

Brázda, Radim

Tolerance, intolerance a nesoupatřičnost

In: *Bratislavské přednášky*. Šmajš, Josef (editor). 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002, pp. 263-283

ISBN 8021029633

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127835>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Tolerance, intolerance a (ne)soupatřičnost

Filosofie neformuluje žádnou pravdu, nýbrž setkání, scházení se, to znamená myslitelná spojení pravdy.¹

Náš bližní není náš soused, nýbrž jeho soused — tak smýšlí každý lid.²

1) Pojem tolerance je jeden z mála filosofických pojmů, s jehož vymežováním nemají filosofové potíže a prakticky všichni udávají stejný výklad s odchylkami pouze neznatelnými. Oč jednodušší je vysvětlení a porozumění významu pojmu *tolerance*, tím obtížnější je jednoznačně určit, která jednání, smýšlení je možné označit za tolerantní — problém spočívá ve způsobech realizace tolerance. Pokud se o vysvětlení pojmu *tolerance* podělí různým dílem právo, politická teorie, sociologie a etika, pak je chápána zpravidla jako způsob regulace široké škály konfliktů (včetně latentních) v sociálním systému.³ Méně pragmaticky bychom ji mohli rovněž vyložit jako snášenlivost k názorům a způsobům jednání, které se liší od názorů a jednání vlastního. V tomto smyslu lze toleranci určit jako jedno z řešení reagujících na problémy, vznikající střetem odlišných představ o integraci různých řádů nestrannosti. Otázky, jež plynou z těchto předběžných určení, tedy zní: lze odhalit „vyšší“, „nestranný“ integrační (tedy tolerantní) řád, než jsou řády dosud známé? Problém, se kterým se podle mého soudu potýká většina tázání po možnostech a mezích tolerance, reprezentuje otázka: *Jak integrovat nestrannost, její respektování, uznání a její řád s osobními motivy a zájmy?* Jinými slovy: Lze nabídnout důvěryhodné důvody pro toleranci? Je možné propracovat takovou morální argumentaci, kterou lze univerzálně nabídnout lidem vyznávajícím značně odlišné hodnoty nebo uznávajícím tytéž hodnoty, ale realizované v jiné modulaci? Jak ospravedlnit nátlak na člověka, který by měl ve společenských souřadnicích proklamované tolerance dělat některé věci proti své vůli? Otázky tohoto typu se vynoří tehdy, pokud si uvědomíme,

¹A. Badiou: *Manifest für die Philosophie*, Wien: Turia/Kant 1998, s. 30 (orig. *Manifeste pur la philosophie*, 1989).

²F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora 1996, §162, s. 179.

³Tolerance právě tak jako agrese se skládá z široké škály reakcí: teritoriální, hierarchické, sexuální, obranné, disciplinární apod. Všechny typy se mohou změnit k horšímu v situaci, která je tak či onak asymetrická. Lat. *tolerantia* (snášenlivost) znamená též trpění, snášení, tedy též něco nepříjemného pro toho, kdo toleranci právě projevuje nebo je k ní nucen.

že tolerance je velmi pružný pojem, který může aktuálně a praxeologicky nabývat odlišné hodnoty. Jeho „pružnost“ je v praxi dána rozdílem mezi proměnlivým individuálním posouváním jeho významu, tím, že se nedějí o permanentní stav mysli či její pevný parametr. Spíše je u individua aktuálním výsledkem vyhodnocení situace, v níž představuje zřejmě nejvhodnější variantu řešení příslušného problému za daných podmínek a dostupných informací. Lze ji tak považovat za jednu ze strategií jednání. Ve skupinovém, společenském kontextu se zpravidla používá jako pouhá rétorická figura (politika, sociální smír apod.) nebo doprovází reprezentativní promluvu v situaci, v níž zpravidla ještě neprobíhá konflikt. Objevuje se též jako součást takových arbitrárních řízení, v nichž zpravidla nejsou přímo ohroženy individuální nebo skupinové zájmy a preference. Toleranci tedy považují za součást veřejného vokabuláře, který je sice v rovině univerzálního přijetí akceptován, ovšem individuálně je výsledkem zvažování možností, šancí, ohrožení, zisků a ztrát. Není důvod se domnívat, že tolerance nemůže být vynucená, výsledkem instrumentalizace či kalkulu.

