



ACTA  
UNIVERSITATIS  
CAROLINAE

---

IURIDICA 1 - 2/1996

# TOLERANCE, SVOBODA PROJEVU A JEJICH MEZE

Vydáno v únoru 1996 v nakladatelství Ústavu

kanonů na Univerzitě Karlově v Praze 7. 28. 12. 1995





**Vědeckí redaktoři:** doc. JUDr. Vladimír Veverka, CSc.,  
doc. JUDr. Jiří Příbáň

**Recenzoval:** doc. JUDr. Karel Václav Malý, CSc.

# TOLERANCE, SVOBODA PROJEVU A JEJICH MEZE

Vědecké konference s mezinárodní účastí  
konané na Univerzitě Karlově ve dnech 7. a 8. 12. 1995

# OBSAH

Úvod .....	7
I.	
P. Pithart, Utopie lhostejnosti: o nesnesitelné lehkosti slov .....	11
Z. Pinc, Tolerance a pluralismus .....	21
A. Grabner-Haider, Sources of religious intolerance .....	31
O. Mádr, Etické rozměry tolerance a intolerance .....	37
M. Znoj, Způsoby tolerance jako typy demokracie .....	45
E. T. Lánský, Svoboda slova: nevyužita, zneužita .....	53
H. Schreiner, Open Society - Tolerance without Limits .....	61
II.	
O. Weinberger, Tolerance, společenská informace, diskurzní demokracie .....	71
J. M. Trigeaud, La tolérance aujourd'hui et ses limites .....	79
V. Knapp, Antinomie a iluze svobody projevu .....	87
H. Schwartz, Defamation and democracy .....	93
T. Sandalow, Constitutional Protection of Unpopular Speech: The American Experience .....	99
J. Boguszak, K problematice svobody projevu v právu České republiky .....	101
V. Pavlíček, Ústavní problémy svobody projevu .....	109
V. Míkule, Svoboda projevu ve správním právu .....	115
V. Sládeček, Svoboda projevu, tolerance a tisk (tiskový ombudsman ve Švédsku) .....	123
Resumé .....	127



*úvod* Toto číslo našeho periodika poněkud vybočuje z jeho tradiční obsahové náplně tím, že vychází jako sborník referátů z vědecké konference. Referáty byly předneseny na konferenci, která se konala ve dnech 7. a 8. prosince 1995 k Roku tolerance OSN a Dni lidských práv na téma „Tolerance, svoboda projevu a jejich meze“. Uspořádala ji pod záštitou rektora Univerzity Karlovy v Malé aule Karolina Právnická fakulta UK a České sdružení pro právní a sociální filosofii (IVR).

Konferenci se zúčastnili členové Univerzity Karlovy - Právnické, Filozofické a Teologické fakulty, zástupci několika ústavů AV ČR, profesori ze zahraničních univerzit, především z USA a Rakouska, a další hosté. I když konference se z větší části věnovala právním aspektům daného tématu, bylo přínosné, že se podařilo shromáždit k hlubší rozpravě o naléhavé otázce tolerance, intolerance a svobody projevu představitelů řady humanitních oborů a posoudit tak tyto otázky v širším pohledu filosofickém, politologickém, teologickém a etickém. Sotva bylo také možné opomenout problém tolerance a svobody projevu ve světle profesionálních a etických postulátů i právních záruk fungování demokratické žurnalistiky.

Rozpravu, která byla velmi obsažná, jsme z technických důvodů nemohli do sborníku zařadit. Máme-li zde alespoň stručně charakterizovat její tematické zaměření, týkala se v prvním dnu referátů P. Pitharta a Z. Pince a z nich pak otázky vztahu tolerance a morálního relativismu, tématu „majitelů jediné pravdy“ a možnosti vyústění soudobého relativismu do fundamentálně intolerantního postoje. Kritická stanoviska zazněla vůči pojetí státu jako instituce omezující se na neutralizaci násilí.

Určitou polemiku vyvolalo v dalším jednání připomenutí známých námitek E. Rádlů vůči demokracii jako tyranii většiny, proti níž stavěl nadřazenost spravedlnosti jako respektu k právům slabšího. Dnes již je příznačné omezování všemocí většiny zvýšenou ochranou práv jednotlivce a menšin.

Oba účastníci ze Spojených států Terrance Sandalow a Herman Schwarz vnesli do celkové diskuse kulturní pohled své země, jejíž právní řád obecně stanoví mnohem volnější meze svobody projevu, než jak je tomu ve většině evropských liberálních demokracií.

Při dalším jednání, zaměřeném již na užší, právní problematiku, se diskuse dotýkala např. otázky norem chování v odlišných kulturách, hodnocení ústavy z hlediska lidských práv jako práv přirozených (supraústavních) a odlišnosti v mezích svobody projevu (tolerance) u představitelů politických stran a státu.









PETR PITHART  
(Právnická fakulta UK)

## UTOPIE LHOSTEJNOSTI: O NESNESITELNÉ LEHKOSTI SLOV TOLERANCE V DOMÁCÍM DISKURZU POSTMODERNY

„Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, tak ne že by  
něvěřili ničemu, ale naopak věří všemu“.

J. Chesterton

Změny, ke kterým před několika lety došlo ve středu Evropy a na evropském východě, dozrály již také v první plody únavy, zklamání a neuspokojených přání. Žít ve světě, který je náhle bez nepřítele, či alespoň bez jeho obrazu, ukázalo se totiž těžší, než si kdo dokázal představit. Není nadsázkou zjištění, že celá Evropa se dostala do vážné duchovní krize.

Tato krize se podle mého názoru projevuje mimo jiné také přívalem vemlouvavého relativismu. Nic ovšem nenasvědčuje tomu, že s tímto relativismem přibýlo tolerance, spíše je tomu naopak. Relativismus a intolerance se totiž nevyklučují: jak dále ukáží, relativismus může být sám intolerantní. Kromě toho dokáže intolerantní reakce vyvolávat, a to v souvislosti s erozí identity, kterou způsobuje.

Přítom tento současný relativismus v domácí postmodernistické dikci sám sebe odůvodňuje především právě tím, že jako reakce na zkušenost intolerance komunistického totalitarismu je tím nejdůležitějším předpokladem tolerance.

Soudím však, že tolerance, není-li silným postojem toho, kdo má své vlastní pevné přesvědčení, kdo dokáže rozhodně nesouhlasit, a přitom tolerovat, se velmi snadno proměňuje v intoleranci. Soudím, že relativismus není silným postojem.

\* \* \*

Ze všeho nejdříve bude ovšem třeba vymezit obsah některých slov: protikladem tolerance je zajisté intolerance. Často se ale má za to, že alternativou tolerance je také shovívavost a lhostejnost.

Je-li tolerance dobrovolným rozhodnutím neomezovat a nezakazovat jednání, s nímž nesouhlasím, a které přitom omezit či zakázat mohu, pak naopak netolerance je vědomé rozhodnutí zabránit jednání, se kterým nesouhlasím, a to právě nejružnějšími omezeními a zákazy.

Nabízí se ale také produktivní možnost chápat toleranci náročněji, totiž jako postoj, při kterém nad pouhé strpění toho, s čím nesouhlasím, vystupuji proti projevům intolerance. Taková aktivní tolerance není jen pouhým stupňováním tolerance pasivní, jde tu o docela jiný koncept.

Shovívavost je pak nejspíše něco jako přílišná tolerance: při ní toleruji to, o čem vím, že bych tolerovat neměl.

Můžeme také mluvit o rezignaci, o to tehdy, když chceme něco, s čím nesouhlasíme, omezit či zakázat, ale nemáme k tomu dost sil, prostředků či vědomostí.

Zajímá mě však v této souvislosti především lhostejnost jako údajná alternativa tolerance. Lhostejnost může být v určitém konkrétním sporu pouhým nezájmem o názory těch druhých. Může ale být také celkovým postojem toho, kdo sám žádné přesvědčení nemá, a proto mu názory druhých ani nemohou nebýt lhostejné.

V obou případech člověk nezaujímá k názorům a k jednáním, které trpí, ani kladný, ani záporný vztah. Lhostejnost se tu projevuje jako pouhá pasivita.

Lhostejnost však může být také postojem toho, kdo určité přesvědčení má, totiž takové, že je žádoucí, aby pokud možno nikdo neměl žádné pevné přesvědčení. Tento postoj se zpravidla zdůvodňuje tím, že pevná přesvědčení vedou železnou logikou k nátlaku a teroru. Bývá intolerantní dokonce již vůči předpokladu, že jisté soudy jsou pravdivější než jiné, že určité způsoby jednání jsou morálně odůvodněnější než jiné.

V této třetí verzi bývá tedy lhostejnost nikoli pasivním, ale velmi aktivním postojem. Jde o takovou intencionální, filosoficky zdůvodněnou absenci pevného přesvědčení, která je vnímána jako pozitivum, o beznázorovost, která sama sebe prožívá jako kategorický imperativ. Spíše tedy jde o explicitní, programový relativismus než o pouhou lhostejnost.

Tento relativismus je chť nechtě intolerantní vůči jakémukoli pevněji sdílenému přesvědčení. Nikoli proto, že toto přesvědčení je takové či onaké, ale proto, že je vůbec přesvědčením, názorem, postojem, stanoviskem. Je intolerantní dokonce již vůči předpokladu, že jisté věci jsou pravdivější než jiné, že určité způsoby jsou lepší než ostatní.

Jakékoli přesvědčení kromě přesvědčení o nutnosti jeho programové absence lze pak v tomto duchu pokládat za sektářství, nebezpečný sociální konstruktivismus, fundamentalismus anebo dokonce za duchovní či kulturní terorismus - abych připoměl jen některé z nálepek, frekventovaných momentálně v této zemi. Ve jménu tolerance se tak zabsolutizovaný relativismus stává intolerancí.

\* \* \*

Soudím, že nestačí, aby tolerance byla pouhým zdržením se, ale že je třeba, aby byla aktivním jednáním, hodnotově přítom zakotveným. Tolerance stojí totiž na vratkých základech, jestliže nevychází z pevného přesvědčení. Skutečnou toleranci třeba proto chápat jako postoj, spojený s nemalým nárokem.

Proto platí, že intoleranci lze účinně čelit jen silným, nikoli slabým postojem. Jen takovou toleranci, která není postojem lhostejným k odlišným názorům, nýbrž postojem, který s odlišnými názory dokáže otevřeně nesouhlasit. To znamená, že tolerance pak není morálně neutrálním pojmem, ale že je pozitivní morální hodnotou, morálním ideálem. Tolerance je obtížná, nikoli snadná, protože není postojem lhostejných, ale přesvědčených, kteří, řečeno s Voltairem, musejí chtít a umět bránit práva těch, s nimiž nesouhlasí. Je postojem přesvědčených o tom, že pravda v nějakém podstatném smyslu existuje, i když ji zajisté nikdo nikdo nemůže vlastnit, o tom, že lze odlišit dobro a zlo, vysoké a nízké, krásné a ošklivé. Vždyť jak by bylo možné s něčím nesouhlasit, kdybychom s představou existence pravdy automaticky vyloučili i představu omylu, klamu, lži, iluze?

Je znepokojivé, že některé soudobé utopie znovu a znovu nabízejí místo takové aktivní tolerance něco, co se jí pouze vnějškově podobá, totiž relativismus, rozpouštějící

všechna hodnotová rozlišení, oddělující zlé od dobrého, pravdivé od lživého, krásné od ošklivého.

Nabízejí lhostejnost zároveň s dobrým svědomím, totiž ospravedlněnou zdůvodněným ujištěním, že se vztahuje ke světu, v němž údajně o nic důležitého nejde, a ani v budoucnu již nepůjde.

Takové ujištění nabízel v padesátých letech Arnold Gehlen svou tezí o tzv. post-historii. Gehlen tvrdil, že dějinné možnosti jsou vyčerpány a že nadále nelze očekávat žádné inovace. Debata pokračovala začátkem šedesátých let předpovědí Daniela Bella o „konci ideologie“ a kratší vzrušení vyvolala i vize „konce dějin“ Francise Fukujamy ze závěru let osmdesátých. To bylo předposlední zvěstování této utopie, podle níž jsme svědky nejen konce studené války, ale i konce ideologické evoluce a takového všeobecnění západní liberální demokracie, které ukončuje zásadnější spory a konflikty pokud jde o optimální společenské uspořádání.

Zatím se ovšem vždycky ukázalo, že ani ideologie ani dějiny nekončí, a že i na přístě nebude možné vyhnout se základní volbě mezi tolerancí a netolerancí. Lhostejnost vysvětlená a ospravedlněná tím, že velké konflikty už máme za sebou, přesvědčení, že tato lhostejnost může proto být plnohodnotným ekvivalentem tolerance, jsou však zřejmě příliš svůdnou iluzí, a právě proto se z ní znovu a znovu probouzíme do světa, v němž jde stále nejen o věci dosti vážné ale dokonce o věci stále vážnější.

Poslední podobné zvěstování příchodu světa, v němž se nejen lze obejít bez názoru, bez přesvědčení a hodnotového zakotvení, ale v němž bude toto manko pokládáno dokonce za žádoucí, přináší v některých svých zejména domácích projevech postmodernismus.

\* \* \*

Postmodernu vítám, ale chápu ji jako stav pozitivně, s osvobodivou úlevou přijímané radikální plurality, jako rozhodné odmítnutí nároku na výlučnost. Postmodernismus pak jako uchopení tohoto stavu. Postmodernistický diskurz dorazil ovšem do této země se zpožděním, a snad i proto s horlivostí a s přepjatostmi, pochopitelnými v zemi tak poničené monistickou ideologií. Sám sebe neváhá prezentovat jako nejspolehlivější garancii proti intoleranci. Činí tak ovšem, a o tom chci mluvit především, také velmi netoletantně.

První potíž relativismu v dikci soudobého domácího postmodernismu je v tom, že skutečně lhostejný je zase jen k lhostejnosti, opravdu toleruje pouze beznázorovost. Zato nemá daleko k silácky netolerantním odsudkům, jimiž vylučuje na okraj společnosti ty, kteří mají pevná přesvědčení, a to jako sektáře, nebezpečné utopisty, rádoby osvícené, mentorující, namyšlené, vševědoucí, případně levicové atd. intelektuály, fundamentalisty či sociální inženýry. Ne, že by takoví neexistovali a ne že by nemohli být nebezpeční. Ale dnes si lze vysloužit označení fundamentalisty či sektáře již tím, že si člověk v konkrétním sporu stojí pevně za svou pravdou.

A druhá potíž je však v tom, že tento snadný, a obávám se, že i hojně rozšířený druh hodnotově nezakotveného relativismu, který se často hlásí k liberalismu, sice upřímně nemá v oblibě režimy, stojící na intoleranci zejména režimy totalitní, bývá zároveň neschopný jim čelit. Umrtvuje totiž ducha, z něhož čerpá sílu odpor proti totalitnímu re-

žimu jako institucionalizované intolerance. Postmoderní relativismus této intolerance, kterou pohrdá, nejednou podléhá s překvapivou snadností.

\* \* \*

Relativismus ovšem ohrožuje toleranci nejenom proto, že bývá sám o sobě netolerantně prosazován, nýbrž také proto, že dále urychluje proces eroze identity, a to jak identity jednotlivce, tak zejména malých a menších skupin. Mluvím o urychlení, protože taková eroze je tak jako tak v běhu: souvisí s procesy urbanizace, industrializace a modernizace v sociologickém smyslu. Za jednotlivé poztrácené identity hledají lidé čím dále tím rezolutněji jednu identitu všeobšáhlou.

Ztráta orientace jako důsledek této eroze, projevující se ztrátou kritérií pro to, co vůbec je a co není důležité, vede je k tomu, aby se ohlíželi po rychlé odpomoci, zpravidla po jasných, jednoznačných formulích, po vůdci, který by jim pomohl najít ztracené jistoty. Vůdce, po kterém je takováto poptávka, nemůže být jiný než autoritářský vůdce.

Dnes se tedy intolerance absolutistů projevuje nejčastěji v populistických hnutích - ve verzi nacionalistické, rasistické, xenofobní či v podobě náboženského fundamentalismu. Samuel P. Huntington toto všechno, a nejen toto, sumarizuje do hrozivé vize boje celých kultur a tvrdí, že nejdůležitější konfrontace budoucnosti budou probíhat na frontových liniích oddělujících jednotlivé kultury - západní, konfuciánskou, japonskou, islámskou, hinduistickou, slovansko-pravoslavnou, latinskoamerickou a pravděpodobně také africkou.

Jak s tím souvisí postmoderna a její současný diskurz? Postmoderna usiluje legitimovat rozchod s posedlostí jednotou, odkrýt heterogenitu a přesvědčit o tom, že poslední jednoty nelze dosáhnout jinak než represivně a totalitně. Že, řečeno s Václavem Bělohradským, na postmoderním tržišti idejí a životních stylů „už nelze nic uspořádat hierarchicky od středu k periférii, od vyššího k nižšímu, od bližšího k vzdálenému“, protože „vše se tu mísí ...“ a že „Společnost je nepřehledná a už takovou zůstane. Na postmoderním tržišti se prodávají ideje jako každé jiné zboží a mají tu jen takovou cenu, jakou lidé jsou ochotni za ni zaplatit“.

Úleva, kterou s sebou zprvu přinášejí některé radikální formy postmodernistického vnímání světa, je však - parafrázuji nyní titul Kunderova románu - takovou lehkostí bytí, která je nakonec nesnesitelná. To ví i Václav Bělohradský: „Doba rychle se střídajících mód kulturních i společenských nastolila vládu lehkých slov, kterým se pro jejich lehkost vysmíváme, - reklama, bulvární noviny, zprávy; ale ta lehká slova nás osvobodila od slov těžkých, která by se chtěla šířit mečem a ohněm. Jenže slova zase nesmějí být nesnesitelně lehká, musejí mít nějakou váhu“, říká Václav Bělohradský. Český filosof postmoderny, programový relativista, dává tedy přednost lehkým slovům, je si však vědom, na rozdíl od mnohých svých epigonů, že je tu ono veledůležité: „jenže“: „... jenže ta slova nejsmějí být nesnesitelně lehká“.

Toleranci zkrátka nepřejí ani slova příliš těžká, ale ani slova příliš lehká.

Shodli bychom se asi s Bělohradským v tom, že nesnesitelně lehká jsou kupříkladu slova z obrazovky, po níž „surfuje“ (to jest v dnešním jazyce konzumenta masové kultury „neustále přepíná“) dnešní divák televize se satelitní anténou.

Obávám se však, že nesnesitelně těžká jsou pro Václava Bělohradského i slova bible, propašované odněkud z Drážďan a zastrčené ve tmě za trámem na půdě rodině taj-

ného východočeského evangelíka kdysi v polovině osmnáctého století. Vždyť náš filosof tvrdí s pohoršením, že „některé ideje člověka zcela ovládnou a on je ... začne chránit ... jako „ideje nejvyšší a posvátné“: tak se do nich vloudí ten apokalyptický tón, který může zesílit do té míry, že lidé přestanou být schopni je včas opustit“. Z tohoto citátu nutno vysuzovat, že těžká slova jsou pro Bělohradského všechna slova, kterými se člověk může cítit zavázán tak, že je odmítá opustit. Co ovšem zbývá, jsou pak podle mého slova právě příliš lehká.

Tolerance to nemá snadné, protože obě nesnesitelnosti, nesnesitelnost lehkých slov i nesnesitelnost tíhy slov se paradoxně přitahují, hledají úlevu jedna v druhé. A protože jde o právě nesnesitelnost, hledají ji zpravidla netrpělivě, v extrémech. Mají dokonce sklon vyměňovat si místo - hledají tudíž marně.

Relativismus a absolutismus spolu paradoxně souvisejí. Z jistého hlediska je tu snad dokonce jakási podstatná shoda: jsou jen rubem a lícem (podle libosti ovšem také lícem a rubem) téhož. Čeho?

Relativismus a absolutismus jsou zpravidla postoje těch, kteří se cítí se světem v zásadním sporu, kteří poztráceli svou identitu a dnes nejsou nikde skutečně doma. Myšlení relativisty a absolutisty je tak určeno nespokojeností, a tedy radikální netrpělivostí, i když ji projevují podle jejich letory odlišně: relativista se navenek projevuje jako blazeovaný divák, který však bývá alergický na jakékoli pevnější přesvědčení, zatímco absolutista se projevuje jako horlivý prvoplánový fanatik.

Ona netrpělivost je však oba nutí především podobně nepřipadně zjednodušovat, totiž zevšeobecňovat, paušalizovat. Pro relativistu nic s ničím nesouvisí, protože žádné jednoznačněji identifikovatelné dobro a zlo, pravda a lež neexistují; pro absolutistu všeho souvisí se vším, protože svět je právě bojištěm dobra proti zlu a pravdy proti lži. -Říkají tím ale skoro totéž: „nic“ a „všechno“ mají nakonec mnohem víc společného než rozdílného: nevnímají, přeskakují, vypouštějí přirozený svět, všechny jeho jiné než krajní polohy. Svět obou dvou je světem abstraktním, i když relativista z toho vyvozuje jiné závěry než absolutista. Avšak právě on to nakonec bude, kdo vyvolá nostalgii po absolutních hodnotách.

Absolutismus a relativismus jsou rubem a lícem, - anebo lícem a rubem - téhož, totiž útěku od svobody jako konkrétní odpovědnosti, útekem z přirozeného světa do světa nutkavého zevšeobecňování, do světa umrtvujících a usmrcujících abstrakcí. Politicky vzato to znamená do světa populismu.

Jsou útekem ze světa, který přijímá onu základní křesťanskou i světskou tradici, která pojímá zápas dobra a zla jako svár, probíhající neustále ve vědomí a svědomí každého jednotlivce, každé obce, každé církve, každého národa a každého státu: jako stálý vnitřní boj, ve kterém totiž lidé střídavě plní i hříšně porušují morální zásady, vyjádřené nejstručněji v Desateru.

Populisté 20. století dělí lidi podle rozmanitých znaků náboženské pravověrnosti, rasové národní nebo třídní příslušnosti na „zdravá lidská společenství“ plnohodnotných lidí, nucených bránit svou integritu ve jménu budoucnosti před nositeli degenerativních vlivů s trvalými, neměnnými znaky. Populisté odlišují lidi na základě jejich hromadného „osudového předurčení“, daného původem nebo společenským postavením. Akceptování principu kolektivní viny je pak jen logickým důsledkem tohoto postoje.



Jak konkrétně funguje tato „abstrakce netrpělivých, kteří nejsou nikde doma“ v našem světě? Maďarský antropolog Karoly Kerényi takto popsal úlohu abstrakce v praxi hromadného vraždění: „Říci: „Je třeba zlikvidovat židovství“ není totéž, jako prohlásit: „Budeme muset zabít každého Žida“. Židovství je abstraktní kategorií, ta se těžko likviduje. „Říci: „Zabijeme v tomto městě každického živáčka - muže, ženy, dospělé, děti, a dokonce drobnou domácí havěť“ není totéž, jako vyslovit „vymažeme město z mapy“. V druhém případě se prostě bere do ruky žiletka a seškrabává se kroužek na mapě. Likviduje se tak pouhá abstrakce, což je podstatně snazší“.

V knize povídek o španělské občanské válce dochází George Orwel k jakoby legračnímu, ve skutečnosti smrtelně vážnému závěru: málokdo dokáže vystřelit na člověka, kterému padají kalhoty. Prostý detail účinně konkretizuje abstrakci: „Fašista“ je odtažitý pojem, ale chlapík, jemuž padají kalhoty, nemůže být znovu snadno zahrán do statutu abstrakce.

Arthur Koestler ve studii „Totemizace jazyka“ popisuje dva kmeny opic - jeden si banány loupe, druhý neloupe. To se zajisté pozorovateli zvenčí, například velkoměstskému světákovu druhu homo sapiens, jeví jako rozdíl zcela nepodstatný. Koestler tvrdí, že trvalé válce mezi těmito kmeny zabraňuje pouze skutečnost, že žádný z kmenů nedisponuje dostatečně abstraktním jazykem, který by umožnil „totemizovat“ jednu nebo druhou formu konzumace banánů. Nikoli snaha o získání území, ale jazyk je hlavní příčinou agrese (nebo též podmínkou, příležitostně též záminkou agrese). Jakmile jazyk dosáhne úrovně, kdy je schopen totemizace, kdy je způsobitlivý vytvářet abstrakta (typu národa, rasy, třídy, ale i symbolických, tedy vysoce abstraktních konkrét, jakými jsou např. český lev, slovenské trojvrší, kladivo a srp, hákový kříž, Davidova hvězda ...), dosahuje současné meze, za níž lze vést „války o totemy“, řekněme války ideologické, anebo, řečeno s Huntingtonem, války kulturních okruhů. Jazyk dosáhne této úrovně schopnosti totemizace teprve když vznikne poptávka po totemizaci, totiž poptávka po zjednodušení abstrakcí.

V tomto století sloužilo pro západní civilizaci pět nejrozšířenějších propagandistických hesel: za všechno zlo světa mohou buď chamtiví kapitalisté nebo Židé, Cikáni, černoši a jiní příslušníci „méněcenných“ ras a národů, anebo národy a státy poražené v první a druhé světové válce či naopak vítězové z let 1918 a 1945 a konečně je možné za generální viníky označit komunisty.

Třídní, nacionalistické, rasistické či xenofobní vzplanutí rázem zjednodušuje nepřehledně složitý a k tragice otevřený život. Lidé volí netoleranci, totiž nenávisť, v neposlední řadě proto, že je zbavuje břemene tohoto tragického pocitu života, umožňují útek před tíhou odpovědnosti, spojené se starostlivým vztahem ke světu. Již Chesterton věděl, že nenávisť unifikuje, kdežto láska diferencuje.

Nesnesitelná lehkost relativizujících slov v některých postmodernistických interpretacích světa kolem nás vskutku znamená, že je nelze dost dobře snést. Zavrať, nevolnost z této lehkosti, kterou si jednotlivci a minority patrně dokáží odreagovat, ba dokonce labužnický vychutnat tvorbou, lidé nakonec odmítnou tím, že se vydají hledat vůdce. Netěšme se nadějí, že ho nenajdou: vůdce je v tu chvíli již předem nalezen. To on pak příliš lehká slova patřičně zatíží, a tak je učiní opět snesitelnými. Pro jedny, momentální většinu, snesitelnými: totiž pro ty pravověrné, pro „nás“. Zatímco pro

druhé, pro „tamty“, pro momentální menšinu či menšiny, zase jen jinak nesnesitelné: pro „ty druhé“ to totiž budou slova, která je postaví přinejlepším na okraj společnosti, v horším případě je v rámci nějakého vylučování z národa nebo ze společnosti či etnického čištění vyženu mimo území většiny, anebo je zbaví života.

\* \* \*

Musí však být postmoderní vnímání světa, postmodernistický diskurz vskutku takto programově nezávazné, jak až dosud naznačuji, vedou opravdu k takovému relativismu, k takovéto lhostejnosti? Řekl bych, že nejsou, že ve svých nejsilnějších představitelích tomu všemu přesvědčivě brání.

Jean Françoise Lyotard, vyzvedávající heterogenitu našich jazykových her a forem myšlení, a odmítající jakoukoli poslední jednotu prostě proto, že ji lze dosáhnout jen represivně a totalitně, rozlišuje mezi lacinými a úpadkovými formami tohoto principu a jeho zodpovědným naplňováním. Proto se obrací proti povrchní libovůli hesla „všechno je dovoleno“, proti „cynickému eklekticismu“, proti jevům ochablosti a ležérnosti, pranýřuje šířící se postmodernismus laxnosti, ochablosti a politováníhodné únavy z teorií - proti němu staví filosofický postmodernismus přesné reflexe. Ten si je vědom heterogenity jazykových her, uměleckých druhů, životních forem - aniž je míchá v libovolných koktejlech. Lyotard prosazuje jen to, čemu říká „čestná postmoderna“. Zdá se vskutku, že s pohodlnou libovůlí a cynickou licencí ostrých loktů nemá jeho filosofický postmodernismus nic společného.

Wolfgang Welsch, filosofický interpret a propagátor postmoderny, jde snad ještě dál: usilovně rozptyluje pochybnosti o tom, není-li postmoderna hlasatelem nějakého „anything goes“, totiž nehlásá-li rozchod se vším, co je závazné. Feyrabendův slogan „anything goes“ („cokoli jde“, vlastně „všechno je dovoleno“) se stal obecným heslem pro odmítanou libovůli. Takovou libovůli Welsch pokládá za špatnou a kontraproduktivní formu pro pěstování plurality. Ničí pluralitu, na kterou se odvolává, ba přímo ji hubí, protože libovolně kombinuje všechno se vším a směšuje tak to, co je rozdílné, do jedné indiferentní kaše. Zaměňuje respekt vůči všem formám mnohosti za lhostejnost. Oproti tomu koncept plurality zdůrazňuje vyhraněnost diferencí a respekt vůči nim. Obrací se proti špatné postmoderní libovůli, stejně jako proti špatné postmoderní totalitě. Postmoderna je podle Welsche náročná koncepce, a ne nějaký relaxační scénář pro indiferentní. Jejím cílem není směs a všehochoť, ale rozvíjení diferentního.

Welsch ví, že tam, kde rozchod se závazným standardem a přechod k velikému počtu různých orientací vede k orientační nejistotě, k situaci libovůle a hodnotové nevázanosti, může velmi snadno získat ohlas volání po vůdci - připomíná, že varovná srovnání s dobou Výmarské republiky se neobjevují nadarmo.

Akceptování diferentního je podle něj trvale účinné jen tehdy, když není pouze formální ve smyslu tolerance lhostejného, nezajímavého, ale řídí-li se vzhledem do práva jiných. Tento postoj byl odedávna vlastní všem velkým individualitám. Welsch připomíná Diderota, který mluvil o tom, že vzorem by měl být člověk, který „mínění, jež zavrhuje, rozumí právě tak hluboce, jako mínění, které si osvojuje“. Diderot proto vyzýval své spoluobčany, aby se pojednou podívali „z jistého odstupu na odvrácenou stranu svých názorů“ a pak by poznali, „jak zvrácené názory to jsou“. Welsch

současného člověka vyzývá, aby pamatoval na slepé úhly ve vlastním vidění a chránil se před vlastními i cizími absolutizacemi. Na tom vybudovaný svět bude specifičtější v jednotlivostech, ale spjitější v celku. Bude to svět, který dbá na menšiny, na utlačované, dobírá se práva pro to, co se jeví jako bezprávné a opravdově počítá s jinakostí jiných. To je postoj, který má vskutku daleko k lacinému relativismu: „V momentě sporu člověk musí být stranický, je však třeba, aby před tím a potom, tedy v situaci reflexe, uvažoval i o právech a perspektivách jiných a o odvrácené straně toho, na co si činí opci“, tvrdí Welsh.

Odkud tedy tolik obav z „nečestného postmoderny“, jak by řekl Lyotard, z takového jejího relativismu, který je právě už jen libovůlí, z relativismu, vytvářejícího vakuum, které může chtít být vyplněno nějakým absolutismem? V posledních letech se takový pokleslý postmodernismus v této zemi vyjevil v několika veřejných diskusích: o pojetí pravdy, o „konci intelektuálů“, o občanské společnosti, o regulaci násilí v televizi, předváděného v televizi, o tom, kdo jsou extrémisté mezi environmentalisty. Slovo „pravda“ v těchto diskusích bylo některými stoupenci postmoderny vnímáno jako slovo téměř obscenní, ačkoli jsem nezaregistroval, že by kdo z jejich polemických partnerů mluvil o jediné pravdě, o hledání jediné pravdy apod..

Proč taková křečovitost, přepjatost? Patrně pro dobové souvislosti, v nichž k nám byla postmoderna uvedena. Filozof Ladislav Hejdránek soudí, že Václav Bělohradský pojal komunismus jako vyústění staletého vývoje filosofie a její selhání a krach ztotožnil s krachem samotné filosofie. Tu pak redukoval na jakousi velmi autoritativní „vědu“, která rozhoduje o tom, co je pravda, přičemž poznání pravdy zase redukoval na hledání toho, co „jest“, co na lidech nijak nezávisí, tj. na objektivní skutečnosti. Na základě tohoto zjednodušení pak uzavřel, že rozpad komunistického státu znamená rozpad a konec samotné metafyziky, jejímž přirozeným vyústěním je onen stát.

Bělohradský vskutku nabádá, abychom „v této době nostalgie po absolutních hodnotách a jasně definovaných cílech vskutku nezapomínali, že nejdůležitější lekce komunismu je tato: nikdy nestojí pravda proti lži a dobro proti zlu, ale relativně užitečnější čin proti relativně méně užitečnému“

Vidím v tomto nabádavém soudu nejen krátké spojení, ale také tendenci k ideologizaci, ba dokonce i k politizaci postmoderny, resp. jejího současného domácího diskurzu. Bělohradského varování platí jen pro první léta komunismu u nás. Poslední desetiletí, která pro nás pro všechny budou ještě dlouho formativním zážitkem, varují však docela jinak: totiž před absolutizací hlediska užitku.

Zajisté platí, řečeno s Nietzsche, že pravda není něco, co by jedni měli a druhí neměli. Filosofův závěr, že pravda tedy raději není, než aby si ji mohli přisvojit nějakí komunisté, je však přinejmenším zkratkovitá. A jeho závěr, že místo pravdy třeba mluvit o užitku, vyplývá snad z analytiky dnes však již nejspíše irelevantní komunistické utopie, nikoli však z povahy onoho režimu, který jsme tu trpěli před listopadem 1989. S pravdou či nepravdou neměl přece tento režim společného vůbec nic, nýbrž právě jen s výhodami, s „relativními užitky“, jak by řekl Bělohradský. Tyto užitky se běžně směňovaly za známé ceny a za známých podmínek na onom tržišti, které bylo tehdy k dispozici, a které fungovalo dosti dobře, ačkoli nešlo ani

o skutečný trh, ani o skutečnou demokracii. Vždyť režim držel až do poslední chvíle a padl nakonec více v důsledku vnějších než domácích okolností.

Byl to přece režim, v němž hodnotový relativismus dosáhl všeobecného rozšíření a jakýkoli zásadnější postoj, nemluvě už vůbec o nějakém absolutním postoji (včetně postoje autenticky komunistického), mohl mít význam jen marginální. To z tohoto relativismu se přece zrodila tehdejší oficiální tautologická dikce, která je kupodivu dnes za zdánlivě docela jiných podmínek opět běžná: „reálný socialismu“ znamenal, že „socialismus je takový, jaký je“.

Ale to je přece dikce onoho relativismu, který dnes toleranci dokáže rozumět jen jako lhostejnosti, protože programově ztrácí schopnost rozlišovat, hodnotit (a tedy nesouhlasit, a přitom tolerovat). Jen s výzbrojí tohoto vyprázdněného relativismu, charakterizovaným floskulemi jako „udělal, co udělal“, „vždyť doba byla taková, jaká byla ...“, se předlistopadový režim jevil sice jako nepřilíh atraktivní a neproduktivní, zároveň však takový, že se zdálo nemyslitelné postavit se mu na odpor.

Mnohé nasvědčuje tomu, že právě tento druh nedobrovolného sice, ale nakonec osvojeného a spolehlivě fungujícího konformismu dnes metamorfozoval v intolerantní relativismus naší postmoderny. Jde tu tedy o osudovou záměnu: tato postmoderna vychází nikoli ze zkušenosti s komunismem, jak to o sobě tvrdí, ale s reálným socialismem. Tedy nikoli s totalitarismem, ale jen s unaveným, opotřebovaným autoritářským režimem, který se nakonec udržoval při životě především díky masovému konformismu. Ze zkušenosti dosud nereflektovaná, protože nepřijemně živé.

Bělohradský tak svým programovým postmoderním relativismem staví hráz proti pokušení totalitarismu, které není aktuální a kterému by, obávám se, nakonec stejně neuměl čelit, a nikoli proti pokušení autoritářství jako proti tyranii většiny, které je aktuální, protože je imanentní doslova každé demokracii.

Tolerance těch, kteří odmítají odlišit pravdu a nepravdu nemohou vlastně nesouhlasit, není pro mne tolerancí, ale právě jen lhostejností. Opakuji, co jsem již řekl: tolerance je silný, nikoli slabý postoj. Takový postoj znamenal, a tím spíše znamená dnes, postavit se aktivně proti vši intoleranci, zejména proti oné domácí opatrné intoleranci implicitní, voyaerské: například proti té, která velí nezadat si v žádném případě veřejně se skinheady, řádícími dole na ulici, ale držet jim palce za zataženými záclonami - to je právě ten u nás aktuální typ intolerance.

Ale skutečná tolerance znamená podle mého také nenechat na pokoji ani naši blažovanou a zároveň intolerantní polistopadovou postmodernu.

\* \* \*

Tak je také možné, že otevřená a tolerantní postmodernistická pluralita tak snadno právě v postkomunistickém světě upadá v nezávazný relativismus, a ten se zase tak náhle dokáže proměnit v docela jiné skupenství, totiž ve skupenství intolerance v jejich současných podobách. Co je to za svět, v němž je toto možné, ba tak snadné?

Myslím si, obecně vzato, že je to svět, který charakterizuje Chesterton: „Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, tak ne že by nevěřili ničemu, ale naopak věří všemu“. Je to svět, v němž lidé příliš snadno přicházejí o identitu a příliš těžko ji získávají zpět jinak než v rámci masových hnutí, vedených populistickými vůdci. Je to rozbitý svět,

postrádající pouta solidarity, svět, v němž ohniska přirozené, tradiční autority berou za své, svět, v němž má hledisko jakékoli produktivity (efektivnosti) čehokoli zpravidla přednost před hlediskem sociální koheze.

Celkový relativismus jedněch se projevuje specifickou intolerancí druhých. Nesnesitelně lehká slova nás sice osvobozují, ale proto, že jsou lehká nesnesitelně, vzápětí nás vrhají do náruče těch, kteří slibují, že nás této nesnesitelnosti zbaví. Možná zbaví, ale jen tím, že slova opět učiní těžkými - na čas snad snesitelnými pro jedny, ale vždycky nesnesitelnými pro druhé.

\* \* \*

Český filosof Emanuel Rádl v předmluvě ke knize „Náboženství a politika“ z roku 1921 svým provokativním paradoxním způsobem vyhroutil otázku tolerance, resp. jejích současných mělkých, „nesnesitelně lehkých“ základů takto: „Neznamenají méně bolestné rány rozdávané v náboženském boji také větší lhostejnost těch, na něž tyto rány mají dopadat? Neznamená odstranění křížů, mučičren, hořících hranic, konfiskací také, že není už mezi námi lidí, kteří by se dali ukřižovati, mučiti, upáliti, statků zbaviti? Toto jest otázka otázek pro civilizaci: neboť měl-li by život utrpěti na vážnosti odstraněním hrůzy ze světa, kdož ví, zdali by jednou lidé neprosili Boha o tuto hrůzu, jen aby život jejich získal smysl“.

Těžší si lze představit provokativněji protipostmodernistickou formulaci otázky. Rádl tu užívá samá těžká, přetěžká slova, protože se obává, že s těmi příliš lehkými ztratíme smysl života, nebo že jej dokonce nikdy nenalezneme. Tehdy ho ovšem nejspíše ani nenapadlo, že jej možná nebudeme ani postrádat.

Můžeme jen uhadovat, co by dnes postmoderní libertarianista Rádllovi odpověděl. Jeho slova o „myslu života“ by ale zřejmě shledal nesnesitelně těžkými. Patrně tedy netolerovatelnými.

ZDENĚK PINC  
(IZV UK)

## TOLERANCE A PLURALISMUS

Tolerance neboli snášenlivost je schopnost a ochota strpět, snášet i to, co se nám nelíbí a to až po určitou mez. Tolerance patří v tomto smyslu spíše k tomu, co funguje, než k tomu, co žije. Proto má pojem tolerance široké uplatnění v technice, kde určuje meze únosnosti a nepřesnosti - tzv. toleranční pole, které když nepřekročíme, bezpečné fungování stroje nebo systému nebude narušeno.

V podobném smyslu se také pojem tolerance objevuje v 17. století v politické teorii, aby manifestoval fungování nového typu státu, který už - v souvislosti s ukončením epochy náboženských válek - nebude nástrojem spásy, ale stane se nástrojem veřejné, neosobní techniky moci.

Tak tomu rozumí nejen tvůrce tohoto pojetí státu N. Machiavelli, ale i J. Locke, autor slavného „Dopisu o toleranci“ z roku 1689: osoba, která vykonává veřejnou, to jest státní moc, Locke ji nazývá magistratus, má v zásadě pouze dvojí povinnost: prostřednictvím práva rozhodovat o tom, jaký druh záležitostí a skutečností, které jsou nábožensky indiferentní, je dobrý nebo špatný a zajišťovat toleranci v záležitostech náboženství, jež Locke chápe jako záležitost zcela privátní, neboť každý člověk je schopen starat se náležitě o svou duši a je tudíž sám a osobně zodpovědný za svoje spasení.

Středověký křesťanský stát jako nástroj spásy, který známe z klasické alternativy Karla Velikého pro poražené pohany: dobrodiní křtu svatého nebo katovská sekera, ocítá se po necelém tisíciletí v rozvalinách a v tomto smyslu rozumíme výměru tolerance, jak se rodí s novověkem: jako upadlému myšlení, myšlení, které rezignuje na pravdu.

Tolerance je v tomto smyslu výrazem náboženského zoufání nad tím, že ani staletí náboženských zápasů a angažmá veškerých sil a mocností v tomto zápase nepřimělo transcendentní autoritu, aby dala jednoznačně za pravdu jedné ze zúčastněných stran konfliktu. Planoucí hranice, jež likvidují časná těla kacířů zachraňující jejich nesmrtelné duše, budou opuštěny, spása budiž nadále věcí svědomí jednotlivce a žádná církevní společnost nemá v Lockově smyslu nejmenší právo užívat násilí v záležitostech víry ani v záležitostech občanských.

Lockův model tolerantní společnosti lze shrnout takto: na jedné straně církev žijící odděleně od státu, aniž by disponovaly mocenskými prostředky a na druhé straně stát, který se nevmešuje do záležitostí víry a spásy občanů. Víra bude nadále vyňata z oblasti názoru a ztratí nárok na vědecky či zkušenostně ověřitelnou pravdu. Náboženský

cit bude vykázán do oblasti mínění. Víra je nyní takové mínění, jež navzdory tomu, že zůstává nevyplněno zkušeností, může být a je podkladem lidského jednání.

Na tomto základě odvozeném z britské empirické tradice bude jednou Husserl hovořit o víře jakožto tézi. Aby tento myslitelský převrat nebyl tak patrný a propastný, začne se záhy prosazovat logicky nesmyslná jazyková konstrukce, jež dnes je obvyklá v běžném i vědeckém úzu: nadále se bude hovořit o „individuálním názoru“, člověk bude nyní moci „mít na věci svůj názor“, ačkoli názor v celé tradici odvozené z řecké filosofie je původně názor geometrický a tedy v názoru jde vždy o to, co je hodno vědecké pozornosti právě pro svou opakovatelnost, nezávislost na individuálním mínění a schopnost metodického ověření a zpřítomnění.

Věta: „tolerovat jiný názor“ je ex definitio nesmyslná. Tolerance a pravda nejdou dohromady. Tolerance se - obecně vzato - vždycky týká projevů či vyjádření víry nebo mínění, jak ukázal před více jak půl stoletím Gabriel Marcel v brilantní studii na toto téma („Phénoménologie et dialectique de la tolérance“, Gallimard 1967, česky in: Filosofický časopis, 5/95). Tolerance má své místo v pohraniční zóně mezi citem a postojem respektive chováním. Jde o to, jevit se jako tolerantní, nikoli tolerantní skutečně být, neboť - jak Marcel explicitně říká: toleruji a respektuji druhého proto, že věřím, že se přece jen jednoho dne mým prostřednictvím otevře naprosto svobodně boží vůli, která transcenduje již moji vlastní duši a mou vlastní víru.

Proto je naprosto pochopitelné, že v Lockově pojetí nejsou tolerováni katolíci - neboť v otázkách víry a morálky nesledují vlastní svědomí, ale podřizují se nařízením cizího knížete (papeže), ani ateisté, kteří zase nemohou mít, ex definitio žádný pevný základ svého svědomí v účtě vůči učením Písma svatého. O muslimech či dokonce pohanech raději pomlčme!

V monoteisticky, universalisticky založeném společenství vskutku tolerance nemůže konec konců být brána vážně, aniž by se takové společenství začalo mravně rozpadat. V takto založených společnostech je - historicky vzato - tolerance vždy jen přechodné východisko z nouze. Má pedagogický smysl - tak jako učitel trpělivě po určitou dobu toleruje žákům neznalost abecedy či násobilky, ukládá si monoteistická společnost zdrženlivá sebeomezení a vyjadřuje navenek ochotu snášet odlišnost menšin či sousedů. To, že jde o zdrženlivost dočasnou a podmíněnou, nebývá zpravidla zdůrazňováno. Stačí však hospodářská krize, vojenská porážka či epidemie a veškerá snášenlivost je ta tam.

Jan Sokol („Malá filosofie člověka“, Pedf UK 1994) explicitně říká, že pojem tolerance vždycky obsahuje záporné hodnocení toho, co tolerujeme: o příjemných nebo cenných věcech jej nikdy nepoužijeme. Proto Sokol staví proti negativně vymezené toleranci pluralismus, postoj ducha, který chápe skutečnost, že druzí jsou jiní spíše než jako nepřijemnost jako důvod k účtě a k poučení z alternativních řešení. Pluralismus přitom není nástroj veřejně uplatňované moci jako tolerance, ale vnitřní schopnost a přesvědčení jednotlivých svobodných lidí.

Člověk jako bytost rozpjatá mezi animálním a duchovním budiž takto pojímán jako bytost schopná alternativ: může prostoupit instinkt, může prožít ryzí mýtus i vlastní rituální chování jako alternativní a žít ve společenství, které zde nazveme multikulturním.

Ve smyslu koncepce Michaela Oakeshotta („Of Human Conduct“, Oxford, 1975) se zde uplatňuje protikantovské přesvědčení, že mravní principy nejsou apriorní, ale mají smysl pouze tehdy, pokud zahrnují nevyslovované odkazy k řadě institucí, zvyklostí a slovníků morálního a politického rozhodování. Mravní principy jsou připomínkami nebo zkratkami takových zvyklostí a nikoli jejich ospravedlněními. V tomto smyslu můžeme pojem „mravnost“ zachovat pouze natolik, nakolik můžeme přestat morálku pokládat za hlas božské části našeho já a považovat ji naproti tomu za hlas našeho já, jakožto členů určitého společenství a uživatelů určitého společného jazyka. Znemožňuje to předpokládat, že existuje nějaké vyšší společenství zvané lidstvo, které se k mému společenství vztahuje tak jako se toto mé společenství vztahuje ke mně a že má jakousi vnitřní přirozenost. Tento posun odpovídá podle Oakeshotta tomu, co nazývá rozdílem *societas* oproti *universitas*. *Societas* je společnost pojímaná spíše jako celek excentriků spolupracujících za účelem vzájemné ochrany než jako společenství sjednocené společným nejlépe budoucím či utopicky formulovaným cílem ve smyslu *universitas*.

