TOLERANCE – POLITICKÁ, NEBO MORÁLNÍ OTÁZKA?

Na povaze tolerance je cosi nejasného, přinejmenším pokud se na ni pohlíží jako na postoj či osobní zásadu. Problém povahy tolerance je dokonce tak závažný, že klademe otázku, zda je v přísném slova smyslu vůbec možná. Snad spíše obsahuje jistý protimluv či paradox, jenž znamená, že pokud existují tolerantní praktiky, musejí spočívat na něčem jiném než na tolerantním postoji tak, jak ho klasicky popisuje liberální teorie.[1]

Tolerantní *praktiky* bezpochyby existují. Holandsko v sedmnáctém století sledovalo odlišnou, tolerantnější politiku vůči náboženským menšinám než Španělsko v tomtéž století a našla by se i řada jiných příkladů. Nicméně pouhá existence takových příkladů člověku příliš nesděluje o postojích v pozadí. Tolerantní praktiky mohou například pouze odrážet skepticismus či lhostejnost. Podobné postoje byly jistě důležité pro nárůst tolerance jako praktiky ke konci náboženských válek. Někteří lidé začali být skeptičtí vůči odlišným tvrzením různých církví a začali si myslet, že neexistuje žádná pravda, či přinejmenším žádná pravda, kterou by mohly odhalit lidské bytosti, o tom, jak odůvodněná je věrouka jedné

1 K rozboru těchto problémů viz D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996, zvláště pak příspěvky B. Williamse („Toleration: An Impossible Virtue?"), G. P. Fletchera („The Instability of Tolerance") a T. M. Scanlona („The Difficulty of Tolerance").

církve v protikladu k jiné. Jiní lidé se začali domnívat, že boje jim pomohly lépe pochopit Boží záměry: je mu jedno, jak ho lidé uctívají, pokud tak činí v dobré víře a v rámci širších hranic křesťanství. Tyto dvě myšlenkové linie sice v jistém smyslu ubíhají odlišnými směry, avšak ústí do stejné pozice, totiž do ideje, že na otázkách pravé křesťanské víry nezáleží zdaleka tolik, jak se předpokládalo. To vede k toleranci jako k záležitosti politické praxe, ovšem coby postoj je to méně než tolerance tak, jak se striktně chápe. Tolerance „od nás vyžaduje akceptovat lidi a dovolovat jim jejich praktiky, dokonce i když s nimi silně nesouhlasíme";[2] skepticismus a lhostejnost však znamenají, že se už u lidí nejedná o silný nesouhlas se zmíněnými přesvědčeními, a jejich postoj tedy v přísném slova smyslu není tolerantní.

Je pravdou, že aby mohla být jistá praktika vůbec nazývána „tolerantní", musí existovat určitá historie či pozadí netolerance, nebo alespoň srovnání s praktikami na jiných místech. Pokud v nějaké záležitosti nikdy neexistovalo nic kromě lhostejnosti, pak tu není prostor pro koncept tolerance. Jestliže se normou začne stávat lhostejnost či nepřítomnost nesouhlasu, pak se mohou zdát odkazy na toleranci nevhodné, a dokonce urážlivé: homosexuálního páru žijícího v bytovém domě by se pravděpodobně dotklo, kdyby se doslechl, že ostatní obyvatelé domu jeho domácí poměry „tolerují". Typickým rysem standardního užívání výrazu „tolerance" je představa asymetrického vztahu: pojem je obvykle zmiňován, pokud mocnější skupina toleruje skupinu méně mocnou. Tento bod se sám o sobě vztahuje spíše k toleranci jako praktice než k toleranci jako postoji. Ovšem vztahuje se ke zvlášť důležitému příkladu tolerance jako praktiky, jmenovitě k odmítání užívat zákona jako nástroje k podlamování jedné skupiny a jejích přesvědčení. Už sama skutečnost, že otázkou, o níž je nutno uvažovat, je užití zákona, implikuje, že rozhodnutí činí mocnější skupina, tedy skupina, jež má příležitost takto zákon využívat. Jak jsme již viděli, tato praktika může sama o sobě vyjádřit více postojů, ovšem pouze jeden či nemnoho z nich