2) V uplynulém období zvýšeného zájmu o téma „Evropa“ jsme mohli být svědky mnoha intelektuálních setkání, na nichž své místo zaujímal též filosofové (popřípadě je sami iniciovali), a jež se vyjadřovala k různým modifikacím otázky *modelů evropské tolerance*.⁴ Jednalo se o modely tolerance pro Evropu nebo o modely tolerance „*made in Europa*“? Patří do evropských modelů tolerance „balkánská“ intolerance? A kde začíná Balkán? Pro mnohé bývalé Jugoslávce v Albánii, pro Slovinci v bývalé Jugoslávii, pro Němce u Čechů a v Rakousku, pro Brity za kanálem La Manche. Pokud se budeme držet starého rozlišení, podle něž Evropa končí kdesi na Uralu, pak je téma evropské tolerance dnes populární především díky svému nevyvedenému intolerantnímu balkánskému nechtěňátku, které by ráda vydělila — jinak řečeno: evropské modely tolerance (tedy modely, jež jsou spjaty s evropskou filosofickou tradicí) jsou dnes zajímavé právě díky svým slabostem a sklonům k excesům na své pomyslné jihovýchodní hranici, jež mohou být chápány jako výsledky nevhodně zvolených strategií tolerance nebo jako výsledky představ o toleranci zhruba stejně silných účastníků konfliktu. Intelektuální centra konstruují sice dále své ambiciózní toleranční modely, avšak ty jsou v politické mlýnici považovány zřejmě za neškodnou

⁴Tak můžeme koneckonců chápat i otázku evropské integrace.

hru, která neohrozí pozici těch institucí, které udávají proměnlivý stříh soudobé rétoriky týkající se tolerance. Pokud bychom připomněli jeden z dřívějších „pejorativních“ významů tohoto termínu: synonymum lhostejnosti k pravdě náboženských dogmat či přijímání kacířství (podobně jako tomu bylo na některých místech Evropy v 16. století), pak možná stojí za úvahu hypoteticky promýšlet takové modely tolerance, které by byly vzájemně zdvořile a důsledně lhostejné ke svým odlišným náboženským pravdám. Za těchto podmínek — zdvořilého nezájmu — by bylo možné snadněji akceptovat obecně uznávané pojetí tolerance jako a) volného vyjadřování názorů a postojů odlišných od názorů a postojů druhých a b) skeptické varianty, snižující konfliktní potenciál, podle níž neexistuje pravda nebo hodnota, kterou by stálo za to narušivě obhajovat.⁵

3) Podnikneme-li malý historický exkurz k tématu *tolerance* (a bude se jednat především o toleranci náboženskou), snadno zjistíme, že situace není dnes nikterak nová.

V kontextu řecko-římského polyteismu byla chápána tolerance spíše jako *tolerance náboženská*. Řím umožňoval často poraženým národům vyznávat vlastní kultury a v mnoha případech je i šířit. S takto se košaticí náboženskou tolerancí byl následně problematizován požadavek absolutní pravdy (v křesťanství, judaismu i islámu). I když se v Novém zákoně nalézají toleranci příznivé prvky (k následování Ježíše jsou lidé pozváni, nikoli nuceni), i když ranní křesťanští myslitelé (Tertullian) toleranci požadovali, přestala být — jakmile se křesťanství stalo státním náboženstvím — posléze respektována (např. Kalvín schvaluje upálení kacíře Serveta roku 1553; Luther nakonec schvaluje použití vrchnostenské moci proti novokřtěncům). Tento posun dokumentují rovněž vytrvalé akty násilného obrácení na víru, činy směřující proti „pohanům“, hereetikům apod. Tyto aktivity našly jisté teoretické zastání v Lk.14,23: „*compelle intrare*“ — „*přinuť je, ať přijdou*“. Výrok sporně interpretoval Augustin, později se jal komentovat tato slova např. Pierre Bayle: *Filosofický komentář ke slovům Ježíše Krista* (1686): „*Přinutíte je, aby ustoupili*.“ Bayle už (oproti kupř. J. Lockovi) zahrnoval do požadavku náboženské tolerance i ateisty, ovšem pouze za předpokladu, že nebudou

⁵V těchto intencích chápe problém tolerance i klasik všech pojednání o toleranci J. Locke.

ohrožovat klid státu. Myšlenky tolerance tedy poměrně ochotně ustupují mocenským nárokům různého druhu a především jejich legalizaci.