Oakeshottova odpověď se shoduje s jinak vybudovanou tézí Wilfrida Sellarse („Science and Metaphysics“, London, 1968). Sellars ukazuje, že morálka je záležitostí toho, co nazývá *intence* - *my* (*we* - *intentions*), že jádrem významu „nemravného jednání“ je „taková věc, kterou my neděláme“. Nemravné jednání zahrnuje v tomto smyslu věci, které dělají zvířata nebo lidé z jiných rodin, kmenů, kultur nebo historických epoch. Dopustí-li se takového jednání někdo z nás opakovaně, přestává být jedním z nás, stává se vyvržencem, někým, kdo nemluví naším jazykem, i když by se to na první pohled mohlo zdát. Každá takto zevnitř vybudovaná *societas* má přirozenou tendenci pokládat sama sebe za společenství s universálním cílem, jehož smyslem je hledání a odhalení obecných principů.

V přednášce na Hejdánkově bytovém semináři v Praze nazval kdysi André Glucksmann tento rys západní kultury - výše charakterizovaný jako *universitas* - aktuálností, protože pouze v této tradici je přítomnost zcela jiná než minulost, či spíše se stává jinou díky tomu, že se vynořuje něco aktuálního, co odděluje živou budoucnost od mrtvé minulosti - třeba věda, marxismus, ekonomie, kybernetika nebo ekologie. Věda činí neaktuálním všechno předvědecké vědění, dělá z něj pouhou tradici, od níž je třeba se osvobodit.

V tomto smyslu jsou dějiny západní mýtus. K západním dějinám patří vytržení nad tím, že se v čase prosazuje něco aktuálního, co překoná vše minulé, co vyřeší nebo totálně změní všechny problémy i naši situaci ve světě. Tato posedlost aktuálností prolíná všechnu západní kulturu. Jejím modelem je křesťanství, Evangelium, velká zvěst o tom, že život člověka bude nyní zcela jiný než dříve. Evangelium je „novina“, díky které vše už bude jinak než dříve. Křesťanský mýtus je půdou, v níž koření ta víra v aktuálnost, ta důvěra v živou budoucnost, která nás odřezává od mrtvé minulosti.

Víra v aktuálnost je vírou v to, že existují problémy, které když vyřešíme, tak už žádné nebudeme mít, protože se ocitneme v jiném světě, než byl ten starý problematický.

Modernita vrcholí a končí právě ve chvíli, kdy program lidstva koncipovaného jako *universitas* v planetární dimenzi je technicky vzato těsně před dokončením. Uni-



tární vědotechnická kultura evropské provenience prostoupila, zničila, nahlodala či hodnotově infikovala všechna společenství planety a přece právě v této souvislosti se ukazuje, že universální idea jednotného lidstva je na konci století dvacátého mnohem obtížněji hajitelná, než o jedno či dvě století dříve.

Ve století devatenáctém jsou ideje romantismu a nacionalismu spojeny s bojem proti osvícenskému racionálnímu státu. Proti jeho strojové logice stavějí solidaritu lidí mluvících stejnou řečí a jejich národní organickou jednotu. Nicméně každý z těchto nacionalismů minulého věku byl spjat s nějakým universálním modelem života - nacionalismus britský je spjat s přesvědčením o universální hodnotě kompromisu a dohody, nacionalismus francouzský vyrůstá s universální hodnoty rozumu, německý s vírou v universálnost potřeby a úcty k jazyku společenství a mýtům tohoto společenství. Václav Bělohradský ukazuje (zejména v knize „Kapitalismus a občanské ctnosti“, Praha 1992), že návrat nacionalistických nálad v druhé polovině dvacátého století má jen málo společného s nacionalismem minulého století. Ukazuje to na přechodu od společnosti multirasové ke společnosti multikulturní. V dřívější společnosti jsou lidé sice etnicky a rasově rozdílní, ale usilují o stejné hodnoty. Budoucí kulturní jednota kompenzuje etnickou rozdílnost. V této společnosti je rasistou člověk, který nevěří v kompenzační roli kultury a podřizuje kulturu biologii: nevěří v možnost společné kultury rasově odlišných lidí a ve světle mýtu o universální společnosti se jeví jako zastalý. Učení o jednotném lidstvu expanduje i do biologické teorie a ve spojení s učním darwinisticko-marxistickým ukazuje, že velká empiricky zjišťovaná rozdílnost jednotlivých kultur svědčí o různém stupni jejich vývoje, při čemž je možné jednotlivé vývojové epochy zkracovat či přeskakovat.

V tomto světě má pedagogicky koncipovaná tolerance své nezastupitelné místo. Protože jednotliví lidé, ale zejména lidské skupiny a celá společenství se nalézají na různých stupních vývoje příslušného universálně koncipovaného monomýtu, je třeba projevat porozumění pro jejich odlišnost a poskytnout jim čas, aby se plynule a pokud možno bez drastických otřesů transformovali do budoucí globální kultury. Právo na toleranci je tak obvykle přechodným, technickým omezením, které jaksí nouzově a teoreticky platí, dokud se neprosadí skutečné lidské právo garantované vítězstvím příslušného konceptu aktuálnosti. Z nedávno přijatých dokumentů tohoto typu připomeňme namátkou základní lidské právo na volbu země, ve které chci žít, z klasických konceptů připomeňme třeba revolučně garantované právo na štěstí či harmonický rozvoj osobnosti nebo základní lidské právo v křesťanském slova smyslu: právo na nesmrtelnost...

Dnešní, postindustriální společnost však není multirasová, ale multikulturní. Spíše než na toleranci je založena na pluralismu. Charakterizuje ji to, co Bělohradský nazývá „konec kompenzační role kultury“. Intelektuálové různých variant universitas se děsí perspektivy, že by každý jednotlivý ethnos žil ve smyslu societas ve své kultuře a neusiloval by o jednotu lidstva. Tato perspektiva je stejně nepřijatelná pro duchovní odchovance víry v univerzální hodnotu lidského rozumu, jako pro odchovance víry v jediného Boha, otce všech lidí.

Přechod k pluralitní neboli multikulturní společnosti je ale provázen pochopitelnou úzkostí, kterou bychom snad mohli charakterizovat jako krizi identity, bolestný zážitek ztráty bezpečí v jednoduchém světě, kde každý přirozeně patří k nějakému místu.

Krise identity určitého společenství se může dostavit teprve tenkrát, kdy intence my je pochopena jako alternativní, tedy tehdy, kdy „oni“ jsou pochopitelní jako ti, kdož sami pro sebe mohou také legitimně používat intenci „my“.

Je příznačné, že v archaických jazycích často splývá označení kmene či etnika s druhovým označením lidí. Dnešní Romové (Rom znamená v cikánštině „muž“ nebo „člověk“) vyjadřují tedy stejnou implicitní nadřazenost své intence my, jako Češi, kteří svým sousedům upírali schopnost mluvit („němci!“) v obdobné seberexlexe implicitně neschopné nadřazenosti, s níž se Řekové vztahovali k barbarům, jakožto logické, tj. srozumitelné řeči neschopným, koktalům.

Krise identity je od pradávna spojena s jevem migrace a to zejména toho typu migrace, která dává vzniknout osídlení městského typu. Stěhování národů, které má za následek překrytí a nahrazení jednoho etnika druhým nemá tedy stejný smysl jako např. řecká či středověká kolonizace, která si vynucuje dlouhodobé a převážně mírové soužití různých intencí my v jednom relativně malém geografickém prostoru.

Dalo by se ukazovat, jak ve Středomoří první poloviny 1.tisíciletí před naším letopočtem, přispělo multikulturní soužití popisovaného typu ke krizi mýtického prožitku života hned v několika kulturách téměř zároveň a vedlo k vzniku několika významných diskursů, např. diskursu filosofického, vědeckého či politického.

Obdobně středověká kolonizace vnitrozemského evropského pralesa - jejím pokračováním je kolonizace nových světů na počátku novověku - vede zákonitě k otřesu jediného výkladu křesťanské zvěsti a tím k obdobnému zážitku alternativnosti, jakým je pro Řeky jev synoikismu.

Problém je samozřejmě komplikován skutečností, že zatímco řecké náboženství bylo polyteistické a jeho základní intencí bylo přesvědčení, že přílišná horlivost ve službě jednomu bohu je spíše na škodu, neboť vyvolává žárlivost božstev ostatních, náboženství křesťanské je monoteistické a jeho Bůh, je žárlivý a svárlivý JHV starých Hebrejců.

Obě tyto historické kolonizace však se odlišují od dnešní éry migrace ještě jedním výrazným rozdílem: historické migrace jsou provázeny povědomím o okolním světě, který je prázdný nebo alespoň pro kolonizaci otevřený. Samozřejmě sebevědomí těchto kolonistů, jakožto vyšších bytostí přinášejících radostnou a spásnou zvěst, není naučitelné a v dnešním přelidněném světě není ani možné.

Migrace postindustriální společnosti je specifická v tom, že neprobíhá jednosměrně ve směru z metropole k periferiím a provinciím, ale v různých směrech a prouděních, z nichž ten nejzajímavější je trend k osídlování metropolí venkovy. V souvislosti s tímto jevem migrace se objevuje také nový zážitek alternativnosti - jako alternativní se dnes neukazuje mýtus, ani výklad monoteistického náboženství, ale samotný nástroj stvoření moderního světa - věda.

Říká-li jeden z nejvýznamnějších epistemologů konce našeho století Gregory Bateson, že „dva popisy jsou lepší než jeden“ a dokládá to jevem binokulárního vidění, reflektuje tak nespornou zkušenost vědy konce 20.století, která se rozchází s pojetím pravdy jako osvícenského monomýtu, jehož ideálem je uzákonit jeden režim řeči a moci rozhodnout alespoň hypoteticky o každé větě jako o pravdivé či nepravdivé minimálně ve vztahu ke všem větám minulým.

Novověká věda je vybudávána jako hypotetická disciplína, kde hypotézy není potřeba měnit, pokud se experimentálně osvědčují. Teprve ve dvacátém století se však ukazuje, že hypotézy nejsou nic skutečného, že jsou to naše myšlenkové experimenty a vyvracejí se pouze v rámci našich popisů skutečnosti. Vyvrácení teorie tedy nemusí znamenat její opuštění a nahrazení teorií dokonalejší, může jít o jiný popis skutečnosti a tedy o obohacení našeho binokulárního chápání.

V postindustriální společnosti je tedy rozdíl mezi nárokem na člověka na úrovni privátní a na úrovni veřejné, nepřeklenutelnost těchto různých popisů lidského chování je dokonce jedním ze základních charakteristických rysů této situace. Pro člověka jako privátní bytost vyplývá nelehký nárok vyrovnat se s kulturním pluralismem a pluralismem druhých bytostí. Rubem tohoto nároku je pocit vykořeněnosti a touha po garantované volbě. Ve sféře veřejné je tento pluralismus limitován zákonnými předpisy, které již svou taxativností nejsou pluralitní, ale zachovávají princip tolerance a ukazují, že je bytostný rozdíl mezi právy individuálními a kolektivními.

V. Bělohradský označuje slovem ideologie kulturní rezidua, třeba náboženství nebo pozitivismus, která odmítají historičnost a relativizaci jako předpoklad rozumnosti: neumí se s ní smířit, bojují proti ní ve jménu nepochybného vědění nebo víry.

Představa, že někde leží nějaká věta, které se stačí správně zmocnit, a pak nám bude svět jasný, to je ona postmodernou zlehčovaná představa monomýtu, která jako vše, co začíná pro Evropu obsedantním slovem „mono“, dělá lidi nesnesitelnými a netolerantními. Takovými monomýty lidé zahánějí strach z antinomií a alternativ, které si vynucují negarantovanou volbu.

Pro západní tradici je však příznačné také to, že zároveň vždy oceňuje zkušenost více než pravdu. Západní zkušenost je onen opakovaný zážitek jazykové různorodosti, který ukazuje, že žádný režim řeči nemůže být trvale preferován.

S vyvrcholením moderního monomýtu je spojen také západní program hledání či konstrukce preferovaného jazyka, který by byl natolik objektivní, že by vyjadřoval skutečnost samu. Tento program v prvních desetiletích našeho věku definitivně a vlastně radostně ztroskotal a je nahrazován oním wittgensteinovským konceptem nekonečných jazykových her.

V této situaci se rodí nový utopický pohled na skutečnost i na sebe sama, který nemůže být dosažen zkoumáním, ale spíše imaginací: schopností chápat druhé lidi spíše jako „jedny z nás“, než jako nějaké cizí „je“. Tento úkol není úkolem pro teorii, ale spíše pro takové žánry jako jsou etnografie, novinová zpráva, film, drama a především román. To jsou v přítomné chvíli žánry, které stále více nahrazují kázání a vědecké pojednání jako hlavní nástroje mravní změny a pokroku.

Ukazuje se, že velkou předností západní tradice je právě její shora zatracovaný universalismus, který ovšem musí být pochopen zcela jinak, než jak mu doposud tato tradice sama rozuměla. Bělohradský ve stopách Gadamerových tento universalismus definuje jako pohostinnost vůči obecné formě zkušenosti, která vždy spočívá v tom, že se chci a musím dozvědět i to, co jsem vědět nechtěl.

Obecnou formou zkušenosti je skutečnost, že bytí se prosazuje vždy proti našim zájmům, že sebe, řečeno se Sókratem, nemohu přece vynechat, že filosofie vposledu není ničím, než cvičením ve smrtelnosti, protože smrtelnost právě staví moji existenci na

něčem, co je cizí mým zájmům a co se jim nikdy nepodřídí. A to je také staronový universální úkol pro výchovu, jehož stopu nacházíme ve zkušenosti všech planetárních kultur snad bez výjimky: být pohostinní k jiné formě zkušenosti, otevírat se vůči tomu, před čím mne instinktivní xenofobie opakovaně varuje, vůči tomu co je sice možná našim zájmům nepřátelské, ale lze tomu porozumět, lze to sdílet a vpsledu prožívat svoji budoucnost jako neuzavřenou a nadějnou.

Protože sebe vidím původně teprve v očích druhého, patří k obecné struktuře lidské zkušenosti, jak ji tematizuje evropská filosofie dvacátého století, že sebe mohu neustále vidět jako druhého, tak, jak mne vidí druhý člověk. Lidská situace je vždy dvojsituace: vidím a jsem viděn.

Tuto situaci zřejmě jako první tematizoval Hegel, když kritizoval izolovanost jáství v pojetí Descartově. Jakoby já obsahovalo vnitřně druhé já. Na cestě k sobě samému se s druhým já setkává a v Hegelově pojetí není toto setkání nikdy nevinné. Každé z obou já potřebuje to druhé k sebezpotvrzení a k uznání a tak doutná v tomto setkání vždycky už možnost propuknutí boje na život a na smrt.

Onu možnost skrytého boje na život a na smrt v pozadí vztahů k druhým lidem tematizuje asi nejradikálněji německý filosof politiky Carl Schmitt, který své významné dílo zkompromitoval spoluprací s nacismem.

Schmitt („Der Begriff des Politischen, Berlin 1963) definuje politiku rozdílem „přítel - nepřítel“. Podle Schmitta musíme neustále bojovat o to, abychom se nestali pouhým doplňkem druhých, abychom nehráli pouze komplementární roli v jejich světě. I dítě zápasí o svoji identitu s matkou, aby nemuselo být tím, čím ona touží, aby bylo. Kdokoliv se může stát nepřítelem už proto, že je jiný a chce tě zredukovat na sebe sama, což ty nesmíš nikdy připustit. Láska je často takovým pokusem a milující člověk může být nejstrašnějším nepřítelem toho koho miluje, neboť jej vtahuje do světa, v němž zkušenost milovaného nemá žádnou váhu.

Carl Schmitt pocházel z velmi konzervativního křesťanského prostředí, snad proto zde poměrně snadno vystopujeme ono implicitní tušení nepřítele uvnitř sebe sama: hřích cihá a člověk musí být ustavičně na stráži.

Emmanuel Lévinas („Totalité et infini“, Paris 1961) naproti tomu opíraje se o tradici hebrejskou, která v sobě rozkol duševního a tělesného neobsahuje, ukazuje, že druhý člověk jako druhý, jako individuum být nepřítel implicitně nemůže. Starý zákon důsledně rozlišuje mezi situací, kdy přichází je jedinec - potom je host, je posvátný a třeba jej do krajnosti ochraňovat a situací, kdy přichází přicházejí ve jménu nějaké intence my, tedy ve skupině a pak za potenciální nepřátele pokládání být mohou.

Vztah k tělesnosti tak zakládá vztah ke světu. Buď je tento vztah ke světu nediferencovaně majetnický a pak jej lze v diskreditované tradici důsledně nadepsat titulem: „Svět patří nám“ a propagandisticky doplnit lživě: pro všechny dosti místa. Nebo je tento vlastnický vztah difencován - svět nepatří nám, protože není pro všechny dosti místa a životním úkolem je pochopit, že umírám, abych vyšetřil místo ostatním, zejména svým potomkům.

V Lévinasově smyslu se rozlišuje setkání s věcmi, jež lze proměňovat v majetek a setkání s Tvář, kterou v majetek proměnit nelze. Tvář, která je obnažená a křehká - nezapomeňme, že v Lévinasově smyslu původně patřila Bohu, nás vyučuje a přikazuje:

„Nezabiješ!“ a „Nenechávej mne ve smrti samotného!“ To je příkaz a výzva, na níž mohu odpovědět pouze oním biblickým: „Zde jsem“, nebo se ospravedlňuji. Takto udržuji rozhovor a zabraňuji tak, Lévinas říká: vraždě.

Úsilí o udržení živého rozvozu, v němž se vyslovuje především jinakost druhého, je tak základem oné etiky odpovědnosti, kterou Lévinas zakládá. Odpovídám - v krajní pozici, kterou Lévinas charakterizuje jako zaujetí mesiášského postoje - za všechny a všechno a já víc než ti druzí.

Max Weber, několik desetiletí před Lévinasem rozlišil mezi etikou přesvědčení a etikou odpovědnosti. Etika přesvědčení po nás žádá, abychom všechno a všechny obětovali nějaké universálně platné hodnotě, kterou je třeba prosadit za každou cenu, její vítězství pak všechny oběti ospravedlní. Naopak etika odpovědnosti připomíná, že žádná hodnota není absolutní a universálně platná, ale má cenu vyčíslitelnou v obětovaných životech. V Marcelově výše zmíněném pojednání o toleranci je zajímavým způsobem vyjádřen vztah mezi tolerancí a odpovědností v oné pohraniční zóně mezi postojem či citem a chováním. G. Marcel to vyjadřuje termínem *en tant que*, „jako“. Je totiž markantní rozdíl mezi tím snášim-li nějaké jednání jako privátní osoba a tím, mám-li je tolerovat „v zóně, jejíž bezpečnost zaručuji“. „Jako otec rodiny“ nemohu připustit, aby se u mého stolu vedly obscénní rozhovory, „jako prezident republiky“ nemohu strpět urážku státního symbolu, „jako šerif“ musím zasáhnout proti rušení nočního klidu, ač jako soukromá osoba bych ona výše uvedená jednání strpěl a k některým bych se třeba i připojil.

Dialog v kontextu hebrejské pravdy pochopené jako sociální vztah má tedy jiný charakter než dialog řecký, který nemá charakter živé řeči v Gadamerově smyslu, ale charakter recitace. Je hotový, napsaný autorem tragedie či platónských dialogů. Pravda tryskající z živého rozhovoru mezi JHV a vyvoleným člověkem naproti tomu hotová není. Má budoucnostní charakter, nemůže být přítomná a nemohu ji mít. Pravda zde je vždy pravdou druhého. Stává se pravdou nikoli tím, že je vyslovena, ale tím, že je zaslechnuta a vyslyšena. Pravda je zde vposledu vždy nárokem, na který se odpovídá oním biblickým: „Zde jsem!“, jemuž je třeba rozumět: slyším a jsem hotov uposlechnout Tvůj příkaz.

Ve smyslu Lévinasovy filosofie jde vždy o prožitek základní náboženské zkušenosti, neboť Druhý je původně Hospodin. Protože sociální situaci můžeme tematizovat z hlediska jejich obou polů a obou rolí: z hlediska mne, který poslouchá, nebo mluví, i z hlediska druhého, který mluví, nebo poslouchá, není tento diskurs prost implicitního humoru, který zaznívá zřetelně z židovských anekdot, ale i z autentických starozákonních textů. To, co není regulérně možné, je tematizovat tuto sociální situaci tvář v tvář z hlediska diváka a právě o to se pokoušejí mravní reformátoři a zákonodárci při pokusech o formulaci zásad tolerance. Lévinas hovoří o rysu pohostinnosti v základech původní sociální situace, situace, kterou můžeme prožít z hlediska hosta i hostitele, jak o tom svědčí zdvořilostní rituály nejrůznějších kultur, které zachovávají přehnaný, rituálně zdůrazněný ráz takového setkání, který je zřejmě také zdrojem vpádu lidového smíchu a humoru. Tak především: říkám druhému „Pane!“, což je titul vyhrazený Hospodinu, říkám: „Pane!“ cizinci, který klepe na dveře mého domu, ukláním se mu a říkám: „Račte dále, jsem vám k službám, nechtějte je můj dům domem

Vaším.“ Přehnanost těchto formulí bije do očí, zvláště když si uvědomíme souvislost těchto uvítacích rituálů s nebezpečností vstupu cizince do mého obydlí. Může to být i zloděj nebo vrah, ale přichází-li osamocen, je ve smyslu Starého zákona implicitně vždycky host a je do krajnosti posvátný. Pouze přichází-li ve skupině, je třeba ostražitosti.

Vykám druhému, abych zdůraznil, že vůči mně je vždycky v převaze a v plurálu, nabízím mu vyvýšené, trůnní místo k sezení a zdráhá-li se přijmout, naléhám do krajnosti: „vynesete nám spaní“, nepřijmete-li ono výsadní postavení, klid tohoto domu je ten tam. Bedřich Loewenstein v esejí „My a ti druzí“ (Sociologický časopis, 2/1995) ukazuje, že institut domu ukazuje k původní formě rozlišování vnitřku a vnějšku, důvěrně známého a cizího, mého a tvého. Dům jako by vybavoval naše slabé já skořápkami, které zprostředkovávají bezpečí, uznání, identitu. Řecká demokracie je původně koncipována jako pospolitost „pánů domů“, kteří si vzájemně garantují nevmešování do domácích záležitostí: nepožádáš dům, ženu, dobytek svého bližního.

Tuto situaci lze popisovat také z druhé strany: z pozice cizince, který stojí v temnotách za dveřmi domu, klepe a představuje se tak, jako v černošském spirituálu: „To já, ó Pane můj, stojím tady v temnotách!“ Ani farář, ani učitel, ani sestra ani bratr, ale já jedinečný, nezastupitelný se obracím k Hospodinu i k Druhému s nárokem, kterému - jak dosvědčuje náboženská zkušenost - bylo vyhověno navzdory tomu, že jsem si to nijak nezasloužil a že je to krajně nepravděpodobné a nebezpečné. Náboženská zkušenost se zakládá na zkušenosti daru, který jsem nezaslouženě dostal a provokuje potřebu tento zážitek nezatajit, ale vyjádřit veřejně, nejlépe jako ochotu opětovat jej.

Klepal jsem a bylo mi otevřeno, dostalo se mi pohostinství, které mne zavazuje ke zdvořilé zdrženlivosti, s níž opatrně zkoumám, která z přehnaných nabídek hostitele a nakolik je míněna vážně. Ono: „udělejte si pohodlí a chovejte se jako doma“ jen velmi neprozíravý host realizuje do důsledků. Jsem-li hostem, jsem zajisté posvátný, ale o to bedlivěji se snažím vyzkoumat, jaké zvyklosti v dané domácnosti panují a nepřestupovat je.

Strach z neznámého stojí mezi našimi lidskými vlohami vedle zvědavosti, tedy touhy po novotách a novinách. Obojí můžeme považovat za vrozené, přičemž máme v zásadě na vybranou: můžeme např. skrze dary, exogamii, obchod, společné rituály a přebírání cizích kulturních prvků vytvářet důvěru a odbourávat nepřátelství nebo naopak posilovat xenofobii, bojechtivost a agresivitu. V Erdheimově smyslu (Psyché 46/1992) je kultura „nesvá“, unheimlich, leží ve sféře bezdomoví, ne-li hrůzy. Vztahy důvěrné a pokrevní nejsou tedy základním prvkem kultury, ale něčím, od čeho se musíme odpoutávat, protože příliš identity a intimity brání inovacím, růstu, veřejnosti a rozumu.



ANTON GRABNER-HAIDER

(University of Graz, Austria):

## SOURCES OF RELIGIOUS INTOLERANCE

1. The most of the world religions have been intolerant to other believers in their history. Especially is this the case in the so called monotheistic religions: the Jews, the Christians, the Moslems. Only one God should be believed and worshipped; all the other Gods should be damned and demonished. What are the sources of this intolerance? And what is the legitimation for it? What are the consequences for the behaviour of the believers?

The critique of religion in ancient Greek philosophy and in the time of European Enlightenment has shown up and analysed this intolerance. So the critical philosophy has pushed the Christian religion to some processes of learning and changing. But this is not so in the Islamic religion and in Jewish and Christian fundamentalism.

The philosophers Pierre Bayle, Francois Voltaire or John Locke are convinced, that the Christian religion is able to learn and to develop. They have their orientation on the "soft" or "mild" Jesus, as they say. They are thinking, that the feudalistic and aristocratic churches had left the ethical program of Jesus himself; because the bishops, the popes and the inquisitors "have flooded Europe with blood and dead bodies" (F. Voltaire).<sup>1)</sup>

But some thinkers of the Enlightenment, f.i. Paul Holbach, Claude Helvetius, later Ludwig Feuerbach and Karl Marx can not believe anymore, that the Christian church and other religions are able to learn and to change their doctrines and their behaviour. Therefore, so they are thinking, it would be necessary to bring to end this form and all forms of religion; because they are kinds of illusion, of deception and oppression.<sup>2)</sup>

2. What are the *origins of intolerance* in religions? At first we look to some aspects of cultural anthropology: The early cultures have religions for their clans and tribes; each group has their common ancestors and forefathers, their common Gods, rituals and myths. But these forms of religion have validity only in the group, in the clan, the tribe; not in other groups. There is no claim of monopoly. We can see this in the cultures of hunters and gatherers, of early nomads and peasants.

When the nomads and peasant begin to form bigger groups, tribes and tribe-connections, they have some central myths and rituals. But they do not suppress the religi-

---

1) K.H. Deschner (Hg.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner. München 1986, 68-126.

2) Ders., a.a.O. 126-140, 300-312.



on of the single clans and tribes. They have monopoly of mythology and doctrine, they are believing on many Gods and Godesses.<sup>3)</sup>

We can see this in the Empire of the Babylonians - they respect and support the religion of the captured Jews; also in the Empire of the Persians, the Egyptians; but it is the same in the Indian kingdoms and in Chinese culture. The victors let the losers their religion, their Gods and their rituals. We see this in the Hellenistic Empire of Alexander and his successors, especially in the Roman Empire: All conquered tribes and nations have the right to live their religious convictions. The victors set only a border, if the religious traditions are violating the "good customs" of the Romans, that means the elementary values of society. Therefore sacrifices of men and selfvulneration are forbidden (f.i. the rituals for Cybele).<sup>4)</sup>

3. The intolerance of *monotheistic religion*: In some cultures there are "holy people" (priests, prophets, mantics, kings), who make the claim of monopoly in doctrine and ritual. The first time we knew from the king Echnaton in Egypt and his priests, who have proclaimed only one God (Aton). He had forbidden to worship other Gods and Godesses, his priests have destroyed the names of the other Gods. But after the death of the king the monopoly was finished.

In the Jewish culture there are male priests of the God Jahwe, who began to proclaim, that Jahwe is the strongest of all Gods, that he is the only God at all. In their proclamation the other Gods became devils and demons. But it needs a very long time, about 400 and 500 years, until the claim of monopoly can be enforced in the whole people. Some groups are furthermore worshipping other Gods and Godesses.<sup>5)</sup>

The Cristians are continuing the Jewish monopoly belief, in a world of many Gods and myths. They say, that Jahwe is the only God over the world, and that Jesus is the only savior of mankind. But some of the Roman philosphers (f.i. Galen, Kelsos, Porphyrios, Symmachus, Julian) ask the Christian teachers, why they are so intolerant and why only the Christians would have salvation. But the Christian teachers are not able to answer.

In the year 380 p.C. Emperor Theodosius I. had finished the Roman tolerance of religions, now only the Cristian belief is tolerated. The Roman Gods nad Godesses are degraded and damned, many temples have been destroyed, some priests have been killed. Now only a Christian believer can get an office in the Empire. Some edicts say, that Nonchristians and Christians with an unorthodox belief (Arians, Donatists) can be exiled in other provinces, that pagans and peasants can be whipped or sent into the mines, that "heretics" can be punished with death penalty.<sup>6)</sup> The Roman tolerance have been finished by the Christian bishops and teachers. Christianization of the Roman Empire was not the result of free conviction, it was the result of power and violence.

---

3) F.R. Vivelo, Cultural anthropology. New York 1978, 46-87.

4) A. Demandt, Die Spätantike. München 1989, 413-455, C. Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus. München 1969, I. und II.

5) H. Donner, Geschichte des Volkes Israel. I. Göttingen 1984, 72-107.

6) A. Demandt, a.a.O. 437-468.

The same is in the history of Islam, this monopolistic religion was spread with "fire and sword". The old Gods and Goddesses are degraded and damned, their worshippers are threaten with death penalty - many texts in the Koran say this.<sup>7)</sup> So we must conclude: No monotheistic religion is the result of free argumentation and conviction.

#### 4. *Some factors of religious intolerance:*

- a) At first there is a political claim of domination; and this claim gets a religious legitimation. The victors in war and policy say, that their Gods are the stronger and that only they should be worshipped. This is a metaphysical projection and assurance of social domination.
- b) An other factor is the claim of absolutism in the interpretation of world. The monotheistic teachers and the political ideologists are convinced, that only their interpretation of world and life is the right; they cannot bear other doctrines and teachings. So they insist, that only their ideas are allowed, other doctrines are forbidden.<sup>8)</sup>
- c) The claim of a secret knowledge is an other factor of intolerance. Some persons say, that only they have a revelation of God, that only they knew the whole truth. As we have seen, in ancient cultures the mantics and schamans do not proclaim this monopoly of revelation.
- d) The dualistic world view is an other factor. In many ancient cultures there are two opposite forces fighting against one another, the forces of light against the forces of darkness. And mankind is involved in this cosmic war. But some cultures say, that the opposite forces (f.i. Yinyin and Yang in China) are complementary and fulfilling one another. This is a not military interpretation of cosmic life.<sup>9)</sup>
- e) In the monopolistic religions the holy persons are immune against critical arguments. They have the strongest authority, it is not allowed to criticize these persons. With this tabuistic kind of world interpretation only small learning processes are possible. All the doctrines are fixed, critics risk their life. We can see this in the history of natural science in Europe.
- f) The emotional dynamics of guilt is an other factor of intolerance. The religious teachers have a negative image of themselves and of other people; they say, mankind is bad and living in sin - the so called "original sin" or "hereditary sin". Men should tremble of a divine judgement. The consequence is a culture of guiltiness, connected with a high aggressiveness inside and outside.<sup>10)</sup>
- g) A patriarchal and androcentric image of God in the monotheistic religions has as consequence strong intolerance. In the male God there are no female patterns; therefore female sex is less worth than male sex. In man dominated cultures we knew some myths of degradation of Goddesses; f.i. Athena in Greek myth or Hewan in Jewish mythology. The only God is a patriarch, an intolerant emperor, a strong judge, the highest warrior. Such image of God is a mirror of a androcentric culture, not more.

---

7) A. Th. Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islam. Graz 1987, 80-97.

8) E. Topitsch und K. Salamun, Ideologie. Herrschaft des Vorurteils. München 1972, 13-68.

9) G. Bekey, Die Welt des Tao. Freiburg 1973, 68-95.

10) E. Jones/H. Gerard, Foundations of social psychology. New York 1967, 507-520. S. Schachter, Emotion, obesity, and crime. New York 1971, 48-60.

5. The model of an *authoritarian religion*: All these factors give us a pattern of a closed and oppressive kind of religion. The Christian religion was formed in a feudalistic culture; bishops, popes and inquisitors claim to have the only truth. They had created the institution of "inquisition" to find out the false believers, the heretics and witches, the "enemies of God". To kill these persons was seen as an act of faith (actus de fidei; in Spain: autodafe). This is part of our history.<sup>11)</sup>

The thinkers of European Enlightenment have finished this cruel institution of inquisition, after a long struggle. But today some thinkers have forgotten this history, when they are arguing against the Enlightenment; f.i. some prophets of a new conservatism and of a postmodern culture.

In a closed and totalitarian system, both in religion and in policy, the individual has only a few worth, it must subordinate under the group and the rulers. There is no right of free thinking and speaking, it is a synchronisation of thinking and valuating. Everybody must be obedient to the authorities, criticism is not possible, a blind faith is necessary. Very often religious systems are connected with political systems, the authoritarian structures are quite the same. Some political ideologies are imitating the religious systems.<sup>12)</sup>

6. The model of an open and *human form of religion*: Is such a form possible at all and was it realised somewhere in history? It is orientated on the values of European Enlightenment, on the ideas of humanity for all people, on the rights of men for all, on freedom of conscience, on tolerance of thinking and behaviour. There is no claim of an absolute truth; also religious doctrines are relative and dependent from culture. There is no monopolistic worship, now absolute image of God; the divine world is transcendent for men, the believers cannot know it exactly. "Deus semper maior", as the Romans say. The divine dimension is unrecognizable and unpronounceable - as in the Taoistic religion.

There are many forms of religion and many ways to the divine world, there are many kinds of revelation. All peoples and nations are elected by God, there is not only one "elected people". In every culture the divine dimension is symbolised and expressed in an other form, but it must be the same creator of all men and nations. Therefore the dialogue between the cultures is possible and helpful.<sup>13)</sup>

Men and women have the same value before God, every individual has the right to self development. The rights of men are not divisible, but their realisation is not possible in every culture in the same speed of time. The images of God are connected with the experience of caring and loving, of a succeeding life. We can see such forms of religions in beginning f.i. in early Buddhism, in the Taoistic tradition, partly in the early Jesusmovement, as E. Fromm argues.<sup>14)</sup>

---

11) R. Rill, Die Inquisition und ihre Ketzler. Linz 1982, 34-54.

12) M. Rokeach, The open and the closed mind. New York 1960, 140-152. Th. W. Adorno, u.a., The authoritarian personality. New York 1960, 140-152. A. Grabner-Haider, Ideologie und Religion. Wien 1981.

13) E. Fromm, Psychoanalyse und Religion. Zürich 1966, 48-78. W. James, The varieties of religious experience. New York 1902, 106-138.

14) E. Fromm, a.a.O. 84-125. A. Adler, Religion und Individualpsychologie. Frankfurt 1975, 69-95. A. Grabner-Haider, Kritische Religionsphilosophie. Graz 1993, 367-406.

7. To *present situation* of religion in Western Europe: We can see some trends, which are overlapping one another.

- a) Many people are leaving their churches, because they cannot believe their doctrines and they cannot follow their moral positions. Some sociologists call this trend the "secularization" of religious contents.
- b) But there is a contrary trend in the same time: many people are looking back to ancient mythology, to the doctrines of ancient cultures and religions. So they are looking to Indian, to China, to Japan, to the old American and African cultures. Some of them are dreaming of a new time for mythology. But it is a selective reception of ancient world views.
- c) An other trend is going to closed and authoritarian form of religion. We have strong fundamentalistic movements (in the USA), traditionalistic mainstreams in the Catholic church, a flood of biblicistic teachings in the Protestant churches. All these movements are struggling against a critical theology and the knowledge of human sciences; they refuse a cognitive and a personal learning in religion.<sup>15)</sup>
- d) Similarly there are developing many new religious movements and denominations with an authoritarian and totalitarian structure. There are the so called "sects" with a rigid morality and oppressing doctrines. The rulers claim from their followers a blind obedience, they must give up their civil existence and their property. Many of these movements have economical and political interests, they are organizing a concentration of money and capital. We can think of the Mun-Sect or the Scientology-Movement; they use and abuse religion for other purposes.<sup>16)</sup>
- e) Also the political ideology of the "New Right" (Nouvelle Droite, Alain de Benoist) provide connection with mythological roots. Partly they are relating to Christian fundamentalism; f.i. they say, in the bible there are no human rights - therefore we do not need them in society. Partly they relate to the mythology of ancient European cultures, of the Celts, the Germans, the Slaves. Then they say that the Christian doctrine has been formed by the slaves and it would be the morality of slaves - this is the conviction of F. Nietzsche. The men also rulers ("Herrenmenschen") need a new doctrine of domination.<sup>17)</sup>
- f) In the Christian churches there is a movement of renewal and revival, primarily on the base. Many people are regretting the old doctrines and values, they are looking for new contents, which are compatible with a scientific view of world and life. So they are selecting their old traditions and experimenting new forms of an open and human religion. Primarily women are engaged in a Feministic theology and spirituality. These movements in the churches are growing up.<sup>18)</sup>

8. *Conclusions:* What are the sources of religious intolerance? Probably the same as for political and ideological intolerance. Is it possible, that fanatical tendencies are inborn, or are they educated and indoctrinated? Are they the product of social-

---

15) P.M. Zulehner und H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf 1993, 17-51.

16) F.W. Haack, *Scientology*, München 1993. Ders., *Die Sekten*, München 1986.

17) A. de Benoist, *Aus rechter Sicht I, II*. Tübingen 1978.

18) K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg 1992, 177-203.

sation in early life? With a high probability we can say, that the second is the case. Probably nobody is born as a fanatic and authoritarian person, such attitudes are formed by early communication with relating persons and by experience of life.<sup>19)</sup> It is partly the cognitive and partly the emotional socialisation, in which patterns of guilt, dynamics of anxiety, negative images of self and others are learned. Also the projection of the own negative qualities to other persons, to so called "enemies", is trained and imitated. An authoritarian form of religion gives the legitimation for intolerance and aggression. The monotheistic religions give the strongest legitimation for fighting against the enemies of God.<sup>20)</sup>

But the revival of ancient and new mythology is ambiguous and ambivalent. Because many of these doctrines have authoritarian structures and oppressive consequences. If we cannot escape the mythological interpretation of world, we can choose, what kind of myth and doctrine we will follow.<sup>21)</sup> In a free and democratic society we have the possibility to choose, therefore we should defend this society.

The best way to do this is, to unfold the critical modes of thinking. Only critical rationality can help us to see the consequences of our religious and political doctrines. Criticising ideologies we should put two basic questions: a) What are the conditions for development of a doctrine? b) And what are the consequences of a doctrine for social life?<sup>22)</sup>

But we cannot dispose our basic values at our pleasure, as some prophets of a "post-modern culture" say to us. The values of humanity and the human rights we cannot dispose, this would be very dangerous for us. The religious and the political tolerance has a border, if these basic values are violated. Also religion is not free to do everything. In postfascistic societies it is forbidden to revive fascist ideas and doctrines. But it is not forbidden to awaken repressive doctrines of religion. This can become a political problem.

We have not a guarantee, that we can preserve the values of humanity and human rights for all people. For the stronger these values and rights are not insecure. A closed and authoritarian form of religion is a danger for these values and rights. But an open and human form of religion can contribute a lot to preserve these foundations of democratic societies. But as K.R. Popper says, nobody can promote this aim, who undermines the belief on critical rationality.<sup>23)</sup> In the Catholic church there is a deep gap between the hierarchical system and the basis of the church. The Polish pope is engaged in a "New-Evangelisation" of Europe, mostly with a feudalistic system of religion. In this system there is no place for the principles of Enlightenment, not for human rights and humanity for all. But it is the basis of the church, which do not follow this conservative program. Many critical Christians of both churches are engaged in an open form of religion and an open society. Also history in religion goes on.

---

19) R.F. Bales, Interaction process analysis. Cambridge/Mass. 1959. M. Argyle, Social interaction. London 1969, 179-200.

20) H.C. Triandis, Einstellungen und Einstellungsänderungen. Weinheim 1975, 4-12.

21) A. Grabner-Haider, Strukturen des Mythos. Frankfurt 1989.

22) K. Salamun (Hg.), Aufklärungsperspektiven. Tübingen 1989, 133-196.

23) K.R. Popper, Alles Leben ist Problemlösen. München 1994, 239-268.

OTO MÁDR

(Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy)

## ETICKÉ ROZMĚRY TOLERANCE A INTOLERANCE

### ÚVOD

Téma této konference - Tolerance, svoboda projevu a jejich meze - vyjadřuje aktuální podobu obecné problematiky tolerance-intolerance. Svoboda projevu se stala v novověku útočným klínem na hradby tradičních vertikálních struktur společnosti. V nich se kdysi spojovala a vzájemně podporovala dvojí věrnost; panovníkovi jakožto mocenskému ručiteli společenského řádu, a víře, která ten řád a celý život vykládala v zasažení do vesmírného řádu, jehož ručitelem a soudcem všech bez rozdílu je Stvořitel.

V různých podobách tuto dvojí věrnost znaly už předkřesťanské státní útvary. Bylo tedy logické, že Římské impérium sice tolerovalo množství různých kultů, ale ostře vystupovalo proti křesťanství, jež odmítalo praktikovat státní kult. Samo se později stalo státním kultem až do té míry, že nejen nepřipouštělo jiná náboženství (s výjimkou tolerovaného judaismu), ale odpadlíky a sektáře tvrdě potlačovalo. V tom bylo zajedno s židovskou a islámskou ortodoxií podle zásady, že odpad od pravdy jednou poznán je neomluvitelná zrada.

Reformace šla ve stopách sektářské zásady osobního práva na vztah s Bohem. Tak vstoupilo do dějin křesťanství právo jedince na svobodný výklad Písma a odmítnutí učitelské autority církve. Došlo k radikálnímu přesunu víry z roviny společenské závaznosti na rovinu osobní svobodné volby. Souběžně se rozvíjela emancipace od světské monarchie, posvěcené božskou autoritou, nakonec až k prosazení demokracie. Z hlediska humanistického je tato „nejméně špatná“ (W.Churchill) forma těžko překonatelná. Obstojí ovšem jen za předpokladu dobré mravní úrovně občanů. Že sepětí občanské mravnosti a (křesťanské) víry není v demokracii bez významu, prokázaly dějiny USA. Naopak svoboda povýšená na první požadavek a extrémní tolerancí přivedená ad absurdum umožnila, nejen v Německu třicátých let, legitimní zvrát demokracie v totalitu. „Extrema tanguntur“.

Z podobných zkušeností plyne obecně přijatý závěr, že svoboda bez mezí může být v důsledcích i vražedná, především však sebevražedná. Prostá znalost člověka to uplatňovala už od nepaměti ve výchově, a to pomocí otcovské autority. Pregnantně to vyjadřuje židovská bible např. větou „Kdo šetří hůl, nenávidí svého syna, kdežto kdo jej miluje, trestá ho včas“ (Př 13,24). Kulturní formy se samozřejmě mění, ale zůstává pravda, že tolerance a intolerance jsou navzájem komplementární.

Jakým způsobem je možné správně řešit jejich vztah? Právní, politická a pedagogická praxe hledá a nachází "za pochodu" odpovědi na výzvy konkrétních situací. Empirická kazuistika je jistě nezbytná stejně jako přínos historie, psychologie, sociologie atd. Ale jako v jiných případech, patrně i zde by hlubší proniknutí do základů problematiky mohlo - podloženým zobecněním a promítnutím za hranice prostorové a časové - znamenat podstatný posun vpřed. Zdá se mi, že zde má právě etika svůj úkol - a dluh.

Na toto desideratum bych chtěl reagovat předložením aspoň určitého rozhledu po této problematice, návrhem jakési kartografické sítě pro základní orientaci.

## ROZVRH

Především se pokusím ohledat široký kontext, z něhož vycházejí obecně etické orientace, které pak mohou sloužit dalším úvahám, hodnocením a aplikacím. Domnívám se, že v této poloze je možné obejít se bez využití některé ze světonázorových pozic a etických škol. - Vstoupíme tedy nejprve na předpolí

1. *antropologických konstant*, tj. faktorů biologických, etologických, sociálních a duchovních, protože zanedbáním tohoto patra lidství se snadno zkreslí celkový obraz lidského subjektu. Na nerovné půdě postavená teorie má sklon být spíše ideologií. Pokročíme dále na pole
2. *axiologického zvažování* v prostoru mravních hodnot, se základním kritériem dobra-zla. Tím se otevírá rovina
3. *deontologického řádu* závazných postojů a jednání na lidské úrovni, s odpovědností vyšší než společensky vynutitelnou. Při jeho uskutečňování má velkou roli mravní osobnost, o čemž má co říci
4. *aretologická struktura* psychiky, významná pro výchovu jedince a společnosti. Konečně se sluší dotknout se
5. *politické roviny* s dominantní účastí práva státního a mezinárodního.

## ROZPRACOVÁNÍ

### 1. *Antropologické konstanty*

Člověk jakožto jednotka animálně-spirituální směruje vnitřní dynamikou k rozvíjení své jedinečnosti v živé přírodě. Od počátku to dělá postupným přeměňováním „džungle“ v „polis“. Něco z džungle přežívá v naší instinktivní výbavě. Její podstatnou a nepostradatelnou složkou je *diferencovaný postoj* - negativní ke skutečností ohrožujícím, pozitivní k užitečným a neutrální k ostatním. Zvláštní význam má postoj negativní - odpor, nesnášení, obrana -, protože brání až i holou existenci. Zdali se dá u živočichů mluvit aspoň zárodečně o intoleranci v lidském smyslu, to přenechme

etologům. Stačí konstatovat, že i člověk, dokud žije ve světě (ještě) ne pro něho optimálně zorganizovaném, musí umět být intolerantní. Do jaké míry smí nebo je i povinen negativní faktory tolerovat, to mu zodpoví v přízemí praktického uvažování rozum, na rovině morálky svědomí a etika.

Meze lidství, mnohonásobné ohraničení možností svobodné volby, jsou také antropologická konstanta. Když je ikarovská touha po dokonalosti nebere na vědomí a řídí se iluzemi, končí nezdarem nebo i katastrofou jedince, popř. miliónů (pedagogický permisivismus, anarchismus a jiné utopie). Bytostné tíhnutí k poznání všeho se jen namáhavě a po oklikách prokopává k pravdě. Vůle k vševládě naráží ještě drsněji na odpor přírody, ale i svobodných osob a jejich skupin.

Svoboda převzala od instinktů úlohu hlavního kybernetika na vyšší úrovni. Svoboda poznání i rozhodování a činů není absolutní, je vystavena danostem uvnitř a vlivům zvenčí. Ty ji omezují více nebo méně, v krajním případě ji ruší, což má velký význam pro posouzení viny. Přesto je svoboda výsostný existenciál člověka.