2 T. M. Scanlon, „The Difficulty of Tolerance", in ibid., 226.

si zaslouží titul „tolerance" v přísném slova smyslu. Všechny tyto postoje, ať už se jedná o lhostejnost či opravdovou toleranci, se nicméně mohou dobře držet ve skupinách, které mají zhruba stejnou moc a žádná z nich není v pozici, že by mohla proti druhé prosadit zákon, i kdyby chtěla. Teprve praktika tolerance či netolerance jako *politického závazku* zavádí asymetrii spojenou s tímto pojmem, nikoli postoje v pozadí, ať už jsou jakékoli. Tolerantní postoj a stejně tak tolerantní rozpoložení zrozené z lhostejnosti mohou mezi mocensky vyrovnanými skupinami docílit téhož.

Jak tedy vypadá ryzí tolerantní postoj v protikladu například k pouhé lhostejnosti? Jak zdůraznil Scanlon[3], musí si najít místo mezi dvěma protichůdnými možnostmi. Na jedné straně se nachází chování a postoje, jež by se tolerovat neměly, u nichž je tolerance nežádoucí. Nepředpokládá se, že ve jménu tolerance člověk bude skrývat svůj nesouhlas s vraždou či zneužíváním dětí a váhat s uplatněním zákona. Pro liberála budou tyto nepřijatelné postoje pochopitelně zahrnovat i postoje tolerance: liberála nelze vyzývat, aby toleroval rasismus či fanatismus a otevřené vyjádření rasismu či fanatismu jsou záležitosti, o nichž se může domnívat, že jsou správně omezeny zákonem (přestože, především v USA, mají liberálové problém určit hranici, kde se správné omezení výrazů rasismu či fanatismu stává omezením svobodného projevu, tedy porušením tolerance). Tak tedy první oblastí, na niž se tolerance nevztahuje, je ta, v níž činitelův negativní postoj vůči jiným názorům není náležitě omezen doprovodným postojem tolerance. Druhý typ případů, kde tolerance není vhodná, je takový, že činitel sám cítí, že jeho negativní postoj vůči ostatním by neměl existovat a že by se měl naučit takový postoj nezastávat, nikoli ho omezovat prostřednictvím tolerance, nýbrž vůbec ho nemít. Tak tomu je například v případě postoje k homosexuálním vztahům, o čemž jsme se již zmiňovali.

Sféra tolerance tedy musí být taková, v níž má činitel na určitou záležitost velmi silný názor, domnívá se, že lidé s odlišnými názory

3 Ibid.

se mýlí, a zároveň si myslí, že těmto ostatním by se mělo v jistém smyslu dovolit takové názory zastávat a vyjadřovat. Tato formulace jistě zachycuje náhled, který postačuje k podepření praktiky tolerance, nicméně stále nestačí k vystižení tolerantního postoje v přísném slova smyslu. Činitel může mít například pocit, že ostatním by se mělo dovolit vyjadřovat jejich názory, neboť považuje mocenskou rovnováhu mezi svou vlastní a jinou skupinou za příliš citlivou a nestabilní, tudíž není vhodné ji ohrožovat pokusem vnutit druhým to, co má sám za správné. To není tolerance. Tolerance spíše implikuje, že člověk věří tomu, že druhý má právo nebýt omezován v názorech, které zastává a vyjadřuje.

Jaká je povaha tohoto práva? Domnívám se, že v tomto bodě se můžeme vydat dvěma směry, přičemž vedou ke dvěma odlišným pojetím tolerance. Podle jednoho pojetí lze zmíněné právo označit (velmi zhruba řečeno) za právo morální, zatímco podle druhého (stejně hrubě) za právo politické. Rozdíl uvidíme, pokud například uvážíme, co o vztazích mezi tolerancí a liberalismem napsal Thomas Nagel. Nagel píše: „Liberalismus chce být hlediskem, které ospravedlňuje náboženskou toleranci nejen pro náboženské skeptiky, ale také pro oddané věřící a také ospravedlňuje sexuální toleranci nejen pro volnomyšlenkáře, ale i pro ty, kteří věří, že mimomanželský sex je hřích. Rozlišuje mezi hodnotami, k nimž se osoba může upnout ve svém osobním životě, a těmi, k nimž se upíná, pokud chce ospravedlnit výkon politické moci. "[4] Právě tento názor by měl uchránit liberalismus před tím, aby se nestal podle Rawlsova pamětihodného výroku „jen sektářskou doktrínou". Ideou je, že principy tolerance spojené s liberalismem budou na vyšší úrovni než jednotlivé morální názory, což jim umožní koexistovat v rámci vzájemné tolerance a úcty, jež tvoří stabilní pluralistickou společnost toho druhu, jaký popisoval Rawls.[5]

4 T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press, 1991, 156.

5 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Oxford University Press, 1993.