Znovu získala tolerance jistý, alespoň intelektuální kredit v humanismu (Dante, Marsilius z Padovy, Mikuláš Kusánský (*De pace fidei*, 1453), Sebastien Castellion (*O hereticích, zda se mají pronásledovat*, 1554), německé mystice (S. Franck, J. Böhme), též u Jeana Bodina a jeho „srovnávacího výzkumu“ náboženství, který redukoval rozdíly mezi náboženstvími na věci nepodstatné a odvodil z nich jejich stejnou oprávněnost. Dále především v osvícenství, kde se objevila opět v souvislosti i s požadavkem náboženské neutrality státu a byla vyžadována jako součást veřejného řádu (M. de Montaigne: *De la liberté de conscience*; B. Spinoza: *Traktát teologicko-politický*, zvláště kap. 20; J. Locke: *Epistola de tolerantia*, 1689 — uplatňovat toleranci znamená dávat jí hranice; v Lockově případě to však ještě znamená vyloučení ateistů a katolíci jsou tolerováni se silnými omezeními; Voltaire: *Traité sur la tolérance*, 1763; J. J. Rousseau, G. E. Lessing: *Nathan der Weise*, 1779 — Lessingův text obsahuje podobenství o prstenu, v němž křesťanství, židovství a islám vystupují se stejným oprávněním navzájem vedle sebe a jsou povolávány, aby ve vzájemné soutěži pro blaho lidstva prokázaly svou hodnotu; F. Schiller: *Don Carlos*; G. W. Leibniz, Ch. Wolf, J. S. Mill: *O svobodě*, kap. 3. a 4.). Domnívám se, že soupis této literatury sahá dnes až po liberální projekty a nové podoby teorie smlouvy J. Rawlse, R. Nozicka, J. Buchanana či „politikou uznání“ Ch. Taylora. Od *augsburského náboženského míru* (1555) a *ediktu nantského* (1598 — zrušeného v roce 1685) byly již vydány mnohé další „toleranční edikty“. S jakým výsledkem? Ještě v roce 1885 vychází encyklika *Immortale Dei*, kde církev odmítá náboženskou svobodu jako přirozené právo a pouze se svoluje, aby za určitých okolností byla, jako nutné zlo, připuštěna existence jiných církví vedle římskokatolické („*církev nedovoluje přiznat různým formám víry stejné právo jako víře pravé*“). Nutno říci, že všechny tyto příspěvky nezasáhly do vzájemné snášenlivosti katolíků a protestantů — luteránů a kalvinistů, ani nynějších znesvářených stran, kterých se vždy nalezne dostatek. Historická aluze k podobám náboženské tolerance by nás pouze utvrdila v tom, že tolerance (a náboženská zvláště) má značně flexibilní význam a zdatné vylučující schopnosti převládají nad integračními.

Mohli bychom po uvedeném malém historickém exkurzu cynicky konstatovat, že *jistá míra tolerance byla zpravidla vynucena (často spíše krvavým) zjištěním, že žádná strana nemůže dosáhnout absolutního vítězství* — to je naše podezření vůči podobám (nejen) náboženských smírů a ediktů. Z těchto důvodů se dívám skepticky rovněž na modely tolerance spjaté s novodobými projekty ekumenického typu (především projekt *Weltethos* a *A Global Ethics* H. Künga a K. J. Kuschela, popřípadě různé megalomanské projekty *Universal Ethics* navrhované a vyžívované pod ochranou známkou UNESCO).

