

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.¹⁾ 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,²⁾ 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 poukáží 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 moci³⁾ 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.⁴⁾ 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. Nemní 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.⁵⁾ 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.⁵⁾

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.⁶⁾

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 vepsánu na

⁵⁾ Nejde o citát, ale volnou parafrázi „Listiny“.

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