Na rozdíl od jedince je svoboda skupiny odvozená a uskutečňuje se složitěji, protože přirozená diferencovanost názorů a cílů se v ní uplatňuje pravidelně (u větších skupin o tom hovoří Gaussova křivka). Ve skupině přistupují nové faktory: svoboda projevu a potřeba interakce, včetně jevů s nimi souvisejících. Na rozdíl od některých druhů je člověk zóon politikon.

Společnost lidí je absolutní podmínka pokračování rodu a také rozvoje života (kultura všeho druhu). Svoboda a vůbec duševní vybavení umožňují vyšší úroveň soužití, ale také bohatší formy konkurence a boje. Ve společenském celku se vytvářejí skupiny ochotné přerůstat do větších celků, ale častěji nakloněné nevrážit na druhé a upírat jim místo na slunci. Tyto skutečnosti jsou závažné pro vznik, existenci a růst společenských útvarů, popř. jejich oslabení a zánik. Budoucnost skupiny (rodiny, obce, sdružení, státu, světového společenství) je závislá na tom, jak se prosadí jedinci dorostlí do větších než egoistických rozměrů proti inertním nebo rozkladným. Negativní tendence jsou normální jev, ale chaos si může společnost dovolit bez škody jen značně omezeně. Zdravá svoboda ať jedince, ať skupiny se zajišťuje strukturací života, řádem.

Řád života umožňuje jedinci uspořádat svůj energetický potenciál pro utváření a uplatňování vlastního života. Analogicky působí řád soužití ve společnosti. Jeho čitelný rámec tvoří hlavně právo mocensky vymáhané, dále zvyklosti a étos, soubor obecně uznávaných norem.

Lidské přirozenosti odpovídá zásada „Svobody, kolik možno, omezení, kolik nutno“. Vzhledem k výskytu určitého procenta lidí ve společnosti, kteří se těžko zařazují a navíc jsou agresivní, patří trvale k řízení státu nějaký druh represe. V mimořádných situacích se nelze vyhnout nějaké formě diktatury (válečný režim, stanné právo apod.). Autoritativní režim jako trvalé zřízení sice vykázal dočasnou úspěšnost při organizaci věcného rázu, ale v nové době naprostou nepřijatelnost nedostatkem osobní svobody, s důsledky i pro věcnou organizaci. Lidské úrovni odpovídá vymezení prostoru svobody rozumně odůvodněné a vnitřně svobodně přijaté.

Mravní řád splňuje tyto požadavky. Ustavil se jako kritérium správnosti lidské aktivity mimo pozitivní normy a nad ně. Hodnotí a určuje správnost počínání člověka z jeho podstaty. Omezuje svobodu jen v zájmu svobody realizovat touhu



po naplnění života, po štěstí. Tím efektivněji, čím hlouběji jsou pravidla pochopena a svobodněji uznána. Svědomí signalizuje rozcestí mezi dobrem a zlem i mimo oblast společenských zákonů; i v nejtímnějších oblastech odmítá postoje a činy prostě nepřijatelné (nevděk, podlé myšlenky, zradu).

Mravní pravidla jsou obsažena v právu a výchově, ale zejména v étosu té které společnosti. Jeho kvalitu zkoumá a koriguje etika, filozofický/theologický obor, zabývající se hodnotou a platností daných mravních koncepcí a kodexů z nejhlubších východisek, zejména světonázorových.

Světový názor je z přirozenosti lidí vyplývající pokus o zásadní pochopení všeho bytí a zejména smyslu (vlastního) života. Bytostná potřeba rozumu, úměrně silná k osobní náročnosti a mravní kvalitě. Primární, výchozí stav je hledání, které ústí buď do přijetí koncepce hotové nebo samostatně vytvořené či kombinované, nebo do skepse.

Je očividné, že světový názor, často v podobě náboženské víry, má směřodatný vliv na myšlení a život jedince, je-li jím internalizován, a společenského celku, je-li jím uznáván. Ve starých kulturách byla víra spjata s kmenem, národem, státem. Evropská kultura převzala zejména z inspirace evangelia orientaci na víru ne zvenčí uloženou příslušností k nějakému celku, ale poznanou jako pravdu o svrchovaném Bytí, s nímž je možné navázat bytostný vztah. Silou osobního přesvědčení se šířilo křesťanství svobodně, dokud nepřevážil názor, že je možné je novým národům hlásat popř. vnutit silou, a že je pak nutné jeho pravdu silou bránit proti falšování a odvrhování. Nápor islámu podepřel tuto recidivu barbarství. Novověk nastolil požadavek svobody náboženství a přesvědčení nejprve v podobě tolerance alternativního myšlení. Důvod: Osobnost jedince je ve vztahu ke společnosti primární, včetně práva na vlastní pravdu poctivě vydobytou.

Pravda dodává názorům hodnotu, odlišuje vážnou orientaci od nezávazné hry s představami a pojmy i od voluntarismu ideologií. Moderní radikální důraz na rozum a empirii umožnil pokrok materiální vědy a techniky, ale upřel charakter pravdy tomu poznání, které přesahuje fakticitu smyslů a za ní otvírá obzory uchopitelné jen celou bytostí (Edith Steinová v okamžiku uvěření: „To je pravda.“). V tomto komplexním smyslu, zahrnujícím rovněž pravé dobro, ideály a bytostnou oddanost Bohu, mluví o pravdě Nový zákon (Pravda vás osvobodí) a husité (Pravda Páně vítězí). K transcendentě dospívají různí lidé z různých východisek a spíše nepřímou. Osobním a skupinovým vírám je společně překročení do světa nejvyššího řádu, ale zůstávají rozdíly slovního vyjádření, představ a prožívání. Dokud nepotká věřící něco přesvědčivějšího, právem považuje svou víru za pravdu nejvyšší závaznosti, někdy i v tom smyslu, že pro ni chce získat ostatní. To platí nejen o víře náboženské s absolutní transcendentí, ale i horizontální s transcendentí relativní.

Šíření silou nerespektuje svobodu a víru degraduje. Jak ale otevřít všem cestu k nejhlubší pravdě života poctivým hledáním? Tím se nastoluje otázka mezosobních vztahů.

Tolerance v nejobecnějším smyslu je snášení, trpění něčeho, co je v jakékoli podobě záporné, špatné, úkorné, nepřijemné. V naší souvislosti to je kompromisní vztah k odlišnosti až protikladnosti víry a jejích projevů u jiného subjektu, a to ve smyslu současného odmítání a připuštění. Je to postoj k něčemu nedobrému, co se dá snášet

kvůli něčemu dobrému, ať vnitřnímu (ohled na člověka), nebo vnějšímu (situační nutnost). Nezbytnost soužití si často vynucuje nejrůznější toleranci, často vzájemnou.

Všeobecná tendence k rozrůzněním názorů svědčí o bytostné potřebě nalézt odpověď a současně o slabosti naší „condition humaine“. Reakce na to může být dvojí:

1. **Radikální:** Když nemůžeme poznat celou pravdu, pak má „každý svou pravdu“ (Pirandello), pravda je ryze subjektivní záležitost. V důsledném provedení se tím opouští jak závažnost pravdy, tak potřeba tolerance: není proč snášet cizí pravdu, když je lhotejná.
2. **Vyvážená:** Třebaže nemůžeme obsáhnout v plnosti absolutní Pravdu, jakmile se jí můžeme rozumem, intuicí či jinak dotknout s vědomím, že to není vlastní fikce, pak i částečné uchopení pravdy zavazuje. Jsme-li hluboce přesvědčeni o pravdivosti své víry nebo názoru, logicky vidíme odlišné přesvědčení přinejmenším jako částečně nepravdivé a potud je odmítáme. K pravdivosti člověka ovšem patří i vědomí, že „naše poznání je jen částečné“ (Pavel v 1 Kor 13,9). Je tedy třeba přiznat nejen sobě, ale i jiným právo na poctivou snahu o poznání a ovšem na styl života z něho vyplývající.

Novověký zápas o svobodu přesvědčení vypadal jako zápas pravdy s mocí. Ve skutečnosti to byl více zápas pravdy s pravdou, moci s mocí, svobody se svobodou, vášně s vášní. Vášně pro pravdu je nepostradatelný motor dějinného úsilí o realizaci lidství.

Pohyb - klid, mobilita - stabilita patří jakožto polární protiklady k lidským konstantám. Vzájemně se provokují a přetlačují, ale hlavně doplňují, protože naprosté převládnutí jednoho nebo druhého pólu by vedlo ke smrti buď v chaosu, nebo ve zkamenění. Generační střetání hovoří výmluvně o potřebě této polarity. Neboří-li meze smysluplného dění, umožňuje organický postup k dokonalejším nebo aspoň jiným („variatio delectat“) formám života. Přitom má podstatnou funkci právě tolerance ne lhotejná, ale zaujatá jak pro pravdu, tak i pro člověka, jeho dobro a důstojnost. Bezbřehá tolerance podporuje společenskou atomizaci a její neblahé důsledky, především tendenci k babylónu názorů, jazyků, nároků a jejich prosazování bez vztahu k druhým. Ale bez zásadního sjednocení společnost nemůže existovat.

Jednota - pluralita představuje jedno z konstitutivních polí napětí ve společnosti složené z myslících a svobodných bytostí. Jednota je nejvýrazněji nutná k uskutečňování velkých projektů hmotné povahy (srov. pyramidy), pluralita umožňuje duchovní velikost jedinců (géniové) a jejich prostřednictvím i všech (kultura). Novověký vývoj uvolnil tvořivost nejprve v rámci svobod pro skupiny a vrstvy a postupně pro všechny s poukazem na všeobecná lidská práva.

Ale nepřehlédněme rub tohoto vývoje. Jakoby setrvačností pokračuje proces osvobozování v bohatých společnostech osvobozováním i od takových „tabu“, která jsou nosnými pilíři života a soužití (úcta a sebeúcta, odpovědnost, sebekázeň) a jejichž mizení dělá starost demokratickým vládám, policii a výchovným činitelům (drogy, zločinnost mládeže, masový solipsismus). Je v logice věci, že nepevný řád a ztráta pevné ideové orientace (což spolu souvisí) rozpoutávají instinkty, jež vyvolávají konflikty (téma pro sociální psychologii). Iluze anarchistického či jiného ráje na zemi není lékem proti hrozivým trendům v současné civilizaci (srov. Římská říše a barbari).

Z toho vyplývá, že život společnosti a tím i život jedince na lidské úrovni je možný jen v prostoru mezi tvrdou jednotou (totalita) a rozbředlou pluralitou (sociální anetičnost). Tolerovat všechno nebo nic je už jen řečnická otázka.

Intolerance v obecném smyslu je negativní postoj k něčemu špatnému. Vzniká přirozeně z pozitivního postoje k dobru ohrožovanému zlem. Není to totéž co neukázněná nevráživost emocionální povahy. O intoleranci platí stejně jako o toleranci, že může být správná nebo nesprávná. Záleží na mravní kvalifikaci příslušné věci a na etické správnosti postoje a postupu vůči člověku spojenému s tou věcí (přesvědčením, aktivitou). Tím jsme vstoupili na práh etiky.

## 2. Axiologické zvažování

Třídění hodnot podle kritéria dobra a zla je první úkol etiky. Jde tu o kvalitu řádu mravního, ne ovšem bez vztahu k jiným řádům bytí a poznání. Speciální případ obecné polarity kladného a záporného je noetická polarita pravdivého a nepravdivého. Noetika má vztah i k etice: slouží jí pravdivostním hodnocením dobra (pravé - nepravé), etika pak doplňuje noetiku hodnocením pravdy (dobrá - nedobrá).

Předem se sluší zdůraznit, že všechny skutečnosti světa včetně nás jsou díky své kontingenci, a tedy omezenosti, entity hodnotově smíšené, složeny z kladů a záporů. Tatáž věc se může jevit současně kladně a záporně z různých hledisek, a to i v rovině morální. Svou roli tu má jak faktor času a místa, tak zasazení do různých souvislostí, tak i subjektivní plasticita člověka jako psychofyzické jednoty. Proto se pro správné etické hodnocení vyžaduje komplexní zvážení všeho, co vstupuje do daného problému s morální relevancí.

Totéž platí samozřejmě o „věci“ člověk, ale s jednou výhradou, že kdokoli je dobro z mravního hlediska jakožto lidská osobnost: jako člen lidského rodu pro humanistu, jako druhý pro personalistu, jako bližní pro křesťana. Takže v krajním případě i neobyčejně odporný člověk stojí eticky výše než nejmilovanější zvíře. Prakticky to znamená, že při řešení tolerování a netolerování čehokoli špatného je třeba na člověku vidět jeho základní kladnou hodnotu. Je to nepominutelný faktor.

Dobro je vůbec jediným eticky nosným důvodem, proč nemusí být špatné snášet něco špatného. Svůj význam ovšem má také vztah složek, zvážení důsledků, zvláštní odpovědnost atd., takže teprve celý organický souhrn dobra a zla může indikovat výslednou kvalitu, předpoklad rozhodnutí pro toleranci nebo proti ní.

Příklady axiologických soudů obecnější povahy k naší problematice:

- A. Pravdivé poznání je jedno ze základních dober pro člověka.
- B. Vzájemnost lidí je dobrá, proto i sdělování pravdy je dobré.
- C. Nepravdivé poznání je škodlivé, a tedy zlé.
- D. Šířit nepravdu je zlo.
- E. Bránit pravdu proti nepravdě je dobré, nebránit je zlé.

## 3. Deontologický řád

Dobro nemá vždy sílu vyvolat správný postoj a aktivitu, proto je nutné podpořit mravní poznání *povinností* a odpovědností. Vnitřní závaznost ve svědomí reprezentuje nejvýrazněji božský Zákodárce, jemuž je též potřeba se odpovídat (V. Havel o problému odpovědnosti jen sobě samému), ale ani vrozené (a neotupené) citění pro druhé nelze podceňovat. Mravní jednání je hodnotné mimo jiné proto, že vyžaduje nasazení a oběti, neboť nižší já klade odpor, který je třeba překonávat. V to-

leranční souvislosti například je snášení podmíněno přeladěním negativních pocitů ve střízlivý smíšený postoj, minimálně aspoň neutrální. Aktivní snášení vyžaduje i odvahu a vypracování *strategie* vedoucí k cíli (dobru) bez nepřipustných škod.

Naznačme si některé mravně únosné taktiky toleranční strategie: Nelze-li docílit víc (např. smíření), snažit se zabránit horšímu zlu jeho zmenšením. Je možná i cesta oklikou, *paradoxní taktika*, např. chování bezprostředně opačné („Přemáhej zlo dobrem!“ Řím 12,12). Neutrální chování vůči zlu může získat kladnou mravní kvalitu jako součást paradoxní taktiky nebo jako východisko z nouze (převedení nenávisti na lhostejný postoj). Každý odvrát od zla, i částečný, je sám sebou pohybem k dobru. Naopak i částečný ústup od dobra, protože uvolňuje zlo, potřebuje být kompenzován dobrou složkou celkové aktivity.

Pokusme se zformulovat několik deontologických pravidel:

1. Být pro dobro a proti zlu!
2. Mít přízeň k dobru a podporovat je!
3. Mít odpor ke zlu a eliminovat je!
4. Nesnášením a snášením zla sloužit dobru!
5. Mít vztah k objektu odpovídající celé jeho hodnotové skladbě!
6. Při potlačování zla mít ohled na dobro s ním spojené!
7. Snažit se o maximum dobra a minimum zla!
8. Zamýšlet výslednou bilanci co nejpříznivější pro dobro!
9. V oblasti světonázoru hledat pravdu společně!
10. Pravdou prospívat, pravdou neškodit!
11. Jednat podle svého svědomí, neznásilňovat cizí!
12. Neabsolutizovat vlastní poznání, být svobodný od zájmů a předsudků!
13. Poskytnout druhému optimální možnosti k objevení pravdy poctivým dialogem!
14. V nezbytném jednotu, v ostatním svobodu, ve všem lásku! (Zásada připisovaná Augustinovi.)

#### 4. Aretologická struktura

etické osobnosti je zajímavá pro výchovu a sebevýchovu. Aby člověk mohl dostát mravním výzvám - zde k dobrému soužití v pluralitě světonázorů a zájmů - musí získat potřebné osobní kvality (schopnosti, ctnosti). Tolerance vyžaduje osobní habitus snášenlivosti, což je schopnost vyjít ze sebe, příznivě se přiklonit k druhému člověku nebo jinému objektu, ztlumit své nevhodné city, vydržet v nesnázích. (V křesťanském provedení láska, která je trpělivá, umí odpouštět, je laskavá, nesobecká (...)) všecko vydrží - 1 Kor 13). Do snažení o dobré kvality osobnosti náleží i výchova k sebekritice, zvláště významná pro dialog mezi ideovými odpůrci.

#### 5. Politologická rovina

Dobré soužití ve veřejných strukturách vyžaduje mapování závažných konfliktních vztahů, aktivit a situací. Jejich utřídění a zhodnocení vyzývá odpovědné činitele k vyvození důsledků pro výchovu (vzory a ideály!), pro ozdravení veřejného

mínění (rasismus), pro odstranění negativních faktorů atd. Trvale je nutné pěstovat plodné soužití šířením pravdy a eliminováním nepravdy (úloha medií). Souběžně s tím je třeba povzbuzovat ke vzájemnému chápání, vstřícnosti a solidárnosti jako hodnotám přinášejícím dobro všem. V té souvislosti mají svůj význam náboženské společnosti (sekty někdy naopak záporný).

## ZÁVĚŘ

Svoboda projevu je pouze jeden z aktuálních problémů na celém poli tolerance-intolerance, proto je potěšující skutečnost, že sociální etika věnuje teď komplexnější pozornost nejen sdělovacím prostředkům.

Zbývá snad jen připomínka do vlastních řad, že etika zavazuje také teoretiky k praktické účasti na staveništi lidskosti (v křesťanském slovníku: Božího království na zemi).

## Z LITERATURY K TEMATICE

1. Staatslexikon, Bd. 5, Freiburg i.Br. 7/1989, s. 485-489, heslo Toleranz.
2. Lexikon für Theologie und Kirche, sv. 10, 1965, sl. 239-246, heslo Toleranz.
3. A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, Knecht, Frankfurt a.M. 1955.
4. Leszek Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche. V: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 26, Freiburg - Basel - Wien 1981, s. 5-38.
5. Bernhard Welte, Christentum und Religionen der Welt. Tamtéž s. 39-126.
6. Problém tolerance v dějinách a perspektivě. Academia, Praha 1995. Sborník, připravil M. Machovec.

MILAN ZNOJ  
(Filosofický ústav AV ČR)

## ZPŮSOBY TOLERANCE JAKO TYPY DEMOKRACIE

Bez tolerance není demokracie. Chybí-li tolerance, demokracie se mění v tyranii těch, kteří mají v rukou moc. Nastává tak soumrak demokracie a málo už záleží na tom, zda jde o tyranii většiny lidu nebo o tyranii přesvědčených (vyvolených, avantgardních...) reprezentantů pravdy, dobra a krásy. Je-li politická moc v tolerantních rukou, musí o ní platit, že hodnoty dobra a krásy, ztmelující dané společenství lidí v jeden stát, jsou v otevřené a férové diskusi přístupné dotazům, kritice a přezkoušení. Ve svém důsledku to znamená, že existuje pluralita v pojetí dobra a krásy, co se týče možnosti těchto hodnot stát se tmelem politického společenství. Pluralita dobra a tolerance jsou spojitě nádoby. V tomto smyslu budu hovořit o toleranci v liberálním pojetí. Rád bych je odlišil jednak od tolerance monotematické (tolerance v detailu), o kterou jde v těch případech, kdy se tolerance týká jen odchylky od jednotné základní normy, a jednak bych je rád odlišil od tolerance lhostejnosti, která se naopak vyskytuje zase tam, kde mezi členy politického společenství mizí každé hodnotového pou- to. Tolerance v liberálním pojetí tak bude odlišena od každého fundamentalismu, který hrozí v případě tolerance monotematické, ale neméně se bude též lišit od morálního relativismu, to zase ve srovnání s tolerancí lhostejnosti. Tyto oba způsoby tolerance jsou liberálnímu myšlení cizí.

Způsoby tolerance vypovídají o typech demokracie, které vytváříme a ve kterých s jistým nárokem na toleranci žijeme. Přestože je tolerance pro pojetí demokracie tak důležitá, v definicích demokracie se výslovně nevyskytuje. Vymezení demokracie jako vlády lidu se bez tolerance dokonce zcela obejde. Lze ovšem říci, že je to vymezení tak trochu archaické a v současných diskusích se s ním ani nesetkáme. V nich je demokracie jako vláda většiny vystavena jistým omezujícím podmínkám, které vždy nějak souvisí s tím, že v pojetí demokracie se ke slovu dostává i zásada tolerance.

1. Nejjednodušší korekce klasické definice demokracie je ta, že demokracie znamená „omezenou vládu většiny“, a to vládu omezenou právem menšin.<sup>1)</sup> Zde je tolerance

1) Srov. např. G. Sartori, *Teória demokracie*, Archa, Bratislava 1993, § 2.4. Obmedzená vláda väčšiny, s. 33 an. Požadavek na omezení vlády většiny je ovšem klasický liberální motiv, který se od počátku objevuje v diskusích o povaze moderní demokracie. Výklad o nebezpečí tyranie většiny lze číst ve slavném pojednání J.S. Millů o svobodě, stejně jako v knize Alexise de Tocquevilla *Demokracie v Americe*, kde je o tomto nebezpečí demokracie řeč v 1. díle v kap. VII nazvané O všemocnosti většiny ve Spojených státech a jejich důsledcích.

zakomponována v definici demokracie tím způsobem, že vláda je zavázána respektovat práva menšin. Menšiny jsou přitom nejčastěji chápány etnicky, ale tak tomu nemusí být obecně. Menšinou může být jakákoli normativně vymezená skupina lišící se od většiny nejen jazykem nebo místem života, ale i vůbec stylem života, mravy a zvyky, nebo i náboženstvím. Znaky, které identifikují nějakou menšinu, přitom musí vládnoucí většina uznat za relevantní v politickém smyslu. Pro takové politické uznání menšiny není ovšem dopředu dána žádná mez. Rozsah omezení vlády většiny je záležitostí politického dialogu (politického boje). Díky tomu se ovšem rozsah omezení vlády většiny stává neurčitým a vágním. Zvykli jsme si uznávat menšiny etnické a menšiny náboženské (uznáváme jen klasická vyznání, jinak mluvíme o sektách), o tělesně postižených jako o menšině neuvažujeme a třeba o homosexuálech jako o menšině uvažovat odmítáme.

Tolerance zde znamená jen tolik, že většina vytvářející normativní identitu politického společenství, tedy ono politické „my“, je ochotna uznat, že vedle ní existuje ve státě ještě někdo jiný, komu je vládnoucí většina ochotna poskytnout nějaký volný prostor v rámci politické identity, kterou sama vytváří.

2. Další možnost jak zkorigovat klasickou definici demokracie, aby v ní zazněl motiv tolerance, spočívá ve snaze zavázat vládu většiny k respektu lidských a občanských práv. Zatímco v prvním případě závazek, aby většina respektovala práva menšin, je věcí samotné většiny, která má odlišné skupině poskytnout patřičný politický prostor. V tomto druhém případě je většina přímo podřazena nějaké vyšší závazné normě, tedy lidským a občanským právům. Otázkou samozřejmě je, z čeho vyplývá závaznost těchto norem pro dané politické společenství. Dva způsoby, jak formulovat tuto závaznost jsou podle mého soudu neudržitelné. Lze říci, že v demokracii je většina povinna respektovat lidská práva a občanská práva, protože jsou to práva přirozená. Takový postoj se potom opírá o klasickou přirozenoprávní argumentaci,<sup>2)</sup> na kterou ale již není v tomto směru velké spolehnutí. Představa objektivního řádu hodnot, který by jaksi samozřejmě byl zdrojem hodnot pro nějaký politický řád, je totiž v současnosti neudržitelná, protože nikdo pořádně neví, kde takovýto samozřejmý řád přírody hledat. Přirozenoprávní argumentace se nedá takto prostoduše obnovit. Lze ovšem také říci, že mezinárodní dohody o lidských a občanských právech jsou pro naši demokracii závazné, protože za nimi stojí mezinárodní instituce, jako je OSN, Rada Evropy a Evropská unie, a to jsou instituce, jejichž vůli chceme respektovat. Závaznost lidských práv pro většinu ve státě je tak odůvodněna určitou politickou vůlí, neřku-li politickým zájmem, což je politicky chytré, ale teoreticky chabé. Jde vlastně o politickou kalkulaci. Ta by ovšem měla mít nějaké hlubší odůvodnění.

Ač tyto dva způsoby, jak v demokracii omezit vládu většiny, a dát tak toleranci nějakou šanci, jsou nedostatečné, nemusíme hned lámat nad touto argumentací hůl, protože existují ještě jiné pokusy zdůvodnit závaznost lidských práv pro demokracii, aniž

---

2) U nás tak činí zvláště F. Šamalík, viz. např. Lidská práva - základ demokratické legitimacy, Právník 1/1994. Přestože nelze podle mého soudu lít nové víno do starých sudů, zvláště když se tyto bohužel poněkud rozeschly, je velkou Šamalíkovou zásluhou, že přišel s jediným mě známým teoreticky relevantním výkladem závaznosti mezinárodních dohod o lidských a občanských právech pro naše vnitřní zákonodárství.

se přitom upadne do vybíhaných kolejí přirozeného práva nebo právního pozitivismu (politického realismu). Nemohu zde tuto argumentaci rozvést, snad bude stačit, když poukáži na současnou debatu v politické filozofii mezi liberalismem a komunitarismem, která se této otázky zásadně dotýká.

Ovšem naším tématem zde jsou způsoby tolerance, jež s sebou nese to které pojetí demokracie. Je-li demokracie pojata jako vláda většiny omezená závazností lidských a občanských práv, je ve hře i jisté pojetí tolerance. Jaké je toto pojetí? Mezi lidskými a občanskými právy jsou vždy formulována práva na svobodu projevu, na rovné zacházení bez ohledu na rozdíly etnické, náboženské, sexuální apod. Žádá se tak vlastně uznání rozdílů etnických, náboženských a sexuálních. Přesněji řečeno se však tvrdí méně. Tvrdí se tak, že při utváření politické identity společenství nebudou mít tyto rozdíly žádnou váhu. To ovšem znamená, že jde vlastně především o formulaci podmínek politické identity daného společenství a nikoli o formulaci tolerance, která by spočívala v politickém uznání toho, co je odlišné.

3. Jiný způsob, jak v demokracii zavést omezení pro vládu většiny, spočívá v uplatnění dalšího klasického liberálního motivu, a to dělby politické moci. V klasické formulaci, v níž jde o dělbu moci zákonodárné, soudní a výkonné, se zásada tolerance příliš ke slovu nedostává. Snad ji můžeme jen matně tušit v požadavku na pravidla (mechanismy) vzájemného vyvažování těchto mocí, ale asi bychom se příliš odchýlili od běžného jazykového úzu, kdybychom v tomto případě chtěli mluvit nejen o vzájemné kontrole, ale také o toleranci či o vzájemném respektu. Na to jsou tyto státní instituce příliš odosobněny. Existuje ale výklad, který z liberální zásady dělby politické moci činí klíč k pochopení moderní demokracie. Tak Robert A. Dahl ve své koncepci polyarchie moci<sup>3)</sup> nejen ukazuje, že politickou moc v moderní demokracii nemá v rukou nějaký vojensko-průmyslový komplex, jak líčili marxisté, ale dokládá, že pro moderní demokracii je charakteristická disperze politické moci, která znemožňuje její monopolizaci. Každé zájmové uskupení lidí může v moderní demokracii najít prostor ke svému životu. Tolerance různých skupin, definovaných sdíleným přesvědčením nebo společnými zájmy, je tak jako by neodbytným důsledkem a vedlejším produktem složitosti politických mechanismů v moderní demokracii.

4. Lze uvést ještě další výklady, jež pojímají demokracii jako otevřený politický systém, a v té či oné podobě tak uplatňují zásadu tolerance. Připomněl bych však jen Popperovo pojetí otevřené společnosti, protože je to již pojetí klasické.<sup>4)</sup> Hlavní idea Popperova pojetí demokracie je prostá: demokracie je politický systém, který umožňuje, aby se občané zbavili vládce bez krveprolití. Uvážíme-li tuto zásadu, zjistíme, že demokracie tak spočívá v proceduře, jež zajišťuje výměnu vládce na základě hlasování občanů. Nemíjí důležité požadovat, aby ve státě vládli ti nejlepší, třeba ti nejmoudřejší nebo nejmravnější, ani není třeba, aby v demokracii vládl všechen lid nebo jeho většina a pod. V moderní demokracii stačí, když občané budou mít možnost svobodně testovat vládu na základě vlastní zkušenosti a podle toho ji také měnit. Na první pohled

3) Srov. R. A. Dahl, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press 1971; česky od Dahla vyšlo *Demokracie a její kritici*, Praha, Victoria publishing 1995.

4) Karl. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítelé*, díly I a II, Praha, Oikoymenth 1994.



se zdá, že toto pojetí demokracie je poněkud chudé na obsah. Toto vymezení demokracie je ale třeba číst v kontextu Popperova výkladu otevřené společnosti. Teprve poté vystoupí vlastní normativní obsah jeho teorie demokracie.

Popper formuluje normativně závazné podmínky, které zajišťují, aby bylo možno vládu svobodně testovat. Jsou to vlastně podmínky, za nichž je možné o věcech otevřeně diskutovat na základě racionálních argumentů. Popper tak formuluje podmínky racionálního a kritického dialogu o společenských a politických záležitostech: není náhoda, že tolerance je na prvním místě.<sup>5)</sup> Ve svých úvahách o podmínkách otevřeného racionálního dialogu ve věcech politických a společenských ovšem Popper zdůrazňuje, že podmínky racionálního postoje ve věcech společenských jsou podobné podmínkám postoje vědeckého. A tak si můžeme svobodné testování vlády představit podle vzoru svobodné diskuse ve vědeckém kolektivu při formulaci nějaké vědecké teorie. Každý musí mít možnost vstoupit do diskuse, jeho argument musí být vzat v úvahu a musí být racionálně posouzen. Za platné je potom uznána ta argumentace, která obstála v této kritické zkoušce vedené metodologicky podle logických zásad rozumu.

Potíž je v tom, že v politice a v životě vůbec, když jde o hodnoty a cíle, lidé neargumentují tak jako ve vědě. Nejde jen o to, že v téměř každé sporné politické otázce lze nalézt experty, kteří určité rozhodnutí považují za rozumné, ale hned se najdou jiní experti, kteří totéž rozhodnutí prohlásí za nerozumné. Je takřka empirickým faktem, že experti se v diskusích o tom, co se má, anebo nemá dělat, shodnou jen málokdy. Iluze scientismu je ale hlubší. Lidé totiž posuzují to, co chtějí anebo nechtějí dělat, podle účelů, nikoli podle logických pravidel. A mezi účely jako životními dobro není v posledku logického vztahu. To ale neznamená, že lidé nemohou argumentovat racionálně a svým způsobem i logicky, když totiž určitá jednání posuzují jako prostředky na dosažení svých účelů. Praktický rozum může dokonce povahu účelů (třeba jejich slučitelnost) také posoudit, byť jen co do formy, nikoli co do obsahu.

Dá se proto říci, že tolerance v Popperově pojetí demokracie je scientistně zatížena. Každý argument má právo na to, aby byl vysloven a vzat v úvahu, ovšem vědecká pravidla stanoví, který argument platí (je pravdivý) a který nikoli. Tváří v tvář vědě určité argumenty nemají šanci.

Uvedený výklad racionálního postoje může být výstižný v případě vědeckého vysvětlování zákonů světa, ale nedostačivý je v životě společnosti a ve státě, kde chce být slyšen i ten, jehož životní přesvědčení není racionální, ale dotýčný na něm stejně trvá jako na přesvědčení, které on chce žít. Pokud přitom neškodí svobodě druhých, není důvodu, aby mu v tom stát bránil.

Myslím, že se dá říci, že ve všech případech, které jsem dosud probíral, je tolerance v pojetí demokracie zastoupena nedostatečným způsobem. Ztrácí totiž něco ze svých podstatných znaků.

---

5) Srov. Otevřená společnost a její nepřítelé, zvl. kap. 5 „Příroda a konvence“, kde v pozn. 6 Popper formuluje zásady své humanistické a rovnostářské etiky, stejně jako kap. 24 „Věštecká filozofie a vzpoura proti rozumu“, kde Popper vykládá to, co nazývá etický základ vědy a racionalismu.

Tolerance je akt uznání druhého člověka jako člověka odlišného. Je to akt který je vzájemný a je založen na vztahu rovnosti a vzájemného respektu. Tolerance v tomto liberálním pojetí má potom svůj normativní obsah, který by měl najít svůj výraz v politických pravidlech společenského soužití, ale také stát se občanskou ctností. Má-li být uznání druhého člověka jako osoby jiné a od druhých odlišné zásadou, která platí pro celou společnost, tedy pro všechny a obecně, což doufám připustíme, potom tato zásada znamená, že každý člověk má mít ve společnosti pro sebe dostatečný a volný prostor, v němž může svou jinakost realizovat podle svého, nezávisle na vůli a představách druhých lidí. Zároveň ale platí, že takový volný prostor, který takto získává někdo pro sebe, musí, ovšem stejně tak poskytovat a zajišťovat pro druhé občany.

Vzájemné uznání členů politického společenství přitom musí splňovat všechny Popperovy požadavky kladené na otevřenou společnost. Musí to být uznání, které probíhá na půdě racionálního dialogu přístupného všem jako volná soutěž mezi dobry zastávanými jednotlivými členy tohoto společenství za férových podmínek zajišťujících rovná práva všech.

Jedním z důležitých důsledků, které toto pojetí tolerance vnáší do liberálního pojetí demokracie, je zásada, že stát není ztělesněním mravního dobra v silném smyslu toho slova, ale jen normativních pravidel zajišťujících férové podmínky různorodého životního snažení jednotlivých členů politického společenství.

Tato zásada znamená v prvé řadě požadavek náboženské tolerance. Přitom se má za to, že tato liberální zásada je výsledkem náboženských válek 16. a 17. století. Tehdy učinili lidé v Evropě nebo evropské státy či národy zkušenost, že státní moc nemůže vyřešit, rozhodnout tehdy nejpalcivější otázku po smyslu dobrého života, otázku náboženskou. Stát ji nemůže rozhodnout, protože v této věci není kompetentní. Snahy státu řešit tuto otázku vedou k válce.

Je třeba ale poznamenat, že zásada vestfálského míru - cuius regio, eius religio - není zásadou tolerance. Lze ji považovat nanejvýš za přiznání toho, že záležitosti víry, tj. otázky nejvyššího dobra v životě křesťanů se nedají rozhodnout mocenským zásahem jednoho státu vůči státu druhému. Uznána však nadále zůstává svrchovanost jednotlivých států v náboženských otázkách, tedy žádná vnitřní náboženská tolerance. K náboženské toleranci má tato zásada náboženského smíru mezi státy ještě hodně daleko. Náboženská tolerance totiž znamená uznání toho, že stát nemůže náboženskou otázku rozhodovat za své občany, že každý občan má uznání volnost pro své náboženské přesvědčení. K prosazení této zásady v životě moderních států náboženské války zdaleka nestačily.

V moderních státech se všeobecně uznává zásada náboženské tolerance. V ústavách je tato zásada různě formulována. V té naší se praví, že se „stát nesmí vázat na náboženské vyznání“. Liberální pojetí tolerance ovšem nežadá jenom to, aby skončily náboženské války mezi státy i občany, ale žádá rovněž to, aby vůbec skončily války o nejvyšší dobro mezi státy i mezi občany.

Zásadu tolerance v liberálním pojetí lze v tomto ohledu formulovat i tak, že náboženská tolerance je prohloubena v toleranci etickou.

Naše ústava toto hledisko podle mého soudu přijímá, byť je v tomto směru poněkud neurčitá, když uvádí, že stát se nesmí vázat na náboženské vyznání, ani na výlučnou ideologii.<sup>5)</sup>

Proč je důležité prohloubit takto zásadu náboženské tolerance, lze naznačit na jednom citátu, který dobře ukazuje, že nejvyšší dobro se může vést válka s těmi nejlepšími úmysly. Nejvyšší dobro nejen sjednocuje, ale i vylučuje.

Josef Holeček ve své knize Národní moudrost píše: „Světová válka nás přesvědčila, že člověčenstvo nespěje k světovému bratrství, ale že se rozdělí na dva tábory národů: v jednom budou ti, kteří nespouštějí s očí ideál dobra... v druhém budou národové bojující za zlo i tenkrát, když pokrytecky předstírají opak“ (Národní moudrost, s. 35) Není snad třeba vysvětlovat, že Josef Holeček mluví o 1. světové válce a myslí na vztah Čechů a Němců.

Podivné peripetie, kterými prochází zásada tolerance v českém prostředí, si můžeme naznačit na výkladu o demokracii, který lze najít u Emanuela Rádl.<sup>6)</sup>

Rádl hovoří o organickém pojetí demokracie, ve kterém odhaluje vlivy moderního nacionalismu. Stát je zde pojímán jako projev národního ducha, kmenové tradice a národní tvořivosti: stát jako lidová píseň. Demokracii v Československu vidí pod tímto zorným úhlem. Odtud pramení všechny jeho výhrady vůči českému řešení německé otázky. O toleranci v tomto pojetí demokracie zřejmě škoda mluvit.

Vedle tohoto organického pojetí stíhá neméně nesmiřitelnou kritikou i většinové pojetí demokracie. O něm vyhláší, že je zdrojem tehdejší krize demokracie. Většinovou demokracii charakterizuje následovně: „Lid se zde chápe jako součet individuí, kde každý jednotlivec má tutéž hodnotu. Hlasy jednotlivců se sčítají a většina rozhoduje. Tímto způsobem se obyvatelstvo spojuje v jednu vůli, která pak je absolutní autoritou pro všechny“.

Rádlovi na této většinové demokracii vadí dvě věci: 1. skupina důvodů, které uvádí, jsou: „Není kritéria jak rozeznat vůli a z vůli většiny.“ „Je vystavěna na ideji moci: Většina vítězí je její poslední slovo, kdežto posledním slovem má být: pravda vítězí.“ Rádl zjevně postrádá mravní dobro, jež by demokracii vázalo na pravdu. 2. skupinu důvodů Rádl formuluje poměrně nešťastně, ale jeho argument má svůj dobrý smysl. Na většinové demokracii Rádlovi vadí, že zná jen „zákon bez výjimky a bez privilegií“. Privilegiem ovšem míní respekt k individuálním vlastnostem. A v tomto smyslu se dá pochopit, proč na adresu většinové demokracie kriticky uvádí: „nezná práva na osobní přesvědčení, právo na svůj jazyk, na svoji kulturu, svoje náboženství.“ Tato skupina výhrad se už týká toho, co zde rozebíráme pod hlavičkou tolerance. Rádl poměrně přesvědčivě ukazuje, že většinová demokracie vede k potlačení svébytnosti a samostatnosti individua, ke ztrátě autonomie kulturně a mravně odlišných skupin. Svým požadavkem na uznání politické svébytnosti silných mravních identit se Rádl zdánlivě blíží k požadavku na uznání plurality dobra v politickém společenství. Nad svébytnost individua klade totiž Rádl mravní pravdu, kterou by i stát měl mít vepsanu na

<sup>5)</sup> Nejde o citát, ale volnou parafrázi „Listiny“.

<sup>6)</sup> Všechny následující citáty jsou z knihy Emanuela Rádl „Válka Čechů s Němci“, kapitola třetí „Demokracie“.





EGON T. LÁNSKÝ

(Praha)

## SVOBODA SLOVA: NEVYUŽITA, ZNEUŽITA

„Vlády nesmějí omezovat právo sdělovacích prostředků na šíření informací, ani právo jednotlivce tyto informace přijímat. Tyto normy jsou neoddiskutovatelné“.

Uvedená slova jsou citátem z projevu generálního tajemníka Rady Evropy, donedávna profesora politických věd Stockholmské university a poslance švédské liberální Lidové strany Daniela Tarschys, kterým otevíral v prosinci 1994 pražskou konferenci, která měl za cíl vymezit normy pro svobodu projevu v postkomunistických vznikajících demokraciích střední a východní Evropy. Dovolte mi dodat, že se samozřejmě jednalo také o práva každého jedince informace šířit a názory vyjadřovat, což je nutno zdůraznit tím spíše, že západní civilizace práva institucí odvozuje od práv individuálních.

Dovolte mi také na začátek několik citátů z časopisu Evropský dialog, (březen/duben 1995), který vydává Evropská komise v několika jazycích. V redakčním článku, uváděném mottem „Svobodný tisk, často známý pod názvem čtvrtý stav, je jedním z hlavních pilířů - a ručitelů - demokracie“ se dále píše:

- Evropská unie, vědoma si významné úlohy, kterou sdělovací prostředky sehrávají při posilování a podpoře demokracie, se v několika uplynulých letech snažila navrhnout opatření na obranu plurality uvnitř unie vzhledem ke slučování a akvizicím, k nimž ve sdělovacích prostředcích dochází. EU je nyní opět pod tlakem, aby přišla s koherentní politikou v oblasti sdělovacích prostředků. Je to důležité ze dvou důvodů: Jeden spočívá v tom, že v rámci liberalizace a uvolňování vnitřního trhu nelze sdělovací prostředky ignorovat ..... druhý důvod toho, že politika v oblasti sdělovacích prostředků se stává rozhodující, spočívá v nadcházejícím možném členství zemí střední a východní Evropy v EU. Evropská unie chce mít jistotu, že demokratické instituce v těchto zemích jsou silné a jednou z cest, jak toho dosáhnout, je svobodný tisk.

Dovolte nyní, abych uvedl několik příkladů z každodenní skutečnosti těchto zemí, tak jak je k moji zkušenosti politologa a žurnalisty přiřadil život:

Krátce předtím, co v Praze otevíral můj stockholmský přítel Daniel Tarschys evropskou mediální konferenci, navštívil jsem Albánii, kde jsem na jiném mezinárodním mediálním fóru řekl několik optimistických slov o stavu svobody slova v postkomunistických zemích včetně bývalého Československa. Pokud jde o stav demokracie v Albánsku, zjistil jsem, že situace je nesrovnatelně lepší, než byla v době komunistické

kého diktátora Envera Hoxy. Například jeden můj albánský přítel, kterému jsem svého času v Praze zařídil přijetí u prezidenta Havla, ministrů Dienstbiera a Klause a dalších, mohl svobodně opustit politickou stranu, kterou založil a již jako místopředseda vlády reprezentoval, když ho z úřadu odstranil současný prezident a vůdce strany Berisha. V čase mého pobytu v Tiraně mohl můj přítel dokonce zveřejnit na titulní straně místních novin článek, jehož titulky vyzýval prezidenta aby ve jménu božím z politiky odešel, protože, jak můj přítel poukazoval, nejenže byla jeho politika protilidová, ale prezident právě prohrál referendum o ústavě, do kterého vložil svou politickou budoucnost. Prezident samozřejmě neodešel ale, co je důležitější, neodešel ani můj přítel, jehož zatím chrání poslanecká imunita. Není ovšem vyloučeno, že musel odejít šéfredaktor novin, které článek mého přítele vytiskly. Skutečný charakter albánské demokracie je totiž takový, že novináře, kteří otravují život vládě, lze uvěznit (místní) anebo vypovědět (zahraníční) a přinejmenším vystavit jedny i druhé trvalému zájmu policie, jak mi někteří reprezentanti každé z obou skupin živě z vlastní zkušenosti vylíčili.

Připouštím, že ve srovnání s komunistickou minulostí je to nesporně pokrok k lepšímu. Demokracie, či svoboda to ovšem není ...

V průběhu onoho mezinárodního symposia se na tento stav věcí sesypala zdrcující kritika. Tu ovšem na místě odmítli přítomní vládní představitelé a - co je zajímavé - také předseda albánského Svazu novinářů, který jedním dechem tvrdil, že jeho přítomní kolegové lžou a že si Albánie v současné situaci jednoduše luxus svobody projevu nemůže dovolit.

To samo o sobě bylo dost zlé. Ještě horší však bylo, že pořadatelé, kterými byly různé organizace na obranu lidských práv, mezi nimi Mezinárodní helsinská federace a Fond pro otevřenou společnost George Sorose, zmanipulovali závěrečné zasedání tak, že nebylo možné hlasovat o navrženém textu rezoluce odsuzující výše popsanou situaci.

Po návrahu do Prahy jsem o mých zážitcích referoval na diskusním večeru v Centru nezávislé žurnalistiky. Myslel jsem si, že doma to je úplně jinak. Na témže diskusním večeru, který nahrával český rozhlas, jsem se dozvěděl, že čeští žurnalisté jsou také vystaveni celé řadě tlaků o jakých se evropské instituce domnívají, že jsou zcela nepřijatelné. Dokonce padla tvrdá slova na adresu právě českého rozhlasu, který údajně zakázal vysílat písničky, které si sám objednal. Nakonec mě ředitel rozhlasu osobně pozval, abych tuto kritickou část, následovanou studiovou diskusí moderoval, což jsem považoval za elegantní způsob, jak se s choulostivou situací vypořádat. Po odvysílání programu si mě ovšem pan ředitel pozval do své kanceláře a vyslovil podiv, že jsem diskusí v Centru nezávislé žurnalistiky vůbec připustil a jednomu z diskutujících, který nic hrozného neřekl, pouze se o poměrech v rozhlasu kriticky vyjádřil, pan ředitel písemně pohrozil soudem, pokud své výroky neodvolá.

Dovolte mi nyní ještě několik citátů z již zmíněného časopisu Evropský dialog, tentokrát z článku NOVINÁŘI V ČR STOJÍ PŘED PROBLÉMY autora Joe Cooka:

- Český tisk je nepochybně zcela jiný než byl před pěti lety. Oficiální cenzura zmizela spolu s komunismem a státem vlastněné noviny již neexistují... Česká žurnalistika však nicméně ještě musí dosáhnout profesionální úrovně, běžné v západní Evropě

a v USA. Noviny denně přinášejí informace okořeněné nepodloženými tvrzeními. Mnohé listy ve stejném článku kombinují zpravodajství a vlastní názory. ...Navíc se všeobecně projevuje servilnost - někdo by možná řekl autocenzura - při referování o vládě, zatímco o opozici se většinou referuje přezíravým způsobem. Referování tisku o událostech v zemi prošlo zhruba dva roky po „sametové revoluci“ ... jistou pronikavou změnou, která se časově shoduje s nástupem tržně orientované koaliční vlády ... Potud citát. Rád bych ale zdůraznil, že pro naši žurnalistiku dnes opravdu neplatí výmluva, že není svobodná.

Jestliže mnozí jsou po až příliš bezbolestném pádu komunismu snad nespokojeni s tím, jak se nám daří návrat do civilizace, svoboda projevu ve všech formách se skutečně všestranně ujala a v zásadě ji nikdo nezpochybnuje.