V Nagelově formulaci je napětí typické pro postoj tolerance vyjádřeno výrokem, že tolerující se bude na jednu stranu domnívat, že jisté chování či způsob života jsou hříšné, ovšem zároveň si bude myslet, že by se pro potlačování tohoto chování neměla využívat státní moc. Existují však přinejmenším dvě možnosti, jak chápat tento kontrast. Jedna možnost, jak číst myšlenky tolerujícího: „Onen jednající vede hříšný a nechutný život a zapojuje se do hříšných a nechutných praktik. Nicméně nikdo by ho neměl nutit, přemlouvat a (možná) ani přesvědčovat, aby se ubíral jinou cestou. Je to na něm – svou morálku má ve svých rukách." Konkrétním důsledkem tohoto přesvědčení je, že by jednající neměl být omezován politickou mocí. Kontrast v této formě vyjadřuje, co považuji za morální doktrínu, která má náhodou také politický důsledek. Tato morální doktrína vyjadřuje ideál morální autonomie.

Podle druhého způsobu čtení kontrastu vyjádřeného v Nagelově formulaci jsou činitelovy myšlenky spíše takové: „Tato osoba vede hříšný a nechutný život. Měli bychom dělat všechno, co ve vší slušnosti dělat můžeme, abychom ji přesvědčili ke změně životního stylu a odradili ostatní lidi od jejího napodobování. Můžeme náležitě varovat své děti, aby se nedružily s jejími dětmi, nesdílet její společenský život a odradit co nejvíce lidí od toho, aby o ní dobře smýšleli, dokud takový život povede. Nicméně není vhodné, aby se pro tento účel užívalo státní moci." To považuji za vyjádření politické doktríny, jež obsahuje liberální koncept státu. Je možné, že kontrast tolerujícího v této druhé, politické formě sám spočívá na jistých morálních idejích, zejména o povaze státu; v této formě však politický závěr nevyplývá jako zvláštní případ z morální doktríny, jež je obecněji a také niterněji spojená s tolerancí, dokonce i mimo politiku – taková doktrína by se mohla vynořit z prvního čtení Nagelovy formulace coby vyjádření hodnoty autonomie.

Pokud je tolerance coby morální postoj zakotvená v hodnotě autonomie, jak jsem právě naznačil, pak se nabízejí silné argumenty pro úvahy, že brání-li liberalismus toleranci jako praktiku, neměla by tato obrana zásadně spočívat na jeho spoléhání na hodnotu tohoto postoje. Existuje pro to několik důvodů. Za prvé je velmi

obtížné prohlašovat, že hodnota autonomie je základem pro liberální důvěru v toleranci, a zároveň tvrdit, jako to činí Nagel, Rawls a ostatní liberálové, že liberalismus není jen další sektářskou doktrínou. Spoléhání na autonomii je vcelku jistě výrazně morálním spoléháním, navíc takovým, které s sebou nese propracované filosofické úvahy.