4) Jaké jsou souřadnice pro uvažování o soudobých podobách tolerance a pro uplatňování jejich modelů? Zvolme si nejprve ty, které by spíše než k optimismu vedly k jisté míře skepse. První pozici představují různé hypotézy o mezinárodních kulturních střetech a konfliktech — *Clash of Civilization* (S. Huntington, F. Fukuyama). V nich se kultury, kulturní oblasti, makroekonomické celky stávají samostatnými sociálními sférami nebo dokonce aktéry mezinárodní politiky a problém tolerance je řešen i s nutným ohledem na neevropský prostor. Huntingtonova hypotéza o střetnutí civilizací, která napomohla zpočátku vytvořit rámec strachu z konfrontace mezi islámem a Západem,⁶ tvrdila, že národní státy již nejsou základní jednotkou mezinárodních vztahů a že z mezilidských vztahů nemůže zmizet rivalita a konfliktnost. Na řadě jsou nyní větší celky, tam se podle Huntingtona přenesse těžiště konfliktů. Mají to být kultury nebo civilizace tvořené skupinami zemí — odtud pramenila jeho obava z velkých střetů. V roce 1996 vyšla knižní podoba *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Ta již neměla apokalyptický tón a horovala pro uznání civilizačních rozdílů a odlišností: to má být předpokladem pro budoucí mírové soužití všech světových civilizací. Stanovisko nevyhnutelnosti střetu bylo nahrazeno prosazováním vzájemného respektování civilizačních rozdílů. Bývalý světový systém, tvořený dvěma antagonistickými bloky a táborem nezúčastněných, byl nahrazen komplikovanějším a křehčím řádem: 9 rovnocenných partnerů, civilizačních sfér — západní, latinsko americká, islámská, africká, konfuciánská, hindská, ortodoxní, buddhistická a japonská. Soupeření supermoci mají vystřídat mezinárodní vztahy vycházející z civilizačních odlišností a potenciálních střetů. Do přímého konfliktu se mohly podle

⁶Studie *The Clash of Civilization?* poprvé vyšla v časopise *Foreign Affairs* v roce 1993.

Huntingtona dostat snad jen tři: Západ, konfucianství, islám. Obě civilizace, pro něž je střet akutní, tedy Západ — islám, mají více společného než protikladného ve vztahu k dalším civilizacím: např. monoteismus — muslim je podle něj blíží člověku ze Západu, než lidé z ostatních civilizačních okruhů; na jeho základě lze údajně nalézt společný jazyk pro řeč o povaze dobra a zla, o vlastnických vztazích, ochraně životního prostředí. Zřejmě ani Huntington si nedovedl ve svém makropohledu představit, že velký konflikt může rozdmýchat i malá skupina.

V jednom přesto považují Huntingtonovy úvahy za přínosné: předtím, než začne uvažovat o podobách tolerance, soustředí se na promyšlení možných podob konfliktů a příčin intolerance. Úvahy o podobách tolerance často zapomínají na její vlastní (siamské) dvojče — *intoleranci*. V politické optice soudobé interkulturality je pozoruhodné, že studium konfliktů a válek je soustředěno paradoxně i v časopise s názvem *Journal of Peace Research*.⁷ Jeden z minulých výzkumů sociálních systémů zjistil např., že z jistého sledovaného souboru 130 společenství bylo možné označit pouze 6 za mírumilovná v tom smyslu, že nepodporují kolektivní násilí, neznají speciální roli bojovníků, popřípadě v nich není přítomno individuální násilí a sankce, které takovému násilí zabraňují. Bylo konstatováno, že mírumilovná společenství (tedy společenství s vysokou mírou tolerance) jsou zpravidla ta, která žijí (žila) na vrcholcích hor, v arktických pláních nebo v izolovaných oblastech hustých deštných pralesů: zde se lidé dokázali vyhnout vnější agresi, která se zdá jinde být endemická — nebylo proti komu ji uplatnit. Zkoumání agresivních praktik i způsobů jejich kulturního zmírnění či převedení přineslo následující závěr: *být chytrým v umění řešení konfliktů je zcela jasně důležitější, než mít pravdu*. Nemáte-li pravdu a nejste-li chytří, pak stojí za to najít jiný způsob, jak snížit přetlak konfliktního potenciálu — domnívám se, že pestré modely tolerance vedou spíše ke kumulaci konfliktního potenciálu.