S tím jsou alespoň spojena některá záludná nebezpečí, protože, obávám se, ne vždy je míře svobody úměrná hloubka poznání anebo míra odpovědnosti. U hospodského stolu to v podstatě nevádí, u redakčního velmi. Následkem je, že svoboda slova bývá novináři stejně často nevyužita jako zneužita. Málokdo si toho všimá a málokdo si v té souvislosti uvědomuje, že tento velmi závažný nedostatek profesionality novinářského cechu se může odrazit celospolečensky - ať už zpomalením vývoje naší společnosti, nebo dokonce případným blouděním bohužel až příliš vyšlapanými cestami.

Příčin tohoto stavu je podle mého názoru celá řada. Tou hlavní je samozřejmě dědictví minulosti, ale neméně důležitý je nedostatek právních a etických norem a jasného vědomí o smyslu novinářské práce ve společnosti. Velmi mne mrzí, že se s příklady setkáváme denně. Pokusím se zde některé vybrat, pokud možno anonymně, abych na nich ilustroval, o co mi jde, a případně se pokusil naznačit cesty vedoucí k nápravě.

Především jde o servilitu vůči moci. Zde bych rád zdůraznil, že ne vždy musí být jasné, o kterou moc jde. Jedná se v podstatě o díla psaná na něčí objednávku, někdy možná i v dobré vůli po lepší věci. Tak jsem si nedávno v renomovaném deníku přečetl reportáž téměř napínavou o sabotárech česko-německé smlouvy. Kladným hrdinou je český velvyslanec v Bonnu, zápornými hrdiny několik „vládně řečeno, velmi, velmi starých struktur“, uvedených plným jménem a nařčených z - přinejmenším - nekompetentnosti. K věci patří, že většinu jmenovaných tvořili řadoví odborníci ministerstva zahraničí, zdědění sice z dob totality, ale s čistým štítem a s velmi slušnou kvalifikací, alespoň ve srovnání s těmi, kteří problematiku mají na starosti dnes. Jeden ze jmenovaných je dnes zástupcem velvyslance ČR v Rakousku a zřejmě by mohl mít dobrý důvod autora článku žalovat. Navíc, jak mohu soudit z obsahu, článek bez velké znalosti problematiky staví na informacích z druhé ruky, které se pisatel nenamáhal ověřovat.

Servilita vůči vládě trvá. Když už jsem se dotkl česko-německé problematiky a tedy mezinárodních vztahů: naši politikové nejednou odmítají poukazy na různost postojů k jednotlivým otázkám a žádný novinář se nepokusí poukázat na to, že v demokratických zemích o zásadách zahraniční politiky existuje shoda mezi vládou a přinejmenším většinou opozice, což má zásadní význam pro mezinárodní postavení státu. U státu tak nového a současně tak malého, jakým je Česká republika, je to samozřejmě ještě důležitější. Nedávno se však jeden z našich politiků rozpovídal o tom, že se soustředí-



me na dobré vztahy se sousedními státy (a při té příležitosti neopominul vyslovit stereotypní českou nedomyšlenost o přeceňování významu sudetské otázky), a novinář se nepozastavil nad tím, že právě se sousedy máme více sporů než kdykoli od konce 2. světové války. Nemluvě o tom, že by už konečně některý novinář zabývající se česko-německými vztahy měl poukázat na to, že sudetský problém je všechno, jen ne přeceňován. Na české straně reprezentuje spíš trauma; na německé může být sotva tak bezvýznamný, když se o něm v jediném roce k české škodě zmiňují kancléř Kohl, ministr financí Weigel (který je navíc předsedou bavorské vládní strany CSU), ministr zahraničních věcí Kinkel a předsedkyně spolkového sněmu Süßmuthová - abych se zmínil opravdu jen o těch nejdůležitějších. Nechtějí-li nebo neumějí-li naši politikové německou tematiku řešit, měli by ji novináři znovu a znovu nastolovat, pokud si myslí, že je významná. Pokud si to nemyslí, měli by se zamyslet.

Zahraníční politiku dnes představuje i vztah česko-slovenský. Pár několik exemplárních příkladů žurnalistické servility v souvislosti s politickými rozpaky nad česko-slovenskými vztahy:

Při odhalování pomníku M. R. Štefánika před petřínskou hvězdárnou se sešli přední politikové obou zemí v čele s českým prezidentem, jakož i delegace francouzské vlády. Byl čas na mnoho projevů, nikoli však na hymnu či hymny - a to i když stát je nadobro rozdělen. Štefánik je nekontroverzní osobností a příslušné části bývalé čs. hymny dodnes reprezentují hymny obou států. Když jeden starší účastník slavnosti začal s praporem v ruce hymnu hlasitě zpívat, zrozpačitěly honoreace a pod vedením prezidenta postupně nejistě odkráčely na pohoštění. Ve zpravodajství z oslavy nebylo o zmíněném incidentu ani slovo, o komentáři nemluvě.

Ani ne o týden později se na slovenském velvyslanectví konala recepce na počest vzniku slovenské ústavy, což je nový den slovenského státního svátku. Nejsem přívržencem Slovenského státu ani obdivovatelem jeho ústavy; zdá se mi však pozoruhodné, že se nedostavil český prezident, premiér ani předseda sněmovny. Ještě pozoruhodnější se mi zdá zdůvodnění nepřítomnosti zmíněných českých ústavních činitelů: pan prezident prý na státní svátky nechodí (není to úplně tak, sám jsem ho viděl na několika, např. na rakouském), premiér byl údajně už dávno zavázán slavnostně otevřít skládku v Benátkách nad Jizerou a předseda sněmovny řešil spor frakcí vlastní strany v Brně. Není divu, že takový přístup Slovensko odcizuje. Je otázkou, zda to je v zájmu českého státu a jeho občanů. Zpravodajskou zmínku jsem o tom zahlédl pouze v Rudém právu. Ze strany „pravicových“ novinářů lze mnohdy slyšet nebo číst narážky na Rudé právo pro jeho komunistickou minulost. Pokud ale bude ostatní tisk za těmito novinami ve zpravodajství pokulhávat, těžko si tím profesionálně polepší.

Případ agentů ve vedení Chemapolu má několik rovin pochybení. Především zřejmě nikoho nenapadlo, že by se měl ptát, kdo vlastně Chemapol vlastní. Zkusil jsem to a nikde jsem odpověď nedostal. I to je pozoruhodné, protože ve svobodné společnosti platí právo na informace. Pokud je omezeno, je omezení přesně definováno. Ač je pravda, že mocní všude občas rádi informace utajují, je také pravdou, že novináři je stejně rádi a usilovně odhalují a zveřejňují. Panuje všeobecný konsensus, že většinou je to ve prospěch společnosti.

Nedávno se k tomu ale vyjádřil sám ministr Skalický. Z jeho odpovědi je zřejmé, že vlastníky Chemapolu jsou „... vesměs státní chemické podniky“. Pak ovšem otázka nezní, zda jsou ve správní radě agenti StB a zda podléhají lustračnímu zákonu, nýbrž, zda je v zájmu českého státu a tedy jeho občanů tyto agenty ve správní radě mít. Pak následuje otázka, kdo je tam dosadil a proč a jak je odtud dostat - na to přece není třeba zákona o lustracích -, a konečně kdo a komu je odpovědný. Kdyby novináři postupovali takto a kdyby případ postupně neodkládali, pravděpodobně by dnes ve vedení Chemapolu někteří lidé již neseděli.

A to jsem se ještě nedostal k otázce po způsobu práce vlády, v níž ministr vnitra předkládá materiál o možném ohrožení státních zájmů a premiér, takto příslušník stejné strany, materiál odmítne připustit na jednání vlády. Na dovršení všeho ministři (ze strachu, servility, či hlouposti) odmítnou do něj i jen nahlédnout. Ze strany novinářů žádná bouřka, žádné otázky po fungování vlády, po její odpovědnosti vůči občanům, vůči parlamentu ...

Žurnalisté také ztrácejí souvislost, když jeden ministr vyzve zahraniční investory ke zvýšení zájmu o náš stát, zatímco jeho premiér den poté na jiném místě oznámí, že ... „nadměrný příliv zahraničního kapitálu do ČR způsobuje potíže“. Otázky na téma „Jak vládne vláda, kde si ministři protiřečí“ vůbec nepadly, a to jsme den nato podepsali smlouvu s Evropskou investiční bankou na mnohamiliónovou půjčku. Už vůbec se nikdo neptá, jak to tedy s naším hospodářstvím skutečně je. V souvislosti s touto problematikou jsem viděl článek asi na třicet řádků, který v textu kromě zopakování titulku neobsahoval nic z toho, co titulek sliboval. Na téma ze zákona vyrovnaného rozpočtu jsem viděl popsány kilometry papíru, ale ani slovo o tom, že rozpočet, který se vyrovnává přisouváním peněz z Fondu národního majetku, lze sotva nazvat vyrovnaným.

Letmo ještě o případu Marty Chadimové, který se týká privatizace velkého majetku: soudní proces se táhne už přes rok a televizní i tiskové stranění tomu či onomu nezná mezí. To je ovšem téma týkající se novinářské etiky, kde na rozdíl od civilizovaných zemí žádná pravidla nemáme. Ale právě v civilizovaných zemích si je tvoří například vydavatelé sami a také se sami dobrovolně podřizují trestu instituce, kterou si na to zřídili. Což se pokusit o něco podobného?

Chtěl byl se ještě zmínit o pozoruhodných aktivitách Investiční a poštovní banky na mediálním poli, jak vyšly na povrch v souvislosti s odvoláním šéfredaktora Telegrafu. Odvolání redaktora a jeho okolnosti jsou jistě frapantní. Ale nejfrapantnější je fakt, že politická strana zneužila svou možnost kontroly vládní a politické moci a použila finanční instituci, z velké části v majetku státu, na budování propagandistického aparátu v mezích, které nemají paralelu. Že to ještě předseda strany komentuje ve smyslu „... nejsme tak hloupí, abychom si chtěli vydržovat stranické noviny“, je už pak vedlejší. V situaci, kdy je za ně vydržují státní instituce za peníze daňových poplatníků, je to jen další rána vyrovnanému rozpočtu stejně jako demokratické společnosti.

Případ je samozřejmě o to horší, že tatáž státní instituce je zároveň i vlastníkem rozhlasové stanice s celoplošnou působností a regionální televizní společnosti, která jakýmsi neznámým zázrakem dostala licenci na všechny ostatní regiony, a tak se vlast-

ně stala celoplošnou. Čí to asi bylo zásluhou a v zájmu koho, to zřejmě svobodné české novináře nezajímá. Mělo by. Protože budeme-li mít opravdu smůlu, mohlo by to znamenat konec jejich svobody. Tentokrát to nebudou moci svádět na bolševika, nýbrž především na sebe. (Srov. E. Lánský, Do vlastních řad, Kmit č. 4, 1994-95)

Na dokreslení ....

Několik slov k jazyku politických komentářů, který nejednou připomíná komunistický tisk let padesátých. Většinou jde samozřejmě o invektivy na adresu politické opozice, jsou však i opačné příklady:

- Diplomát nebo gangster ... otázku si nelze nepoložit v souvislosti s osobou českého velvyslance u OSN ... Karla Kovandy a s jeho výroky ohledně situace v Bosně. „OSN nemá vojenské prostředky, aby kohokoli kdekoli chránila proti rozhodné a odhodlané vojenské akci ...“ (ČTD 95-07-18)

Ani mnohem hrozněji znějící citát by si, podle mého názoru, nikdy neměl vysloužit novinářskou reakci, která sklouzne do hospodského jazyka. Tentokrát ale opravdu následek je neúměrný příčině, která ho povolala. V témže čísle najdeme též výrazy jako „... kryptokomunističní sociální demokraté...“, či „...sociálně-demokratická lidskost, jako pokleslý a pokřivený pozůstatek staré římské ?? a později osvícenské humanitas nás dovádí až do blízkosti socialismu s lidskou tváří...“ V jiném čísle (4/8 95) téhož týdeníku najdeme na adresu stejné strany pozoruhodnou kompilaci

- Největším nebezpečím jeho (jméno politika jsem záměrně vynechal) předvolebních kousků je právě relativní pravdivost kritiky ... Oprávněně napadne, či upozorní na určitou záležitost ... rozvede ji však ad absurdum, nabálí na ni stohy nesmyslů a ještě ji obloží demagogiemi, které s ní nesouvisí.

Čtenáři se musí zdát, že pisatel mluví spíše o sobě, natož když pak ještě dodává

- ... To, co kritizuje (uvedená strana) napadá také celá opozice a nezřídka i koaliční partneři.

I nejednen deník obracející se údajně k intelektuálně orientované části veřejnosti si neodpustí elegantní obraty typu

- ... Házení udičky do temných stalinistických tůní ..., nebo

- ... exkomunističní démoni Svobodova typu ... (LN 95 06 05)

Abych doložil, že ani sympatičtí politikové nezůstávají ušetřeni komentátorské jazykové vzletnosti, zde je citát z ČTD 95 12 05:

- ... subalterní levičáček a představitel podstrany typu Jiřího Dienstbiera ..., či

- ... představitel komunistické nomenklatury a předseda „výrazně pravicově profilované strany“, (si) přímo dojemně - místy až dadaisticky, spolu zazpívali Věrné naše milování ... Ve stejném komentáři najdeme i perlu typu

- ... nikoho nenapadlo, že výkonným úředníkem nemůže být člověk, který má tak viditelně nad váhu. Inu, dosud nejsme Amerika, kde se váhový limit (ve státní službě - moje poznámka) uplatňuje ...

a konečně:

- ... Nemůžeme očekávat, že sám na sebe ve své minulosti plivne s. Dobrovský ...

Pozoruhodné je, že někteří státní komentátoři jsou současně bystří, když jde o to postřehnout břevna v očích jiných. Ve stejném čísle ČTD je totiž kritika konkurenčního (DT 10. 9. 94) i s citátem:

- Vidíme-li slečnu Hromádkovou, uvěříme tomu, že plný talíř není hlavní náplní jejího života ... na hřbitvech se nachází dost vzácných dřevin. Teď k nim přibudou i funkcionáři DEU ...

Celkem čerstvý komentář zástupce šéfredaktora jistého renomovaného listu bych zde nejradši ocitoval celý jako důkaz zneužití svobody tisku, kombinovaného s nedostatkem intelektuální potence. Pro nedostatek prostoru však posloužím alespoň malou ukázkou:

- Odhodil pokrytectví a dal volný průchod své politické přirozenosti. Připomněl nám, že svoboda tisku (jak?) spočívá zejména ve volnosti, s níž novináři šíří své různé názory (LN 5. 12. 95)

Kritika zneužívání svobody tisku par excellence.

Tentýž list o týden dříve (28. 11.) uvádí čtenáře v omyl i naprosto lajdáckým pojetím informace ze Slovenska, kterou pokojně ponechal v tomto stavu i redigující novinář. Pro právníky má jistě svůj půvab protimluv typu

- ... je dostatek indicií na to, abychom mohli prokázat ...

Indicie se tedy prokazují.

Běžnému čtenáři ovšem tato informace ještě více zamlží beztak sotva existující právní vědomí. Na dovršení obsahuje článek i nesprávné informace jako

- ... vláda je ... připravena kdykoli kompenzovat ztráty domácím podnikatelům ... v souvislosti s možným omezením zdrojů v rámci programu postkomunistickým zemím PHARE ...

Vtip je totiž v tom, že program PHARE vůbec není určen podnikatelům.

Na téma Slovensko abych mohl přednášet do nekonečna. Zmíním však alespoň kritickou stať mladého Američana Jeremy Druckera v časopise KMIT (5/95) s titulkem Slovenská média po volbách. Z něho jsou následující výňatky:

- Rychlost a úsilí s nimiž se HZDS a jeho koaliční partneři pokusili ovládnout slovenský rozhlas a televizi překvapily i ty největší pesimisty. ... Počátkem loňského roku tehdejší ministr kultury a dnešní poslanec za HZDS Dušan Slobodník prohlásil: „Jde ve skutečnosti o rozhlas a televizi. Budeme-li je mít v ruce, celé Slovensko bude vypadat úplně jinak.“ ... V listopadu 1994 HZDS zahájilo dobře sehraný plán jak proměnit Slobodníkovu předpověď ve skutečnost. Nově jmenovaný ředitel televize, teoretik novinářství a předseda Sdružení slovenských novinářů Jozef Darmo pak

- ... byl obviněn i z upravování vysílaných zpráv, ... a vysílání programů na podporu vládní koalice.

... Některé z útoků HZDS na média jsou na samé hranici zdravého rozumu. Poslanec HZDS Roman Hofbauer v otevřeném dopise chargé d'affaires amerického velvyslanectví na Slovensku ... obvinil rozhlasovou stanici Svobodná Evropa, že přispěla ke smrti jeho ženy, když ... „... spolu s tuctem nezávislých novinářů, štedře podporovaných nezávislými nadacemi vytvořila občanské, lidské a politické klima, v němž srdce mé ženy selhalo“.

Na dokreslení situace ještě dvě informace z Druckerovy studie:

- Místopředsdkyně Slovenské národní strany Eva Slavkovská na otázku po dalších personálních změnách odpověděla, že je to zcela přirozené a že každý vítěz voleb potřebuje ovlivňovat média.

Poražený zřejmě nepotřebuje. Ale hlavně nemůže ...

- Poslanec HZDS Ján Fekete přišel s návrhem zákona, který je pro novináře ještě více znepokojivý. ..Navrhuje, aby všem komerčním tiskovinám a rozhlasovým a televizním stanicím byla podstatně zvýšena daň z přidané hodnoty. Média vlastněná zahraničními subjekty by měla být postižena zvláště citelně: v případě, že by 30 % .. měl v rukou zahraniční vlastník, stoupla by DPH ze 6 na 25%, v případě polovičního vlastnictví na .. 50 %. O tom, zda jsou média komerční či nikoli, by rozhodovalo ministerstvo kultury.

Návrh neprošel, ale hrozba zůstává.

---

Domnívám se, že jsem předložil dostatek materiálu z několika postkomunistických zemí (a v jiných není situace zásadně jiná), které dokazují, že i tam, kde svobodě projevu nic nebrání, potrvá ještě dlouho, než se tyto země dostanou na úroveň standardu běžného v zemích s demokratickou tradicí a respektem pro svobodu

slova. Ve stejné míře je to zaviněno nedostatkem legislativy, nedostatečnou znalostí žurnalistického řemesla, malou odvahou a velkou snahou zavděčit se mocným, často aniž by to tito vůbec vyžadovali. Vše dohromady je varováním. Nebudeme-li schopni právě v tomto kritickém stádiu vytváření základů demokratické společnosti opírat se při hledání korektivů o možnosti, které čtvrtý stav nabízí, nejenže tento stav zakrní v totalitních formách, ale hrozí i vážná retardace vývoje otevřené společnosti. A tentokrát už se na „bolševika“ nevymluvíme.

Na závěr ještě citát z časopisu Transition, který vydává v Praze OMRI, neboli Open Media Research Institute, George Sorose. V čísle 18 ročník 1 z 6. 10. 1995 autor Steve Kettle píše:

- Vztahy mezi médii a českou vládou, ... byly zřídkakdy srdečné. Koncept nezávislého tisku bez zásahů vlády je ještě třeba uskutečnit. Názor politiků o úloze médií se ne vždy shoduje s míněním novinářů a čtenáři, posluchači, či diváci v těchto diskusích hrají jen nepatrnou roli. Podle některých pozorovatelů jsou jen málokterá, jestli vůbec nějaká z velkých médií skutečně nezávislá. Cenzura, či jakákoli jiná forma přímé politické kontroly sice neexistuje a český tisk je svobodný - příležitostně svobodný jen aby byl lajdácký, pohodlný, senzační anebo jednoduše nudný. .

Je mi líto, že musím souhlasit.

DR. HELMUT SCHREINER  
(University of Salzburg, Austria)

## OPEN SOCIETY - TOLERANCE WITHOUT LIMITS

The model of an open society is classical-liberal. Its dynamics is derived from its foundation on individual autonomy. The more this is considered the more the unhindered persuance of individual interests becomes the only legitimate aim. "Public welfare" is always a function of the unhindered persuance of individual interests. The State is only entitled to be a kind of custodian, as it has to care for the maintainance of a frame which guarantees the unhindered effectiveness of particular interests.

The open society in Karl Popper's meaning is epistemologically characterized by an asymmetry of verification and falsification: Whereas claims to truth were not redeemable, its disproof is possible in any case. A familiar quotation says that truth is approached by trial and error. Therefore for the open society the endaveour of many individuals who pursue their interests is substantial. Planning for the future - for our purposes we say normative hypothesis - is not the task of States or other collectives but of individuals. Not only for the economic but also for the spiritual realm of ideas, values and aims the market is the decisive paradigm, it is wiser and more effective than any centralistic planning. In this way the open society is - as already the name says - developable into all directions. The motor of this development is not a collective body but the intentions of the individuals towards a development. The nucleus of the institutional democracy therefore is to allow for this alternative. Theories on democracy which are close to this conception and which want to describe the representative parliamentary system are mostly theories, which proceed from the struggle of elites for power - as for instance Schumpeter's theory of democracy.

### FREEDOM IS DEFINED BY THE SUBJECT, NOT BY THE STATE

Freedom is an important building stone of democracy. According to the liberal concept freedom means the autonomy of the citizen as a subject. On the one hand every citizen is regarded as being competent to exercise freedom; on the other hand the citizen's freedom asks for being claimed, because freedom only proves its worth in practice. Freedom thus is based on the ability and preparadness of the citizens for "a constant initiative, effort and education ... which it (the democracy) cannot enforce and does not want to enforce". (Paul Kirchhof. Die Voraussetzungen der kulturellen Freiheit, C.F. Müller-Verlag, Heidelberg 1995,1).

An important nucleus of this notion of freedom lies in the constitutionally guaranteed liberal fundamental rights, as for instance freedom of communication, of assembly, of religion, of arts and sciences. These and further liberal fundamental rights do in no case put the direction and the intensity of the use of freedom into the hands of the State but into the competence of the subject concerned. In this context it is essential that there are no freedoms "directed" by the State or by the majority. Individuals and minorities have the same right to use freedom as the majority. Also the individuals use of freedom, which contradicts the majority is as legitimate as the majority's use of freedom. Both, majority and minority have to endure the others use of freedom, they have to tolerate it.

The use of freedom does not occur in a vacuum but in the frame of a legal order, where a plurality of legitimate aims can be pursued which collide with each other. Thus barriers result from the general laws which do not aim at the infringement of liberal fundamental rights. This for instance is the case when a statute on traffic gives the order that one has to stop if the traffic light ahead is red. As a rule nobody will assume that this means an infringement of the fundamental right of personal freedom. These mentioned barriers can be misused (by the State) in a particular case; but in civilized legal orders there are enough means to prevent this.

Those barriers which according to their intention or according to their usual effects prove to mean an infringement of the use of freedom are of higher importance: If we proceed from the sole competence of the subject of fundamental rights to decide whether freedom can be exercised, about the direction and the extent of the use of freedom, then society is open in all directions. But this was never true nor is it today. A short glance at the European Convention on Human Rights shows this: Art. 10 para. 2 of this Convention permits the State to infringe the freedom of communication: this infringement must be based on law and has to aim at certain purposes, which materially are described in detail. This infringement must be proportional and can only be exercised as the protection of legal goods proves this to be absolutely necessary.

These relevant, in many European States acknowledged and practiced infringement of the freedom of communication is to serve us as a path into a dimension of communication which lies behind the law.

## IS THE MARKET A SUFFICIENT PARADIGM OF SOCIETY?

First we have to put the question whether a community so individually constructed as the open society can be sufficiently described in all its realms of function by means of the paradigms of the market. Is it sufficient to have the society develop solely according to laws of the market? Or are moral, especially socio-ethical prerequisites necessary? In other words: Should the open society be allowed to move in all directions or should it be limited? That is the practical question.

Indeed no society can do without a minimum of common convictions of values, which are regarded as obligatory. Enlightenment as a secular movement for freedom has effected that the State is limited to the creation of an external order of freedom, peace and balance. However, the spiritual ethical fundament of living together is not ob-

ligatorily determined by the State and is also not guaranteed by it. As every society needs a common conviction about values, which is connected with the meaning of human life, one can say that the modern State is founded on a sense which it can not produce itself and which cannot be guaranteed by it.

As far as this is concerned the individual is more and more referred to himself: Institutions which in former times had enjoyed the masses obligation to certain inner meaning, as for instance churches or certain parties, have lost these functions in a dramatic manner. Their answer to the question "whatfor does freedom exist" seems to meet only a weak echo. This is a matter which is responsible for the growing number and sharpness of conflicts in our society.

The diminishing normative importance of traditional socio-ethical ideas and the growing normative importance of the autonomy of the subject in an increasing number of respects, mainly as far as the problem of inner meaning is concerned, is accompanied by a new social idea, which increasingly becomes generally obligatory and herewith normative. This idea does not from the beginning concern certain contents, but is concerned with the process of making material socio-ethical ideas obligatory: In the state of a growing openness and loss of orientation facticity becomes more and more normative. Interpretations which - when supported persistently in public - increase for a growing audience into a normative role of a shaping example. What in the practice of society is factually effective longer than a day, forms, changes and stabilizes moral standards and attitudes and thus normatively establishes the way of the society and of the democratic State. Consequently in such a situation the question of the bearer of decisions is not anymore what is socio-ethically right in a material sense, but only what in this field is trend-setting at present and what has obviously the chance to be trend-setting also in the future. The increasing number of opinion polls become the basis of politics in modern communities to a growing extent. (See instead of many others: Neil Postman, *Das Technopol*. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, esp. 134 ss., 145 ss.)

The nucleus of the dispute about the shaping power in a democracy, where the traditional institutions for the creation of inner meaning do not enjoy the loyalty of the masses, is therefore not - anymore - the struggle for the better argument, but - as already said before - the domination of those institutions, which in fact regulate the social practice - even if this does not happen from today to tomorrow, but in longer periods. Whoever regards plurality as the characteristic of modern democracy, whose existence is to be secured by tolerance, the order of mass communication and especially the guarantee of plurality in the realm of the media is a by far more centralistic and more important topic than the important care for more direct democracy.

The open society aims at a world, where also the moral horizons are completely open; where everything goes, everything is equally weighty and therefore unimportant (of course always from the point of view of the universal), there a dilemma of liberal societies becomes visible: On the one hand this liberal society permanently causes changes and adaptations to individual ideas. On the other hand, however, it undermines exactly this liberal society and thus every material order. Communication in an open society as a rule cannot be divided into a constructive and a subversive or destructive one. It is as a rule and necessarily both of them! The principal prevention of the se-



cond, the subversive or destructive aspect in communication would cut the ability to self-development or, as modern German sociologist say, the self-reflexivity of democracy and herewith the openness of society to the quick.

### THE OPEN SOCIETY'S SELF-IMPERILMENT

Through the sudden ruin of the former East Block the liberally inspired democracy of the West has lost its most powerful opponent. After a short period of euphoria it soon became clear that also these democracies contain problems which endanger them from the inside: One of these endogenous dangers of Western liberal democracies lies in the fact, that open society contains not a different picture of society than that of the formal securing of openness. Everything, which reaches above this formal aim of principal openness, which is common to all democrats, underlies principally a change and finally the decline, even if in the moment the citizens agree to a high extent. Thus open society proves to be an effective pacemaker of a constant „modernization“.

This open society has - in the eyes of young people who look for an inner meaning - the defect that it is not able to confer a meaning of life and does not offer material prospects for the future. The individual is set back to something which he grasps as an individual fulfilment. If he does not find such a fulfilment society does not offer any support.

### TOLERANCE IN THE OPEN SOCIETY

A central question of legal and social philosophy, which leads us behind the open society, is how in a democracy the individuals liberal rights can exist together with the liberal rights of all. Hanna Arendt (*Das Urteilen*, München/Zürich (1982, 1985, 126) puts the problem into the question how one can construct freedom, “so that human beings should be able to distinguish justice and injustice and even then, when all, what they can do, is only their own decision, which is completely contradictory to that which they have to regard as the unanimous opinion of all”?

A possible answer to this question, which lies at the basis of an individually conceived liberal democracy, is that for a certain philosophical conception of the world truth as a discernible element is claimed and thus, in consequence, the disparity of individual and major conception in the sense of a presupposed, more or less without a problem conceived notion of truth is eliminated. Such fundamentalistic answers today seem to boom more and more. This is especially so in times, when the European welfare States are no more able to legitimize themselves by a permanently increasing output. Such concepts conceive tolerance only as a form of practical wisdom in the intercourse with others; they exercise it only because of tactical considerations. If the circumstances would allow for it they would claim totality, which would be based on discernible truths. The hope of the open society to remain open would therefore be frustrated by such groups. The open society as a rule also exercises tolerance towards them - obviously hoping that these groups would not get the chance to have the power of decisi-

on. Whether this hope will be fulfilled depends to a great extent on the social development inside society. This I shall show more clearly.

In an open society the answer to this mentioned principal question starts from pluralism, which because of the seriously taken radical indication towards autonomy of individuals cannot be questioned, is irreducible and therefore final. Here tolerance means more than the mere toleration of other conceptions. When following Popper's concept it is a guarantee, that a society is on a justifiable way: the more individuals use their autonomy communicatively, the more freedom is realized, because freedom is absolutely bound to individuality. Vice versa one can say: Where plurality is not realized communicatively, a strong assumption can be uttered, that a liberal concept of freedom is only weakly developed and, consequently, tolerance in its liberal sense of an open society plays only a minor role, or that public or social structures exist which prevent the actualization of an individual communicative competence.

### CONFLICT AND VIOLENCE ARE SPECIAL CHALLENGES IN AN OPEN SOCIETY

Societies which consider themselves and first of all their members to be emancipated are pluralistic and thus especially exposed to conflicts. On the surface of a democratically structured liberal society there are by far more conflicts than it is the case with other communities, which are structured differently. A tendency to conflicts also indicates a tendency to violence. If conflicts of identity and of interests in an open society should not lead to a self-imperilment of the society or even to open force, then a common consent is necessary in spite of, even because of the unstoppable differences; this consent should comprise a peaceful co-existence where everyone acknowledges the other. (Charles Taylor, *Politik der Anerkennung ...*) The contents of this acknowledgement, which respects the respective own, autonomously determined identity, today is described in the various theories of the "civil society" and by "republican virtues", whose nucleus is the improvement of the fundamental rights in this discussed scope.

Some preconditions have to be fulfilled to settle a conflict, which is lasting and safe against crises, in a civilized manner (see for instance Dieter Senghaas, *Hexagon-Variationen. Zivilisierte Konfliktbearbeitung trotz Fundamentalpolitisierung*, in: *Dialektik* 1995, 3, *Zivile Gesellschaft und zivilisatorischer Prozess*, 113 ss.): One of these preconditions is the prohibition of violence in connection with the State's monopoly of power. The State can only exercise it by means of a democratically founded rule of law according to general already existing laws, which were made by organs of the State - organs which were established by the people for this task. Thus violence becomes calculable and controllable for the citizen concerning its manner and its intensity. The more the citizen gets voluntarily involved into such mechanisms for the regulation of violence the stronger his affective self-control becomes, because the successful life with such mechanisms promises social reward. The more extensive the individual's involvement into such mechanisms becomes, the more mobile and changeable society becomes, because the value-horizons of solid small communities are relativized by the

bigger ones. By means of these changeability, however, those phenomena are surmountable, which one calls the relations of structural violence, because there due to the strong stability of some groups they cannot find or are not allowed to find their own identity. The higher the ability for changes is in a society, the greater are the chances to overcome such relationships.

In such a mobile society the democratic participation is an important precondition for the permanent peaceful solution of conflicts: Only the principal changeability of rules and the normative contents produced on their basis improves the chance to be able to agree to rules which frustrate own interests.

Democratic participation presupposes that all have a fair chance to articulate audibly their interests in public without endangering themselves.

In spite of all mobility such societies need a common fundament. Without such a fundament legitimacy is nearly not to be achieved. A frame is needed which we today describe as a welfare-State. It expresses the permanent strive for social justice, even if it can be achieved only partly. This latter element distinguishes a society from a pure liberal one, where common welfare as well as social justice are mere functions of an unhindered and peaceful process of enforcement of individual interests. Such a society, which is mainly enriched by the idea of social justice, is able to create tolerance which can cope with the structural, universal and unquestionable difference of the citizens.

#### AN OPEN SOCIETY, WHICH WANTS TO EXERCISE TOLERANCE HAS TO TAKE CARE OF ITS PRECONDITIONS

An open society furthers conflicts. It is absolutely pluralistic and often even antagonistic. In order to make tensions bearable it is necessary to define common features.

Such common features have to be based on the above sketched convention, which serves the settlement and which aims at a compromise, even if it is only provisional. It is a convention which does not want to eliminate the distinctness, but which wants to maintain, to attend and to further it.

The proof for this has to be found in the particular constitutional and legal systems: On the occasion of conflicts in a particular constitutional system it has to become obvious that the State in question agrees on the individualistic liberal concept of freedom not only abstractly but also in the special single case: If the individual has to determine the occasion, the tendency and the extent of the exercise of freedom then the limits of tolerance by the majority and by the State have to be extended even and just in a close-meshed legal order. Also the unusual, even the unheard of has to be possible, and has to be tolerated by the majority.

To make this possible in the States practice demands an important legal-methodological prerequisite which in Austria is only recognized since a very short time: In a conflict between the exercise of freedom and other, mostly public legal goods, one is not permitted to use immediately the model of the application of norms. In this way liberal fundamental rights would hardly have a chance to exert a broad effect. One rat-

her has to use thinking in principles and thus open the path to exercise freedom which does not give way to public interests as soon as another norm is in contrast to it, which expresses public interests. In this case it is by way of thinking in principles possible to find a solution by considerations, which do not supersede the liberal fundamental right, but on the contrary to maintain it to a large extent. How painful this path might be for a developed democratic society is shown by the recent decision of the German Federal Constitutional Court (Bundesverfassungsgericht) concerning Tucholsky's dictum "All soldiers are murderers".

Such a legitimate disobedience of citizens versus the majority and thus also versus the State gives also the possibility of a disobedience versus the law, even if this sounds paradox: An individual or a group consider a law as so gravely unjust, that they are prepared to accept a well-aimed violation of the law and its consequences, in order to gain the attention of the public and thus to achieve a change of the law. This of course requires that the consequences, which are provided by the State for violating the law, are not provided from the beginning and for each case in such a manner that this form of civil disobedience demands more than personal courage, namely heroism.

Finally in each modern State there are certain conflict-situations, mainly then when the State encroaches on the highest legal good, namely human life. Here the State has to abstain from these encroachments completely if it cannot give a cogent reason, as is for instance the case when capital punishment, torture or degrading treatment in Austria and in the scope of the European Convention for Human Rights is absolutely forbidden. If the State wants to oblige the individual to risk his life for the community, he has to offer a choice, as it is the case in many European States concerning military service. In any case the State has to consider all situations, where inner conflicts regularly between the State and the citizen, who guarantees legitimacy, arise. It has to offer solutions in such cases. It is an important topic of modern constitutional dogmatics to explore in the scope of liberal fundamental rights the point where such conflicts can be solved in the interest of the bearer of fundamental rights.

In the course of my paper it became obvious that the open society cannot produce or guarantee some preconditions on which it lives. One of these preconditions that the individuals search for meaning under the conditions of a modern society is possible, is the fair chance to fulfil the fundamental needs of working and dwelling. Man, mainly young people, who lacks a perspective of life, because they cannot find work is especially inclined to those forces who regard tolerance only as a practical demand of cleverness, who agree on an open society only as long as it offers them the possibility to develop himself, and who would do away with it immediately if they had the possibility. In concluding my paper I would like to say that these phenomena should be prevented not only by means of the law but by enlarging the social concepts through a material socio-ethical perspective as well as by a functioning public dispute, which develops a special sensorium for those forces which want to exclude pluralism.







O. WEINBERGER  
(*Univerzita Gratz, Rakousko*)

## TOLERANCE, SPOLEČENSKÁ INFORMACE, DISKURZNÍ DEMOKRACIE

Tolerance je neodmyslitelnou složkou demokratického světového názoru.

Boj o toleranci má historický aspekt. Dějiny naší společnosti jsou poznamenány skutečností, že církve a politické organizace opírající se o náboženství byly intolerantní a často výbojně. Působení církví nebylo jen bojem o náboženský světový názor, nýbrž bylo též zaměřeno na vybudování mocenské organizace. Při propagaci náboženství nešlo jen o ideový boj, nýbrž o boj mocenský. Proto se šlo cestou intolerantního hanobení odchylných názorů a odlišných rituálních praktik. Striktní výlučnost vlastního názoru měla náboženství dát nimbus striktní pravdy. Každá úchylnka se hodnotila jako zlo a zastánce odchylných názorů byl považován za nepřítel církve a kolektivitu věřících. Tento postoj měl podpořit skupinovou soudružnost a bezpodmínečnou identifikaci s věroukou.

Kněžstvo ovládalo společenskou organizaci státní nebo vešlo ve vztahy vzájemné těsné spolupráce se státem. Zhoubné následky náboženského dogmatismu ve spojení se světskou mocí jsou známé: pronásledování jinověrců, pronásledování kacířů a čarodějnic, náboženské války a společenský život v ideové nesvobodě.

Katastrofální následky náboženských válek a nábožensky motivovaného pronásledování si vynutily určitou změnu v postoji vůči skupinám jiné víry. Mám za to, že také vědecký a filozofický vývoj - zejména filozofie osvícenství - přispěl k tomu, že jsme dospěli k názoru, že v oblasti víry a světového názoru neexistují absolutní pravdy ani nesporné a jisté poznání. Když neznáme poslední pravdy, musíme chápat naše postavení ve světě jako postoj hledání a snažení, nikoli jako život spoléhající na to, že se můžeme opírat o konečné náboženské pravdy. Proto je třeba trpět různé názory, různé náboženské obřady a vůbec různé formy života.

Laicizace života vedla k tomu, že nejen náboženské názory hrají roli dogmatických doktrín, nastoupily i politické ideologie, které se projevovaly stejně dogmaticky a intolerantně jako doktríny církevní. I ony byly spjaty s ideologickou organizací, která způsobila systematickou indoktrinaci a hleděla na zastánce jiných názorů jako na nepřítel. Jsme tedy konfrontováni s problémem tolerance jak v oblasti náboženské tak v oblasti světské, zejména politické, ideologie.

Moderní pojetí tolerance není jen trpěním jiné náboženské víry, jiného ideologického názoru a odlišných životních forem. Tolerance usiluje o principiální zrovnoprávnění rozdílných ideologických postojů a životních forem.



Demokratický světový názor a život v demokratické společnosti předpokládají určitý soulad v základních hodnotových koncepcích lidu, ale stejně důležité je vědomí, že demokratická společnost je společenstvím různorodých skupin s rozdílnými potřebami a s rozdílným světovým názorem. A každý jednotlivec má právo na svůj specifický postoj světonázorový a na své osobní morální přesvědčení. Je charakteristické pro demokratické zřízení, že snáší velmi široké odchylky od vládnoucího názoru a obecného životního stylu: tzn. demokracie je tolerantní.

Bylo by ovšem naivní, snít o toleranci jako o rajském stavu vzájemného pochopení a o plodné spolupráci lidí různé víry a různých světových názorů a různých kultur. Je naopak třeba mít tento ideál před očima, ale zároveň také vidět jednak pojmové nejasnosti postulátu tolerance, jednak nemalé pragmatické potíže s realizací pravé tolerance v moderní společnosti. Je třeba vidět skutečnost, že i v moderním světě vznikají intolerní hnutí a že jsme svědky rozvoje různých hnutí národnostní, náboženské a etnické intolerance. Je třeba analyzovat faktickou intoleranci v soudobém světě a hledat příčiny tohoto jevu. Toto zkoumání musí jít dvojím směrem: musíme si všimnout jiných kultur a jiných životních forem než je společnost, v které žijeme, neboť jako přímo nezúčastnění pozorujeme lépe než příliš zblízka. Je pak však také třeba koukat do zrcadla a kriticky zkoumat, zda v našem vlastním systému, v našem vlastním způsobu uvažování nejsou podstatné prvky intolerance a morálního a intelektuálního dogmatismu. Kdo předpokládá, že má v kapse absolutní pravdu, že zná spolehlivé odpovědi na základní otázky metafysické i praktické, že tedy zná recept na optimální životní formu, že ví, jak lze šťastně a mravně žít, ten bude mít sklon k názoru, že má nejen právo, nýbrž přímo povinnost vnucovat tuto pravdu a tento návod k dobrému životu každému. Kritická úvaha o lidské situaci nás však poučuje o tom, že na základní světonázorové otázky neznáme konečné a jisté odpovědi, nýbrž že v těchto věcech máme vždy jen postavení hledajícího. Je to onen postoj, platný i pro věřícího, který vyslovil Immanuel Kant jako charakteristiku náboženské problematiky slovy „Was darf ich hoffen?“ Z takového postoje musíme vycházet. A na druhé straně i ateista by svůj postoj měl pojímat spíše jako agnosticismus než jako jisté poznání. Kdo opěvuje a žádá slepou víru, seje intoleranci stejně jako ten, kdo nemá pochopení pro touhu po náboženském myšlení.

Světonázorový základ tolerance je jednak vědomí o condition humaine, že nám není souzeno znát absolutní pravdy o „posledních věcech“, jednak skutečnost, že mírové soužití lidí, skupin i jednotlivců, nepředpokládá ideologickou uniformitu a naprostou shodu v životních formách a kulturních zvyklostech.

Skeptici ve věci tolerance mají za to, že tolerance vede k morální netečnosti. Usuzují v podstatě takto: Když nemám jistotu o správné cestě, pak musím akceptovat libovolný postoj, který kdo zaujímá. Tento závěr však z předpokladu nevyplývá. Když neznám s jistotou správnou cestu, nebrání to tomu, abych ji usilovně hledal, ani tomu, abych měl své mravní přesvědčení a abych usiloval o to, zdokonalovat svůj mravní postoj. Vědomí, že má víra, mé ideály a postoje nejsou absolutní pravdy, nebrání tomu, že bojuji za své morální ideály. Když nemám představu, že znám absolutní pravdu, nevzniká však slepá vášeň neotřesitelné víry. Ale to je velká přednost střízlivého postoje a sebekritických reflexí, neboť dobře známe zhoubné výsledky slepé oddanosti ideálům či pseudoideálům.

Také poznatek, že víry a společenské ideály jsou relativní a závislé na kulturních okolnostech, neimplikuje morální libovůli ani morální netečnost. Vede jen k diskurzu názorů, řídíme-li se duchem tolerance a otevřené společnosti. Diskurzem různých názorů rozvíjí se etické myšlení.

Tolerantní akceptace různých postojů a životních forem podle rozdílných kulturních sfér umožňuje dvojitý ideologicko-politický program: izolovanou koexistenci různých kultur a morálních kodexů, nebo mírovou spolupráci různých kultur, spojenou se snahou vzájemně se podporovat a učit se z rozdílnosti v procesu racionálního diskurzu.

Zastánci intolerantních systémů, zejména náboženští fanatikové a fundamentalisté, vytýkají svým protivníkům, kteří hlásají toleranci a odmítají slepou víru, že vlastně vůbec nejsou tolerantní, když nepřipouštějí také intolerantní postoj jako stejnoprávní názor. Tolerance vůči různým tolerantním systémům neimplikuje také toleranci vůči intolerantním systémům. Tolerance není ideologie sebezničení. Naopak idea tolerance nás zavazuje k boji proti intolerantním systémům.

Problém intolerance lze zkoumat jako charakteristiku osobního charakteru nebo jako vlastnost společenské organizace. Obě otázky jsou důležité pro demokratický život. Demokratický systém považuje za svůj cíl, vychovávat k toleranci. Budí pochopení pro odlišné kultury a odlišné osobní postoje. A hlavně organizuje mírovou spolupráci mezi skupinami a jednotlivci přes hranice rozdílných kultur a životních forem. Všechny tyto snahy vychovávat k toleranci neodstraňují skutečnost, že některý jedinec má větší nebo menší sklon k intoleranci. S tím je třeba počítat, a demokratická společnost se s určitou mírou intolerance jednotlivců může dobře vyrovnávat.

Společensky nebezpečnější je intolerance společenských skupin a jejich organizací. Proto politická teorie zaměřuje na tuto otázku svou zvláštní pozornost. Při pohledu na ideologické organizace (náboženské nebo politické systémy) nutno rozlišovat intoleranci vnitřní, uplatňovanou vůči vlastním příslušníkům organizace, a intoleranci vnější, která se týká postojů vůči jiným skupinám nebo jednotlivcům žijícím mimo uvažovanou organizaci nebo patřícím k jinému ideologickému táboru.

Vnitřní intolerance je inhumánní: znásilňuje duši svých vlastních příslušníků. Člověk je intelektuálně a morálně autonomní bytostí (Selbstdenker ve smyslu Kanta), a proto organizované sjednocení názorů a postojů může být jen následkem indoktrinace a mocenského násilí.

Vnitřní intolerance je palčivou problematikou jak u náboženských, tak u politických organizací. V duchu Nicolase Reschera mám za to, že společnost je tím demokratičtější, čím lépe snáší individuální odlišnost svých členů od názorů společenství. Mimo to je dosti jasné, že vnitřní názorové divergence jsou mocnou silou ideového rozvoje ideologické skupiny.

Míru vnitřní tolerance si představuji značně širokou. Např. považuji za přípustné, aby příslušník liberalistického hnutí odmítal kruté továrny na chov zvířat. A katolík nemusí věřit v ďábla.

Domnívám se, že existuje podstatná souvislost mezi vnitřní a vnější intolerancí. Vnitřní intolerance vede často i k intolerantnímu chování navenek. Agresivní intolerance vůči jiným skupinám předpokládá tvrdou vnitřní intoleranci a indoktrinaci, která překonává přirozenou lidskost jednotlivců. Hitlerismus a stalinismus, nejmarkant-

nější systémy našeho století, které uskutečnily agresivní intoleranci vůči jiným skupinám, realizovaly tvrdou vnitřní intoleranci.

Soužití lidí zastávající různé názory a sledující různé ideály je možné v daleko širší formě než se obvykle předpokládá. Je to především propaganda skupin usilující o moc, která hlásá inkompatibilitu kultur a forem života. Někdy se pracuje podle schématu přítel - nepřítel, aby se pod dojmem hrozícího nepřítele dosáhlo silnější integrace vlastní skupiny.

Bylo by nerealistické, kdybych neviděl potíže soužití lidí různých kultur a rozdílných životních forem. Jen pod ideou tolerance a při oboustranné dobré vůli pochopit postoje a životní formy jiné kultury lze najít možnosti nerušené spolupráce a dialogu na základě multikulturní rovnosti.

Existují dvě formy rovnoprávné koexistence různých kultur:

- a) rovnoprávnost spojená se vzájemným oddělením skupin - jaksi dvě ghetta vedle sebe -nebo
- b) soužití v otevřené spolupráci a na základě diskurzivních vztahů.

Dávám přednost druhé alternativě, neboť věřím v možnosti otevřené společnosti a v plodnost interkulturních styků.