Druhá obtíž spočívá v tom, že morální postoj, jenž se zaměřuje na autonomii, představuje ve zvlášť závažné formě problémy, jež, jak už bylo naznačeno, jsou spojeny s postojem tolerance. Z tohoto důvodu by se činitel, který nesouhlasí s hodnotami ostatních, měl zdržet nevhodného tlaku na druhého, aby změnil svůj názor. Vyvstává pochopitelně otázka, co se míní výrazem „nevhodný", je však zásadní, že výklad liberálního názoru a idea takového nevhodného nátlaku zasahuje do větší šíře než jen k přímému politickému vměšování. Není pochyb, že při obvyklém výkladu autonomie se bude na racionální argument pohlížet jako na vhodný prostředek ovlivňování názorů druhých. Pokud však vezmeme ideály autonomie vážně, objeví se skutečná otázka, týkající se například typu výrazů nesouhlasu, jež vůči druhému uplatňují sociální či psychologický tlak. Pojetí autonomie má druhého zbavovat vnějších, kauzálních, „heteronomních" vlivů, jež by mohly zapříčinit, že by změnil svůj názor z důvodů jiných než morálních, jako je například touha po sociální konformitě. Pokud je však jednající, jenž nesouhlasí s hodnotami druhého a je odhodlán k tolerantnímu postoji, odříznut od veškerých takových výrazů, začíná být stále nejasnější, kolik prostoru mu zbývá, aby mohl upřímně a silně nesouhlasit s hodnotami druhého. Idea silného, morálního nesouhlasu, jejž lze vyjádřit pouze v (čemsi jako) racionální argumentaci, neboť jinak tolerance žádá, aby zůstával utajen, se zdá příliš zředěná a slabá, nemůže uspokojit to, na čem jsme se shodli, že je to požadavek tolerantního postoje, zejména skutečnost, že jednající fakticky silně nesouhlasí s praktikami, k nimž je tolerantní.

Je pochopitelně fakticky nemožné vytyčit nějakou jasnou či odůvodnitelnou hranici mezi druhy ovlivňování a přesvědčování, které jsou slučitelné s ideálem autonomie, a těmi, které s ním

slučitelné nejsou. Jedná se o slabost tkvící v konceptu autonomie, který je jako ideál zakotven v kantovském pojetí toho, co spadá do sféry racionální vůle, a co už nikoli. Nicméně cílem stávající diskuse není zcela odmítnout ideál autonomie, nýbrž tázat se, jak dalece, pokud je v určité formě přijat, může poskytnout základ tolerantního postoje, jejž lze na oplátku považovat za základ liberální tolerantní praxe. Okamžitě lze podotknout toto: jednou otázkou je, jaké typy vlivu či sociálního tlaku se budou považovat za zásah do autonomie druhého, a druhou otázkou, jaké formy vyjádření by musely být k dispozici činitelům, kdyby měli vážně nesouhlasit s chováním a hodnotami druhého, a to do té míry, že by to volalo po postulovaném tolerantním postoji. Není přitom důvod se domnívat, že odpovědi na tyto otázky se budou nezbytně překrývat. Že se budou překrývat, bychom mohli garantovat pouze tehdy, kdybychom vytyčili hranice kolem autonomie druhého v duchu toho, co musejí nesouhlasící činitelé učinit, aby mohli efektivně vyjádřit svůj nesouhlas; to však zjevně není možné v rámci současného pojetí tolerantního postoje, neboť právě o hodnotě autonomie druhého se předpokládá, že limituje to, co smí tolerantní, avšak nesouhlasící činitel dělat. Právě z tohoto důvodu představuje konstrukce tolerantního postoje ve vztahu k autonomii zvlášť extrémní verzi konfliktu, jenž je v toleranci vždy obsažen, totiž konfliktu mezi nesouhlasem a omezením.

Jedna verze tohoto problému může vyvstat s obranou liberální tolerance, a to i když není založena na tak náročných pojetích autonomie. Kritikové, kteří popírají, že se liberální stát může vyhnout tomu, aby byl jen další sektářskou doktrínou, často tvrdí, že liberální státy ve skutečnosti prosazují jeden soubor postojů proti druhému – postoje zhruba upřednostňující individuální volbu (či alespoň volbu zákazníka), sociální kooperaci, sekularismus a obchodní zdatnost. Metody, jimiž jsou tyto hodnoty vnucovány liberální společnosti, jsou daleko jemnější než ty, které liberalismus odsuzuje, nicméně výsledek je prakticky stejný. Thomas Nagel z pozice liberála odpovídá na tuto kritiku tím, že ostře rozlišuje na jedné straně mezi *prosazováním* něčeho, jako je individualismus, a na druhé mezi praxí

liberální tolerance, přestože ani v nejmenším nepopírá, že liberální vzdělávací praktiky a další sociální tlaky v liberální společnosti nemají „na všechny stejný dopad". Tak zřejmě platí, že liberální společnost má tendenci rozleptávat náboženské a jiné tradiční hodnoty, přestože liberální praxe je k nim tolerantní.

