývajícího celek života a světa. Lze tedy pochybovat i o tom, zda Forst naplňuje svou výzvu: „Překonání ‚mýtu daného’ v morální filosofii ve prospěch autonomie kapacity ospravedlňujícího rozumu bytostí, které *společně* obývají ‚prostor důvodů’, nemá být nahrazeno novým mýtem daných důvodů v rámci druhé přirozenosti“[233]. Ačkoli normy vzniklé

[229] Tamt., str. 60.
[230] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 473.
[231] Tamt., str. 456.
[232] R. Forst, *The Right to Justification*, str. 61.
[233] R. Forst, *Toleration in Conflict*, str. 509.

v proceduře ospravedlňování předem dány nejsou, nutnost principu ospravedlnění a náhled důstojnosti lidské osoby se jeví jako nezpochybnitelné danosti, které musí být právě *dány*, aby další normy mohly být *vytvořeny*.

5. Závěr

Protože za cíl této práce byl stanoven výklad a kritická recepce Forstovy teorie tolerance za účelem získání orientace v jednom z nejdiskutovanějších politických problémů dnešní doby, musí se závěr pokusit o stručné shrnutí přínosu, který nám tato snaha vzhledem ke stanovenému cíli poskytla.

Forstem předložená historie a systematická teorie tolerance je neopominutelným příspěvkem k tomuto tématu. S ohledem na šíři poskytnutého historického přehledu vývoje tolerance lze jen těžko hledat srovnatelné práce. Forst nám tak umožňuje seznámit se s rozmanitými formami tolerance, přičemž zároveň poskytuje konceptuální vodítko ve formě hierarchizace normativních důvodů ospravedlňujících toleranci, které nám nabízí určitý způsob normativní orientace v předkládané mnohosti. Dalším přínosem je přesná formulace všech paradoxů, navázaných na tři základní složky tolerance, které byly v praxi tolerance identifikovány a v posledních desetiletích se staly námětem velmi živých debat. Studium Forstovy práce tedy poskytuje základní orientaci jak v dějinách, tak v současných problémech tolerance a je tak přinejmenším vhodným výchozím bodem pro řešení problémů, které se na tomto poli vyskytují.

Jak vyplývá ze třetí části práce, je hodnocení vlastní Forstovy teorie ambivalentnější. Vyznění kritické recepce předložené v této práci vede k podobnému závěru, ke kterému v recenzi Forstovy knihy *Toleration in Conflict: Past and Present* dospívá Elisabetta Galeotti, když říká, že „ačkoli je Forstův argument ve prospěch takové koncepce tolerance, která se zakládá na úctě, přesvědčivý, tvrzení, že se jedná o tolerantní teorii tolerance situovanou na vyšší úrovni než ostatní argumenty, je asi přesvědčivé méně“.[234] Se základním směřováním Forstovy teorie a s řadou jeho tvrzení lze bez problémů souznít. Chápat toleranci jako nárok spravedlnosti v rámci pojetí úcty se skutečně jeví jako jediná cesta, jak udržet liberalistické přesvědčení o pozitivní hodnotě tolerance jakožto ctnosti. Stejně tak lze jen obtížně nesouhlasit s tím, že je nutné rozlišit zaprvé různé řády normativních důvodů, z nichž jedny budou zakládat složku námitky, druhé složku přijetí, zadruhé stanovit hranici mezi iracionálními (např. předsudečnými námitkami) a námitkami racionálními, které jedině mohou vytvářet složku tolerance, kterou bude možné chápat jako ctnost. Problémy ovšem nastávají v provedení těchto rozlišení. Morální důvody vyššího řádu, které Forst předkládá jako nestranné, tedy nezávislé na komplexních doktrínách, jsou ve skutečnosti závislé na specifické formě racionality (a existuje podezření, že i na jisté formě metafyziky), která nemůže být označena za všeobecně sdílenou a tedy nestrannou. Stejně tak rozlišení mezi racionalitou a iracionalitou nedosahuje nekonfliktního stupně, kterého by muselo dosáhnout, aby mohlo založit „tolerantní teorii tolerance“.

Navzdory těmto nedostatkům je ovšem Forstova teorie tolerance zásadním přínosem pro další teoretický vývoj, protože vynikajícím způsobem vystihuje problémy, které je třeba vyřešit a

[234] E. Galeotti, *Toleration out of Conflicts*, str. 246.

načrtává cesty, kterými je třeba se při tomto řešení vydat. Skutečnost, že Forstovo řešení nakonec není dokonale uspokojivé, nesmí být proto chápána jako diskreditace jeho teorie, ale jako výzva k navázání tam, kde se jeho myšlení ocitá v bezvýchodné situaci.

Seznam literatury

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008.

Augustin. “Letter XXXIII”, “Letter XLIII”, “Letter XCIII”. In: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 1: The Confessions and Letters of St. Augustin, with a Sketch of his Life and Work. Buffalo: The Christian Literature Co., 1886.

— *Letters 156–210 (Epistulae)*. Vol. II/3. Transl. and Notes by Roland Teske. Ed. by Boniface Ramsey. New York: New City Press, 1990.

— *O boží obci knih XXII*. (1–2). Praha: Karolinum, 2007.

Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

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

— *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

“France – Political Ideology”. *Encyclopedia Britannica*, Dostupné z: https://www.britannica.com/place/France/Political-ideology#ref464976 (stránky navštíveny dne 10. 5. 2019).

Galeotti, Elisabetta. “Toleration out of Conflicts. Review Article of Rainer Forst’s ‘Toleration in Conflicts’”. *European Journal of Political Theory* 14.2 (2015): 246-255.

Henrich, Dieter. “The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of The Fact Of Reason”. In *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*, Richard L. Velkley, 55-88. Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

Heyd, David, (ed). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa’s De Pace Fidei and Cibratio Alkorani*. 2nd ed. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.

Horton, John, and Susan Mendus, (eds). *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Methuen, 1985.

Kant, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.

King, Preston. *Toleration*. London; Portland, Oregon: Frank Cass Publishing, 1998.

Kompridis, Nikolas. “On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey”. *Thesis Eleven* 37.1 (1994): 29-45.

Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Machiavelli, Niccolo. *Vladař. Život Castruccia Castracaniho z Lukky*. Praha: Odeon, 1969.

Marsilius of Padua, Annabel Brett, and Leo Strauss. *The Defender of Peace: With an Interpretive Introduction by Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Rawls, John. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Spaemann, Robert. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*. 2. Auf. Stutgart: Klett-Cotta, 1998.

Žižek, Slavoj. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2013.