Nelze se vyhnout svízelné otázce, zda tolerance jako složka demokratického světového názoru má své hranice. Existuje taková hranice, a to jak ve sféře tolerance politické tak ve sféře tolerance náboženské. Kde tato hranice in concreto leží, nelze obecně definovat. Uplatňuje se zde hodnotový postoj, který je věcí osobního stanoviska. Vražedný terorismus nebo zbídačení mas nebo ideologická diktatura, jsou podle mého mínění jevy, před kterými končí politická tolerance. Teorie svaté války, lidské oběti rituální, nastolení režimu omezujícího základy lidské svobody nebo deklasující ženy, obřizky žen a podobné rituální praktiky překročí podle mého mínění meze náboženské tolerance.

Chtěl bych zdůraznit, že podle mého názoru problém tolerance a ideové otevřenosti se netýká jen náboženských a politických ideologií, nýbrž i vědeckých a filozofických názorů. Vliv intolerance a doktrinářství se ovšem projevuje hlavně tam, kde vědecké a filozofické názory se přímo nebo nepřímou týkají společenských vztahů a politických programů. Souvislosti mezi vědeckými a filozofickými názory a jejich společenskými účinky nebývá bezprostředně zřetelná. Známý je vliv sociálního darwinismu, který vystupoval jako ryze vědecký názor, na nacistickou ideologii. Sloužil za teoretický základ národního socialismu a jiných rasistických hnutí.

Také stalinismus postuloval závaznost marxistické filosofie a marxistické vědy. A vědci fakticky pracovali v tomto duchu. Snad ve skutečnosti nikdo nevěřil v učení o odumření státu, ale mnozí tuto tezi hlásali.

Je relativně snadné kritizovat dogmatismu minulých dob, užitečná by však byla též úvaha o aktuálních postojích. I zde se projevuje „názor doby“ a často ideologický vliv na teze, které se přijímají bez kritických úvah.

Vědecké názory mívají ideologické implikace. Staví nás to před otázkou, zda teoretické teze byly více nebo méně vědomě hlášány, aby podepřely ideologický záměr, nebo zda ideologický systém jen sekundárně využil teoretický názor pro svou tendenční argumentaci. Kritika v každém případě musí postupovat věcně, nikoli pouze pouka-

zem na ideologickou roli vědeckého názoru. Tak je třeba argumentovat proti sociálnímu darwinismu důkazem, že z darwinismu vlastně nevyplývá, nikoli pouze poukazem na to, že sociální darwinismus by vedl k nežádoucím rasistickým závěrům.

Když von Hayek odmítá pojem sociální spravedlnosti s odůvodněním, že se nedá přesně definovat, co je sociálně spravedlivé, je to jistě málo přesvědčivá argumentace, neboť již Aristoteles věděl, že by bylo nemoudré žádat vždy a všude matematickou přesnost. A zejména v oblasti sociální spravedlnosti lze alespoň v některých případech poznat zřejmou nespravedlnost sociálního stavu.

Postulát ryzosti juristické metody měl jistě chvalitebný záměr, zaručit objektivní a politickými ohledy nezkreslený pohled na právo, má však i neblahý efekt, že se zanebdal sociologický a sociálně-politický rozbor právních institucí.

Jiný příklad dokládá, že nejen ideologický záměr často ovlivňuje teoretické pojetí, nýbrž i tradiční názory stojí někdy v cestě nezaujatému pohledu. Při budování logiky norem autoři dlouho váhali než pochopili, že oblast logických vztahů a inferencí není omezena na vztahy pravdivostní.

Vyjádřeno ve formě obecného hesla: existují i teoretické předsudky.

Demokratické procesy jsou velmi těsně spojeny s problémy společenské informace. Má-li lid rozhodovat o veřejných záležitostech, musí znát spoustu relevantních informací. Transparentnost politického dění je proto nutným předpokladem demokratického zřízení. Volby závisí na propagaci politického programu a na známosti kandidujících politiků. Demokracie je proto od starých dob polem působení řečníků, kteří informují lid a snaží se získat důvěru voličů. V dnešní době, kdy žijeme ve světě masových komunikačních prostředků a kdy spějíme k informační společnosti, nabyla otázka společenské informace nový charakter. Informační společnost znamená velkou šanci i nemalé nebezpečí pro demokracii.

Každý občan má dnes široké možnosti získat informace o politickém dění vnitrostátním i mezinárodním. Nejde ovšem o to, že by se každý musil nebo měl zajímat o politiku, toho si demokracie nevyžaduje, ale kdo se o politiku zajímá, má nebývalé možnosti získat informace.

Rozsah společenské komunikace, a zejména působení masmedií, přináší s sebou i velké nebezpečí široce založené indoktrinace. Kdo vládne masovou komunikací má v podstatě možnost, ovlivňovat lidové přesvědčení a rozhodujícím způsobem ovlivnit demokratické volby.

Dalo by se předpokládat, že bohaté možnosti získat informace o různých kulturách usnadní pochopení rozdílných forem života a zlepší předpoklady pro rozvoj tolerance. Čistě akademické znalosti mají však jen malý vliv na lidské postoje, působivé jsou spíš osobní zkušenosti, faktická spolupráce a možnosti diskutovat o rozdílných formách života.

Je to určitý paradox, že ve světě, který je do značné míry otevřený nejen pro výměnu informací, nýbrž i pro styky mezi lidmi různých náboženství a rozdílných kultur, vznikají netolerantní hnutí národnostní a náboženský fundamentalismus, a to v různých kulturách. Není to v první řadě vzrozená reakce lidí oddělit se od cizího a zdůraznit svébytnost skupiny, která by mohla být ohrožená vznikem univerzál-

ní humanity a univerzální kultury - které jsou přece jen na postupu -, co vyvolává šovinistické a fundamentalistické systémy, nýbrž systematická propaganda vycházející z dobře organizované skupiny, která vede kampaň za strnulý postoj národní nebo náboženský. Daří se jim budit emoce, proti kterým racionalistická humánnost nemá dostatečnou protiváhu.

Demokratická idea otevřené společnosti důvěřuje v moc svobodného diskurzu i v boji proti šovinismu a fundamentalismu, ale tyto systémy národního nebo náboženského fanatismu nejsou ochotny účastnit se racionálního diskurzu, nýbrž usilují o izolaci své skupiny a staví na svých emocích a na iracionální víře.

Informační společnost přináší množství nových problémů a znamená v určitých směrech i ohrožení demokratické společnosti.

Moderní člověk je vystaven ohromnému proudu informací. Ne vše, co získává na informacích má skutečný význam pro jeho život. Informace dostává nejen ve svém vlastním zájmu naopak často je konfrontován s informacemi, které odpovídají zájmu informujícího. Reklama a značná část politické propagandy se předkládá převážně v zájmu odesílatele. Jde tedy často o problém, jak se chránit před přemírou informací, jak se chránit před zbytečnou nebo před klamnou či tendenční informací.

Na samotné informaci nelze poznat, zda je pravdivá. Ani obsahová shoda mezi zprávami z různých zdrojů nezaručuje pravdivost informace. Jen tehdy, jsou-li tyto zdroje na sobě nezávislé a nejsou-li zatíženy stejnou systematickou vadou, zvyšuje se přesvědčivost shodných informací.

I tam, kde jednotlivec hledá informace, má při dnešním návalu různých zdrojů poučení značné potíže, provést vhodnou selekci.

Na jedné straně přístupnost informací zvyšuje svobodu občana rozhodovat o veřejných záležitostech, ale na druhé straně skutečnost, že informačními prostředky disponují často mocné skupiny (ba někdy i mocní jedinci) otevírá možnosti indoktrinace v zájmu těchto skupin. Jen tehdy, když v oblasti masových médií vládne skutečná pluralita a když se řídí snahou objektivně informovat, může se uskutečnit otevřený společenský diskurz.

V praxi politické propagandy v demokratických státech se dnes projevuje silná tendence k uplatňování podobných metod jako v obchodní reklamě. Pronikají do politického života marketingové metody ryze emocionální propagandy, kde věcná argumentace, která se v diskurzivní demokracii předpokládá, ustupuje do pozadí. Tam, kde působnost marketingových způsobů propagandy se provádí na úrovni politických stran, není situace příliš nebezpečná (ač i zde vzniká značná výhoda pro strany bohaté), neboť působnost marketingových metod je jaksi vyvážená pluralitou nositelů této „reklamy“, ale tam, kde se těchto metod zmocňuje stát, církev nebo jiná univerzální organizace, ničí se otevřená politická diskuse.

Vycházíme-li z představy, že demokratická formace vůle společnosti vychází z lidu, bude se nám jevit marketingová indoktrinace jako nebezpečí pro fungování demokratických procesů. Lid se stává předmětem manipulace. Neprojevuje svou vůli ve svém zájmu, nýbrž volí v duchu cizího zájmu. A společenský diskurz neplní svou vlastní funkci. Emocionální působení přebírá funkci racionální diskuse. V tom spatřuji nebezpečí pro informační společnost: manipuluje občana - voliče - nebyvalou měrou.

Někdy se hájí uplatnění marketingových metod v politické propagandě poukazem na rezistenci autonomního a kritického voliče.

To je však nesprávná argumentace. Nikdo není imunní vůči indoktrinaci. To platí i pro sebe kritičtějšího občana a průměrný občan není kritický, nýbrž reaguje především emocionálně. A to je také důvod, proč se uplatňují marketingové metody.

Kdo sleduje praxi politických argumentací ví, že v důsledku komplexnosti společenských vztahů lze podepřít každý názor alespoň zdánlivě platnými argumenty. Metoda „polopravd“ má zde dobré šance, že přesvědčí nekritického posluchače.

Je třeba dbát na to, aby se vytvořily podmínky otevřené společnosti: pluralita nositelů politických názorů, otevřená debata nejen mezi politickými silami, nýbrž i mezi různými vrstvami inteligence a mezi různými zájmovými skupinami musí mít možnost k výměně názoru a k šíření svých postojů.

Myslím, že mezi tolerancí a otevřenou společností jsou věcné souvislosti: otevřený společenský diskurz je cestou ke zvýšení tolerance spolu s vědomím, že v demokracii nejde jen o získání konsenzu, nýbrž o tolerování disenzu. Hledání konsenzu, kritika a disenz jsou cestou k plodné společenské dynamice.



PAR JEAN-MARC TRIGEAUD  
(Université de Bordeaux-Montesquieu)

## LA TOLÉRANCE AUJOURD'HUI ET SES LIMITES

Il est rare de devoir poser un problème métaphysique et éthique en fonction de l'évolution des circonstances de la vie en société. Or le problème de la tolérance ne peut être abordé aujourd'hui dans les mêmes termes que jadis. Actes de terroisme et menaces fondamentalistes obligent en effet à réviser ici bien des notions admises et à pratiquer un autre type d'examen réflexif et critique.

C'est généralement la seule possibilité d'exprimer des opinions différentes et de jouir d'une simple liberté de pensée qui a souvent été le centre même d'une réflexion sur la tolérance. Et c'est dans cette unique perspective qu'ont été traitées les questions classiques liées au respect des droits élémentaires de l'homme considéré dans son individualité sexuelle, ethnique ou confessionnelle, et dans la spécificité de ses engagements culturels ou politiques. Sans cesse, l'on a donc mis en évidence le sens d'une exigence inconditionnelle de justice, qui ne dépend que de la vérité due à la personne humaine, et qui repose sur la protection de l'intégrité de toutes ses aspirations morales à l'intérieur de la communauté où elle vit. Il a toujours fallu rappeler qu'un droit n'est juste, et qu'un système politique garantissant ce droit ne participe lui-même de la justice, que si chaque membre du groupe possède, sous l'égide d'un tel groupe, le pouvoir de déclarer et professer la conception qu'il juge vraie.

Cette approche a prévalu, tant que du moins la question des limites de ce pouvoir ou de cette liberté n'avait pas même lieu d'être envisagée. Il était implicite, en référence à un modèle d'humanité sans doute raisonnable, qu'une conception quelconque qui avait la faveur de l'esprit ne pouvait radicalement heurter les principes et l'ordre sur lesquels étaient établis la société d'appartenance d'un individu civilisé. Il paraissait naturel d'abandonner alors le critère de la vérité de la conception ou de l'opinion en cause à la subjectivité de chacun, maître d'en déterminer le contenu selon les postulations présumées authentiques et innocentes de sa conscience.

C'est ainsi que se profilait à l'arrière-plan une interprétation philosophique situant le fondement de la tolérance dans une théorie de la vérité, dont l'inspiration pouvait être à son tour identifiée à travers l'idéalisme, le rationalisme et les „Lumières“. L'on était passé en somme de la tolérance dérivée d'un certain objectivisme médiéval du critère aléthique dont l'exemple peut être recherché dans le fameux livre de Raymond Lulle, au XIII<sup>ème</sup> s., *Le Dialogue du Gentil et des trois sages*, à la tolérance prise sous un as-



pect résolument plus subjectiviste dans la mouvance du déisme naturaliste qui aboutit à Lessing et à son *Nathan der Weise* ...

C'est ainsi aussi que l'on a pu longtemps discuter du siège ou de l'ancrage de la liberté à préserver, et, par conséquent, de la nature même de l'objet de la conduite tolérante au sein de tous les courants plus phénoménologiques qui se sont engagés au cours de ce siècle dans une description du comportement éthique, des études de Josiah Royce sur le loyalisme aux réflexions sur la fidélité de Gabriel Marcel ou de Paul Ricoeur; et, en France notamment, toute une génération de philosophes attachés à l'analyse des sentiments moraux, de Lavelle, Le Senne, Maritain, Mounier à Jankélévitch, Bastide, Naber et Nédoncelle, c'est interrogée parfois sur le refus de la valeur et de l'être qui semble bien caractériser le rétrécissement „littéraliste“ ou „grammatiste“, des *Weltanschauungen* individuelles conduisant à l'intolérance ...

Jamais cependant l'on avait eu à considérer, comme c'est le cas à notre époque, les risques qui pèsent sur un usage excessif de la liberté qu'est censée protéger l'attitude tolérante, quand cette liberté même peut engendrer une intolérance concrète ou de fait, et quand cette intolérance concrète ou de fait, accompagnée des pires violences, ébranle en profondeur les piliers de la société civile. Autrement dit, le problème des limites est devenu le seul grave problème en présence du phénomène nouveau du terrorisme, du fondamentalisme et de leurs moyens d'action (attentats aveuglément perpétrés, prises d'otages, etc.). Et, en même temps, ce problème renvoie à celui du critère du vrai ou du faux, du juste ou de l'injuste dans la définition de l'attitude qui doit susciter la tolérance. D'où le souci plus précis de savoir s'il ne faut pas, par une inévitable „intolérance“, agir à l'encontre de revendications, de manifestations de pensée ou de comportement qui sont susceptibles de provoquer ou qui provoquent directement une subversion totale des principes sociaux communs, des manifestations conformes en cela au schéma de l'intolérance qui doit apparaître suspecte.

Dans de telles conditions, l'„intolérance“ par laquelle l'on réagit à cette intolérance n'est pas intrinsèquement viciée d'intolérance en une acception rigoureuse et morale, car elle n'est pas inspirée par une représentation qui offusque la perception de la justice, mais par une représentation qui assume la responsabilité du moindre mal, et qui participe ainsi à la vérité plus haute à protéger. Et c'est le sens même du droit qui est posé (dont on sait bien quel sens du respect du droit d'autrui et donc des droits de la collectivité lui est sous-jacent). Le droit le plus typique dans cette perspective sera le droit pénal qui entend compenser par une injustice minimum l'injustice constatée; thème de la rétribution ou du talion compris à la manière hégélienne des *Grundlinien* ... Quant à l'intolérance à laquelle le droit fait front et qui est constitutive de cette injustice constatée, il faut en l'occurrence admettre un critère du vrai ou du juste pour pouvoir la discerner et l'établir.

En tout cas, ce qui a incité à renouveler les données de ce thème de la tolérance tient brutalement aux modes d'expression violents ou sanglants de ce que l'on aurait pu sinon s'abstenir du juger.

Certes, ces données ne sont pas tout à fait nouvelles. L'on pourrait prendre divers exemples tirés de la vieille histoire de l'Europe. Exemples empruntés aux conséquences du fanatisme religieux, quand la foi a pu se transformer en une abstraction objet d'un

usage polémique et destructif (des heurts entre la Chrétienté et l'Islam à partir du Haut Moyen Age aux tensions survenues avec les communautés juives et aux confrontations et déchirements douloureux introduits dans le christianisme et liés à la Réforme et à la Contre-Réforme ...). Mais la politisation des structures du droit, puis la technicisation du politique lui-même ont conduit à la massification ou à la globalisation des phénomènes, qui ne peuvent plus intéresser seulement une société ou un Etat, mais qui transversalement impliquent toutes les sociétés et tous les Etats, et qui au sein de ceus-ci embrassent tous les aspects de la vie civile. Or cette amplification inédite a suscité des méthodes d'un genre nouveau, et d'une cruauté aussi nouvelle!

Telles sont les justifications qui nous mènent à distinguer, sans jouer sur des mots qu'il convient de manier avec prudence, la tolérance nécessaire et la tolérance exclue. Ce qui est à tolérer *doit s'apprécier à travers une analyse et une évaluation de son sens, selon un critère objectif de vérité et de justice*, car l'on ne peut aujourd'hui, face au terrorisme et au fondamentalisme qui sévissent, aux qu'ils entraînent, s'offrir le luxe de „ne pas juger“ en osant soutenir la respectabilité d'une situation uniquement du point de vue de sa forme. Sa forme peut en effet couvrir un contenu particulièrement caractérisé par son intolérance elle-même. En bref, il s'agit de remonter à *des principes cognitifs et éthiques* qui permettent de distinguer les manifestations „vraies“ qui sont mues par un sens de la tolérance dont elles n'altereront jamais le principe ou l'essence, des manifestations „fausses“ qui ne se vérifient que trop rapidement à travers des actes concrets d'intolérance physique. Et c'est ce qui peut ensuite être repris dans les dispositions mêmes d'un droit pénal qui a besoin, pour protéger les libertés fondamentales, de sanctionner les agressions dont elles peuvent être victimes au nom même de la liberté!

A cet égard, il ne devrait être nullement nécessaire d'attendre d'avoir à constater des manifestations d'intolérance au niveau le plus concret pour avoir du moins à les juger, si ce n'est à les réprimer. Déjà, leur contenu intellectuel pourrait suffisamment alerter l'attention critique et la vigilance, si les causes matérielles s'analysent en les ramenant à leurs causes morales. Le problème de la tolérance est peut-être actuellement bien mal posé dans les Etats européens dits démocratiques qui au nom de la démocratie adoptent une conception ancienne et vieillie de la tolérance, fondée sur un critère de la forme, et dont le présumé est subjectiviste, dans une impuissance avérée face aux montées de la xénophobie, du racisme et de la haine religieuse. Certaines associations qui affichent leurs projets racistes, ne sauraient éviter, sous prétexte qu'aucun *délit matériel* ne peut leur être reproché, d'être tout simplement dénoncées comme ne pouvant s'accorder avec le droit, que doit garantir chaque Etat, à la liberté de l'existence physique et morale de tout individu membre d'un groupe dans la mesure où ce groupe n'a pas vocation à porter atteinte à la liberté de ses voisins.

Conscient de ces dangers, l'on a vu naître un courant philosophique, qui répugne cependant à maintenir les exigences de sens et de vérité dans l'être de la vieille métaphysique; un courant qui s'est délibérément installé dans le non-cognitivism et la méta-éthique, et qui croit pouvoir résoudre le problème posé en administrant un respect de la forme rénové dans ses critères. Pour autant, il semble bien qu'il recule le problème au lieu de l'aborder, en ne faisant rien d'autre que redonner un visage nouveau au sub-

jectivisme et au formalisme anciens qui n'ont déjà pu mettre un frein en ce siècle aux entreprises se l'intolérance totalitaire.

Une analyse qui renoue au contraire avec le sens métaphysique et qui le prolonge et l'incarne dans la réalité contemporaine, pourrait être celle que nous suggérons en recourant au mot *prosôpon* \* pour désigner l'intégralité de la personne humaine, comme désignant moins un individu (empiriquement) qu'un singulier (ontologiquement), moins un sujet rationalisable et ressemblant qu'un exisat impensable. Il nous semble qu'une définition, une représentation, une conception de l'homme, obvie ou latente, se situe toujours au fondement de ces manifestations d'intolérance de la volonté morale ou matérielle de l'homme qui ne cessent de poser question. Or c'est *par l'effort de connaissance critique d'une telle définition, représentation ou conception anthropologique préalable* que l'on doit peut-être s'y prendre afin d'établir *un critère du sens* et de décider par là de la mesure de l'attitude de tolérance à adopter en présence de la démesure même de l'intolérance. Si cette définition, en effet, répugnait implicitement ou non, à la reconnaissance et au respect élémentaire du fait existentiel, et si elle tendait à imposer une idée de l'homme conforme à ses utilisations ultérieures au mépris de l'expérience commune d'un tel fait d'exister, il y aurait là comme l'amorce d'un processus de négation du tout au profit de la partie qui peut ensuite déboucher sur des réductions et des aliénations bien plus terribles.

Par exemple, une religion que l'on embrasse et qui présupposerait que l'homme n'existe pas et ne mérite pas la reconnaissance ou (de façon latente, car ce n'est jamais formulé...) n'appelle guère le respect en tant qu'homme, pourrait-elle se prévaloir d'être vraie et juste, de s'ordonner au sens de l'être, de la totalité de l'humain? Déjà, cette seule indication pourrait constituer un indice suffisamment grave d'intolérance inacceptable aux yeux du droit. Or les religions classiques, les trois monothéismes, même si l'un d'eux peut reprocher à l'autre de s'enfermer dans une vision trop unilatérale et exclusive, tous du moins, et principalement dans la vieille tradition judéo-chrétienne en Europe, obéissent à des principes universalistes qui adressent leur message à tout homme en tant qu'homme et en tant que potentiellement membre ou adhérent de leur communauté religieuse de rattachement; ils ne s'engagent pas, autrement dit, dans cette tendance politisante suivie malheureusement par tant de „sectes“ qui ravagent le sol européen et dont la visée est étroitement génériciste et d'exclusion: le groupe se constitue par opposition à d'autres avec lesquels il se déclare en guerre imputable, jusqu'à la soumission de ces autres qu'il ne juge pas digne d'une reconnaissance ou d'un respect tant qu'ils ne s'intègrent pas à ses vues. Une religion vraie est universaliste et diffusive, une religion fautive ou politique est génériciste ou exclusiviste: elle est *génériciste* parce qu'elle préfère une définition conceptuelle de l'homme commandées par sa propre entité d'institution abstraite (l'homme n'aura donc pas d'être en dehors de son appartenance à l'institution, et celle-ci le fonctionnalisera, l'aliénera), et elle rejette toute considération de l'homme réel et existant, dans ses attaches à la communauté sociale d'un moment et d'un lieu dont il n'a pas forcément décidé ...; elle est également *exclusiviste*, car le genre nie ici l'universalité de l'être réel de l'homme.

L'on pourra objecter à ce raisonnement que la politique peut être facteur en ce même sens d'une forme d'intolérance analogue à celle qui est ici dénoncée et qui ap-

pele une réaction elle-même apparemment „intolérante“ afin de rétablir dans ses droits la personne dont elle affecte l'intégrité. Mais c'est oublier que si la politique incline à s'autonomiser, son principe ne la fait pas moins dépendre d'un respect préalable du droit et de ce droit élémentaire qui s'attache à l'intégrité existentielle.

Notre critère *prosopologique* est d'abord éminemment juridique: il fait prévaloir dans le débat sur la tolérance une référence au droit sur une référence au politique qu'il estime seconde et dérivée, parce qu'elle concerne l'homme en société au lieu de l'homme en soi, l'homme ressemblant au lieu de l'homme singulier. Et certes le droit regarde aussi l'homme sous le profil d'une certaine ressemblance, mais d'une ressemblance qui demeure ouverte au respect du singulier, de l'irréductible existentiel. C'est ce qui explique les transitions à ménager entre des ordres qui sont impliqués les uns dans les autres, à moins que le mécanisme de la participation ne justifie mieux encore les relations qui s'établissent entre eux. L'on passera ainsi d'un ordre *éthique* absolu ou l'être personnel est considéré sous la dimension la plus élevée du don de lui-même, de l'activité créatrice et du témoignage de la culture, dans sa radicale et imprévisible liberté, à un ordre ou il doit coordonner son comportement avec tous ceux qui lui ressemblent au plan du droit, et à celui enfin ou cette coordination prend son aspect *politique* le plus matériel. Mais c'est bien ainsi un critère de vérité éthique qui se révèle, le critère d'une vérité exprimant le devoir-être de la personne, selon la connaissance objective qu'il est permis au philosophe d'en avoir. Une telle vérité éthique est transmise au droit et au politique qui chacun a son degré respectif l'adaptant aux exigences de la vie sociale.

La tentation du politique, relayé aujourd'hui par toutes les préoccupations économiques que l'on sait, serait de se détourner avec bonne conscience du siège authentique de la valeur de justice en l'homme et de le reporter, sous prétexte d'obtenir la meilleure protection de ce dernier, sur ce qui n'a précisément aucun contenu humain ou personnel. Le politique alléguera les attentes de la communauté, de la collectivité, du bien public, de l'intérêt général ... Mais il ne renverra jamais par là qu'à des rapports ou à des relations sans indiquer ce que ces rapports ou ces relations unissent ou rattachent. Or la valeur ne saurait se trouver sans artifice ou sans fiction très nominaliste dans le lien entre deux termes, un lien qui est second eu égard aux termes eux-mêmes. D'où la secondarité du discours politique appliqué aux rapports et relations de cette nature, tant qu'il n'aura pas auparavant reconnu la fonction propre du droit, lui-même subordonné à une instance éthique, *dans son office de détermination d'une identité précise du sujet, de l'homme qui est mis en rapport ou en relation, et qui est le sous-jacent de la communauté ou de la collectivité ...* Le bien commun est conditionnel et vide si l'on ne le ramène pas ensuite au bien de l'homme, ce qui en détourne la finalité, car il devient des lors un bien instrumental et se trouve placé au service du bien substantiel et „personnel“ qui le dépasse. En bref, le critère s'épuise à vouloir être découvert dans une approche volontiers rhétorique du politique si ce politique s'engage dans des généralités sur *ce qui est second* (les relations sociales) sans assumer toujours lucidement *ce qui est premier* (l'homme impliqué dans les relations).

Mais il pourrait y avoir une démarche bien plus critiquable du politique, démarche de matérialisation ou de réification de la référence que le politique se propose à travers le bien commun ou collectif. La dérive du critère recherché aboutit aux consi-

dérations sommaires de type pacifiste ou étatiste qui éliminent la discussion. Invoquer la nécessité de „l'ordre public“ et corrélativement de la „paix publique“ se comprend sans peine, dans la mesure où l'on s'adresse à des moyens (aux forces répressives présentes en toute société), dans la mesure où le politique se charge d'assumer et de garantir le plus concrètement le droit quand il est menacé au degré le plus sensible et physique qui soit. Mais l'on ne résoud pas le problème de la tolérance par des justifications issues d'un discours sur les moyens qui n'est nullement porteur de sa propre justification.

Il ne s'agit pas de condamner le recours à l'ordre et à la paix publique, à ce minimum de sécurité physique dans le respect au moins corporel des personnes, à défaut duquel aucune société ne peut se maintenir et sans lequel il est vain de vouloir réfléchir sur la tolérance. C'est cependant fausser les perspectives que de prendre en otage cette exigence dont nul ne saurait douter en tirant d'elle une justification suffisante et un critère de la tolérance. Car l'on saisit ainsi les choses sous leur aspect le plus lointainement second et, dans l'ordre des causes, l'on préjuge du rôle d'un facteur ontologique et moral en concurrence avec un facteur phénoménal et matériel. L'agression au plan physique ne va tout de même pas déterminer ce que l'on doit penser de l'agression au plan moral du point de vue des limites de la tolérance. Ce sont les agressions morales qui permettent les agressions physiques et non l'inverse. C'est parce que l'agression morale a germé dans sa conscience que le délinquant l'accomplit au plan physique. C'est donc dans les représentations vraies ou fausses de l'homme au plan moral qu'il faut chercher et scruter le critère du tolérable et non dans celles qui résulteraient de la conformité à un simple ordre physique.

Il n'est pas nécessaire ici de rappeler que les sociétés totalitaires les plus oppressives ont su maintenir un ordre de paix extérieure et matérielle irréprochable. Ce seul signe de la paix extérieure est guère suffisant à démontrer une absence d'injustice ou d'intolérance à l'intérieur de l'ensemble visé!

Si l'on adopte toutefois un mode de raisonnement beaucoup plus inspiré du droit que du politique, l'on peut retomber dans les mêmes défauts. Ce sont ces défauts qui caractérisent l'empirisme ou le rationalisme. Ces tendances ont l'avantage de poser le problème du droit, et de le poser enfin à partir de l'homme lui-même. Mais justement la définition réductrice qu'elles sont amenées à en donner fait glisser cet homme vers un aspect que l'on peut juger second de lui-même et qui le prépare à intégrer à ce schéma politisant ou la relation, prise en elle-même, finit par l'emporter sur l'identité propre du terme qu'elle relie.

*L'empirisme* regardera l'homme à travers le besoin, et une vision inévitablement quantifiante de celui-ci conduira à aligner le besoin de l'homme sur le besoin social et à ramener ce besoin à celui de la paix matérielle. A la racine, une éthique fonctionnelle du résultat influence alors le droit et le politique en justifiant à la fois leur confusion progressive et l'autonomie d'une instance de pur calcul utilitaire, ce qui peut servir à dissimuler à un autre égard toutes les lésions de l'homme. C'est cette même éthique qui est au fond implicite à travers la propension du politique à s'affranchir du juridique.

La *rationalisme*, quant à lui, pourra présenter le tort sous l'angle prosopologique de ne définir l'homme que par sa relation au groupe qui lui permet d'entrer dans une gé-

néricité conceptuelle, tributaire d'une éthique formaliste, l'éthique qui gomme précisément la singularité métaphysique dont l'idée universelle lui ouvre le champ. Ce qui est universellement vrai, c'est bien au contraire que l'homme est un irrécusable existant, sans que l'on puisse savoir *qui* il est. Et la question de la tolérance devrait être plutôt de *refuser de faire dépendre la protection de l'homme d'autre chose que de l'existence* et d'empêcher ou de censurer tout ce qui cise à occulter ou à diminuer cette certitude unique pour le philosophe, cette vérité qu'il peut juger seule capable de se prévaloir de l'universalité: la vérité du singulier ou de l'Autre en toute son acception platonicienne ou en toute sa portée recueillie par la théologie judéo-chrétienne.

Le rationalisme voit juste, mais pas encore assez juste s'il ne discerne que le point généricisable qui est fermé à cet universel. L'on ne saurait lui reprocher d'essayer de fixer un critère de la tolérance qui conduise à ce respect de l'homme que la raison peut saisir, c'est-à-dire de l'homme conceptuel et générique, étiqueté dans des catégories, celles dont use le juridique substantiellement, puis le politique au plan des modalités, les catégories du créancier, du propriétaire, du travailleur ou du citoyen ... La tolérance doit totalement assumer, sans restriction, cet aspect des choses. Mais là encore, cet aspect est très largement insuffisant. Et il est insuffisant s'il s'autonomise à son tour, et s'il laisse surtout à penser que le fondement du critère ou la justification ultime se trouve en lui. Il ne peut en être ainsi, car pas plus en l'occurrence que du point de vue empiriste, l'homme n'a son être dans ces simples „réalités“ que découpe fragmentairement dans son être la méthode empirique ou transcendantale de la raison. Ces réalités reflètent l'être *mais ne sont pas l'être*, et l'être n'est, *prosopologiquement*, que dans l'existant que captent l'idéation de l'esprit ou de l'intellect métaphysique: il n'est que dans l'universel, dans ce qui est *un* en toute pensée d'homme qui vit et aime et souffre et prend conscience de vivre et d'aimer et de souffrir, en relation avec des existants, des vivants, irréductiblement singuliers comme lui. Cet homme sait bien que ce qui est vrai totalement, d'abord, de manière inconditionnée, métaphysique, c'est-à-dire que ce qui est „un“ et par conséquent „universel“ et idéal selon la pensée du philosophe, est *dans cette perception si immédiate de l'être existentiel*. Telle est d'ailleurs la perception inconsciente ou sous-jacente dans toutes les démarches de sa raison. Il sait bien que lorsqu'il applique à une réalité humaine donnée la méthode empirique ou transcendantale, il ne suivrait pas cette démarche si l'évidence de l'être ne s'imposait pas obscurément à lui pour pratiquer ensuite une réduction à l'objectivité conceptuelle.

Il nous semble que si la tolérance est établie sur la valeur, *sur le devoir-être qui correspond à l'être existentiel de l'homme au moyen de l'idée universalisante*, sans préjugé nominaliste éludant définitivement cette perspective métaphysique, les approches rationalistes et empiristes sont ensuite acceptables comme étant prévenues contre toute dérapage qui nierait l'être ou la vérité. En quoi il faudrait admettre que ces approches sont des approches, d'ailleurs complémentaires, à caractère empirique, sans être empiristes, et rationnel, sans être rationalistes, qui reçoivent le sens de la valeur ou de la justification, c'est-à-dire du critère ultime de la tolérance, non d'elles-mêmes ou de leur objet, lequel est prisonnier d'une simple réalité, mais de plus haut: à savoir de l'être. Et un tel critère n'a qu'une portée *directive* et non constitutive. Il ne peut pas commander les solutions en requérant une conformité parfaite à ses exigences qui sont abso-

lues; il doit accepter que ces solutions soient prescrites dans toute leur relativité par les instances secondes du droit et du politique qui participent de son sens au maximum de leurs possibilités et eu égard aux circonstances concrètes et historiques auxquelles il se trouve confronté.

C'est en quoi le critère de la vérité et de la valeur *échappe totalement à l'effectivité*. Ce n'est pas parce qu'une certaine tolérance, celle que dicte le principe prosopologique ancré dans l'idée de l'universel singulier est ineffective et difficilement praticable comme telle, qu'elle est pour autant fautive ou erronée. Elle peut suffisamment inspirer et orienter toutes les démarches empiriques et transcendantales de la raison qui permettent de faire ressortir des exigences de résultat et de forme de coexistence *sans que ces exigences se prennent jamais pour des exigences absolues, pour auto-justifiées*: elles participent de ce sens de l'être que doit au moins les conduire à se dépasser sans cesse dans l'insatisfaction permanente des solutions imparfaites et transitoires auxquelles elles donnent lieu.

La première limite est à nos yeux celle de *la vérité que procure cognitivement l'idée de personne humaine*. Et elle peut viser à écarter toute prétendue vérité qui ne saurait se justifier au moins participativement et analogiquement par rapport à *cette vérité du fait existentiel*, un fait qui n'est ni empirique ni rationnel.

La seconde limite tient aux *fatales incarnations successives de la vérité prosopologique dans le droit et dans le politique*. Elle signifie une limitation imposée par la contrainte des décisions à prendre, des dispositifs à prévoir, quand il faut préférer la partie au tout et le moindre-mal au bien; une limitation qui reçoit suffisamment sa justification d'être toujours guidée, au mieux des nécessités pratiques, par le sens de la vérité directive et totale, et par la volonté d'éviter une rupture radicale avec la direction qu'elle conseille sans pouvoir y forcer.

La tolérance épouse ces deux limites qui tiennent à chaque fois au seul tolérable: à la vérité, et à toute cette vérité qui n'est acquise qu'en l'homme, et qui doit s'adapter aux conditions que réclament l'action concrète du juriste assumant le but de le protéger.

Sur le vocabulaire „prosopologique“ utilisé et sur les distinctions suivies (généricité, universalité, principe directif constitutif), nous nous permettons de renvoyer à l'édition tchèque de notre Introduction à la philosophie du droit, par les soins des presses universitaires Karolinum, Prague.

Nous avons traité ailleurs du problème du fondamentalisme religieux que nous évoquons ici (v. notre conférence sur ce point, Rome, Univ. „Tor Vergata“, nov. 1995) en nous aidant, dans un passage de ce texte de la nuance introduite par Rosmini entre la tolérance de la raison, qui ne supporte que la vérité, et celle de la volonté, qui vise le comportement. Nous avons aussi abordé tout à la fin de notre recueil. *Métaphysique et éthique au fondement du droit* (Ed. Biere, 1995) le problème de la vérité de justice dont doit témoigner le discours ou le logos avant le actes ou les décisions du droit, ce qui prolonge les considérations finales de la présente communication, si l'on veut bien admettre que la vérité „prosopologique“, directive et totale, à laquelle il est fait allusion doit pouvoir être exprimée et développée dans les discours philosophico-juridiques qui conditionnent les élaborations conceptuelles du juriste et du politique: le discours en cause doit pouvoir dire cette vérité première d'abord, et témoigner des lumières qu'apporte la réflexion philosophique la plus haute sur l'identité humaine, sans céder à la pression des appels à l'urgence de l'opinion ou de circonstances qui incitent plutôt à n'adopter de définition de l'homme, de son identité, de sa liberté et de sa tolérance qu'en fonction de l'effet pratique qu'elle peut produire, comme si la vérité dépendait de son effet. La première manifestation courageuse de la tolérance est donc dans ce témoignage de la vérité que l'on sert avant d'envisager des vérités qui servent.

VIKTOR KNAPP  
(Ústav státu a práva AV ČR)

## ANTINOMIE A ILUZE SVOBODY PROJEVU

### I. VYSVĚTLENÍ

Byl jsem, spolu s četnými dalšími, pozván k účasti na tomto sympoziu. Rád jsem pozvání přijal. Bylo mi ovšem dost jasno, že se ode mne, prapůvodně profesora občanského práva, očekává, že na pestré mozaice témat sympozia zaplním místo předpokládané pro občanské právo, a konkrétně pro občanskoprávní ochranu občanského práva.

Ale co se dá o občanském právu v této souvislosti napsat! Pár řádek anebo, s dost velkým úsilím, pár odstavců. Ty napíše na konci. Začnu jako většina ostatních věcmi obecnými. I tak ovšem trochu z jiného konce, než bývá obvyklé.

Tímto vysvětlením budiž omluvena trochu bizarní struktura následujících úvah.

### II. HISTORICKÉ PERIPETIE SVOBODY PROJEVU

1. Když lidé roku 1789 na pařížských náměstních vydobyli svobodu projevu, velice se radovali a měli proč. Nešlo přece jen o tuto svobodu, ale o svobodu vůbec. „Liberté, liberté chérie“, zpívá se v druhé sloce Marseillaisy.

Byla to tehdy svoboda proti králi. A ten už dávno není. Ani ve Francii ani u nás. A tam, kde králové zůstali jsou dnes poněkud nákladnou dekorací. Svobodu člověka už ohrozit nemohou.

Byla by potom ohrožena a popř. i potlačena jinými, ale vždy se vrátila anebo vrací. A tak se lidé v zemích, kde se stala součástí každodennosti politického života, z ní už tolik neradují. Zvykli si na ni. Rádi ale o ní hovoří. Většinou v upřímné snaze jí tím dodávat pevnost a sílu. Nejednou ale i s kazatelským patosem a někdy pokrytecky.

2. Svoboda projevu byla jedna z prvních občanských svobod, kterou si lidé v historii vydobyli, a také jednou z nejdůležitějších. Snad hned po svobodě osobní.

Svým cílem to ovšem byla svoboda proti cenzuře, předběžné i následné, a v dalším vývoji i proti tzv. autocenzuře, jejím vykonavatelem nebylo ostré cenzorovo pero, ale strach či politické donucení či politická poslušnost anebo všechno dohromady.

Ale cenzura, včetně autocenzury zmizela. Pak se několikrát vrátila a dnes už u nás opět není a nehrozí, že by se v dohledném čase vrátila.

Svoboda projevu ale zůstala. Má tedy jiný obsah, než měla v době svého vzniku. Ponenáhlu splývá se svobodou získávání a podávání (rozšiřování) informací. I tak ovšem zaplatí pánbůh za ni.



3. V době svého vzniku se svobodou projevu rozuměla svoboda projevu veřejného, tj. takového, na který dosáhl cenzor. Myslím však, že dnes už k takovému výkladu není důvod. (Svoboda projevu má ostatně odedávna synonymum „svoboda slova“). Slovo může občan svobodně projevovat erga omnes, ale i jen svým soustolovníkům v hospodě (to je odedávna oblíbený způsob projevoování politických názorů) anebo konečně i jedinci a třeba po telefonu.

### III. ANTINOMIE SVOBODY PROJEVU

1. Přes právě uvedenou různost možných adresátů projevu je svoboda projevu, tj. koneckonců právo svobodně projevovat své myšlenky, právem absolutním. Pojem svobody (jakékoli) implikuje absolutnost sebe samé. A tím implikuje svou vlastní antinomii. Svoboda každého, ad absurdum dovedena, implikuje svobodu omezovat svobodu druhého. A tak svoboda jedince ve společnosti, to znamená v jakékoli pospolitosti, je per definitionem omezena zásadou non laedere, což v konkrétním případě znamená povinnosti nepoškozovat, tj. neomezovat, stejnou svobodu druhého. (V tom spočívá základní princip rovnosti svobody).

2. Nikdo ani nepochybuje, že kromě tohoto pojmového omezení svobody, tj. omezení per definitionem, může být svoboda omezena zákonem. A toto omezení nevyplývá z pojmu svobody samého. Je to omezení nikoli zevnitř, ale zvenčí. Je to omezení mocí.

Dalo by se tedy aforisticky říci, že svoboda projevu záleží v tom, že si každý může povídat, co chce, a nikdo mu v tom nesmí bránit, ledaže by ovšem mu v tom bránit směl.

Tu ovšem záleží velmi mnoho na míře ušlechtilosti daného státu a poněvadž ušlechtilost je jednak pojem hodně vágní a rozhodně není pojmu státu imanentní, záleží v této věci mnoho na vnitřních politických regulátorech (autoregulátorech) daného státu a čím dál tím víc i na zahraničních politických regulátorech.

Ale ať tak či onak, právo se v praxi spíš stává omezovatelem svobody než jejím garantem a jako prostředek ochrany je někdy víc prostředkem ochrany proti svobodě projevu, než té svobody samé.

### IV. ILUZE SVOBODY PROJEVU

1. Od antinomií svobody projevu je krok k jejím iluzím. Svoboda projevu bývá zpravidla prezentována v sluneční záři, v moři květin a praporů a vznešených řečí.

Zde k ní chci říci pár slov z druhého konce. Z její od slunce odvrácené tváře bez květin a bez praporů a taky bez frází.

2. Začíná to tím, že svoboda projevu je svoboda pro foro externo, která neznámá jen svobodu něco si myslet (srov. zásadu cogitationis poenam nemo patitur), ale svobodu svůj názor projevit, tj. učinit ho přístupným někomu jinému, třeba sousedovi v parku anebo urbi et orbi.

A tu začínají iluze. Komunikovat svůj názor sousedovi v parku, za předpokladu, že ten je ochoten jej vyslechnout, nečiníva potíže. Horší je to s komunikací projevu urbi et orbi. Ale tato komunikace je přece právě důležitá.

Je jistě dobře, že není cenzura. Ale té se lidé přece dnes už moc nebojí. Lidé taky většinou nespátřují svou svobodu projevu v tom, že se mohou vypovídat doma, a asi ani ne v tom, že mohou své názory vykřikovat z okna na ulici, pokud ovšem tím neruší své sousedy ve spánku.

3. Svoboda projevu je zpravidla vnímána jako svoboda komunikovat své názory „širokému publiku“. A tu ovšem vzniká iluze této svobody. (Iluze vyjádřená obecně bonmotem připisovaným, nevím zda právem či neprávem, francouzskému spisovateli, že všichni, bohatí či chudí, se mohou svobodně rozhodnout přespávat v Paříži pod mostem).

Svoboda projevu totiž konkuruje s jinou, mocnější svobodou, se svobodou vlastnictví. Projev, ať kohokoli, se nedostane do široké veřejnosti bez pomoci masových sdělovacích prostředků. Masové sdělovací prostředky však nejsou, a přirozeně ani nemohou být právně zavázány, něčí projev rozšiřovat. (Neexistuje ani právo na veřejnou odpověď na veřejný projev). Existuje tedy svoboda projevu jako jedno ze základních práv občana, neexistuje (a, opakuji, ani nemůže existovat), tomu odpovídající povinnost někoho jiného jakýmkoli způsobem původci projevu k rozšiřování projevu napomáhat. Je to tedy, jako je u absolutních běžné, právo, jemuž odpovídá povinnost nerušit je (non laedere, non tangere), ale nikoli vstřícná povinnost oprávněnému k realizaci jeho práva dopomáhat.

4. Mezi ústavní svobodou projevu a ústavní svobodou vlastnictví je tedy rozpor. Pravda je, že čl. 11 odst. 3 Listiny základních práv a svobod (po vzoru čl. 14 odst. .... současného německého Základního zákona a ten po vzoru čl. 153 odst. 3 Výmarské ústavy z r. 1919) stanoví, že „vlastnictví zavazuje“. Ve skutečnosti ale nezavazuje nikoho k ničemu. Čl. 11 odst. 3 Listiny základních práv a svobod dokonce (obdobně - ta hrůza - jako činil čl. VII. přednovelového občanského zákoníku z r. 1964), zakazuje zneužití vlastnictví, jenže takovýto zákaz, ať z r. 1964 nebo z r. 1991, jak známo, v praxi mnoho nezmuže a ve věci, o které je zde řeč, není k ničemu.

Z hlediska svobody projevu to znamená, že každý má skutečnou volnost šířit své názory dál než k svému sousedovi za předpokladu, že vlastní nebo že kontroluje masové sdělovací prostředky.

## V. PASÍVNÍ STRÁNKA SVOBODY PROJEVU

Vedle své aktivní stránky, o které byla řeč dosud, tj. vedle rozšiřování vlastního názoru, má ovšem svoboda projevu i významnou stránku, kterou lze nazvat pasivní. Nikdo totiž nesmí být stíhán za názor, který projevil (a vůbec za svůj projev), nedopustil-li se tím trestného činu.

Toto je asi prakticky nejdůležitější právní důsledek ústavní svobody projevu. Ani ten ovšem nechrání toho, kdo si, jak se říká, „moc otvírá zobák“ od lecjakých nepříjemností. Všimněme si v této souvislosti formulace článku 10 Deklarace práv člověka a občana, kde se praví, že za svůj projevený názor „nikdo nesmí být znepokojován“, tj. obtěžován („nul ne peut etre inquiété ...“).

Tato formulace je ovšem tak vágní, že i kdyby v našem právu byla, moc by se asi nezměnilo.

## VI. SVOBODA PROJEVU A TOLERANCE

1. Svoboda projevu implikuje toleranci k projevu každého druhého. I to je ovšem iluze. Svoboda projevu implikuje toleranci v tom smyslu, že nikdo nesmí druhému bránit v projevu, i kdyby s ním sebevíc nesouhlasil nebo ho považoval za škodlivý atd. Bylo by tedy protiústavní, kdyby služební představený zakázal svým podřízeným, aby vyslovovali svůj názor o určitých věcech či podávali informace, jejichž podávání není zakázáno zákonem.