Kritizoval jsem toto Nagelovo[6] rozlišení na základě toho, že jeho využití už od samého vzniku nebylo neutrální a bez opodstatnění šlo liberálním směrem. Vyjádřil jsem to takto: „[Užití tohoto rozlišení] velmi zdůrazňuje rozdíly v postupu, zatímco pro neliberálního věřícího je důležitý výsledný rozdíl." Chci tím říci, že neliberální věřící se nenechá přesvědčit, že v tomto rozlišení tkví jediný rozdíl. Nicméně je s tím dokonale slučitelné, že liberální stát může ve vší slušnosti využít Nagelovo rozlišení k tomu, aby na politické úrovni obhájil své činy. Co liberální stát udělat nemůže – a to se ihned nabízí –, je spoléhat na toto rozlišení *a také zakotvit svou tolerantní praxi v hodnotě autonomie*, a to způsobem, který jsme právě probírali. S jistotou totiž neexistuje reálné vědomí autonomie – kromě toho, jež bylo vytvořeno právě proto, aby se shodovalo s liberální praxí –, v němž by se o skupině věřících dalo říci, že si užívají autonomie v rozhodování, zda si zachovají své náboženské přesvědčení, pokud jsou drtivě zasaženi sociálními vlivy, jež mají tendenci jejich přesvědčení rozleptávat.

Je možné, že projekt založení liberální tolerance v morální hodnotě autonomie byl zvláště posilován historickou a ideologickou důležitostí náboženské tolerance. Jeden velmi důležitý argument ve prospěch náboženské tolerance lze tradičně nalézat v myšlence, že pokusy vynutit náboženské přesvědčení jsou v zásadě marné, neboť státní moc nesahá až k vnitřním přesvědčením jednotlivých osob. Státy maximálně mohou zajistit konformní chování, ovšem přinejmenším pro mnohé bylo cílem náboženské perzekuce daleko víc. Tento argument se zdá odvolávat na jisté pojetí autonomie, na svobodné využití svých schopností k tomu, abychom dospěli

6 T. Nagel, *Equality*, 24.

k náboženskému přesvědčení. Nicméně odkaz k autonomii je v této spojitosti opravdu velmi zvláštní. Spory mezi těmi, kdo podporovali náboženskou toleranci, a těmi, kdo byli proti ní, se točil kolem idejí spásy, a tudíž ideje autonomie, jež tu mohou být vzpomínány, odkazují na vztahy mezi jedinci a Bohem a na nějaké pojetí toho, co může Bůh od svých stvoření očekávat s ohledem na jejich schopnosti ho uctívat – toto pojetí v rukách těch, kteří jsou nakloněni náboženské toleranci, bude nejspíš naznačovat, že Bůh nemá žádný zvláštní zájem o konformní chování vynucené státní mocí. Pokud je otázka tolerance zobecněna a přesáhne problém náboženské tolerance, taková struktura idejí už není k dispozici. V případě náboženství může tolerantní strana v krajním případě tvrdit, že pokud chápeme Boží úmysly, idea vynucené náboženské víry nedává smysl a vynucená náboženská praxe bez víry nemůže být v Božích očích smysluplná. Podobnou soustavu úvah však nemáme k dispozici, pokud se například snažíme vyřešit otázku tolerance prodeje či vystavování pornografických materiálů, a ani odkaz k hodnotě autonomie nám při řešení příliš nepomůže.

Ze všech těchto důvodů se mi zdá, že pokus založit tolerantní praktiky v morálním postoji směřujícím k hodnotě autonomie je odsouzen k neúspěchu. V tomto bodě bude užitečné obrátit pozornost k druhému výkladu Nagelovy formulace, jak jsme jej uvedli výše, totiž k tomu, jenž vede k jednoznačně politickému pojetí. Zde máme ideu, že politická moc nesmí vynucovat jisté výstupy ne proto, že dotčení lidé mají v rámci dobra autonomie právo zvolit si svůj způsob života bez nežádoucích vnějších vlivů, nýbrž proto, že státní moc by se pro takové účely využívat neměla. Jak jsem již řekl, politická idea sama o sobě možná také má ten či onen morální základ, ovšem v rámci výkladu, který nyní zvažujeme, nemá základ v šíření či vyjadřování ideálu autonomie. Jde spíše o to, že stát má jednoduše a toliko zakázáno užívat své moci k ovlivňování zmíněného chování. Pokud se tento názor na omezení státní moci prosadí, pak z toho praktiky tolerance skutečně vyplynou. Otevřenou zůstává otázka, zda bude tato tolerantní praxe stát na nějakém význačném tolerantním *postoji*. Prozatím jsme pouze dokazovali,