Bylo by asi protiústavní, kdyby na sjezdu politické strany bylo odňato slovo hostovi z jiné politické strany v důsledku toho, že říká věci pořadající straně nepříjemné. Kdyby ale předsedající byl dost pohotový a předem vyhlásil velmi krátkou řečnickou dobu a pak u některých (příjemných) trpěl její překročení a u jiných (nepříjemných) její naplnění používal, aby jim odňal slovo, asi by to protiústavní nebylo. A, připustíme, že by ústavní soud po měsících či letech rozhodl, že to protiústavní bylo, co by to hostu, kterému, bylo odňato slovo, bylo platné.

2. A lze si vůbec představit toleranci politických projevů. Snad tu a tam, když se to hodí. Lze si ale představit, že by politické projevy koalice a opozice byly per definitionem tolerantní, že by se řečníci koalice a opozice poplácávali po zádech a blahopřáli si k úspěšnosti svých projevů? To by pak ani žádná koalice a opozice nemusela být.

3. Tolerance není totéž co indiference. Ten, kdo je k nějakému názoru tolerantní, nemusí k němu být indiferentní. Je proslulý čítankový příběh filosofa, který ujistil svého odpůrce, že s jeho názorem nesouhlasí, ale bude se bít, aby jej jeho odpůrce mohl zastávat.

Indiference je tedy, možno říci, jeden z projevů tolerance. A není právně bezvýznamná. Žádá se často od státních funkcionářů, kteří mají pravomoc rozhodovat o právech a povinnostech druhých. Přitom se míní zpravidla politická indiference, tj. nečlenství v politické straně. Copak ale třeba soudce, který poté, kdy se stal soudcem, vystoupí z politické strany, jejímž byl dosud členem, přestane tím samým mít jiné politické názory, než měl předtím? Jen musí být opatrný s jejich projevováním (což - mimochodem - znamená, že nabytím funkce byla omezena jeho svoboda projevu).

## VII. PRÁVO NA OMYL. PRÁVO NA LEŽ

Čas od času bývají v souvislosti se svobodou projevu diskutovány otázky, zda existuje právo na omyl a popř. i právo na lež.

Zejména vědci (ale i jiní) se rádi odvolávají, hlavně, když se jim něco nepovede, na právo na omyl. Je to nesmysl. Žádné takové právo neexistuje. Existuje možnost omylu, riziko omylu apod., ale to je něco docela jiného.

Vědec, lékař, právník atd. se mohou mýlit. Předpoklad možného omylu je dokonce součástí výzkumné metody zvané Trial and Error Method. Možnost omylu je i pojmovým předpokladem každého experimentování. Kdyby byl výsledek pokusu předem jistý, k čemu by byl potom?

Mýlit se může každý. Chybování je lidské. Ale nikdo nemá specifické právo na omyl. Každý má ovšem právo na projevení mylného názoru. To je ale něco docela ji-

ného. Tu nejde o specifické právo na omyl, ale o svobodu projevu vůbec (k níž patří stejně právo na vyvracení omylu).

Jestliže ovšem třeba vědec hlásá mylné názory příliš často, nevykračuje tím z mezí své svobody projevu, ale riskuje, že si lidé o něm začas řeknou, že je neschopný.

Podobné platí o lži. Svoboda projevu nehodnotí obsah projevu a nehodnotí jej ani z hlediska jeho pravdivosti. Žádný zákon nezakazuje lhát (není-li lež součástí skutkové podstaty trestného činu). Lež je tedy dovolena. Lživý projev má stejný právní režim jako projev pravdivý. Ten, kdo lže, ovšem riskuje, že si lidé o něm řeknou, že je lhář.

## VIII. OBČANSKOSPRAVNÍ DOSAH SVOBODY PROJEVU

Na začátku bylo řečeno, že v občanském právu je těžké najít něco, co by souviselo se svobodou projevu. Na konci se to nestalo lehčí.

Občanské právo se už přes dva tisíce let zajímá o docela jiné věci. Jisté stopy však vedou k právu autorskému. Vzpomínám si, že před léty známý a nikoli neúspěšný český spisovatel k rozesmání svých čtenářů ve své knize vyprávěl o svém sousedovi z chaty (s uvedením celého jeho jména) příběh, kterým je asi skutečně rozesmál, ale zároveň hrubě zesměšnil toho svého souseda.

Byla to hanebnost. Zároveň tím ovšem ten spisovatel porušil sousedova osobnostní práva podle § 11 an. obč. zák. A zároveň tím jistě zneužil svobodu projevu.

A tato kumulace zakazuje, že se občanské právo s ústavní svobodou projevu alespoň trochu stýká. Je to právě ochrana osobnosti podle cit. § 11 an. obč. zák. Tato ochrana je ovšem v praxi ochranou proti svobodě projevu a praxe také ukázala, že ani není moc povedená. Vzhledem k možnosti požadovat neomezenou náhradu tzv. imateriální (morální) škody, uražení, a to, někdy osoby na veřejnosti nikoli neznámé, se, jak se zdá, rádi dávají urážet. Umožňuje jim to požadovat miliónové náhrady.

I tu by se našlo právní řešení, ale to by šlo i za nejšíře pojatý rámec této práce.

## IX. KATARZE

Psal jsem tu o svobodě slova jinak, než se o ní většinou píše. To neznamená, že bych popíral její význam. K demokratickému životu společnosti je beze vši pochybnosti nutná. Je ale asi dobré nechápat ji jen jako heslo na transparentu v průvodu, ale vidět i její meze.



HERMAN SCHWARTZ  
(*University Washington, D.C.*)

## DEFAMATION AND DEMOCRACY

One of the striking differences between European and American approaches to civil society is in their respective attitudes toward speech. Whereas Europeans apparently see speech as one of many rights, subject to limitation in a variety of circumstances, Americans tend to see speech, expression and its related right, association, as the primary rights. It is difficult to believe that a European would say of the right to freedom of speech, as the great American Judge, Learned Hand, said „It presupposes that right conclusions are more likely to be gathered out of a multitude of tongues than through any kind of authoritative selection. To many this is, and always will be folly; but we have staked upon it our all.“ U.S. v. A.P., 65 F, Suppl. 362 (SDNY 1943). Or as U.S. Supreme court Justice Benjamin Cardozo put it, „freedom of thought and speech“ are the „indispensable condition of nearly every other thought and freedom“. *Palko v. Connecticut*, 302 U.S. 319 (1937).

By the same token, no American court would allow so many restrictions as are permitted by the European Convention For The Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Art. 10, which among other things, allows restrictions „for the protection of health or morals“.

The differences between the two cultures may be seen in many contexts. For example, almost all European countries exclude from protection speech that incites hatred of ethnic or other groups. In the United States, however, although we have struggled with what we call „hate speech“, such speech is normally protected against official action unless it is likely to incite or produce „imminent lawless action“. This is why the United States imposed a reservation to Article 20 on its ratification of the Covenant on Civil and Political Rights, Article 20 of which require signatory States to adopt legislation against „advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence“.

We thus allow American flags to be burned in protest, nazis to march in neighborhoods where Holocaust survivors live, and hoodlums to burn crosses to show their hatred of Black people.

Non-Americans with whom I have discussed this from all parts of the world find our approach unbelievable. To non-Americans, speech is a vital part of the political process, but like other parts of that process, instrumental and subject to conventional regulation. For Americans, speech is much more. In our Bill of Rights, it comes first,

together with freedom of religion. For Americans it involves the freedom to express, not just ideas but emotions, and not just for political reasons but for individual self-realization.

In this aspect, the differences in treatment of speech may well reflect differences between the highly individualistic society that is America, and the more communitarian societies of Europe and elsewhere. The individualistic anti-government streak in America has never been more prominent than today, though as so often in American and indeed world history, it is being exploited to promote class interests. In today's Europe, on the other hand, the effort at instilling individualistic capitalism has been unable to root out communitarian impulses. In almost all European countries, positive economic and social rights are enshrined in the Constitution; in the United States, nothing like that can be found in the federal Constitution. For example, a few years ago, the United States Supreme Court ruled that the State has no constitutional obligation to protect a four-year old little boy from being beaten so badly by his father that he was brain-damaged and became severely retarded, even though county welfare workers knew the child was being abused. *DeShaney v. Winnebago C'ty Soc. Serv. Dept.*, 489 U.S. 189 (1989). This attitude also makes it unlikely that we will ever ratify the Convention on Economic, Social and Cultural Rights.

I am not here to promote American views of the negative State in general - about which I personally have strong reservations - or of free speech in particular. On such matters, our different histories and situations may justify different approaches. But in one area, at least, it seems to me that European practice, if not in doctrine, is starkly inconsistent with any notion of freedom of expression, even in its most limited form, and particularly (though not exclusively) where the press is concerned. I refer to the many laws against defamation or insult of the President, the State, the Government (meaning the Prime Minister or other Ministers) or Members of Parliament.

No government official likes to be criticized. Indeed, there seems to be a direct correlation between the eminence and power of officials and the thinness of their skin. American President Lyndon B. Johnson, at the height of his powers, was furious about press criticism; former New York State Governor Mario Cuomo is said to have called journalists late at night to complain about their criticisms of him.

In America, however, public officials can rarely get any legal remedy for criticism, no matter how vicious and unfair it may be. We tried that once, in the last years of the 18th century, when we enacted the Alien and Sedition Laws. Under that law journalists and editors were sent to jail for such mild comments as charging President John Adams with a continual grasp for power ... an unbounded thirst for ridiculous pomp, foolish adulation, and selfish avarice". One editor was sentenced to imprisonment for nine months for saying that the Adams administration had been „a tempest of malignant passions"; his system had been „a French war, an American navy, a large standing army, an additional load of taxes". Another editor was charged with libel for saying „our credit is so low that we are obliged to borrow money at 8 percent in time of peace". Beveridge, II *The Life of John Marshall* 30, 34, 37 (1947).

That lasted only a few years and was quickly repudiated. Since then, public debate has been robust to the point of harshness, and that received constitutional sanction.

One of the landmark cases involved the New York Times and our most intractable problem, race. *N.Y. Times v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964).

In the 1960's an effort was made by public officials to use private defamation suits to block criticisms; they knew official action in the form of criminal proceedings was constitutionally out of question. In Alabama, a Southern state, a suit was brought by a racist police commissioner against the New York Times for an advertisement by civil rights leaders (four clergymen) that contained a few trivial mistakes. After the commissioner won before sympathetic local courts and juries and obtained a very large sum in damages, the United States Supreme Court stepped in. The court ruled that public officials could not maintain a defamation action unless the official could prove not only that the allegedly defamatory statement was false, but that the person uttering the falsehood either knew it was false or was recklessly indifferent to whether it was true or false. Mistakes are inevitable in any heated controversy, the Court observed, and the right to make good faith mistakes must be protected.

It is important to stress that this applies only to statements about public officials, or those in the public arena, about matters of public concern, and not to private people.

Regardless of the many difficulties we've had in applying this standard, the basic principle is clear: public officials are not immune to criticism, no matter how sharp, unpleasant and caustic it may be.

European practice, particularly as old patterns begin to reassert themselves, is very different. Leaders are using defamation and „insult“ laws more and more to stifle genuine criticism. There seems to be little awareness on the part of many of the new leaders - many of whom are now not so new - of the importance of a free press to a democratic society. Perhaps because the press in Europe has been more overtly ideological and party-oriented than in the United States, perhaps because of European traditions of individual honor—whatever the reason, defamation and insult laws have been invoked more and more against hostile speech by journalists and others.

It may be useful to draw a distinction here. In the narrow sense, defamation laws are laws that allege someone said or printed something factually wrong, something that is subject to tests of truth or falsehood. Insult laws, on the other hand, are laws that condemn epithets, name-calling, where accuracy, truth or falsity, has no relevance. To call an official „corrupt“ is libellous—it implies he or she takes bribes, a factual allegation. To call someone a „filthy dog“ implies nothing factual as to the subject's canine nature, or even about his or her habits of personal hygiene.

Almost all European countries have laws criminalizing defamation and/or insult of public officials. Early English law setting started it, the course for much of Western Europe, and later, the Western Hemisphere. A 1606 Star Chamber ruling, *de Libellis Famosis*, introduced into seditious libel the proposition that defamation of „great men“ was a more serious offense than simple defamation, in that „it concerns not only the breach of the peace, but also the scandal of Government“.

Today in France, all public officials enjoy statutory protection against insults, abuse, or defamation and if they bring a civil suit, insult or defamation of high government officials, it carries a higher penalty than that against private persons. In Germany, public figures are considered “more offendable” by virtue of their prominent



positions and can recover greater damages. Moreover, sections of the criminal code prohibit defamation of the President, the Federal Republic and its symbols, as well as the state and federal legislatures, governments, and constitutional courts. Although these are rarely enforced and may be overcome by a defense of „justification“ they are nevertheless on the books.

These laws are not unusual, and are especially common in East Central Europe. Freedom House, an American organization dedicated to freedom of speech and market-oriented democracy, compiled a survey of civil society, democracy and markets in East Central Europe and the Newly Independent States. With few exceptions, in one country after another - Albania, Hungary, the Czech Republic, Georgia, Poland, Romania, Serbia - the law condemns libel or insult of public officials. For example, Hungary's Criminal Code § 232(1) provides that:

Whoever alleges or spreads in the presence of another person, facts liable to undermine the trust put into the authority or into an official, or fit to hurt the reputation of the official, or uses terms directly referring to such fact commits a misdemeanor ... to any person who in connection with the activity of the authority or of an official, uses terms liable to hurt the prestige of the authority or the reputation of the official.

Truth is a defense only if the statement was „motivated by public interest or by the legitimate interest of any person“. And Hungary is one of the freest of the new States.

In its New York Times opinion, the U.S. Supreme Court commented that „even a false statement may be deemed to make a valuable contribution to the public debate, since it brings about the clear perception and livelier impression of truth, produced by its collision with error“. One can justify some defamation laws by insisting on basically truthful statements (allowing a margin for unintentional error). But there is nothing to be said in favor of laws against merely „insulting“ a president, other public officials, or the country. Such insults are merely inarticulate forms of disagreement, what we in America call „blowing off steam“. People in high places have ample opportunity, by word and by deed, to offset any harm from such disrespect, without suppressing the expression of opposition. Indeed, allowing such expressions is a way of preventing them from going any further and becoming action. Freedom of expression thus serves as what in America is called a safety valve, reducing the danger of an explosion from pent-up resentment.

Admittedly, some of these statutes are not enforced. But many are. A few of the many examples, not just in East Central Europe but elsewhere, will illustrate the point.

In Poland, a man named Stanislaw Bartosinski, in conversation with a friend, called President Lech Walesa the Polish equivalent of „son of a bitch“. Bartosinski was charged with „publicly insulting the Polish Nation or State or its system of supreme bodies“. The prosecutor described the crime as entailing the use of „vulgar words“ in a „very public place“. For this offense, the defendant was convicted and fined.

Two Polish students also ran afoul of the law when, after a demonstration in 1992, they shouted „down with Walesa—Communist agent“. These students were also convicted and fined. A journalist, Ryszard Zajac, was actually imprisoned under the slander statute for publishing an article in which he referred to a local counsel in Katowice and to nine Solidarity officials as „dopes“ and „small-time politicians and careerists“

and with aspiring to become „a Communist party committee“. When he refused to apologize he went to jail for 10 months and was fined. A. E. Dick Howard. *Toward The Open Society in Central and Eastern Europe* pp. 32-33 (1995).

Another example: In Romania, a journalist compared President Iliescu to a pig, reminiscent of a Romanian fairy tale, and was charged with „offending State authority“. Id. at 35-36. Also in Romania, two journalists who had written that President Iliescu had worked for the KGB went on trial this September for „offending the authorities“. If convicted, they could get 3 years in prison.

Last month, Moskovskoi Komsomolets reporter Vadim Poegli, who called Russian Defense Minister Pavel Grachev a „thief“, was convicted of „insulting“ Grachev, though he was promptly amnestied.

And just two months ago, a court in Azerbaijan sentenced 6 employes of a satirical newspaper for prison terms up to 5 years for „insulting the honor and dignity“ of President Heydar Aliyev. Have his „honor and dignity“ really been protected by his having to jail critics? (OMRI 10/20/95.)

Elsewhere, journalists in Turkey have been punished for Comparing parliamentary deputies to „Pavlov's dogs“, and for insulting the President. Journalists in Croatia were charged with „spreading false information“ for parodies designed to highlight President Franjo Tudjman's authoritarian tendencies. In Belarus, which seems to be veering more and more toward oneman rule, - its President Lukashenka recently praised Hitler - the opposition newspaper Svoboda was charged with libel for criticizing government officials and fined.

All of the countries in East Central Europe are members of the Council and have adopted the European Convention. Use of the defamation and insult laws described here thus violates not only the constitutions of these countries but also their international obligations.

In 1992, Kyrgyzstan President A. Akayev declared, „No state, and certainly no civilized state, allows attacks against the Head of State, insults against State authority, and the Nation State dignity to go unpunished ... the point is not personality but the principles for the normal functioning of a democratic, law-governed state“.

That is simply not so. Democracy presupposes difference, and exists to allow those differences to determine public policy in a peaceful non-violent manner. Freedom of speech to express those differences to persuade, to debate, to criticize, to condemn, to let off steam - all these are necessary to a functioning democracy. And since those differences often go very deep and rouse strong emotions among people who, despite their differences, share a love of their country, the speech may be very harsh and offensive. Even if one sees speech as purely instrumental, however, purely to promote the democratic process, those in power may not use the euphemism of „respect“ to suppress speech by libel and insult laws, for that usually masks an attempt to keep themselves in power. Surely we have had enough of that in this bloodiest of centuries.



TERENCE SANDALOW  
*(University of Michigan)*

CONSTITUTIONAL PROTECTION OF UNPOPULAR  
SPEECH:  
THE AMERICAN EXPERIENCE

ABSTRACT

The United States currently provides extremely broad constitutional protection for freedom of expression, significantly broader, in important respects, than that provided in other liberal democratic nations. The paper describes, offers an historical explanation for, and attempts to justify the American position with respect to one aspect of that protection, the limits imposed upon governmental power to restrict the expression of unpopular ideas.

After briefly surveying the historical development of American law protecting controversial expression, an inquiry undertaken mainly to explain why such expression receives very broad protection the paper moves on to examine critically the justifications that have advanced in support of that protection and a description of the range of protections to which these justifications have led. In the final part of the paper, the justifications are considered in the context of issues with respect to which there is considerable current controversy in the United States - specifically, whether the Constitution protects (1) individuals who burn or otherwise mutilate the American flag, (2) pornographic communication, and (3) speech that denigrates individuals or groups on the basis of racial, ethnic, religious, or sexual characteristics.



JIŘÍ BOGUSZAK  
(Právnická fakulta Univerzity Karlovy)

## K PROBLEMATICE SVOBODY PROJEVU V PRÁVU ČESKÉ REPUBLIKY

V krátkém referátu nelze pojednat, tím méně rovnoměrně, o všech aspektech právní úpravy svobody projevu v České republice. Po nástinu ideového přístupu, doktrinální a ústavněprávní problematiky bude zde věnována pozornost zvláště nejvýznamnějším trestněprávním otázkám tématu, též protože druhých právních odvětví se dotýkají další referáty proponované v programu konference.

### I.

1. Každý právní institut a jeho výklad a aplikace je výrazem nějaké hodnotové orientace. Zejména to platí o politických právech, jakým je svoboda projevu. Pojímáme-li jako východisko a měřítko Listinu základních práv a svobod, která je součástí ústavního pořádku České republiky, jde o orientaci v politické sféře liberální (ve smyslu doktriny „minimálního státu“), neboť Listina směřuje k vymezení co možná široké sféry, ve které není, lze-li tak říci, suverénem stát (ani z titulu většinové vůle lidu), ale jednotlivec. Lze rovněž říci, že jde přitom o řád založený na principu tolerance.

Lidská práva a základní svobody<sup>1)</sup> jsou práva jednotlivců (fyzických osob, nebo občanů). Z povahy některých z nich ovšem plyne, že jedinec je může vykonávat společně s jinými, nebo jen s nimi. To se týká většiny politických práv, především svobod shromažďování a sdružování, petičního práva, svobody projevu. Tato politická práva jsou základem garantované plurality, včetně plurality různě orientovaných kolektivů, popřípadě i právnických osob sloužících k výkonu těchto práv. Umožňují koexistenci i proměnlivost většinových a menšinových směrů či proudů a hnutí v mezích těchto svobod.

---

1) Zde použitý termín „lidská práva a základní svobody“ je obsažen v názvu evropské úmluvy (č. 209/1992 Sb.) a je totožný s názvem druhé hlavy naší Listiny základních práv a svobod (č. 2/1993 Sb.).

Termín „občanská a politická práva“ odpovídá názvu příslušného mezinárodního paktu (č. 120/1966 Sb.), při tom pojem „občanská práva“ obsahově koresponduje s prvním oddílem druhé hlavy naší Listiny, nazvaným „základní lidská práva a svobody“, a termín „politická práva“ je totožný s názvem druhého oddílu téže hlavy Listiny.

Používá se též prostě jen názvu „lidská práva“.

Uvedených názvů lze tedy používat promiscue, ve shodném významu. Od lidských práv odlišujeme další základní, jmenovitě sociální práva.

Tyto svobody v demokratickém právním státě mají vytvářet i meze uplatnění vůle většiny. Neboť na trvalém garantování občanských a politických práv závisí samo projevení a uplatnění většinové vůle. Jejich zajištění je základní funkcí demokratického právního státu a zároveň bází pluralitní demokracie. Jinak by chyběly politickopravní zábrany, aby existující většina nemohla pro budoucnost suspendovat demokracii nastolením nedemokratického systému konstituování státní moci, omezeními či likvidací jistých práv a svobod, což by zbavilo menšinu možnosti získávat na svou stranu většinu.

Tato práva jakožto nezrušitelná jsou omezením suverenity lidu. Jsou nadřazena jak vůli lidu přímo uplatňované, tak i zprostředkované volbou zástupců. Pro zabezpečení demokracie je nutné takové omezení moci zastupitelského orgánu, které znemožní zástupcům konzervovat mocenskou pozici nedemokratickými metodami, zákonodárným zdeptáním lidských práv.<sup>2)</sup>

2. V otázce *způsobu ústavněprávní regulace* lidských práv a základních svobod jde především o jistotu těchto práv, a to zvláště záruky a ochranu proti zneužívání pravomoci orgány státu.<sup>3)</sup>

Teorie právního státu nabízí jako záruku takovou organizaci státu, ve které je nezávislá soudní moc povolána poskytovat všestrannou ochranu těmto základním právům, také v případě jejich porušování státními orgány. Garancí má být především ústavní soudnictví, jehož posláním je v první řadě zkoumat, jestli zákony nezužují či neanulují lidská práva v rozporu s ústavou.

Zásadní předběžnou podmínkou fungování této záruky je však určení mezi základních práv. Problém má dva hlavní aspekty.

Prvním aspektem je ryze individualistické určení těchto mezi – například způsobem užitým již ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana (z 26. srpna 1789), která založila veřejnoprávní tradici úpravy základních práv na evropském kontinentě: „Svoboda spočívá v možnosti konat vše, co neškodí jinému: výkon přirozených práv každého člověka má tedy jen ty meze, které zajišťují jiným členům společnosti užívání týchž práv. Tyto meze mohou být určeny jen zákonem.“

Omezení práv jedince právy jiných jedinců ostatně nutně logicky vyplývá ze svého prohlášení těchto práv – i bez výslovného ustanovení v ústavě.

Po této stránce meze práv vyvstávají vcelku bezproblémově, jejich záruky jsou dobře aplikovatelné. Ústavní soud může bez velkých obtíží hodnotit, jestli zákony nerestringují základní práva v rozporu s ústavní zásadou rovnoprávnosti lidí či občanů.

Obtížnost problému spočívá v tom, že ústavy vesměs připouštějí omezení základních práv také na ochranu těch či oněch jiných než ryze individuálních zájmů. Ani při libera-

---

2) K širším souvislostem uvedeného pojetí viz J. Boguszak: Vyústění antinomie jusnaturalismu a juspozitivismu, Právník 6/1995.

3) Podle některých doktrin (zejména v USA) jsou jistá lidská práva v ústavě garantována právě jen pro ochranu jednotlivce před státní mocí. V této relaci je chápána jejich ústavně chráněná nezadatelnost, resp. nezucitelnost. Podle toho např. jakékoli právní úkony, jimiž by se jednatel v tom či onom ohledu vzdával své svobody projevu ve vztahu k státní moci (např. práva veřejné kritiky), by byly právně neplatné. Byly by však platné, pokud by byly učiněny např. ve vztahu mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem (i když je jím stát) a týkaly se sféry soukromých zájmů. - V tomto referátu není místa pro diskurz k této problematice, považujeme však i se zřetelem na uvedené pojetí za odůvodněné zabývat se níže povytce jen verbálními delikty politické povahy jako trestněprávními mezemi svobody projevu.

listické koncepci „minimálního státu“ nelze dost dobře cíle jedinců, jež mají být dosahovány pomocí státu, formulovat jinak, než jako hodnoty supraindividuální, resp. zájmy společnosti. Též již citovaná slavná deklarace francouzská z r. 1789 dovoluje, aby zákon zakazoval „jednání škodlivá společnosti“. Zde začíná možná labilita a nejistota mezi základních práv.

Lze rozlišit určité typy stanovení mezi základních práv v ústavách jakožto vývojově stupně řešení problému. První typ se vyznačuje tím, že u některých základních práv ústava sama vlastně meze neurčuje, ale stanoví jen, že tyto meze (nebo způsob výkonu práv, nebo podmínky či podrobnosti) mají být určeny zákonem. Jestliže však ústava určení mezi základních práv, tj. zakázaných chování, deleguje obyčejnému zákonu, odpírá tím vlastně ústavní ochranu svobodě občana.

V některých demokratických ústavách, přijatých na evropském kontinentě po druhé světové válce (nejprve v italské ústavě r. 1946) se uplatnil typ ústavní úpravy základních práv, odstraňující nedostatky tradičního typu ústavněprávní úpravy. Ústava sice připouští určení mezi těchto práv zákonem, ale zároveň vždy stanoví, v jakém smyslu či z jakých důvodů může či má zákon omezení stanovit. Ústava takto zaručuje větší stabilitu a jistotu těchto práv, zvláště protože tím také usnadňuje soudní kontrolu ústavnosti zákonů.

Tento způsob úpravy je vlastní též mezinárodním smlouvám o lidských právech a základních svobodách, jimiž je Česká republika vázána a které jsou v ní bezprostředně závazné a mají přednost před zákonem (ve smyslu čl. 10 Ústavy ČR).

3. Hodnoty či zájmy, pro které lze zákonem stanovit meze svobody projevu, jsou v naší Listině základních práv a svobod vyjádřeny víceméně podobným způsobem jako u dalších politických svobod a jako v mezinárodněprávní úpravě. Jde předně o omezení právy druhých jedinců. Diskusní problematika je spojena s omezeními přípustnými na ochranu dalších hodnot. V případě svobody projevu tak Listina činí pro bezpečnost státu, veřejnou bezpečnost, ochranu veřejného zdraví a mravnosti, jde-li o opatření nezbytná v demokratické společnosti (čl. 17 odst. 4).

Při jejich interpretaci je potřeba přihlédnout zejména k dvěma ustanovením Listiny, vyznačujícím liberální smysl a funkci celé úpravy: „Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání“ (čl. 2 odst. 1). „Zákonná úprava všech politických práv a její výklad a používání musí umožňovat a ochraňovat svobodnou soutěž politických sil v demokratické společnosti“ (čl. 22).

Dále je třeba poukázat na to, že svoboda vědeckého bádání a umělecké tvorby je v Listině (čl. 15 odst. 2) upravena výjimečným způsobem. Na rozdíl od svobody projevu nejsou přípustná žádná její omezení. Podmínkou je ovšem právě vědeckost či uměleckost (kterou je eventuálně nutno v konkrétním případě posoudit).

## II.

4. Listinou přípustěné meze svobody projevu jsou konkretizovány běžnými zákony a mají podobu skutkových podstat tzv. verbálních deliktů. Tohoto vžitého doktrinnálního termínu užíváme s vědomím, že se ovšem jedná o delikty, jichž se lze dopustit nejen slovně a ústně, také písemně, tiskem, ale i obrazem, posuňky či podobně symbolicky.



Účelem následujících tezí je posouzení především trestněprávních mezí svobody projevu, a to ovšem zdaleka nikoli všech skutkových podstat verbálních trestných činů, ale jen těch aspektů, které se nejspíše jeví jako diskutabilní. Měřítkem hodnocení je zmíněný tenor Listiny.

Svobodu projevu řadí Listina mezi politická práva, a tím je vyjádřena její nejvýznamnější funkce: bez ní je nemyslitelná pluralitní demokracie. I z citované formulace mezí v Listině je ovšem zřejmý též její globálnější dosah.

Z důvodů, které vyplynou i z dalšího výkladu, můžeme tedy verbální trestné činy rozdělit na

- ty, k jejichž úpravě v trestním zákoně vedly hlavně politické důvody. Je potřeba se zabývat zejména těmito delikty. Užší nebo širší vymezení prostoru pro svobodu projevu při tom závisí zvláště na výkladu pojmu „bezpečnost státu“ (popř. i „veřejná bezpečnost“), použitého v čl. 17 odst. 4 Listiny;<sup>4)</sup>

- ostatní verbální trestné delikty, na něž netřeba zde soustřeďovat pozornost. Jejich skutkové podstaty patří k těm, jejichž kasuální identifikace není zvláštním problémem v soudním řízení. Poznamenejme jen na okraj, že v určitém ohledu byla ochrana člověka spolehlivěji zaručena trestněprocesní úpravou platnou do r. 1950 než trestním řádem nyní platným. Například pomluva by po mém soudu měla být trestným činem subsidiárně i soukromožalobním (tak aby při nečinnosti státního zastupitelství obžalobu mohl vznést poškozený).

Obraťme pozornost na verbální trestné činy povýtce politické povahy. Rozlišování politických a ostatních trestných činů je specificky relevantní právě ve sféře verbálních deliktů. Je nutno mít na zřeteli, že jedinec je zde odpovědný za čin právě jen verbální, který odpovídá jeho politickému názoru či přesvědčení, ale který je zákonem označen za trestný.

Pojetí mnou zde dále zastávané je umírněně liberální. Ve smyslu důsledného či krajního liberalismu je totiž jakákoli trestní úprava politických deliktů verbální povahy odmítána.<sup>5)</sup>

Při posuzování verbálních jednání politického významu je nutno brát v úvahu dva momenty:

Na jedné straně, máme-li navázat na jednání prvního dne naší konference, je to potřeba ochraňovat řád, založený na toleranci, před intolercí, fundamentalismem, fa-

---

4) Pojmy použité v čl. 17 odst. 4 Listiny ve vztahu k trestnímu právu, speciálně v otázce verbálních deliktů politické povahy, nelze komparovat s názvy jednotlivých hlav či oddílů, na něž se člení nyní platný trestní zákon; ty nemohou mít podstatný význam pro interpretaci. Pojem „bezpečnost státu“, popř. „veřejná bezpečnost“ v souvislosti s tematikou politických verbálních deliktů vztahujeme, jak vyplývá z předchozího i následujícího výkladu, k ochraně hodnot, uvedených v čl. 9 odst. 2 Ústavy (jde tedy o ochranu „podstatných náležitostí demokratického právního státu“) a v cit. ustanoveních Listiny, potažmo pak k díkci ustanovení § 1 tr. z., podle něhož účelem trestního zákona je chránit (mj.) „ústavní zřízení České republiky“.

5) Příkladem sžíravé kritiky může být satiricky laděná stať G. Lauba „Možnost pro všechny“, z níž lze citovat zejména: „Všude na světě jsou političtí vězňové - až na státy, kde se jich zbavili geniálně jednoduchým způsobem: nikomu nepříznávají charakter politického vězně a každého, koho zavřou, považují za sprostého zločince. Jelikož je přítom nenapadlo přestat lidi zavírat za jejich názory, vyplývá z toho, že názor je sprostý zločin... Chcete-li se dostat do vězení jakýmkoliv jiným způsobem, musíte vyvinout nějakou fyzickou, či duševní námahu: někoho zabít, okrást, znásilnit, podvádět... Pro to, abyste se stal politickým vězněm, nemusíte udělat vůbec nic... Zavřít vás mohou pro pouhý názor, ale ani ten nemusíte mít, protože vůbec nic nezáleží na tom, jaké názory máte podle svého názoru, ale jaké názory máte podle názoru těch, kteří o tom rozhodují...“ (G. Laub: Největší proces dějin, Praha, 1990, str. 48 n.).

natismem; můžeme v dalším používat též výrazu „extremismus“. Určitěji a přesněji vyjádřeno (s využitím dikce čl. 23 Listiny): jde o ochranu proti těm, kdo by odstraňovali demokratický řád lidských práv a základních svobod.

Trestním postihem jistých jednání pouze verbální povahy se má předejít a zamezit činům ohrožujícím tento demokratický řád, které by již nespočívaly v pouhém verbálním jednání a které by verbálními činy mohly být vyprovokovány.

Na druhé straně se stanovením verbálních deliktů nemají přespříliš zužovat meze svobody projevu, takže by se omezovala svobodná soutěž politických sil. Aurea mediocritas spočívá v posouzení a vymezení míry nebezpečnosti různých druhů politických verbálních útoků. Následující posuzování může snad přispět i jako jeden z podnětů při přípravě nového trestního zákona, který nahradí dosavadní, z r. 1961 jako celek pocházející (byť i po listopadu 1989 vícekrát novelizovanou) úpravu trestního práva hmotného, popřípadě k výkladu při aplikaci nyní platné úpravy politických verbálních trestných činů.

5. Verbální činy politické povahy, označené platnou úpravou v ČR za trestné, můžeme rozdělit do tří skupin. Delikty prvních dvou skupin jsou výhradně dolosní, ve třetí jsou delikty regulované i jako kulposní (následně se dotýkáme jiných aspektů skutkových podstat).

5.1 Jde především o delikty, které spočívají ve „veřejném hanobení České republiky“ nebo ve „veřejném hanobení prezidenta republiky pro výkon jeho pravomoci nebo vůbec pro jeho činnost v životě politickém“ (§ 102 a 103 tr. z.).

K formálnímu naplnění těchto, ale i dalších skutkových podstat politických verbálních deliktů patrně dochází dnes a denně v té nebo oné hospodě. Na ustanoveních § 102 a 103 je mj. poněkud překérní, že v zemi, kde byla v románu o dobrém vojákovi Švejkovi popsána epizoda hospodského hanobení císaře pána, se považuje za potřebnou trestní ochrana připomínající ochranu v někdejší monarchii. Podle nyní platné úpravy je ovšem trestným jen čin, naplňující znaky skutkové podstaty uvedené v zákoně, který je za daných konkrétních okolností vskutku též nebezpečný pro společnost. Asi se tedy nebude slídit v hospodách, nedochází-li tam k hanobení státu nebo jeho představitele, jako v Haškově románu.

Pro výklad pojmu „hanobení“, použitého v citovaných platných ustanoveních, z výše uvedených hledisek je po mém soudu radno rozlišovat zvláště tyto druhy projevů:

a) Verbální útoky, jejichž kvalifikace je soudu přístupná na základě běžně používaných způsobů dokazování a posuzování. Sem patří

- projevy, které mají povahu soudu, resp. výroku ve smyslu logiky (ať slovně nebo jinak vyjádřeného), takže k předpokladům rozhodnutí patří důkaz, že výrok je pravdivý nebo nepravdivý. Hanlivé nepravdivé výroky je nutno subsumovat do normativních skutkových podstat uvedených trestných činů;

- dále hrubé urážky, tj. použití velmi neslušných výrazů, nadávek. Také tyto verbální útoky je zřejmě nutno považovat za naplnění zmíněných skutkových podstat.

Uvedené konkretizující vymezení asi zcela nevyčerpává problematiku výkladu pojmu hanobení.

Dosud frekventované interpretace (včetně výkladu obsaženého v nálezu Ústavního soudu č. 91/1994) však vysvětlují neurčitý pojem „hanobení“ jen pomocí jiných neurčitých pojmů, a tím teoreticky nezmenšují nejistotu ohledně možnosti i výkladu širšího, než jaký by odpovídal současné praxi, která je vpravdě liberální. Tak např. jedním z výrazů, pomocí nichž se definuje hanobení, je „zesměšňování“, ale tento pojem sám je málo určitý. Praktikuje se výklad liberální - viz např. známé „gumoviny“ v televizi a různé apokryfické a satirické články a poznámky běžně publikované v tisku.

b) Verbální útoky spočívající v hodnotících větách (jakkoli vyjádřených), tedy např. projev vyjadřující názor, že rozhodnutí či postup státu nebo prezidenta jsou nespravedlivé. Projevy tohoto druhu, tedy hodnocení, resp. kritika politické činnosti republiky nebo jejího prezidenta nemohou být součástí skutkových podstat uvedených verbálních trestných činů; jinak by cit. úprava, resp. její aplikace odporovala uvedeným liberálním ústavněprávním zásadám.

Státní moci v liberálním právním státě nepřísluší role arbitra v ideologicko politickém zápolení (např. rozhodování o správnosti toho či onoho pojetí spravedlnosti), tím méně rozhodování s aplikací trestních sankcí. Tuto úlohu má plnit soudní moc, jen je-li to nezbytné k ochraně demokratických hodnot, na nichž je stát založen (ve smyslu čl. 2 odst. 1 Listiny), resp. podstatných náležitostí demokratického právního státu, které jsou nezměnitelné (ve smyslu čl. 9 odst. 2 Ústavy), tedy je-li to nezbytné pro ochranu těchto hodnot před extremistickými hnutími.

Dlužno opět podotknout, že dosavadní praxe se zde přiklání k liberálnímu, a tedy restriktivnímu výkladu pojmu „hanobení“.

Bez ohledu na to se však jeví § 102 a 103 tr. z. logicky jako redundandní, a to už i pro částečnou interferenci s jinými verbálními delikty upravenými tímž zákonem. Jde zejména o trestné činy proti výkonu pravomoci státního orgánu a veřejného činitele (§ 154 odst. 2 a § 156 odst. 3 tr. z.); jejich úprava po mém soudu poskytuje dostačující ochranu z hlediska výkladu ústavněprávního pojmu „bezpečnost státu“. <sup>6)</sup> Jejich normativní skutkové podstaty přitom neobsahují vágní pojem „hanobení“, takže hodnotící projevy (výše zmíněné ad b) do nich nejsou subsumovatelné bez jakékoli pochybnosti.

5.2 Zčásti odlišná je problematika politických verbálních trestných činů označených jako „hanobení národa, rasy a přesvědčení“ a „podněcování k národnostní a rasové nenávisti“ (198 a 198a tr. z.) a „podpora a propagace hnutí směřujících k potlačení práv a svobod občanů“ (§ 260 a 261 tr. z.). Na rozdíl od předchozí skupiny tyto nejsou formulovány jednoduše na ochranu státu či státních orgánů, nýbrž směřují právě k ochraně demokratických hodnot, na nichž je stát založen, resp. nezměnitelných základních náležitostí demokratického právního státu. K těm či oněm uvedeným skutkovým podstatám patří v konkrétních souvislostech jistě též jisté hodnotící věty, postuláty, výzvy, ale i projevy vyjadřující víru či přesvědčení aj. Posouzení jejich subsumovatelnosti se neobejde bez zvažování ideologicko politického obsahu a významu.

---

6) Stejný závěr vyplývá z odůvodnění v nálezu Ústavního soudu č. 91/1994 Sb., které se ovšem týká jen zrušení ustanovení § 102 tr. z. vymezeného v tehdejší slovy „její Parlament, vládu nebo Ústavní soud“; širší návrh nebyl Ústavnímu soudu podán.

Při stanoveném rozsahu referátu pro konferenci nelze podat kazuistický rozbor, kterého by bylo zapotřebí a který by obsáhl složitost problematiky. Lze zde připojit jen kuse některé poukazy - nad rámec komentáře, který je t. č. k dispozici<sup>7)</sup>:

a) Co se týká trestného činu „hanobení národa, rasy a přesvědčení“ (§ 198 tr. z.), složitosti interpretace souvisejí mj. s vágností pojmu „hanobení“, a tím i s celkovou relativní neurčitostí skutkové podstaty a dosud v literatuře a praxi podávané interpretace:

I zde je namístě odlišit soudy, resp. výroky, tj. tvrzení, podléhající důkazu pravdivosti či nepravdivosti, od ostatních druhů projevů. Pravdivé soudy samy o sobě ani zde zásadně nelze kvalifikovat jako hanobení. Soudy (kognitivní věty) a na nich založené úsudky i návrhy tu mohou ostatně spadat do sféry vědeckého bádání (prvotně exaktních a empirických věd), jehož svoboda je neomezená. Záleží však dále též na formě projevu (urážlivosti), ale tato problematika je obdobná té, které jsme se již dotkli v souvislosti s § 102 a 103 tr. z.<sup>8)</sup>

b) Pokud jde o verbální trestný čin spočívající v „propagaci hnutí, která prokazatelně směřují k potlačení práv a svobod občanů nebo hlásání národnostní, rasové, třídní nebo náboženské zášti“ (§ 260 tr. z.) a zejména trestný čin spočívající ve „veřejném projevování sympatií k fašismu nebo jinému podobnému hnutí“ (§ 261 tr. z.), je potřeba k dosavadním výkladům, frekventovaným v literatuře a praxi, připojit alespoň tyto poukazy:

- Do těchto skutkových podstat nelze zahrnovat propagaci a veřejné projevování sympatií k hnutím, která mají formu právnických osob. Předpokladem jejich kvalifikace jako extremistických je odpovídající řešení podle administrativněprávních předpisů. Rozborem těchto předpisů (jmenovitě o politických stranách a hnutích a o sdružování občanů) lze poukázat, že státní orgány mají uplatnit své pravomoci k zániku extremistických hnutí jako právnických osob. To samozřejmě nic nemění na trestněprávní odpovědnosti fyzických osob ve funkcích statutárních orgánů, resp. členů právnických osob za projevy naplňující skutkovou podstatu podle § 260 nebo 261 tr. z., které nespočívají v samotné propagaci daných právnických osob či v projevování sympatií k nim.

- Podle mého názoru připadá v úvahu de lege ferenda, popřípadě snad (?) již i při interpretaci de lege lata použít „americké koncepce“, kterou Nejvyšší soud USA zformuloval v případě Schenck v. United States, 249 U.S. 47 (1919). Podle toho by záleželo na tom, jestli se uvedené projevy staly za takových okolností a vykazují takovou povahu, že způsobují jasná a bezprostřední nebezpečí (clear and present danger).<sup>9)</sup>

Považuji za opodstatněné, že je zapotřebí (vzhledem k evropským historickým zkušenostem) též skutkových podstat, které plní funkci prevence takového přímého nebezpečí. Tu však splňují trestné činy, uvedené ad a) - „hanobení národa, rasy a přesvědčení“ či „podněcování k národnostní a rasové nenávisti“. Výše zmíněnou

7) P. Šámal a kol.: Trestní zákon, komentář, Praha, 1995.

8) I zde by se výrazem „zesměšňování“ pramálo upřesňoval pojem „hanobení“. Praktikovaný výklad je i tady liberální. Například židovské anekdoty objevující se v masmédiích (velmi často vymyšlené nebo vyprávěné samotnými Židy) se zjevně nepovažují za hanobení národa nebo rasy, ale spíše za zábavný produkt umělecké (zpravidla lidové a židovské) tvořivosti.

9) Cit. dle J. Blahož: Dokumenty ke státnímu právu kapitalistických zemí, Praha, 1985, str. 31.

formulací, která co možná pregnantněji a výslovně odstupňovává podle míry nebezpečnosti pro společnost, by se zároveň řešila nesporně praktická otázka částečné interference mezi trestnými činy podle § 198 a 198a a podle § 260 a 261 tr. z.

5.3 S problematikou svobody projevu částečně souvisejí též trestné činy spočívající v ohrožení státního, hospodářského nebo služebního tajemství (§ 106, 107, 122 a 173 tr. z.) Neuspokojivý je zde způsob administrativněprávní úpravy předmětu těchto tajemství. Je nutno zdůraznit, že interní předpisy a pokyny úřadů, nevyhlášené ve Sbírce zákonů, nejsou prameny práva. Soud podle mého názoru má v konkrétním případě přezkoumat, jestli daná věc opravdu ve veřejném zájmu musí být utajována, přičemž je nutno zároveň brát v úvahu v Listině uvedenou povinnost státních orgánů a orgánů územní samosprávy poskytovat přiměřeným způsobem informace o své činnosti (čl. 17 odst. 5).

VÁCLAV PAVLÍČEK

(Právnická fakulta Univerzity Karlovy)

## ÚSTAVNÍ PROBLÉMY SVOBODY PROJEVU

### 1. SVOBODA PROJEVU A MEZINÁRODNÍ SMLOUVY PODLE ČL. 10 ÚSTAVY

V čl. 17 Listiny stát zaručuje svobodu projevu jako právo politické. V pojmu záruky je vyjádřena aktivita, pozitivní činnost státu při jeho ochraně, ne toliko jen závazek, že nebude překážet občanům v uplatňování tohoto práva.

Uvedené ustanovení Listiny však není jediné, které na ústavní úrovni obsahuje záruky svobody projevu. K základním lidským právům a svobodám vyjádřeným v oddíle prvním, druhé hlavy Listiny patří právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru. Ze svobody vědeckého bádání a umělecké tvorby, které jsou zaručeny v čl. 15 odst. 2 Listiny, vyplývá i svoboda uveřejňovat výsledky tohoto bádání a tvorby tedy projevovat je na veřejnosti, seznamovat s nimi jiné. Svoboda projevu pro příslušníky národnostních a etnických menšin v jejich jazyce, je zaručena v čl. 25 Listiny. Naproti tomu petiční právo není jen zvláštní formou svobody projevu, jak se někdy uvádí, ale má význam zcela jiný, vyjadřuje nikoliv jen názory, ale především požadavky.<sup>1)</sup> I důvody k omezení petičního práva obsažené v Listině jsou odlišné od důvodů vztahujících se ke svobodě projevu.

Význam svobody projevu v čl. 17 spočívá v právu ovlivňovat veřejné věci, svobodně se k nim vyjadřovat a účastnit se tak politického života. I na tuto svobodu se vztahuje ustanovení čl. 22 Listiny, že její zákonná úprava, výklad a používání má umožňovat a ochraňovat svobodnou soutěž politických sil v demokratické společnosti. Tím je vyjádřen smysl i tohoto práva, jakož i některé jeho ústavní limity.