že tolerantní praxe není hodnověrně ukotvena v morálním postoji prosazujícím hodnotu autonomie. Autonomie ve skutečnosti hrála zvlášť významnou roli v morálních konceptualizacích tolerance, což může podnítit ideu, že pátrání po přímé morální obhajobě tolerantního postoje může být chybou. Mohlo by to však být tak, že namísto snahy o liberální politiku vycházející z morálního předpokladu, jenž se týká tolerance, bychom se spíše měli snažit nejprve zvažovat politiku liberalismu včetně jejích tolerantních praktik, a teprve poté se ptát, jaké a zda vůbec nějaké typy morálních předpokladů se k ní vztahují.

Existuje zásadní rozdíl mezi legitimní vládou a nezprostředkovanou přímou mocí: jednou z pár nezbytných pravd o politickém právu je ta, že se nejedná o pouhou moc. Ti, kteří si nárokují politickou autoritu nad nějakou skupinou, musejí mít *co říci* k základu této autority a k otázce, proč je tato autorita využívána k takovým, a ne jiným způsobům nátlaku. Navíc v jistém smyslu, přinejmenším v ideálním případě, musejí mít co říci *každému, koho* omezují. Pokud ne, budou mezi jejich občany lidé, s nimiž budou zacházet jako s pouhými nepřáteli, stejně jako starověcí Sparťané neustále zacházeli s heilóty, jež si podrobili. Tento požadavek na politickou autoritu můžeme nazvat *základní požadavek legitimizace*.

Ohledně základního požadavku legitimizace se nabízí mnoho zásadních otázek, jež tu nemůžeme probírat.[7] Existují dva velmi obecné principy, jež se zdají rozumné a jsou relevantní pro zdejší diskusi. Za prvé idea, že jistý stát splnil základní požadavek legitimizace, není totéž jako idea, že ho splnil způsobem, který by nás uspokojil. Rozlišení mezi užitím moci, jíž může důvodně uplatnit autorita, a svévolným užitím moci v případě tyranie či prostého teroru se vztahuje například na historické útvary, mezi něž patří třeba středověká království, jejichž nároky a praktiky jsou pro nás zcela nepřijatelné. Pokud se takové státy vyskytnou v dnešním světě, vyvstávají pochopitelně jiné otázky, a to ohledně naší morálky

7 Viz kapitoly 1, 5 a 7 v tomto sborníku.

a politických vztahů k neliberálním režimům. Snad i platí, že v moderním světě může základní požadavek legitimizace splnit pouze liberální řád, ovšem pokud tomu tak je, pak kvůli charakteristickým rysům moderního světa, a ne proto, že legitimní vláda nezbytně a kdekoli znamená liberální vláda.

Druhý obecný bod je tento: tvrdíme-li, že vláda musí mít „co říct" každé osobě či skupině, nad níž si osobuje autoritu – a to pochopitelně znamená, že může říci něco, čímž má za cíl obhájit užití moci ve vztahu k oněm osobám či skupinám –, nevyplývá z toho, že je to něco, co tato osoba či skupina nutně přijme.[8] Ani to nelze jinak: může se jednat o anarchisty, osoby zcela nerozumné, bandity či pouhé nepřátele. Je tedy dobrou otázkou, *koho* je v dané době nutné uspokojit tím, že byl splněn základní požadavek legitimizace, přičemž odpověď závisí na okolnostech. Navíc se jedná o otázku politickou, tudíž závisí na politických okolnostech. Zjevně by mezi lidi, jež je nutno uspokojit, měla spadat větší část obyvatel; kromě toho by mezi ně mohly patřit jiné mocenské skupiny, jinde sympatizující s menšinami, mladí lidé, kteří potřebují pochopit, co se děje, vlivní kritikové, jež je nutné přesvědčit, atd. (Pokud se tato pozice jeví znepokojivě relativistická, je pro tyto otázky důležité, vlastně nezbytné uvědomit si, že žádný teoretik nemá v posledku možnost ji překročit. Může se odvolávat na absolutní či univerzální podmínky legitimity, jež by měla přijmout každá „rozumná" osoba; pokud tak však činí, hovoří k posluchačstvu v dané situaci, k posluchačstvu, jež sdílí tato pojetí rozumnosti nebo o němž teoretik doufá, že ho přesvědčí – mimo jiné i tímto textem –, aby ho přijalo.)

V tomto smyslu lze problém liberální tolerance chápat následujícím způsobem. Ve sporném problému náboženského či morálního přesvědčení se liberální stát obrací na množství rozdílných skupin. Mezi ně patří: (1) menšiny, které by rády, pokud by k tomu

8 To je jeden z důvodů, proč se idea uspokojení základního požadavku legitimizace nepřekrývá s nedosažitelným ideálem mnoha politických teoretiků: s univerzální shodou.

měly moc, prosadily své vlastní přesvědčení. Pokud přijímají legitimitu liberálního státu a uznávají jeho nárok na autoritu, již vůči nim může uplatňovat, pak musejí uznat, že jsou kromě požadavků inspirovaných jejich vírou ještě jiné legitimní požadavky na vládu. Pokud mají dostatek zdravého rozumu, uznají také, že v jejich současné situaci budou tyto požadavky tvořit ostatní občané. Jestliže menšiny toto vše splňují a jejich přesvědčení a praktiky příliš neurážejí klíčová liberální přesvědčení (k tomuto bodu se ještě vrátíme), pak bude pro liberální stát rozumné zajistit si jejich přijetí tím, že je bude tolerovat, čímž bude do nejvyšší možné míry udržovat situaci, v níž tato skupina může přijímat, že vůči ní liberální stát uplatňuje jisté nároky.

Jiná možnost je, že si taková skupina bude myslet (nebo k takovému domnění dospěje, jestliže se stát chová nevhodně), že mimo její víru neexistuje legitimní vláda a že liberální stát vůči ní nemá žádné legitimní požadavky. Pokud si myslí toto, jedná se o potenciální secesionisty či vzbouřence, kteří se musejí sami politicky rozhodnout ohledně míry, do jaké jsou připraveni svoji secesi dovést. Liberální stát to musí přijmout, stejně jako každý obezřetný stát, který se chce vyhnout násilí, přijímá možnosti odštěpení či roztržky, jež k němu vede. Pokud vše probíhá umírněně a dobře, mezi jejich metody může odůvodněně patřit pokračující tolerance. Jestliže však nastane okamžik, kdy musí tolerance přestat, má liberální stát naprosto pádný důvod, proč přestala, a menšinovou skupinu, ať už z politických důvodů tvrdí cokoli, to nemůže nijak překvapit.

Mezi skupinami, na něž se liberální stát obrací, může být i (2) většina s přesvědčením, které si může vynutit. Pokud je tato většina mocná a dostatečně přesvědčená a její přesvědčení není samo o sobě součástí liberálního přístupu, pak je možná nepravděpodobné, že vznikne liberální stát: jestliže ano, pak to bude proto, že většina či její podstatná část bude mít důvod k domněnce, že by své přesvědčení neměla vynucovat. Jedním z důvodů může být domněnka, že se jedná o přesvědčení, jež nestojí za to prosazovat: takový názor jsme popisovali již v případě náboženské tolerance. Podobný názor je produktem jistého typu úvah o jistých typech přesvědčení. Jiným,

odlišným důvodem může být poznání většiny, že menšiny, jež s ní nesouhlasí – a mohou nebo nemusejí být typu (1) –, se budou cítit jako oběti nátlaku, pokud bude přesvědčení prosazeno, a to v této záležitosti nestojí za cenu, jež by se zaplatila ztrátou oddanosti, spolupráce a přátelských vztahů s těmito lidmi.

Právě v této oblasti jsou pochopitelně názory menšinových skupin (či jejich souvěrců jinde) velmi často překrucovány. Zejména bývají takové skupiny popisovány coby sestávající pouze z radikálních fanatiků či neloajálních secesionistů. (V současné době se jedná o standardní krok k démonizaci islámu.) Stanoviska, která v takové situaci potřebují zaujímat liberálové, jsou především realistické sociální porozumění, touha po spolupráci, pokud je možná, a politická inteligence.