Toto právo nepřísluší jen občanům českého státu, jak je tomu u některých jiných politických práv, ale každému. Stát každému (tedy i cizincům) zaručuje právo vyjadřovat na území ČR své názory slovem, písmem nebo jiným způsobem. Kvalifikovaně a účinně tak může každý činit za předpokladu, že disponuje určitými znalostmi a informacemi. Proto je tato svoboda projevu v čl. 17 spojena s právem na informace. Každému se přiznává právo svobodně vyhledávat, přijímat a rozšiřovat informace bez ohledu na hranice státu. Disponovat s informacemi je nepochybně

---

1) Viz k tomu Nález Ústavního soudu ČR z 23. 6. 1994 sp. zn. I. US 21/94, D. Hendrych a kol., Správní právo obecná část C. H. Beck, SEFT 1994, část zpracovaná V. Mikulem. Opačné stanovisko viz J. Filip: K pojmu základního práva nebo svobody z hlediska jednoho nálezu Ústavního soudu, Právník č. 8/1995, V. Pavlíček: Petiční právo v kontinuitě práva, Pocta prof. JUDr. K. Malému, Praha, Karolinum 1995, V. Pavlíček a kol.: Ústava a ústavní řád 2. díl, Linde Praha 1996 (Komentář k čl. 18 Listiny).

nejen významné politické právo, ale i mocný nástroj politického vlivu. S dříve uvedenými svobodami souvisí i svoboda přijímat a šířit různé ideje.

I právo na informaci je v tomto článku Listiny pojímáno jako právo politické, jež má umožnit fungování pluralitní demokratické společnosti a kontrolu státních orgánů ze strany lidu.

Zvlášť vyjádřené právo každého na včasné a úplné informace o stavu životního prostředí a přírodních zdrojů obsažené v čl. 35 odst. 2 Listiny akcentuje význam životního prostředí pro udržení života na zemi.

Každé z těchto práv podle Listiny působí v různých oblastech samostatně, v politické sféře se však navzájem ovlivňují a podmiňují.

Z těchto hledisek je třeba posuzovat i další právní a faktické meze těchto práv. Nepřípustnost cenzury je nepochybně jedním z opatření, které má chránit svobodu projevu ve všech jejích formách a zajistit svobodný politický život ve státě. Vztahuje se na cenzuru projevu i informací.

Přes velký význam svobody projevu a práva na informace pro politický život ve státě nejsou tedy tato práva neomezená. Mohou být uplatňována jen s ohledem na hodnoty, které Listina preferuje v zájmu chování demokratických principů ve společnosti. Patří k nim ochrana práv a svobod druhých, bezpečnost státu, veřejná bezpečnost, ochrana veřejného zdraví a mravnosti. Taková omezení však mohou být stanovena jen zákonem resp. normami, které jsou součástí vnitrostátního práva a mají alespoň právní sílu zákona. Patří k nim tedy i mezinárodní smlouvy podle čl. 10 Ústavy, pokud jsou na danou oblast bezprostředně použitelné.

Samotné vymezení okruhu smluv, které lze podřadit pod toto vymezení článku 10 Ústavy je předmětem diskusí, sporů nejen mezi teoretiky, ale hledá se řešení a upřesňuje se i v judikatuře Ústavního soudu.<sup>2)</sup> Zřejmé je pro tuto oblast nepochybné, že k těmto smlouvám patří především Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a „Evropská“ úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod.

V čl. 19 Paktu se uvádí, že každý má právo zastávat svůj názor bez překážky. Pakt každému přiznává právo na svobodu projevu, která v jeho pojetí zahrnuje svobodu vyhledávat, přijímat a rozšiřovat informace a myšlenky všeho druhu, bez ohledu na hranice, ať ústně, písemně nebo tiskem, prostřednictvím umění nebo jakýmkoliv prostředky podle vlastní volby.

Pakt tedy svobodu projevu chápe jinak a šířeji než Listina; nejen jako právo politické, ale jako obecné právo lidské zasahující do všech oblastí.

Čl. 10 Evropské úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod do obsahu pojmu svobody projevu rovněž zahrnuje právo zastávat názory a přijímat informaci nebo myšlenky a to *bez zasahování státních orgánů*. Zároveň stanoví, že tento článek nebrání státům, aby vyžadovaly udělování povolení rozhlasovým, televizním nebo filmovým společnostem. Úmluva nechápe svobodu přijímat a rozšiřovat informace jako samostatné právo, ale jako součást svobody projevu.

---

2) Viz k tomu V. Pavlíček, J. Hřebejk: Ústava a ústavní řád 1. díl, Linde Praha 1994, zejména komentář k článkům 10 a literatura tam uvedená, J. Malenovský: Příklad praktické aplikace článku 10 Ústavy České republiky: Rámcová úmluva na ochranu národnostních menšin, Právník č. 9/1995.

Toto ustanovení již souvisí s dalším rysem formulace těchto práv - v odst. 2 tohoto článku Úmluvy se zdůrazňuje, že výkon těchto svobod zahrnuje povinnosti i odpovědnost. Z tohoto požadavku - povinnosti a odpovědnosti, se dovozuje důvodnost takových opatření, formalit, podmínek, omezení nebo sankcí, které stanoví zákon a které jsou nezbytné v demokratické společnosti v zájmu národní bezpečnosti, uzemní celistvosti nebo veřejné bezpečnosti, předcházení nepokojům a zločinnosti, ochrany zdraví nebo morálky, ochrany pověsti nebo práv jiných, zabránění úniku důvěrných informací nebo zachování autority a nezávislosti soudní moci. Evropská úmluva důvody k omezení této svobody vypočítává obsažněji než Listina. Pokud přijímáme stanovisko, že mezinárodní smlouvy o lidských právech podle čl. 10 Ústavy (tedy i tato Úmluva) mají nižší právní sílu, než zákony ústavní<sup>3)</sup> (ale vyšší než zákony běžné), lze takové důvody v Úmluvě použít při limitování těchto práv jen tehdy, pokud je lze subsumovat pod výčet vyjádřený v čl. 17 Listiny, zejména pod obsah pojmu „opatření v demokratické společnosti nezbytná“ k ochraně tam uvedených hodnot. Z toho hlediska je třeba posuzovat i význam judikatury Evropského soudu a rozhodovací praxe Evropské komise.

Tyto limity a důvody k omezení tohoto práva další zákonnou úpravou jsou vyjádřeny v základních ustanoveních Ústavy a v obecných ustanoveních Listiny. Úcta k právům a svobodám člověka a občana, demokratické hodnoty státu, který se nesmí vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání (tedy principy laického a neideologického státu, což neznamená zbavení hodnotové orientace) a zákaz jakékoliv diskriminace bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka, víry a náboženství, politického či jiného smýšlení, národního nebo sociálního původu, příslušnosti k národnostní nebo etnické menšině, majetku, rodu nebo jiného postavení, jsou zásadním ústavním rámcem pro zaručení tohoto práva. Zákonné limity jsou vyjádřeny v normách trestního a občanského práva, v tiskovém zákoně apod. I pro českou judikaturu lze nepochybně přijmout konstantní stanovisko evropských orgánů ochrany práv, že v demokratických státech větší ochrany zasluhuje soukromá osoba než veřejný činitel, aby nebyla znemožněna kontrola veřejné moci. Spíše o nezvratlosti politických poměrů (nebo politiků) svědčí to, že představitelé vlády i další veřejní činitelé se kritice brání soudními žalobami s požadavky i milionových odškodnění vůči autorům kritických výroků. Pro státy nedemokratické je naopak spíše příznačná novodobá podoba jakéhosi „*crimen laesae maiestatis*“.

## 2. NĚKTERÉ AKTUÁLNÍ OTÁZKY SVOBODY PROJEVU

Svoboda projevu jako právo politické se uplatňuje jinými formami než před 200, 100, 50 nebo 30 lety. Místo projevů na pouličních demonstracích, veřejných shromážděních, na schůzích, kde se realizoval politický život, i místo boje o svobodu projevu v tisku (v podmínkách, kdy noviny byly vydávány zejména politickými stranami) se základem pro ovlivňování politického života i sdělování informací (nebo dezinformací) stává především televize, která svým významem a prostředky zatlačuje

3) Blíže viz citované práce Ústava a ústavní řád 1. a 2. díl.



i další vlivné sdělovací medium - rozhlas. Zvláštní charakter televize, která intenzivněji než tisk ovlivňuje způsob i formy politického života, denně „vstupuje do domácnosti“, vyvolává iluzi, že lidé jsou přímo účastní politiky, i když jsou ve skutečnosti jen objektem působení tohoto media. Z veřejných shromáždění, kde docházelo ke střetu názorů a vytváření kolektivního mínění (podobně jako již ve starém Řecku), ale i k možnosti vzniku davové psychozy, televize politický život atomizuje. Tuto novou objektivní situaci, změnu tradic přímo převratnou, danou rozvojem techniky je třeba z hlediska realizace politických svobod a jejich smyslu vzít nejen na vědomí, ale i uvědomit si její mnohostranné důsledky. Platí to i pro svobodu projevu jako individuálního politického práva, kterým se má občan podílet na demokratickém uspořádání společnosti.

Filozof otevřené společnosti K.R. Popper ve svém patrně posledním článku<sup>4)</sup> upozornil v souvislosti s působením televize na problém odpovědnosti, na který ostatně klade důraz i Evropská úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod. Dospěl k názoru, že v důsledku větší konkurence a boje o diváky, úroveň televize klesla a působí, zejména na děti a mládež, stále škodlivěji. Místo toho, aby v souladu se starou demokratickou idejí přispívala k všeobecné vzdělanosti a vytváření stále lepších příležitostí pro všechny „značná část zločinců přiznává, že byli ke své činnosti inspirováni televizí“. Děti mají násilí před očima několik hodin denně, „televize produkuje násilí a vnáší je i tam, kde by jinak nebylo“. Autor důrazně upozorňuje, „že výchova je nezbytná v každé civilizované společnosti. A že občané této společnosti, tj. občané, kteří se chovají civilizovaně, nevznikli náhodou, ale jsou výsledkem výchovného procesu“.

Ze zamyšlení nad působením televize na výchovu lidí dovozuje: „Demokracie znamená kontrolu politické moci. Taková je její charakteristika. Proto by neměla v demokracii existovat žádná nekontrolovaná politická moc. Televize se však stala kolosální politickou mocí. Dalo by se říci mocí vůbec nejdůležitější - jako by tu hovořil Bůh sám ... . Televize se stala mocí příliš silnou pro demokracii. Žádná demokracie nemůže přežít, jestliže neuděláme zneužívání televize rázný konec“. Uvádí, že televizní moc je budována stejně, jako budoval Hitler svou moc a nový Hitler by mohl díky televizi získat moc zcela neomezenou. Z těchto důvodů argumentuje: „Demokracie nemůže existovat, jestliže nepodrobíme televizi kontrole. Pokud moc televize zůstane i nadále nekontrolovatelná, demokracie dlouho nepřežije“.

Obavy Poppera nejsou zřejmě přehnané. Stačí vzpomenout, že pomocí několika televizních kanálů, tedy bez vybudování organizované politické strany, dokázal v krátké době několika týdnů nebo měsíců Berlusconi v Itálii získat značnou část voličů a stanul v čele vlády. Může tedy televize snadno nahradit tradiční prostředky účasti na politickém životě země.

Problém násilí na obrazovce, na který Popper upozorňuje, je nepochybně rovněž na nejvyšší závažný. Výchovu k demokracii nelze uskutečňovat tak, že do vědomí i podvědomí diváků všech věkových kategorií se prosazuje přesvědčení, že chtěného výsledku se nedosahuje cestou práva, demokratickými prostředky, nástroji právního

---

4) K. R. Popper: Moc televize, Lidové noviny 14. 12. 1994.

státu, ale ozbrojenou silou, svémocí a svévolí, násilím a brutalitou. I pro naše poměry vyvstává otázka jaký model chování televize v České republice, zejména některé její kanály nabízejí a navozují, jaké stereotypy chování vytvářejí. Jsou to hodnoty lidských práv, úcta k životu, humanismus a demokracie, nebo kult násilí, společnost zločinu, korupce a svévole? Jaké vzory dnes každému televize předkládá, v takovém prostředí se bude společnost v budoucnosti pohybovat. Tvzení o svobodné volbě nejlepšího programu je buď naivní, nebo vědomě lživé.

Vliv televize bude nepochybně dále vzrůstat také proto, že se dnes stává nejlevnějším a proto i pro široké vrstvy občanů nejprístupnějším sdělovacím prostředkem. Může nabídnout a často nabízí jednoduchá řešení pro ty, kteří jsou pohodlní, nebo nejsou schopni samostatně kriticky myslet a takovému tlaku se ubránit. Zvyšování cen novin je rovněž faktorem, který bude snižovat jejich vliv a tedy i možnost plurality působení a příležitost, aby občané svobodně volili alternativy. Tím se i zjednodušuje možnost, aby korupcí, zastrašováním i jiným způsobem byly ovlivňovány účinné sdělovací prostředky a občané zmanipulováni těmi, kteří mají ekonomickou a politickou moc.

Lze souhlasit s Popperem, že si tohoto nebezpečí společnost dosud dostatečně není vědoma. Současná vládnoucí ideologie takové myšlenky odmítá.

Problém nespočívá jen v nebezpečí indoktrinace většiny společnosti určitou ideologií v důsledku zmanipulování sdělovacích prostředků a sdělovacími prostředky, které působí na veřejné mínění. Svoboda projevu ve smyslu práva ovlivňovat politický život má patřit v demokratické společnosti každému - ať jednotlivci, nebo skupinám, ať většině společnosti nebo minoritám, stranám vládním i stranám opozičním. Svobodu projevu nelze omezit jen ve prospěch některých skupin občanů - politiků, novinářů apod. není privilegium jen pro někoho ani z tohoto pohledu. Je důležité, aby byla zajištěna i pro jednotlivce a menšiny bez jakékoliv diskriminace (nebo zvýhodnění), jak bylo shora uvedeno, pokud je to slučitelné s principy demokratické společnosti. Reálný vliv jen těchto sdělovacích prostředků na politický život činí toto právo v jeho univerzalitě značně problematickým. Je užitečné konfrontovat vpředu zmíněné postuláty s touto reálnou situací. Lidská práva, včetně svobody projevu nejsou většinová v demokratické společnosti, nestačí, jsou-li zajištěna pro majoritu, která může být indoktrinována, zmanipulována, ale musí být zajištěna i pro menšiny, které zastávají odlišné názory, odlišné principy, pro vládnoucí kruhy a majoritu často nepřijemné. Zajištění demokratizace skutečného uplatnění svobody projevu tak získává i z tohoto hlediska v současné době novou dimenzi.

Další problém opět souvisí s odpovědností při využívání svobody projevu a to těmi, kdo ve sdělovacích prostředcích působí. V minulém režimu se často rozlišoval bipolární dvojí postoj při využívání svobody projevu a sdělovacích prostředků. Na straně jedné existovala servilita vůči politické moci v oficiálních sdělovacích prostředcích, která nemusela dbát faktů, své názory verifikovat, neboť pravda nebyla kritériem úspěšnosti a svoboda jako „poznaná nutnost“ byla chápána v podobě vpravdě lokajské. Na straně druhé vystupovali ti, pro něž platila jiná kritéria, než pochvala a odměna se strany moci. Upozorňovali na stav životního prostředí, veřejného zdraví, drancování přírody a chátření kulturního dědictví atd. Ve skutečnosti však mezi oběma póly exi-

stovalo široké spektrum dalších postojů. Vyplývaly z individuálních limitů odvahy a občanské odpovědnosti ve vztahu k věcem veřejným. Po listopadu 1989 se v této oblasti mnohé zásadně změnilo. Některé lidské stereotypy však zůstaly konstantní.

Je nesporné, že svoboda slova a tisku, tedy svoboda projevu jako právo politické má jiný rozměr, hodnoty a podmínky v systému totalitním a jiný v otevřené společnosti.

Totalitní uzavřená společnost, která si přisvojuje monopol na informace, svobodu projevu značně omezuje nejen v oblasti politické. Každý odlišný názor, který se tohoto monopolu dotýká a může jej ohrozit, zpravidla sankcionuje různými prostředky. Čím více chce celostně totalitní moc ovládnout myšlení lidí (a nemusí to být jen moc státu, ale i politické strany, církve nebo náboženské sekty), tím větší oblasti podrobuje své kontrole. V době, kdy jí jde již jen o udržení politické moci, její pozornost se zaměřuje na oblasti, které jsou pro udržení její vlády důležité, případně na jednotlivce, kteří jsou pro ni pro své nezávislé myšlení nebo z jiných důvodů politicky nebezpeční.

Autoři zabývající se „ožehavými“ tématy, které chtěli uveřejnit, usilovali tehdy o přesvědčivou verifikaci svých názorů, proti tlaku politické moci předkládali ověřená fakta. Zejména v oblasti ekologie vznikla řada nezávislých, odborně fundovaných občanských aktivit a vyrostla řada kvalifikovaných novinářů - odborníků na tato témata. Odpovědnost a vzdělanost tak při sdělování informací byla přirozeným produktem odporu proti moci, které pravdivé informace potlačovala a její mnozí představitelé dozírající na potlačení svobody projevu a informací vzdělání nebyli. Rozpad politického systému a otevření společnosti zbavilo lidi oprávněného strachu z trestních a existenčních sankcí pro jejich politické názory. Zvláště pro žurnalistiku se odstranily tyto bariéry využití svobody projevu. Nic však v zásadě nenutí publicisty k verifikaci názorů, k větší kvalifikovanosti. Vedle zmíněných stereotypů minulosti - zalíbit se mocným, působí i další stimuly vedoucí k povrchnosti, nevzdělanosti či polovzdělanosti. Místo skutečných informací se nabízí veřejnosti iracionální líbivá hesla a nové ideologické teze a kampaně. Zájem občanů o věci veřejné upadá a lidé v záplavě různých nevyřešených afér rezignují. Pozoruhodně se opakují z minulé doby i útoky na tzv. právní fundamentalismus. Kdysi měly svého předchůdce v kampaních proti „buržoazním právním odborníkům“ požadujícím dodržování zákonů, nad nimiž měla dominovat „vůle pracujícího lidu“. Zdá se, že byla vyměněna božstva, snad oběti, nikoliv rituály.

Pro mnohé samotná svoboda projevu co do své hodnoty v současné době devalvovala, ztratila na vážnosti. Změnilo se sice různé zaměření ideologických kampaní, nikoliv však jejich metody. Požadavek zvláštní povinnosti a odpovědnosti, obsažený ve vpředu vzpomenutých mezinárodních smlouvách, dostává nový smysl. Vztahuje se k demokratickému řádu společnosti, k pochopení, že svoboda projevu není samoučelná, izolovaná, ale je součástí demokratického systému společnosti, jejím předpokladem i její podmínkou. Znovu se klade otázka o smyslu této svobody jako prostředku k udržení a obraně demokratického systému ve společnosti.

VLADIMÍR MIKULE

(Právnická fakulta Univerzity Karlovy)

## SVOBODA PROJEVU VE SPRÁVNÍM PRÁVU

### I.

Obecným pojetím tolerance se na tomto fóru zasvěceně již zabývali jiní, měl bych se tedy soustředit na svoje mnohem konkrétnější téma a ukázat na několika příkladech jak se problém tolerance projevuje v českém správním právu. Správní právo novodobých států totiž tak či onak zasahuje do všech oblastí života a celkově se v něm zrcadlí (někdy jasně, někdy zastřeně) poměr mezi státem a obyvatelstvem.

Přece jen si však nedovedu odeprít připomenutí některých myšlenek, jejichž platnosti se ani my nemůžeme vyhnout a které by se dobře výjimaly třeba i v preambulích leckterých moderních zákonů a v pravidlech pro veřejnou správu.

Platón nás z hloubky lidských dějin napomíná, abychom za nepřátele pokládali jen ty lidi, kteří proti nám válčí se zbraní v ruce, nikoliv ty, kteří chtějí spravovat obec podle svého odchylného úsudku.<sup>1)</sup> Cicero zdůrazňuje, že žádná vlastnost si nezaslouží víc chvály a není víc hodna muže velikého a slavného než smířlivost a shovívavost, ovšem s tou výhradou, že tam, kde toho vyžaduje zájem obce, třeba užít přísnosti, bez níž se obec spravovat nedá; žádný trest nebo důtka nesmějí však být spojeny s ponížením a směřovat k prospěchu toho, kdo trestá nebo kárá, nýbrž k prospěchu obce.<sup>2)</sup> Císař Marcus Aurelius, který měl jistě s vládou nad lidmi svoje zkušenosti, poukazuje na Platóna, podle něhož se každá duše jen bezděčně odřiká pravdy a právě tak i spravedlnosti, uměřenosti, shovívavosti a všeho podobného: je naprosto nutné mít to stále na paměti, připomíná Marcus Aurelius, neboť pak budeš ke všem laskavější.<sup>3)</sup>

Autokratické osoby a mocenské struktury tyto základní hodnoty lidských vztahů neuznávají a uplatňují zpravidla naopak fanatismus, nesnášenlivost a násilné metody prosazování vlastních ideologií.

Autokratický stát se obvykle váže na určitou ideologii a bývá krajně netolerantní ke všem, o nichž předpokládá, že mají jiný názor, a nebo kteří dokonce odlišný názor projevují. Tuto intoleranci uplatňuje nejen tím, že lidi odlišného názoru za použití právních institucí a státního aparátu všemožně diskriminuje (a tím je nutí, aby svůj odlišný názor alespoň navenek neprojevovali), ale i tím, že podporuje a různě honoruje

1) Cituje Cicero, O povinnostech (De officiis), přel. J. Ludvíkovský, Svoboda, Praha 1970, I/25 (str. 59).

2) O povinnostech ... I/25 (str. 59,60).

3) Hovory k sobě, přel. R. Kuthan, nakl. Toužimský a Moravec, Praha 1948, VII/63 (str. 77).

také „mimoprávní“ projevy nesnášenlivosti vůči takovým oponentům ze strany loajální části společnosti. Stačí vzpomenout čtyřicet let předlistopadového režimu, který nejprve fakticky a později na základě výslovných ustanovení ústavy, pomocí přímého i nepřímého nátlaku, prosazoval princip jediné vládnoucí politické skupiny (totiž komunistické strany) a jediného státního světového názoru (totiž marxismu-leninismu). To se nezbytně projevilo i v předpisech správního práva a především pak při jeho konkrétní aplikaci, kdy měla nesnášenlivost široké pole uplatnění zejména také proto, že se orgánům státní správy poskytovala možnost rozsáhlé volné úvahy. Podmínkou pro uplatnění ve státní správě, která fakticky zahrnovala i celé národní hospodářství, byla především proklamace loajality s uvedenými principy: vojáci a příslušníci Sboru národní bezpečnosti museli závazek věrnosti komunistické straně a státnímu světovému názoru stvrzovat přísahou, učitelé slibem, všichni byli podřízeni kádrové politice, kterou formulovaly, kontrolovaly a zčásti také prováděly orgány komunistické strany. Právo sdružovat se a shromažďovat nebylo dovoleno vykonávat těm, kdo nebyli loajální, proklamovaná shoda se státním světovým názorem byla podmínkou přijetí na střední i vysokou školu, nedostatek této shody mohl být důvodem např. i k zákazu cestování do ciziny. Lidé žijící v oblasti hranic se západními státy byli pobízeni a organizováni k tomu, aby udávali cizí osoby, které se jim zdály podezřelé, a za úspěchy v zadržování potencionálních emigrantů byli odměňováni i speciálním státním vyznamenáním. Intolerance tedy byla - jednoduše řečeno - jedním z příznačných rysů a současně závažnou podmínkou existence režimu.

Politický vývoj po listopadu 1989 vyústil na ústavní rovině v Listinu základních práv a svobod, která nyní na České republice vyžaduje, aby byla založena na demokratických hodnotách a nevázala se ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání (čl. 2 odst. 1). Zakázána je jakákoliv diskriminace nejen v oblasti základních práv a svobod, ale při uplatňování zákona vůbec. Nové předpisy správního práva již z těchto zásad většinou vycházejí, starší mají být v tomto duchu vykládány a uplatňovány. Tím není sice řečeno, že ve správním právu je už všechno v úplném pořádku, zdá se však, že těžiště problému se přesunulo do oblasti uplatňování práva, tedy do správní praxe, kterou by bylo třeba v tomto ohledu soustavněji usměrňovat.

## II.

Listina nejenom zaručuje základní práva a svobody všem bez rozdílu (čl. 3 odst. 1), ale výslovně také stanoví, že nikomu nesmí být způsobena újma na právech pro uplatňování jeho základních práv a svobod (čl. 3 odst. 3), přirozeně tedy ani pro uplatňování svobody projevu a práva na informace.

Některé obyčejné zákony tento princip ještě výslovně - i když třeba jinými slovy - opakují a zdůrazňují. Tak podle zákona o sdružování občanů „nikomu nesmí být občanský na újmu, že se sdružuje, že je členem sdružení, že se účastní jeho činnosti nebo je podporuje, anebo že stojí mimo ně“.<sup>4)</sup> Zákon o sdružování v politických stranách výslovně stanoví, že „nikdo nesmí být omezován ve svých právech proto, že je členem

---

4) § 3 odst. 2 zákona č. 83/1990 Sb., o sdružování občanů, ve znění pozdějších předpisů.

strany a hnutí, že se účastní jejich činnosti nebo je podporuje anebo že stojí mimo ně.<sup>5)</sup> Širší dosah má ustanovení zákona o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností, podle něhož vyznávání náboženské víry - lhostejno, zda v rámci státem uznané církve či náboženské společnosti anebo jinak - nesmí být důvodem k omezení ústavou zaručených práv a svobod občanů, zejména práva na vzdělání, volbu a výkon povolání a přístup k informacím.<sup>6)</sup>

Posouzení efektivnosti těchto záruk je úkolem obtížným a dlouhodobým, k souhrnnému hodnocení zatím nejsou podklady. Zajímavým dokladem o aktuální situaci je nicméně např. informace o projevech extrémistických postojů v České republice, předložená ministrem vnitra Poslanecké sněmovně v roce 1995 a obsahující také zajímavý pokus o definici extrémismu. Podle této definice je extrémismem souhrn verbálních, grafických, fyzických a jiných aktivit s ideologickým kontextem, vyvíjených jedincem nebo seskupením, zaměřených do blízkého okolí nebo na předem zvolené cíle a útočících proti společenskému uspořádání, principům zakotveným ústavou a zákony, proti parlamentně demokratické formě a humánním principům, jestliže proti uvedeným principům útočí i nelegálními prostředky. „Česká extremistická scéna“ je pak charakterizována jednak hnutími ultrapravicovými (neonacistické organizace, vlastenecké organizace založené na extrémním nacionalismu až fašismu a ultrapravicově založená část hnutí skinheads), jednak hnutími ultralevicovými (anarchisté a seskupení, jejichž aktivity jsou inspirovány komunistickou ideologií), také však některými složkami ekologického hnutí, které někdy vyvíjejí nátlak na vládu a občas při jejich akcích dochází k narušení veřejného pořádku, a některými náboženskými společenstvími a sektami. Část těchto organizací má legální organizační rámec, většina však existuje a působí pouze fakticky.

Není možno zabývat se touto otázkou podrobně, je však třeba alespoň podotknout, že rozpaky nad tímto dokumentem ústředního orgánu státní správy mají patrně svůj důvod nejen v samotném použití výrazu „extrémismus“, který má nepochybně pejorativní příchuť, ale hlavně v nedostatečně přesném vymezení hranice mezi tím, co do rámce zaručené svobody projevu ještě patří, a tím, co ji už překračuje (latinské slovo „extremus“ znamená nejzazší, nejvzdálenější). Jeden americký autor v této souvislosti napsal, že „společnost musí jednotlivcům dovolit tvrzení, že král je nahý, i když mluvčí nemá na první pohled pravdu, protože toto zdánlivě mylné tvrzení by se po přísném prozkoumání mohlo ukázat jako pravdivé.“<sup>7)</sup> Jde však také o to, že Listina zaručuje nejenom právo mít názor a právo vyjadřovat jej slovem, písmem, tiskem nebo obrazem, ale také právo vyjadřovat názor i jakýmkoliv jiným způsobem, tedy symbolicky (čl. 17 odst. 2). Právě tato forma projevu patrně způsobuje nejvíc nedorozumění, protože ve vágním pojmu „porušení veřejného pořádku“ se skryje téměř všechno, jestliže není vykládán v souladu s ústavními principy. Stejně tak se můžeme ptát, co to jsou vlastně ony „záměry a činnosti namířené proti demokratickým základům České

5) § 3 odst. 3 zákona č. 424/1991 Sb., o sdružování v politických stranách a v politických hnutích, ve znění pozdějších předpisů.

6) § 2 odst. 1 zákona č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností.

7) R. S. Peck: Principy svobodného vyjádření protichůdných názorů, Spectrum 70/1990, str. 29.

republiky“, o nichž především má podle zákona Bezpečnostní informační služba zabezpečovat informace,<sup>8)</sup> aniž by o tom sledovaný věděl a aniž by měl možnost bránit se třeba i soudní cestou proti zařazení mezi extrémisty, jako například v Německu.

### III.

Předpokladem uvědomělé tolerance je rovnost v právech - jinak by šlo spíše o pseudotoleranci, vyjadřující pocit bezmocnosti. Ve sféře názorů a přesvědčení je to obzvláště významné, o čemž svědčí například nikoliv zcela ojedinělé kritické hlasy na adresu ještě federálního zákona o církvích a náboženských společnostech z roku 1991.

První sporná oblast spočívá v tom, že podle tohoto zákona stát uznává jakožto církve a náboženské společnosti jediné ty, které byly stanoveným způsobem registrovány; podmínkou registrace je však okolnost, že se k nim hlásí nejméně 10 000 zletilých osob, které mají trvalý pobyt na území České republiky, popřípadě alespoň 500 osob jde-li o církev nebo náboženskou společnost, která je členem Světové rady církví.<sup>9)</sup> Necháám stranou otázku, zda je ústavně korektní preference určité církve jenom proto, že je členem nevládní mezinárodní organizace, a položím otázku jinou: jakým způsobem se pak mohou legálně sdružovat věřící, kteří nechtějí být členy některé církve nebo náboženské společnosti státem uznané, jestliže jich - totiž starších 18 let - není alespoň 10 000 a jestliže obecný zákon o sdružování občanů je v praxi vykládán nikoliv tak, jak stanoví, totiž že podle něj nelze vytvářet církve a náboženské společnosti, nýbrž tak, že podle něj nelze vůbec vytvářet občanská sdružení sloužící ke společnému projevování náboženství nebo víry? Za takové situace těmto lidem totiž nezbyvá, než pohybovat se kdesi na pomezí legality, např. - podle jednoho názoru - vytvořit organizaci, která nebude ani náboženskou společností, ani občanským sdružením a nebude mít ovšem status právnické osoby.

Druhá sporná oblast souvisí s privilegii, která zákon uznaným církvím a náboženským společnostem poskytuje. Jedině jejich duchovní mají totiž např. zvláštní právo přístupu do veřejných zařízení sociální péče, zdravotnických zařízení a dětských domovů, do ubytovacích objektů vojenských útvarů a do míst, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova. Zákon o výkonu trestu odnětí svobody sice tuto výsadu rozšiřuje i na pověřené zástupce určitých zájmových sdružení občanů,<sup>10)</sup> zákon o výkonu vazby tak ale nečiní<sup>11)</sup> a privilegium státem uznaných církví a náboženských společností tu tedy platí, stejně jako je tomu v ostatních uvedených zařízeních, kde obecná právní úprava většinou chybí. Tak či onak se tedy zvýhodňuje určitá kategorie lidí oproti těm, kdo nejsou členy státem uznaných církví a také ovšem oproti těm, kdo žádnou náboženskou víru nevyznávají.

K tomu pak ještě přistupuje okolnost, že stát uznal povinnost mlčenlivosti osob pověřených vykonávat duchovenskou činnost, to však jediné v případech, kdy byly po-

---

8) § 5 odst. 1 písm. a/ zákona č. 153/1994 Sb., o zpravodajských službách České republiky.

9) § 9 zákona č. 308/1991 Sb., zákon ČNR č. 161/1991 Sb.

10) § 48 zákona č. 59/1965 Sb., ve znění pozdějších předpisů.

11) § 15 zákona č. 293/1993 Sb.

věřeny církvemi státem uznanými;<sup>12)</sup> tyto osoby např. nesmějí být vyslýchány jako svědci v trestním řízení, ledaže by šlo o případ, kdy je trestným činem již samo neoznámení trestného činu.<sup>13)</sup> Je zřejmé, že bez ohledu na tradice a duchovní stránku věci, z ryze právního hlediska, může tato výsada vyvolávat pochybnosti.

Možná, že nejde o privilegia natolik významná, aby sama o sobě vyvolávala projevy nesnášenlivosti, každopádně si však zaslouží zamýšlení.

#### IV.

Závažnou otázkou, která si zaslouží důkladné posouzení, je právo na přístup k informacím, které mají ve své dispozici státní orgány, resp. orgány veřejné správy. Listina předpokládá, že přiměřený způsob poskytování informací o činnosti státních orgánů a orgánů územní samosprávy stanoví obyčejný zákon (čl. 17 odst. 15), takový obecný zákon však dosud vydán nebyl, ačkoli je zřejmé, že náležitá informovanost je podmínkou porozumění a tedy i vzájemné snášenlivosti. Na povrch se tato otázka nyní opět dostala v souvislosti s projednáváním návrhu nového tiskového zákona, z něhož podle usnesení vlády bylo vyškrtáno ustanovení, poskytující novinářům určitá privilegia v přístupu k informacím v rozsahu odpovídajícím zhruba tomu, jak jim toto právo poskytuje dosavadní tiskový zákon z roku 1966,<sup>14)</sup> aniž by ovšem tato odmítnutá privilegia byla nahrazena úpravou platnou pro všechny.

Nelze nevidět, že v této oblasti je naše legislativa stále ještě pod vlivem názorů a předpisů pocházejících z období dřívějšího režimu, podle nichž pravda má pokud možno zůstat státním tajemstvím a právo na přístup k informacím lze proto uplatňovat jen tehdy, bylo-li výslovně poskytnuto. V demokratických státech musí ovšem platit princip opačný: každý má právo na přístup ke všem informacím, pokud toto právo nebylo z oprávněných důvodů výslovně omezeno nebo vyloučeno. Pro takové řešení jsou vzory v řadě států a Česká republika jako člen rady Evropy nemůže nebrat v úvahu ani doporučení Výboru ministrů Rady Evropy z roku 1981 o přístupu k informacím, které mají k dispozici některé veřejné orgány.

Nejzávažnější bariérou přístupu k informacím jsou státní, hospodářské a služební tajemství. Rámcový zákon z roku 1971 přenechal podstatu úpravy vládě a ministru vnitra: vláda stanoví základní skutečnosti, tvořící předmět státního tajemství, ministr vnitra pak určuje konkrétní skutečnosti tvořící předmět státního tajemství v jednotlivých oborech a odvětvích a vydává seznamy skutečností tvořících předmět hospodářského a služebního tajemství.<sup>15)</sup> Veřejně přístupné jsou paradoxně jen seznamy týkající se státního tajemství: zákon tak totiž od novelizace v roce 1990 stanoví. Seznamům tý-

12) § 8 zákona č. 308/1991 Sb.

13) § 99 odst. 2 trestního řádu. Oznamovací povinnost se vztahuje jen na nejzávažnější trestné činy uvedené v § 168 trestního zákona.

14) § 13 zákona č. 81/1966 Sb., o periodickém tisku a o ostatních hromadných informačních prostředcích, ve znění pozdějších předpisů.

15) Zákon č. 102/1971 Sb., o ochraně státního tajemství, ve znění zákonů č. 383/1990 a 558/1991 Sb., nařízení vlády č. 148/1971 Sb., o ochraně hospodářského a služebního tajemství a služebního tajemství, ve znění nařízení vlády č. 420/1990 Sb., nařízení vlády č. 419/1990 Sb., o základních skutečnostech tvořících předmět státního tajemství.



kajícím se hospodářského a služebního tajemství vláda zatím veřejnost nepřiznala. Příznačné je i to, že trestní zákon si pro svou potřebu všechny tři druhy tajemství definuje autonomně<sup>16)</sup> a nepřihlíží přitom k existenci seznamů vydávaných ministrem vnitra, takže by - přinejmenším teoreticky - mohlo dojít k širšímu nebo užšímu pojetí téhož druhu tajemství v oboru správy a v oboru soudnictví. Obecná úprava přístupu k informacím ovšem chybí a chybí proto i soudní nebo jiná ochrana pro případ odmítnutí přístupu.

Nejednotná a ne zcela vyhovující je též platná úprava nahlížení do správních i soudních spisů. Také nahlížení do archiválií uložených ve státních, městských a jiných archivech není upraveno vyhovujícím způsobem: řediteli archivu je poskytnuta možnost široké úvahy, prostředky právní ochrany proti jeho odmítavému rozhodnutí však stanoveny nejsou.<sup>17)</sup>

Poněkud lepší je přístup k některým informacím o stavu životního prostředí a přírodních zdrojů, obecně zaručovaný Listinou (čl. 35 odst. 2), poněvadž zákony z roku 1992 toto ústavní právo do jisté míry konkretizují:<sup>18)</sup> ani tady však není úprava úplná a chybí také právní prostředky ochrany. Moderní pojetí nelze upřít zákonu o státní statistické službě z roku 1995, který způsoby poskytování statistických informací veřejnosti podrobněji upravuje, i když se za jednotlivé poskytnutí vytvořených statistických informací požaduje úplata.<sup>19)</sup> Pokud jde o moc zákonodárnou, je transparence činnosti Poslanecké sněmovny vcelku uspokojivě řešena jejím novým jednacím řádem.<sup>20)</sup>

Dílčí pozitivní úpravy ovšem nemohou nahradit vyhovující úpravu globální, která je podle mého názoru nezbytná a již by mohli být uspokojeni jak novináři, tak i veřejnost jako celek, nemluvě již ani o tom, že by jí byl splacen závažný dluh vůči Listině.

Některé stránky práva na přístup k informacím jsou ovšem politicky zvlášť delikátní. Nedávno Vrchní soud v Praze v rámci správního soudnictví zrušil správní rozhodnutí, kterým bylo jisté obchodní společnosti odmítnuto povolení k zahraničnímu obchodu s vojenským materiálem, protože vůči jednomu z členů vedení společnosti byly výhrady pro jeho součinnosti s minulým režimem. Tyto výhrady však jemu samotnému ani společnosti v konkrétní podobě sděleny nebyly, protože jde patrně o státní tajemství. Komentář jednoho novináře k tomuto případu klade otázku, zda spisy bývalé Státní bezpečnosti obsahují takové údaje, jejichž prozrazení by ještě dnes mohlo stát ohrozit a končí slovy: „Stav, kdy je tajné skoro všechno - a zároveň se mnohé provádí - škodí především státu samotnému.“<sup>21)</sup>

Údaje o evidenci občana jako tajného spolupracovníka Státní bezpečnosti a o jeho případné spolupráci skutečně není dovoleno bez souhlasu tohoto občana zveřejňovat,<sup>22)</sup> je však také pravda, že ne každý, kdo byl v přísně tajných evidencích jako spo-

16) § 89 odst. 10, 11 a 12 trestního zákona.

17) § 11 zákona ČNR č. 97/1974 Sb., o archivnictví, ve znění zákona ČNR č. 343/1992 Sb.

18) § 14 a 15 zákona č. 17/1992 Sb., o životním prostředí, § 7 zákona č. 244/1992 Sb., o posuzování vlivů na životní prostředí, § 72 zákona ČNR č. 114/1992 Sb., o ochraně přírody a krajiny.

19) § 18 zákona č. 89/1995 Sb.

20) Zákon č. 90/1995 Sb.

21) M. Schmarcz: Přílišným tajemím škodí stát sám sobě, MF Dnes 24. 10. 1995, str. 12.

22) § 19 zákona č. 451/1991 Sb., v platném znění.

lupracovník uveden, takovým spolupracovníkem byl: odstraněním zákazu zveřejnění by tedy bylo vytvořeno závažné riziko veřejného obvinění nevinných.

Ostatně tajné spolupracovníky, které musí chránit před prozrazením, má a musí mít patrně každá policie na světě. Také u nás může Policie ČR v určitých případech využívat osob jednajících v její prospěch a použít i tajného agenta;<sup>23)</sup> podobně Bezpečnostní informační služba, jíž je navíc zákonem výslovně uloženo ochraňovat osoby jednající v její prospěch před vyzrazením.<sup>24)</sup>

Na rozdíl od předchozího režimu, který takovou tajnou spolupráci organizoval pomocí vnitřních, přísně utajovaných směrnic a v zájmu své nedemokraticky udržované moci, nynější režim ji reguluje přímo zákony, otevřeně a v zájmu demokratického právního státu. Problém přístupu k některým informacím tím však ještě není vyřešen.

## V.

Veřejná správa musí být ovšem tolerantní a přístupná i vůči těm, kteří vůči ní vyslovují požadavky, výhrady a kritiku. Vzpomínám na jeden rozsudek Nejvyššího soudu z roku 1968, kterým bylo vysloveno, že podávání stížností a žádostí, kterými se odsouzený ve výkonu trestu odnětí svobody domáhá svých práv a oprávněných zájmů, nelze považovat za projev nekázně a nedostatečné převýchovy, odůvodňující jeho faktické potrestání přeřazením do vyšší nápravné skupiny.<sup>25)</sup> Tehdy jsem se ve své mladické naivitě podivoval, že opačný přístup byl i v tehdejšímu režimu vůbec myslitelný. Ani v demokratickém právním státě není všechno jednoduché. Nemohu se ubránit podivu třeba nad tím, že po zrušení prokuratury koncem roku 1993 nebylo do správního řádu transformováno ustanovení opravňující každého požádat prokurátora, aby přezkoumal z hlediska zákonnosti postup nebo rozhodnutí orgánu veřejné správy a provedl potřebná opatření k nápravě s tím, že podnět musel být vyřízen řádně a ve stanovené lhůtě a že bylo možné požádat nadřízeného prokurátora, aby neuspokojivé vyřízení přezkoumal.<sup>26)</sup> Těžiště kontroly se zrušením prokuratury přesunulo do samotné veřejné správy, pro niž však podobná povinnost zákonem stanovena není (např. jde-li o podnět k přezkoumání nějakého úředního postupu nebo rozhodnutí, motivovaný třeba i obecným zájmem,<sup>27)</sup> žádost o opatření proti nečinnosti apod.), zvláště když předpis „o vyřizování stížností, oznámení a podnětů pracujících“ z roku 1958, dříve považovaný za obecně závazný, má ve skutečnosti povahu předpisu jenom interního.<sup>28)</sup>

S tím souvisí i otázka efektivního výkonu jednoho ze základních politických práv, totiž práva petičního, které Listina (čl. 18) vymezuje tak, že ve věcech veřejného nebo

23) § 34 a 34b zákona ČNR č. 283/1991 Sb., ve znění pozdějších předpisů.

24) § 15 zákona č. 154/1994 Sb.

25) Rozsudek Nejvyššího soudu publikovaný pod č. 57/1968 Sbírky soudních rozhodnutí ve věcech trestních.

26) § 12 zákona č. 60/1965 Sb., o prokuratuře, ve znění pozdějších předpisů (zrušen dnem 1. 1. 1994).

27) Soudy ve správním soudnictví přezkoumávají rozhodnutí správních orgánů jen z toho hlediska, zda nedošlo k porušení subjektivního práva toho, kdo návrh na přezkoumání podal (§ 244 až 250s občanského soudního řádu).

28) Vládní vyhláška č. 150/1958 Úředního listu.

jiného společného zájmu má každý právo sám nebo s jinými se obracet na státní orgány a orgány územní samosprávy s žádostmi, návrhy a stížnostmi. Zákon o právu petičním ukládá státním orgánům upravit způsob přijímání, projednávání a vyřizování peticí jím adresovaných a ve svých jednacích řádech nebo obdobných předpisech,<sup>29)</sup> v oboru veřejné správy se však s takovou úpravou setkáváme jen výjimečně jak u orgánů státní správy, tak i u obcí a jiných veřejnoprávních korporací. Ústavní soud v jednom svém nálezu petice správně označil jako podnět či vyjádření názoru, pokud jde o věci veřejné, jako zvláštní formu svobodného projevu, s níž ovšem není spojena záruka kladného meritorního vyřízení věci, které se petice týká.<sup>30)</sup> Právní povinnost petici přijmout a seriózně na ni odpovědět však platí a právě v tomto ohledu je nedostatek konkrétních úprav citelný, zvláště když dosud nebyl přijat zákon o veřejné službě, který by měl porušení i těchto povinností správními úředníky přiměřeně sankcionovat.

Za těchto okolností je těžko pochopitelný vcelku malý zájem politických kruhů o zřízení funkce ombudsmana, ochránce veřejného zájmu, jehož úkolem by mělo být působit nejen k ochraně lidských práv a zákonnosti, ale i k prosazování etiky veřejné správy, k nenásilnému tlumení jejich konfliktů s občany a problubování vzájemného porozumění.

## VI.

Dovolte mně, abych na závěr pouze srovnal dvě ustanovení téhož, totiž našeho, českého právního řádu, protože podle mého mínění toto srovnání mluví samo za sebe.

Podle zákona o právu shromažďovacím z března 1990 může obec určit místo v obci, kde lze konat shromáždění k využívání svobody projevu, výměně informací a názorů atd., bez předchozího oznámení, vytvořit tedy jakýsi český Hyde Park.<sup>31)</sup> Není mi známo, že by nějaká obec této možnosti využila.

Podle novely obecního zřízení, přijaté Poslaneckou sněmovnou před několika týdny, tedy koncem roku 1995, může obec obecně závaznou vyhláškou vydanou v samostatné působnosti stanovit, které činnosti, jež by mohly narušit veřejný pořádek v obci, lze vykonávat pouze na místech a v čase vyhláškou určených, nebo stanovit, že na některých veřejně přístupných místech v obci jsou takové činnosti zakázány.<sup>32)</sup> Tato přímo absurdně široká úprava, mířící podle vládního návrhu zákona výlučně k regulaci prostituce,<sup>33)</sup> by mohla při nesprávném uplatnění vést k omezení nejenom svobody projevu, ale i jiných základních práv a svobod. Nezbyvá, než s napětím čekat, jak se s její aplikací vypořádají především samy obce, případně však také okresní úřady a Ústavní soud.

29) § 7 zákona č. 85/1990 Sb., o právu petičním.

30) Nález č. 35/1994 Sbírky nálezů a usnesení ÚS.

31) § 4 odst. 3 zákona č. 84/1990 Sb., o právu shromažďovacím.

32) Zákon č. 279/1995 Sb.

33) Poslanecká sněmovna 1995, tisk 1651.