Jako poslední příklad (ovšem nejedná se o poslední z politických možností) uveďme, že se liberální stát může obracet na (3) skupinu, jejíž členové nemusejí mít touhu prosazovat svá přesvědčení, nicméně jejichž praktiky a názor urážejí základní liberální přesvědčení. Může se například jednat o to, že skupina strukturálně porušuje to, co liberální většina považuje za rovnost pohlaví. Zde však každopádně liberální tolerance odpadá a dostáváme se na úroveň zásadního nesouhlasu (například ohledně genderových rolí a povahy sexuality), kde se prostě liberalismus nevyhnutelně prezentuje jako „další sektářská doktrína". V tomto bodě není šance, že by liberalismus získal nezpochybnitelně pevnější půdu pod nohama. Jediné úvahy vyššího řádu, jež může uplatnit v přemýšlení o tom, co udělat, jsou zdroje politického zdravého rozumu: uvažovat, jak se věci jeví menšinám (což je ve skutečnosti něco, v čem liberálové zrovna nevynikají), zvažovat cenu za nátlak, o čemž už jsme hovořili, a zvažovat také předchozí dopady nátlaku ve sporných záležitostech morálky, což je součást zdravého respektu, jejž liberalismus obvykle vykazuje vůči vedlejším efektům donucovací moci. Není důvod, proč by tyto úvahy v daném případě měly převládnout, pokud ovšem převládnou a praktiky menšiny budou tolerovány, nikoli považovány za nepřijatelné, pak z toho vyplývající stanoviska budou pramenit z politických postojů a porozumění, o nichž jsme se již zmiňovali.

Tyto hrubé a veskrze povrchní náčrty rozmanitých možností, jež mohou podporovat liberální stát, podle mého názoru potvrzují závěr, že pokud přistoupíme k toleranci jako k politickému, nikoli prvoplánově morálnímu problému, jen s obtížemi objevíme vůbec *nějaký* postoj, jenž stojí v pozadí liberální praxe. Tyto nástiny naznačují, že u daného liberálního státu a jeho typických vzorců legitimizace je v případech, v nichž se tolerance považuje za vhodnou (a viděli jsme, že jsou mnohé, kde naopak vhodná není), tolerance podporovaná pestrou škálou postojů, přičemž žádný z nich není zcela specificky zaměřen na hodnotu tolerance jako takovou – a ještě méně na morální víru v toleranci zakotvenou v hodnotě autonomie, již jsme vymezili výše v této diskusi. Mezi potřebné postoje patří takové sociální ctnosti, jako je touha spolupracovat a mírumilovně vycházet se spoluobčany či schopnost vnímat, jak se záležitosti jeví jim. Zahrnují též pochopení, jež náleží ke specifičtějšímu politickému zdravému rozumu, totiž pochopení nákladů a omezení při využití nátlakové moci. Kromě toho bude zcela jistě potřeba určitý skepticismus a nesmí se vyskytnout zvláště fanatické přesvědčení o náboženských problémech, což, jak jsme již vysvětlili, podstatně přispělo k tolerantní praxi, přestože tato oblast příliš nesouvisí s tolerancí chápanou striktně jako morální postoj.

Nijak nepřekvapí, že případ tolerance je ústřední pro rozlišení mezi silně moralizovaným pojetím liberalismu založeným na ideálech individuální autonomie a skeptičtějším, historicky ostražitějším a politicky přímým pojetím liberalismu jako největší šance na legitimní vládu přijatelnou pro člověčenstvo v moderních podmínkách. První z těchto pojetí dominovalo v americké politické filosofii v posledních pětadvaceti letech. Podoba současných argumentů upřednostňuje druhé pojetí, jež je bližší tomu, co Judith Shklarová nazývala „liberalismem strachu".[9] Ovšem jak by jistě jako první

9 J. Shklar, „The Liberalism of Fear", in N. Rosenblaum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Viz též sborník o díle Judith Shklarové in B. Yack (ed.), *Liberalism without*

zdůraznila sama Judith Shklarová, vždy musí zůstat politickou a historickou otázkou, jak dalece okolnosti dovolí té či oné formě liberalismu existovat či něčeho dosáhnout.

Illusions, Chicago: University of Chicago Press, 1996, a kapitolu 5 v této knize.