VLADIMÍR SLÁDEČEK

(Právnická fakulta Univerzity Karlovy)

## SVOBODA PROJEVU, TOLERANCE A TISK (TISKOVÝ OMBUDSMAN VE ŠVÉDSKU)

Swobodu projevu a s ní úzce související úkazy tolerance a intolerance můžeme analyzovat nejen v rámci uskutečňování obvyklých (bezprostředních) lidských kontaktů a vztahů - ať již právem upravených či nikoliv -, ale např. i v mediální oblasti, zvláště na úseku tisku, kde (navíc) platí známé *littera scripta manet*. Kromě běžných právních způsobů dosahování satisfakce pomocí správních nebo soudních prostředků (které ovšem vždy nemusejí mít potřebný efekt), se v některých státech vyvinuly - možná účinnější - komplementární mechanismy na jiné, tj. nestátní, dobrovolné bázi. A to je právě případ Švédska.

Švédsko je známo jako kolébka instituce nazývané ombudsman. Tato instituce se zvláště v posledních desetiletích - i když v různých modifikacích i pod rozličnými názvy - rozšířila již v celé řadě států, a to nejen na evropském kontinentu. V současné době pod výrazem ombudsman většinou chápeme - velice zhruba řečeno - nezávislou a nestrannou osobu pověřenou parlamentem, která přešetřuje stížnosti občanů proti nezákonnému, resp. nespravedlivému jednání či nečinnosti veřejné správy, tj. státní byrokracie. Veřejnou správou se pak v zásadě rozumí orgány moci výkonné, tj. ministerstva a další správní úřady, včetně místních, ale také kupř. policie.

První obdobná instituce vznikla ve Švédsku již v roce 1809, nyní zde působí již ombudsmani čtyři. Každý má zákonem přesně vymezenou oblast „dozoru“ kde samostatně působí, přičemž jeden z nich vystupuje jako „administrativní“ vedoucí, tj. v zásadě při zachování principu *primus inter pares*. Kromě zmíněných ombudsmanů parlamentních ve Švédsku postupně vznikaly instituce jim podobné ve svých funkcích (a bohužel i stejně nazývané), jež jsou však založené na východiscích jiných. Jde totiž o orgány kreované a tudíž i odpovědné (podřízené) vládě a nikoliv parlamentu: spotřebitelský ombudsman (1971), ombudsman pro stejné (rovnoprávné) příležitosti (1980) a ombudsman proti etnické diskriminaci (1986).

Zcela zvláštní charakter však má instituce tiskového ombudsmana, zřízená v roce 1969. Nejde totiž o státní orgán (instituci) opírající svou existenci o nějaký zákon, ale o subjekt dobrovolně vytvořený i materiálně zabezpečovaný třemi mediálními organizacemi (Národní tiskový klub, Švédská unie novinářů a Švédská asociace vydavatelů periodického tisku). Jeho existence úzce souvisí se švédskou Tiskovou radou (Pressens Opinionsnämnd) vzniklou již v r. 1916. Na jejím utváření se podílejí nejen tři již zmíněná sdružení, ale také (vedoucí) parlamentní ombudsman a Švédská advokátní aso-

ciace. Tisková rada má celkem čtrnáct členů jmenovaných na funkční období v délce pouhých dvou let; zavedené pravidlo předepisuje, aby její předseda i místopředsedové vykonávali právnické povolání, zvláště pak jako soudci (pravidelně předseda). Do vytvoření instituce tiskového ombudsmana Tisková rada - kromě jiného - do značné míry jeho funkce suplovala (vyřizovala všechny stížnosti).

Tiskového ombudsmana, přesněji řečeno „tiskového ombudsmana pro širokou veřejnost“ (Allmänhetens Pressombudsman), jmenuje na dobu tří let zvláštní výbor, jehož členy tvoří (vedoucí) parlamentní ombudsman, předseda Švédské advokátní asociace a předseda Tiskové rady. Podrobnosti o způsobu jeho ustanovení do funkce, činnosti, vztazích k Tiskové radě atp., upravují „Instrukce pro úřad tiskového ombudsmana“.

Hlavní úkol tiskového ombudsmana spočívá v (bezplatném) poskytování porad a pomoci především fyzickým osobám, jež se cítí poškozeny nebo dotčeny publicitou, které se jim dostalo v novinách nebo jiném periodickém tisku. Dále pak šetří případy porušení profesionální etiky novináře, jak je blíže vymezena v „Etickém kodexu pro tisk, rozhlas a televizi“. Etický kodex stanoví pro práci žurnalisty především následující zásady: poskytovat přesné zprávy, respektovat soukromí jednotlivce, pracovat obezřetně s fotografiemi (zvláště při fotomontážích) i při zveřejňování jmen a vždy umožnit vyjádření každé straně.

Tiskový ombudsman jedná jak na základě konkrétního podání, tak z vlastní iniciativy. Jako zdroj podnětů pro event. vlastní iniciativní činnost mu především slouží monitorování tisku. Když obdrží podání (příp. na základě získaných poznatků), nejprve zjišťuje zda mu nelze vyhovět opravou nebo odpovědí v příslušné tiskovině. Pokud věc není možné takto vyřešit a ombudsman se domnívá, že došlo k porušení „správné novinářské praxe“, je oprávněn si vyžádat názor vydavatele. Šetření ombudsmana může v zásadě skončit těmito variantami: 1. není důvodu k přijetí nějakých opatření, tj. stížnost je neoprávněná; 2. získané podklady se jeví dostatečně závažnými k podání žádosti o rozhodnutí („revizi“) Tiskovou radu; 3. drobnější porušení „správné novinářské praxe“ vytkne tiskový ombudsman sám. Ovšem i proti samostatnému řešení ombudsmana (bod 1 a 3) se účastníci mohou „odvolat“ k Tiskové radě.

Zmíněná instrukce stanoví i konkrétnější kritéria, kdy ombudsman může věc postoupit k rozhodnutí Tiskové radě: stížnost je důvodná a týká se záležitosti relativně současné (v zásadě neuplynuly více než tři měsíce mezi publikací napadeného článku a podáním stížnosti), přičemž z hlediska etických principů a újmy, kterou článek mohl způsobit, jde o významnou věc.

Tiskovina, u které bylo zjištěno, že porušila „správnou novinářskou praxi“, je v souladu s Etickým kodexem povinna otisknout závěrečná zjištění Tiskové rady, resp. ombudsmana. Tisková rada je taktéž oprávněna uložit provinilé tiskovině zaplacení „poplatku“ (pokuty), který je odstupňován podle výše nákladu a použije se na provoz kanceláře tiskového ombudsmana i samotné Tiskové rady.

Ročně je registrováno asi 300 až 400 stížností, z nichž většina se týká zpráv o průběhu trestního řízení či jiných narušení soukromí jednotlivce. Asi tak 30% případů řeší Tisková rada, a to jak po postoupení věci tiskovým ombudsmanem, tak i na základě „odvolání“ účastníků proti závěrům ombudsmana. Přibližně jednu pětinu stížností lze kvalifikovat jako oprávněnou.

Tiskový ombudsman, nestátní, dobrovolně utvořený autonomní mechanismus k řešení neetického a tedy i netolerantního jednání novinářů, zdá se, ve Švédsku úspěšně funguje. V takové instituci lze nepochybně nalézt inspiraci i pro praxi jiných států.

Pro úplnost je třeba ještě dodat, že za tiskového ombudsmana se občas v některých státech nevhodně označují novináři, resp. jejich pravidelné sloupky, ve kterých poukazují na případy nežádoucího (nespravedlivého) jednání úředníků správních orgánů. De facto tak dochází k suplování jednoho z podstatných aspektů práce parlamentního ombudsmana, tj. poskytování publicity konkrétním případům. S etikou a tolerancí v novinářské praxi však tato činnost souvisí jen nepřímo.

#### PRAMENY A ZÁKLADNÍ LITERATURA

- AL-WAHAB, I.: The Swedish Institution of Ombudsman. LiberFörlag. Stockholm 1979
- CAIDEN, G. E. (ed.): International Handbook Of The Ombudsman. Country Surveys. Westport, CT, Greenwood Press 1983
- Code of Ethics for the Press, Radio and Television. Swedish Newspaper Publishers Association
- Facts Sheets on Sweden: The Swedish Ombudsmen. Stockholm 1992
- Charter of the Press Council. Swedish Newspaper Publishers Association
- GELLHORN, W.: Ombudsman and Others: Citizen's Protector in Nine Countries. Harvard University Press 1966
- Instructions for the Office of the Press Ombudsman. Swedish Newspaper Publishers Association
- ROWAT, D. C.: The Ombudsman. Citizen's Defender. London, Toronto, Stockholm 1968
- ROWAT, D. C.: The Ombudsman Plan: The Worldwide Spread of an Idea. University of America. Lanham, New York, London 1985
- SKÁLA, J.: Postavení a kompetence ombudsmana v ústavně-politickém systému kapitalistických států. Právník 9-10/1989
- SLÁDEČEK, V.: Ombudsman, ochránce před byrokracií. Zpravodaj ČHV č. 3/1995, s. 3 - 10
- STACEY, F.: Ombudsmen Compared. Clarendon Press. Oxford 1978
- VIDLÁKOVÁ, O.: Několik poznámek k švédským ombudsmanům. Správní právo 6/1989, s. 375 - 381
- WILLIAMS, J.W.: Swedish Press Ombudsman - a Model for the United States? New York Law School Journal on International & Comparative Law, Vol. 3, 1982, s. 135 - 172
- Zákon ze dne 13. listopadu 1986, č. 765, o instrukcích pro parlamentní ombudsmany, ve znění pozdějších předpisů (prac. překlad z anglického překladu švédského textu)



## RESUMÉ

### I.

PETR PITHART

#### UTOPIA OF INDIFFERENCE: UNBEARABLE LIGHTNESS OF WORDS

##### Tolerance in current Czech post-modern discourse

Alternatives of tolerance: intolerance, resignation, benevolence and - indifference.

Tolerance as an active attitude, indifference as a passive attitude; tolerance as an attitude of someone, who is in disagreement, however who is not indifferent.

Justifying „Utopia of indifference“: so-called the termination of ideologies and the termination of history (A. Gehlen, D. Bell, F. Fukujama) and the most updated Utopia of post-modern era and of post-modernism: if there is no truth, then any disagreement is prevented, as well as tolerance - as demanding, active attitude, ethical ideal.

Indifference of relativists („far too light words“) finally results in similar consequences as the indifference of absolutists („heavy words“).

General loss of bearings and both individual and collective identity as a consequence of relativism results in seeking authoritative leaders (populism) .

The current populism as an expression of generalizing tendency, abstract, black and white perception of the world, which is the basis for any intolerance of the present times (racism, nationalism, xenophobia, antisemitism, etc.)

Individual features of post-modernism in the Czech Republic: ideology and the „absolute relativism“ - consequence of individual (devilish) interpretation of communism as an errant result of development of philosophy over the course of hundreds of years.

ZDENĚK PINC

#### TOLERANCE AND PLURALISM

The idea of tolerance means a fact that we can sustain unwanted ideas and actions up to a certain limit. It is rather a question of social functions, not of social being. Tolerance should not be connected with the concept of truth because it is situated more in the sphere of opinion. Nationalisms of 20th century differ radically from those born in 19th century because they lack universal values and ideologies. Instead of multi-racial societies, we should speak about multi-cultural societies. Tolerance plays an important educative role in these pluralistic societies. A crucial seems to be a transformation of we-intentions into they-intentions which involves a capacity to think about others as being also in a mood of „we-intentions“. This alternative understanding of we-intentions can help to articulate our social and political being in contemporary state of loss of identity.

ANTON GRABNER-HAIDER

#### PRAMENY NÁBOŽENSKÉ INTOLERANCE

1. Především monoteistická náboženství (židovství, křesťanství, islám) mají sklon k intoleranci, k monopolnímu a absolutnímu nároku na výklad světa. Z historického hlediska byla většinou zavá-



děna vojenskou mocí a nikoli svobodným přesvědčováním. Takto se odvolávají stereotypně na tajné skryté vědění, vykládají dějiny světa teleologicky, dichotomně a dualisticky. Jejich představitelé se považují za elity společnosti, které jsou imunní vůči racionální kritice. Mají stejnou strukturu jako politické ideologie. To-to je model „uzavřeného“ a autoritářského náboženského systému.

2. Z historického hlediska nyní však také v mnoha kulturách existuje model otevřeného, tolerantního a vnímavého náboženství. Racionální vysvětlení a vědecké poznání mají pro vybudování takového systému podstatný přínos, protože ukazují na relativitu a ohraničenost náboženských učení a představ a na proměnlivost náboženské morálky a životních forem. Nejvyšší božství nebo božskost pro ně nejsou nikdy zcela poznatelné, ukazují se spíše v mnoha rozmanitých formách víry lidí a kultur.

3. V kulturních kruzích celého světa dnes jde o humánní, tolerantní a otevřené formy náboženství. Racionální kritika, filosofické vysvětlení a poznatky věd o člověku k tomu mohou přispět podstatnou měrou (psychologie, sociologie, kulturní antropologie). Nejde také o překonání každé formy náboženství, neboť co by mělo nahradit náboženství a mýtus? Jde spíše o přijetí humánních a tolerantních forem náboženství ve všech kulturách na této zemi. Pokud se to podaří, může dialog kultur a náboženství vést skutečně ke „světovému étosu“ (H. Kung) jako konečnému cíli. Základní hodnoty humanity se totiž ukazují být nedělitelné také vzhledem k jednotlivým náboženstvím.

OTO MÁDR

## THE ETHICAL DIMENSIONS OF TOLERANCE AND INTOLERANCE

The tolerance has become one of the modern combat mottoes. The medieval principal of loyalty to belief and to a sovereign lived down in religious wars. Our era has to deal with intolerance expressed in racism, nationalism, sexism, etc. Generally, intolerance appears to be an invariable that has always been present in human cohabitation as well as in each individual life. For any living organism this is a biological level; for man this is combined with sensible, sensitive and conative levels, and thus this matter is transferred into ethics. It results in its competence and benefits when evaluating history, as well as the present times and future.

Our topic has an objective to attempt to support more specific thoughts with generally ethical data regardless various positions and approaches both of ethical and world outlook nature with, however, regard to the present times.

Existential starting points are biological and psychological anthropological invariable: factors that are positing, inspiring but also limiting. Ethics, which attempts to ignore them, cannot be successful. Nevertheless, the man specifics have to be respected: freedom, dignity and spiritual values.

The theoretical starting point is represented by values of ethical order, which rates lower values from the perspective of the moral good and evil. The ethical axiology is then followed by the ethical deontology, the order of attitudes and behavior specific to people and the basis for upbringing of a moral personality. This is a decisive factor for quality of a society, its legislation and liberal cohabitation.

The ethical criteria should be elaborated in the greatest details, in order to allow for correct definition of positive, negative or neutral attitude towards things, events, ideas and people.

MILAN ZNOJ

## MODES OF TOLERANCE AS TYPES OF DEMOCRACY

Thesis no. 1: Tolerance is a liberal axiom in concept of modern state and means the following:

- The state is not a personification of the strong good (ethical ideas). The state cannot tell citizens what is and what is not the sense of their lives, to what they should or should not devote their life endeavor, what is good or bad from the ethical point of view for them. In this sense, however, a tolerant state is not set apart

from the good and evil. Nevertheless, moral principals, which the state represents, are political principals of cooperation of different people within one common state. These principals are comprised of tolerance, equality, justice, man rights and freedoms, etc. These political principals are not as comprehensive as the ethical good has in man's life, but they are not irrelevant from the moral perspective.

- State is a community of people and every member of such a community has his own idea about the good. Therefore, the pluralistic good lives, develops and is maintained. Tolerance is a fundamental method of its liberal coexistence.

- Tolerance may exist only in environment, where there is difference between public and private, i.e. in the area, where rights and freedoms represent a subjective claim against the power of state and where the state power is limited from this point of view.

- Tolerance is not only a political axiom, as it also is a morality of citizens. Because the principal of tolerance has to be compatible with my beliefs (with personal identity and with the ethical good). In other case, there would be an unsurpassable gap between my private and public life, or in other words, between my ethical and political life and I would be forced to breach one or another either by words or by acting. The compatibility of principal of tolerance and my personal identity is not formally logical; on the contrary it represents the possibility of coexistence of both these principals in the consciences and life of one man.

Thesis no. 2: Democracy is not compatible with tolerance ex definitione. Regardless what definition we use for democracy, it is always the idea of sovereignty of people. The question is why people should respect, in a frame of aforementioned conception, the tolerance of its government. Democracy is facing objection that it represents tyranny of majority. And the principal of tolerance is protection against degeneration of democracy into tyranny.

Thesis no. 3: Based on grades of tolerance we can distinguish different types of democracy.

a) Mechanical concept of tolerance, when difference is measured by one abstract standard, corresponds with democracy characterized as governance of majority.

b) Tolerance presented in aforementioned liberal concept corresponds with liberal democracy, that provides liberal environment for pluralistic attempts of individuals while creating a bond necessary for just, equal and sensible collaboration of various people within one political community.

c) Tolerance, which only recognizes digression in a framework of single general ethical good, corresponds to organic concept of democracy, according to which a state is expression of ethical union (the spirit) of people.

EGON LÁNSKÝ

## FREEDOM OF EXPRESSION: THE BENEFITS AND MISUSE

The contribution is addressed to weak points of the Czech journalism. The reporting does not provide the precise information and it intentionally tries to avoid a number of political incidents. The journalists use political oratory in order to denigrate the competition on the field of media and they kowtow to the representatives of political force.

The journalists do not inform the public in sufficient extent about performance of the government, its responsibility to both inhabitants and to the parliament. Furthermore, within our society there are no generally binding ethical rules which would be obligatory for reporters' activities. This lack combined with resignation to provide full information could possibly result in the loss of liberal journalism.

HELMUT SCHREINER

## OTEVŘENÁ SPOLEČNOST - TOLERANCE BEZ OMEZENÍ

Model otevřené společnosti je modelem klasického liberalismu. Tento příspěvek je zamyšlením nad konceptem otevřené společnosti, jak byl vypracován politickou filosofií Karla Raimunda Poppera, a jeho fungováním v podmínkách státu blahobytu, jak funguje v západních společnostech konce našeho století.

Svoboda je důležitým stavebním kamenem demokracie a nemůže být definována státem, nýbrž subjektem. Důležitým základem osobní svobody jsou základní práva a svobody, garantované ústavně. Otázka zní, zda by měla otevřená společnost být omezena nebo zda by měla mít možnost rozvíjet se jakýmkoli směrem. Ve stavu rostoucí otevřenosti a ztráty orientace se fakticita stává stále více normativní. Tato skutečnost pochopitelně způsobuje sebe-ohrožení otevřené společnosti. Tolerance znamená, že individuální práva jedince mohou existovat společně vedle práv a svobod všech ostatních. Všeobecná pluralita musí být potom uskutečňována v rámci společenské komunikace, jinak se liberální pojetí svobody oslabuje. Jen tak je možné řešit i konflikty a násilí v otevřené společnosti. Komunikace v rámci plurality umožňuje také demokratickou spoluúčasť při řešení konfliktů a poskytuje tak politickému řádu otevřené společnosti legitimitu.

## II.

OTA WEINBERGER

### TOLERANCE, SOCIAL INFORMATION AND DISCOURSE DEMOCRACY

Combat with the objective of tolerance appeared as a response to historical fact of existence and baleful effect of religious dogmas and other ideological systems. The tolerance postulate which is effective today, has today much broader meaning and does not represent only tolerance of different religious belief or life standards. It is an inseparable part of democratic world outlook. The tolerance postulate does not involve only religion, as it also involves political and scientific ideas. The philosophy of liberalism has shown that there are no absolute invariable regarding beliefs and world outlook. Today we understand that proactive cooperation among individuals and groups of varying forms of life is possible; the peace in the world of nuclear, biological and chemical weapons requires general tolerance.

The requirement for tolerance is related to two social relations:

a) the first is the tolerance within a group, i.e. the right of members of ideological organization, e.g. the church, to be relatively free within the system regarding outlooks and the right to leave the organization, and

b) the second is equal position of other organizations.

It is necessary to discuss a number of fundamental problems, which are related to the idea of tolerance:

i) Is there limit of tolerance and, if so, where is it?

ii) Tolerance does not mean moral ignorance. The combat for one's ideals is possible, however using only discursive methods.

iii) Tolerance does not mean tolerating of intolerable opinions and systems, it is not ideology of ideal liberty's suicide.

iv) Even the religious systems and ritual customs do not apply unlimited freedom.

v) Is the ideal tolerance limited to undisturbed existence of various systems next to each other or is the live discussion among world outlooks a cultures necessary?

vi) What does the relation between ideal tolerance and open society look like?

vii) Shall we understand the discourse, according to J. Habermas, as a way to general consensus or, according to N. Rescher, as dynamic process of seeking consensus, criticism and dissensus?

The idea of tolerance is closely connected to an ideal of open society and to ideal of discursive democracy. Development of mass media introduces new forms of democratic life as well as significant danger for democracy, via the influence of penetration of marketing methods into political life in particular.

## TOLERANCE DNES A JEJÍ MEZE

Západní demokracie se, jak se zdá, angažují ve filosofii práva, která jim nedovoluje přizpůsobivě řešit současný problém intolerance tvářív v tvář vzestupu xenofobie, rasismu či náboženské nenávisti, novému terorismu a fundamentalismu.

Neboť tato filosofie práva takřka převládající a tradiční - přes snahy teorií kdysi normativistických a nyní analytických a komunikativních - spočívá přímo nebo nepřímou na subjektivistickém idealismu.

Takový idealismus tedy implikuje svým způsobem vyloučení, neexistenci lidské osobnosti, která neodpovídá, není konformní s obecným míněním nebo s „konsenzem“ skupiny. Tento idealismus ve skutečnosti usuzuje bez váhání formou, která ztotožňuje, kategorizuje, generalizuje a nikdy nevnímá obsah leda vně této formální struktury (obsah, který byl dříve nazýván v metafyzické orientaci jako occamovský nominalismus a kantovský kriticismus, vypudili: v intuici ducha).

Naopak je to filosofie, nebo spíše metafyzika celého obsahu, tj. existenciální reality člověka, která je zde předpokládána, aby vyústila v určitý obrat intelektuálních snah.

Jedná se o východisko z danosti života, z respektu k lidské existenci v její integritě, aniž se vyslovuje o „podstatě“, kategorií či o předběžném druhu, který se vytýčuje pro přechod k právu; jedná se v důsledku toho o odmítnutí vycházet z hypotetických schémat, které právo vkládá na reálného a konkrétního člověka.

Avšak skupiny a druhy či klasifikace, kterých právo používá, se neodstraňují: znovu se situují ve svém vlastním a omezeném rámci, který se upevňuje, jakmile se porozumělo hodnotě spravedlnosti zaměřené na osobnost člověka. Rodové klasifikace v právu znovu naleznou svůj smysl, až by byla uznána potřeba této ontologické etiky a této základní hodnoty vztahující se k živoucí osobě.

Z jedné strany etika určité osoby, vůdčí a orientační princip; z druhé strany právo si podržuje tvůrčí princip rozhodovací; ale rozhodnutí jsou spravedlivá jen svou účastí, nevyhnutelně relativní, na postulátech vůdčího principu.

U lidských práv a tolerance je zde to, co nepodněcuje žádné vyloučení lidské bytosti. Obsahová náplň lidské bytosti představuje dostatečné kritérium pravdy a spravedlnosti. Právní dispozice, které sankcionují projevy intolerance, na ní závisí a jí předpokládají, i když nejsou od ní se vši přísností odvozeny. Tolerance nesmí již tedy dovolit paradoxní a nepředvídatelné vyjádření intolerance, která se chce vplížit do racionálních nebo empirických forem, které jsou samy o sobě nenapadnutelné. Tolerance musí hájit nejen respekt k formě, ale i k obsahu.

Odtud nesmlouvavá kritika analytické liberální filosofie či ideje rovnosti šancí. Neboť jak ukázaly historické hrůzy intolerance v průběhu tohoto století a v nejnovější době, to není rovnost, to není stav, který ospravedlňuje právo, to není vnější forma, která jej již chrání proti nespravedlnosti. To je pevný a absolutní odkaz na důstojnost lidí, která musí ospravedlňovat jejich postavení nebo hledání právní rovnosti, aby byla mezi nimi nastolena. Teorie spravedlnosti idealistického zaměření, kantovské, utilitaristické nebo pozitivistické, musejí se považovat za druhotné vzhledem k prvotní hodnotě lidské bytosti, kterou metafyzika existenční zkušenosti určuje.

VIKTOR KNAPP

## ANTINOMIES AND ILLUSIONS OF THE FREEDOM OF SPEECH (Right to Error. Right to Lie)

I. The freedom of speech (freedom of expression) is one of the fundamental political rights. (CF. the heading of Part II of the Carter of Fundamental Rights and Freedoms, hereinafter „Charter“). Its real importance is more political than legal. Historically, it has been mainly a legal protection against any kind of public censorship and a guarantee of the freedom of religion.

II. The freedom of speech encompasses the freedom of opinion (including the freedom of religion, see supra). It is a freedom pro foro externo. (Not only pro foro interno.)

Forum externum means of course equally a narrow domestic circle, a private party as well as the general public (urbs and orbis). It is without any doubt that it is the general public which is interesting from the point of view of the freedom of speech. It is however practically impossible to an individual to promulgate his opinions to the general public without the help of the mass media. Nobody is however obliged, and cannot be obliged, to disseminate another person's opinions. (There is even no general right to public response.) Thus, the freedom of speech is a fundamental right, of the citizen, there is however no corresponding obligation to enable him who enjoys this right to exercise it.

III. There is an inconsistency between the freedom of speech and the freedom of ownership (s. 11 of the Charter). It is true that s. 11 ss. 3 of the Charter states (similarly as s. 14 ss. 2 of the German Grundgesetz) that „Ownership obliges“. In reality it does not oblige to anything. It follows that de facto everybody is free to disseminate his opinion provided that he owns or, as the case may be, controls the mass media.

IV. Apart of its aforementioned active aspect, the freedom of speech (of opinion) has at the same time a passive one: nobody shall be wronged because of his opinion, i. e. because of his publicly expressed opinion (unless the law so provides). This principle means obviously not only that nobody shall be prosecuted because of his opinion. It means much more. Let us refer to section 10 of the French Declaration of the Rights Man and Citizen of 1789 which reads: „Nul ne peut etre inquiété ...“, i.e. „nobody shall be put to inconvenience“ because of his expressed opinion. It is true that in reality such legal protection has never existed, neither in France nor elsewhere.

V. The freedom of speech (of opinion) implies tolerance to other person's opinions. In reality it cannot prevent intolerance.

It implies further indifference towards the expressed opinion, as far as the decision-making of the State authorities is concerned. This indifference has a double meaning. Firstly, the indifference of the decision-making authority in relation to the person whose rights are concerned. Secondly, the political, religious, etc. indifference of the decision-making authority itself. (As far as the party-allegiance of our Administration is concerned, the contrary is true).

VI. Sometimes two special questions are discussed. Namely whether there is a right to error and, as the case may be, a right to lie. the answer is decidedly negative.

A scientist, a physician. etc. may be wrong. Error can be a research method: the Trial and Error method. Nobody has however a special right to error. One has a right to express erroneous opinions. This is quite a different thing, though. This right follows from the general freedom of speech (of opinion). There is of course the same freedom of rebutting the erroneous assertion.

Analogously, the freedom of speech implies the freedom of false speech. On the other hand there is no right to lie. (There is no duty not to lie either.)

The freedom of speech does not evaluate the content of the speech. The tolerance to the speech and opinion means also the tolerance to an erroneous or false speech. (I mean the legal tolerance mentioned above, not a moral one.) This tolerance, though, does not prevent the recipient of an erroneous or false assertion to think that he who is wrong is incompetent and he who lies is a liar.

HERMAN SCHWARTZ

## DEMOKRACIE A POMLUVA

Americké pohledy a právo na svobodu projevu mnohem více chrání hrubě a sžíravé projevy než většina z evropských zemí. Ve většině souvislostí je to pochopitelné vzhledem k jedinečným americkým dějinám a situaci. Avšak co se týče pomluvy veřejných představitelů, evropské právo a praxe, ať již z jakýchkoli důvodů, jsou nadmíru restriktivní a obzvláště ve střední a východní Evropě a bývalém Sovětském svazu sloužily k potlačení kritiky a zajištění politického postavení těch, kdo měli v rukou moc. Kriticí novináři byli zvláštními terči těchto zákonů.

Zákony proti „urážce“ vládních představitelů jsou obzvlášť napadnutelné, protože se jedná často jen o epita vyjadřující nic víc než nechuť k podezřelému názoru.

Demokracie závisí na toleranci a samozřejmě na vyjadřování rozdílných pohledů. Tyto zákony proti pomluvě a způsob, jakým se aplikují, jsou nešťastným pozůstatkem autoritářství, které zamohlo naše století.

TERRANCE SANDALOW

## ÚSTAVNÍ OCHRANA NEPŘÁTELSKÉHO PROJEVU: AMERICKÁ ZKUŠENOST\*)

Spojené státy v současnosti poskytují mimořádně širokou ústavní ochranu svobodě projevu, význačně širší, než jak je tomu v jiných liberálně demokratických společnostech. Tento příspěvek popisuje, nabízí historické vysvětlení a pokouší se ospravedlnit americkou úpravu vzhledem k jednomu aspektu této ochrany - hranicím, které jsou dány vládní moci v omezení projevu nepřátelských idejí.

Po stručném přehledu historického vývoje amerického práva chránícího kontroverzní projevy se autor zaměří především na vysvětlení, proč takové projevy požívají velmi široké ochrany. Dále tento příspěvek kriticky zkoumá ospravedlnění, která přispěla k takové ochraně, a popis širší ochrany, ke které tato ospravedlnění vedla. Poslední část příspěvku se zabývá těmito ospravedlněními v kontextu případů, které jsou v současnosti v USA předmětem sporu - konkrétně, zda Ústava chrání 1) jedince, kteří spálí nebo jinak zohaví americkou vlajku, 2) pornografické materiály, a 3) projev, který napadá jedince nebo skupiny kvůli jejich rasovému, etnickému, náboženskému nebo sexuálnímu původu.

JIRÍ BOGUSZAK

## ZUR PROBLEMATIK DER ÄUSSERUNGSFREIHEIT IM TSCHECHISCHEN RECHT

Die für das tschechische Recht bestimmende, aufgrund der geltenden Charta der Grundrechte und Freiheiten feststellbare Orientierung auf dem Gebiete der Menschenrechte bezeichnet der Autor als liberale. Sie zielt auf Herstellung einer wo möglich breiten Sphäre, worin nicht der Staat (nicht einmal unter dem Titel des Mehrheitswillens des Volkes), sondern der Einzelne sozusagen souverän ist. Diese Orientierung, die der Autor teilt, stellt auch den Ausgangspunkt für die Wertung der im geltenden Strafgesetzbuch geregelten Tatbestände der Verbaldelikte vor.

Folgende für den Behandlungsgegenstand bedeutende und in der Charta enthaltene Grundsätze sind vor allem zu erwähnen:

- „Der Staat ist auf demokratischen Werten begründet und darf sich an keine ausschließliche Ideologie oder Konfession binden“. - Art. 2, Abs.1.

- „Die gesetzliche Regelung der gesamten politischen Rechte und Freiheiten und ihre Auslegung und Anwendung muß den freien Wettbewerb der politischen Kräfte in der demokratischen Gesellschaft ermöglichen und schützen.“ - Art. 22. (Die Äusserungsfreiheit ist im als „politische Rechte“ überschriebenen Abteil der Charta geregelt.)

Betreffs der Werte, deren erforderlicher Schutz Einschränkungen der Äusserungsfreiheit in der Gestalt gesetzlicher Regelung der Verbaldelikte begründet, sind zwei Augenmerke zu unterscheiden: a) der Schutz der Rechte der Mitmenschen, b) der Schutz der überindividuellen, öffentlichen Interessen, soweit die Maßnahmen in der demokratischen Gesellschaft unentbehrlich sind.. Die verfassungsrechtlich zugelassene

---

\*) Autor předal k publikaci pouze teze svého příspěvku

gesetzliche Schranken beziehen sich im zweiten Rücksicht auf die „Sicherheit des Staates, öffentliche Sicherheit, Schutz der öffentlichen Gesundheit und Sittlichkeit“.

Das Referat soll nicht alle Seiten des Themas gleichmäßig behandeln. Die Aufmerksamkeit wird hier zuletzt hauptsächlich den für das Strafrecht bedeutendsten Aspekten gewidmet.

Im nachfolgenden Text benützt man den in der Doktrin usuellen Begriff „Verbaldelikt“ beim Bevuftsein, daß es sich eigentlich um „Äusserungsdelikte“ handelt, d. h. Delikte, die nicht nur wörtlich, sondern auch schriftlich, in der Presse, bildlich u. ä. begangen werden können.

Das zu diskutierende Problem des engeren oder breiteren Raums für Äusserungsfreiheit und der Rechtssicherheit ihrer Grenzen hängt insbesondere mit der Auslegung des Werts der „Sicherheit des Staates“ zusammen, deren Schutz, wie der Autor betont, nicht einfach mit dem Schutz der staatlichen Organe und Funktionäre gegen verbale Angriffe identifizierbar ist. Der Autor versucht eine globale Klassifizierung der im geltenden (aus dem Jahre 1961 stammenden und mehrmals schon auch seit Dezember 1989 novellierten) Strafgesetzbuch geregelten Verbaldelikte.

Die Mehrzahl der Tatbestände von Verbaldelikten gehören zu denen, deren kasuale Identifizierung und Beurteilung aufgrund der gebräuchlichsten Beweisverfahrungsweisen noch am ehesten dem Gericht zugänglich und gemeinverständlich ist, wenn u. a. festzustellen ist, ob diese oder jene Äusserung grob beleidigend ist, ob es sich um eine Verleumdung oder um eine (qualifizierte) Drohung handelt. Was die Verleumdung anbelangt, der Autor stellt die Frage, ob der Schutz nicht verlässlicher gewährleistet wäre, wenn nicht nur der Staatsanwalt, sondern subsidiär auch der Beschädigte die Klage erheben könnte.

Das Problem ist verwickelter bezüglich der aus politischen Gründen im Strafgesetzbuch enthaltenen Tatbestände, die in drei Gruppen verteilt werden können (die ersten drei Gruppen sind ausschließlich als dolose, die letzte auch als kulpose Delikte geregelt):

1. Es geht vor allem um das Delikt, dessen Tatbestand einfach im „öffentlichen Schänden der Tschechischen Republik“ oder im „öffentlichen Schänden des Präsidenten der Republik wegen des Vollzugs seiner Befugnis oder überhaupt wegen seiner Tätigkeit im politischen Leben“ besteht.

Dem Autoren nach sollen hier als strafbar wieder nur die unwahren schändenden Behauptungen, bzw. auch die groben Beleidigungen, d. h. Benützung der unartigen Schimpfwörter u. ä. aufgefasst werden. Nach der Meinung des Autors muß man aus dem Tatbestand dieses Verbaldelikts die Äusserungen ausschließen, die eine Wertung (Kritik) der politischen Tätigkeit der Republik oder des Saatsoberhauptes bedeuten. Sonst würde die Regelung oder die Rechtssprechung den oberwähnten liberalen verfassungsrechtlichen Grundsätzen widersprechen. (Ungeachtet davon begründet der Autor die Ansicht, wonach die erwähnten strafrechtlichen Tatbestände überflüssig und unnützlich sind.)

2. Weitgehender muß man jedoch die Tatbestände der Verbaldelikte auffassen, die als „Schänden der Nation, der Rasse und der Überzeugung“ und als „Anregung zum National- und Rassenhaß“ bezeichnet sind und die den Wert der Toleranz schützen.

Außerordentliche Ansprüche an das Gericht stellt die Problematik des Verbaldelikts mit dem Tatbestand in der „Unterstützung oder Propagation einer Bewegung, die beweisbar zur Unterdrückung der Rechte un Freiheiten der Bürger gerichtet ist“ oder im „Prädigen des ethnischen, Rassen-, Klassen- oder Religionshasses“, oder in der „Äusserung der Sympathie für den Faschismus oder für ähnliche angeführte Bewegungen“.

Gemäß dem tschechischen Recht muß jeder Tat außer den im Strafgesetzbuch angeführten besonderen Kennzeichen auch unter konkreten Bedingungen gesellschaftlich als gefährlich erscheinen, um strafbar zu sein. In diesem Zusammenhang kommt die Anwendung der „amerikanischen“ Auffassung in Betracht, die das Höchste Gericht der Vereingten Staaten im Fall Schenck v. United States, 249 U. S. 47 (1919) ausgesprochen hat. Demgemäß würde darauf ankommen, ob gegebene Äusserungen unter solchen Umständen benützt werden und solchen Wesen aufweisen, daß sie klare und unmittelbare Gefahr (clear and present danger) bewirken. Dem Autoren nach entspricht eine solche Auffassung am ehesten den verfassungsrechtlichen Ausgangspunkten des gültigen tschechischen Rechts. Der Autor anerkennt, daß (mit Rücksicht auf die europäischen historischen Erfahrungen) auch eine Vorbeugungsmaßregel erforderlich ist, die jedoch befriedigend die oberwähnte Strafbarkeit des „Schändens der Nation, der Rasse und der Überzeugung“ und der „Anregung zum National- und Rassenhaß“ vorstellt.

3. Teilweise hängt auch das strafbare Delikt, das in der Bedrohung des Staats-, Wirtschafts- oder Dienstgeheimnisses besteht, mit der Äusserungsfreiheit zusammen. Der Autor verweist auf die unbefriedi-

genden Seiten der Regelung, anfangend mit der verwaltungsrechtlichen. In Betreff der Anwendung betont er, daß die internen Vorschriften und Hinweisen der Behörde, die die Gegenstände des Geheimnisses bezeichnen, nicht als Rechtsquellen allgemein verbindlich sind, daß das Gericht im konkreten Falle überprüfen soll, ob der Gegenstand tatsächlich im öffentlichen Interesse geheim sein soll, wobei zugleich die im Art. 17 Abs. 5 der Charta verankerte Informationspflicht der Staatsorgane und der Organe der territorialen Selbstverwaltung in Betracht kommen muß.

VÁCLAV PAVLÍČEK

## CONSTITUTIONAL PROBLEMS OF THE FREEDOM OF EXPRESSION IN THE BILL OF FUNDAMENTAL RIGHTS AND FREEDOMS

Freedom of Expression - being the political right defined in the article n.17 of the Bill of Fundamental Rights and Freedoms, is closely tied with the right for information. It may be a matter of disputes if it is a correct regulation, nevertheless it binds the state to protect this right. It is not the only article regulating the freedom of expression because the article n.16 protects the freedom of everyone to practice his religion or beliefs. On the other hand, we can hardly accept the judgment of the Constitutional Court which finds the (petiční právo) to be just one aspect of the freedom of expression, because its purpose is to demand something and it is limited also by other reasons than just the freedom of expression.

Taken from the perspective of negative role of the state, the bill prohibits the censorship. It, however, enables to pass the law restricting the freedom of expression and the right for information, if it is necessary for the protection of rights and freedoms of the others, the state security, public health and morality. Listed and protected values are not further specified. It lies in the power of legislation.

According to n. 10 of the Constitution, international treaties on human rights have a bigger legal force than laws - among them International Treaty on Human and Political Rights and European Convention on the Protection of Human Rights. Both these documents stress that the freedom of expression is connected with particular duties and responsibility.

The protection of rights and freedoms of the others is a legal limit for the freedom of expression as included in the Bill. Penal and Civil Codes also involve these limits. We can find these limits in the jurisdiction of the European Court for Human Rights.

The freedom of expression has an important role in democracies, especially in conditions when there is a monopoly of media like TV. We can point to the „Berlusconi effect“ during the parliamentary elections in Italy.

States must, therefore, put limits in the sphere of public and private media, especially in cases of the propaganda of violence and intolerance. Human rights are not majority rights, but minority rights. The goal of rights and freedoms is a protection of democracy.

VLADIMÍR MIKULE

## FREEDOM OF EXPRESSION IN A FRAMEWORK OF ADMINISTRATIVE LAW

Administrative law of modern countries penetrates, in a certain way, into all areas of life. At the same time it reflects (sometimes clearly and, on the contrary, sometimes blearly) the attitude of state towards population.

Autocratic state is usually governed by a certain ideology and it is extremely intolerant to those who are considered by the state as those having different opinion or who even express the different point of view. This intolerance is applied by both various grade of discrimination of people of distinct opinion while using



legal institutions and state apparatus (with the objective to force these individuals not to show their differing point of view) and by various type of support of „illegal“ demonstration of intolerance against such opponents from the party of loyal part of society. One does not have to go as far as to the time of nazi domination with its racism and intolerance which was addressed to any democratic thoughts. We can also bring back forty years of regime before the November revolution, which was enforcing tenets of the only leading political group (i.e. the communist party) and the only state outlook regarding the world (i.e. Marx-Leninist) . This was happening first factually and later on based on literary constitutional provisions, using both direct and indirect methods of compulsion. This also had to be necessarily reflected in administrative law's regulations and, in particular, in its application. The intolerance had extensive coverage because state administration organs had available the option of extensive free thinking. Proclamation of loyalty with stipulated tenets was, in fact, qualification for exercising the state administration that actually involved the entire economy: soldiers and the Corps of National Security members were obligated to affirm their loyalty to communist party and the state world outlook through oath; teachers had to do the same by engagement. Everyone was a subject to screening policy which was formed, monitored and partially also performed by organs of communistic party. Individuals, who were not loyal to the regime, did not have the right of association and congregation; the proclaimed content with the state world outlook was a qualification for being accepted to a high school or university; the lack of such content could be a reason for being prohibited from traveling abroad etc.

The political development after the November 1989 have, on the level of constitution, resulted in the Chart of the fundamental rights and freedoms. In the Czech Republic, this document currently requires the republic to be based on democratic values and not to be bound to exclusive ideology or to religious belief (Art. 2, par. 1). Any discrimination either on a field of fundamental rights and freedoms or on a field of enforcing the law is prohibited. New regulations of the administrative law have been mostly based on these principles and the older ones should be in this sense interpreted and applied. This certainly does not mean, that all the problems of administrative law have already been solved, however, it appears that a core of this matter have been transferred into the area of enforcing the law, i.e. to the field of administrative practice which should be in this sense streamlined systematically.

The right of accessibility to information which are available to state organs or, as the case may be, to the organs of public administration, is a very important problem. In accordance with the Chart of the fundamental rights and freedoms, it is assumed that adequate way of providing information on the state organs performance and the activity of territorial administration organs is stipulated by a general law (Art. 17, para. 5). Such law, however, have not been adopted yet, even though it is obvious that a suitable level of coverage with information is qualification for understanding and thus for mutual tolerance. This matter have again arose as a consequence of discussion regarding the proposal of new law on media. Based on a governmental decision, a provision which assigned journalist with certain privileges related to approach to information in the extent, which corresponds approximately to the scope provided by current law on media, which was issued in 1966. General modification of the right regarding the accessibility to information is necessary. Both the modifications which have been carried out in other countries and the document adopted by the organs of the European Council may serve as useful mean of inspiration or as a model. Reformation in the future will have to involve the current regulations on state, economic and service secrecy, which are in substance the product of the former regime and therefore they contain elements that are characteristic for an authoritative state.

VLADIMÍR SLÁDEČEK

## FREEDOM OF SPEECH, TOLERANCE AND THE PRESS (THE PRESS OMBUDSMAN IN SWEDEN)

The Swedish Press Ombudsman has been founded in 1969. The institution - unlike other ombudsmen in Sweden - has no character of a state body based on the law, it is created by media organisations (the National Press Club, the Swedish Union of Journalists and the Swedish Newspaper Publishers Association).

The main task of the Press Ombudsman is to provide advice and assistance to individuals who feel themselves to have been wronged or offended by the publicity they have received in a newspaper or periodical, to investigate departures from the code of professional ethics for journalists, either on the initiative of the Press Ombudsman himself or following an application, to refer such cases for a decision by the Press Council (special body created by above-mentioned media organisations, the Parliamentary Ombudsman and Swedish Bar Association) if thought necessary, and, by moulding public opinion, to further adherence to a high standard of press ethics.

It might be stated that the functioning of the Swedish Press Ombudsman who deals with approximately 300 - 400 grievances per year is considered to be successful and seems to be good inspiration for other countries.

## TOLERANCE, SVOBODA PROJEVU A JEJICH MENE

Všeobecná konference a mezinárodní fórum  
konané na Univerzitě Karlově ve dnech 7. a 8. 12. 1992

Katedra práva doc. JUDr. Petr Toman, CSc. (předseda),  
prof. JUDr. Alois Winternovský, CSc. (mimořádný člen),  
doc. JUDr. Karel Václavský, CSc. (zastupitel),  
doc. JUDr. Tereza Čížková, CSc. doc. JUDr. Ingrida Erbenová, CSc.,  
prof. JUDr. Zdeněk Kubiš, DrSc., prof. JUDr. Věra Václavková, CSc.,  
prof. JUDr. Jozef Páňák, CSc. doc. JUDr. Petr Páňák,  
prof. JUDr. Miroslav Páňák, DrSc., prof. JUDr. Otava Novotná, CSc.,  
prof. JUDr. Jiří Křížek, DrSc., doc. JUDr. Jiří Raimund Toman

Protokolant prof. MUDr. Pavel Klánský, DrSc.  
Odbor práva Jarmila Lorensová  
Odbor práva Karel Křížek  
Vědecké knihovny - nakladatelství Univerzity Karlovy, Olomoucká 15  
115 26 Praha 1

Číslo 1992  
Vydání 1. Měsíční číslo 1. Ročník 1992  
Vydání 1. Měsíční číslo 1. Ročník 1992  
Vydání 1. Měsíční číslo 1. Ročník 1992

ACTA  
UNIVERSITATIS  
CAROLINAE

IURIDICA 1 - 2/1996

## TOLERANCE, SVOBODA PROJEVU A JEJICH MEZE

Vědecká konference s mezinárodní účastí  
konaná na Univerzitě Karlově ve dnech 7. a 8. 12. 1995

Redakční rada: doc. JUDr. Petr Tröster, CSc. (předseda),  
prof. JUDr. Alena Winterová, CSc. (místopředsedkyně),  
doc. JUDr. Karel Václav Malý, CSc. (tajemník),  
doc. JUDr. Taisia Čebišová, CSc., doc. JUDr. Jaroslav Drobník, CSc.,  
prof. JUDr. Zdeněk Kučera, DrSc., prof. JUDr. Václav Pavlíček, CSc.,  
prof. JUDr. Irena Pelikánová, CSc., doc. JUDr. Petr Pithart,  
prof. JUDr. Miroslav Potočný, DrSc., prof. JUDr. Ota Novotný, CSc.,  
prof. JUDr. Jiří Švestka, DrSc., doc. JUDr. Jiří Raimund Tretera

Prorektor-editor: prof. MUDr. Pavel Klener, DrSc.

Obálku navrhla Jarmila Lorencová

Graficky upravila Kateřina Řezáčová

Vydalo Karolinum – nakladatelství Univerzity Karlovy, Ovocný trh 3,

116 36 Praha 1

Praha 1997

Vydání 1. Náklad 550 výtisků Brož. 60 Kč ISSN 0323-0619

Vytiskla Tiskárna KOČKA, Masarykovo nám. 139, 274 01 Slaný





Brož. 60 Kč  
ISSN 0323 – 0619