Tolerance v interkulturním rozměru má tedy svůj předmět dán prostřednictvím konfliktů inter- a intrakulturních. Národnost, etnicita, rasa, náboženství, zdroje, suroviny, bohatství jsou zřídlem nevyhnutelných

⁷Podle údajů L. Watsona zde byl za posledních 20 let uveřejněn pouze jeden článek na téma studia *mírumilovných* společenství, který se snažil zjistit, co je činí mírumilovnými. Srov. L. Watson: *Temné síly přírody*, Praha: Fontána 1997.

konfliktů a většina sociálních, náboženských a politických smíšenin je nestabilní. Zaznamenaná historie 11 evropských zemí za posledních zhruba tisíc let ukazuje, že ve 47 % doby, což je asi zhruba každý druhý rok, byly tyto země zapojeny v nějakém druhu vojenské činnosti (nejnižší skóre má Německo 28 %, nejvyšší Španělsko 67 %: v posledním tisíciletí se tedy v Evropě válčilo dva roky z každých tří let). Od roku 1900 probíhaly v každé chvíli na světě v průměru 3 významné války.

Zdá se tedy, že tolerance (i v interkulturním rozměru) má svého zdatného protivníka zabudovaného v limbickém systému, umístěném ve středním mozku člověka. Zde se nacházejí tři skupiny buněk, kterým se přisuzuje vliv na velké změny chování. Jejich poškození snižuje agresi, strach a efektivně eliminuje genetickou tendenci nedůvěry a snahy být nepřijemný k cizím. Jejich stimulace zvyšuje nepřátelství a v hypothalamu, jehož centra fungují v součinnosti s dalšími částmi mozku, by mohl být „spínač“ k regulaci sobeckých potřeb (tedy i ke zvýšení/snížení úrovně tolerance). Chemikálií, stimulující ve vyšších koncentracích agresivitu, je *serotonin*. Neví se však dosud, co přesně přenos signálů způsobuje. Je známo, že v předním mozku dochází k vyladění soustředění se na určité objekty agrese (na ty níže v hierarchii, na ty, kdo jsou chápáni jako cizinci apod.). Toto centrum (jako ostatně každé v mozku) samozřejmě funguje v součinnosti s dalšími částmi mozku, což zaručuje nepřímou úměru ve věcech míry tolerance, ale kolektivní apel na toleranci musí v individuálním praktickém výkonu počítat s těmito dispozicemi myslí. Další objevy v této oblasti nás ještě čekají, a ti, kdo se zabývají konstruováním smělych křivek modelů tolerance, by měli být dostatečně informováni o tom, co člověk biologicky a „neurochemicky“ může. Dispozice jako strach nebo zuřivost mohou totiž tolerantní dispozice narušovat velmi snadno na mnoha úrovních.

5) Poněkud střízlivější přiblížení herního makropole tolerance nabízí německý filosof D. Senghaas.⁸ Nepouští se do prázdného volání po toleranci a vzájemného respektování, ale uvádí důvody, proč by mohl mít model evropské tolerance a soužití případnou šanci. Mezi jinými důvody uvádí i následující:

A) Evropský vývoj byl výsledkem konkurujících sil: existovalo v něm mnoho variant politického násilí a z něj vycházející politické rivality. To vše vedlo k tomu, že v Evropě chybělo přecentralizování, které bylo

⁸ *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

patrné v mimoevropských vyspělých kulturách a velkoříších. Evropský vývoj probíhal spíše jako politická soutěž (jako malé kariérní závody). Při rozšiřování evropských teritorií zájmu se stal klíčovým pojem „*ekonomické soupeření*“, nikoli tolerance. Právě ono (a nikoli tolerance) určilo způsob života moderních západních společností a může je dnes, prostřednictvím téhož procesu, kontraproduktivně rozložit. Výsledkem byly a jsou masové emancipační procesy — což bylo typické rovněž pouze pro Evropu. Tyto cirkulární a kumulativní, kulturně diferencující procesy rovněž zabraňují dlouhodobě pohlížet na Evropu ve světle jejích dosavadních dějin a přijímat na jejich základě nějaké prognózy. Spíše než linearita kulturního vývoje, je jí vlastní diskontinuita a izolace.

B) Mimoevropský svět byl dříve či později vystaven exogennímu tlaku modernizace: výsledkem byla nápodoba Západu, byť v podobě nového osmyslnění vlastní tradice — např. jako revitalizace tradice, tedy „smíšený program“ obsahující uchování vlastních hodnot při současném převzetí západního know-how a technického vědění. Tyto intelektuální projekty byly promíchány vlastními opozity a politickou praxí; mnohde budou vnímány jako kulturní boj o podobu veřejného řádu a kulturní sebezporozumění může být těmito procesy zpochybněno.

C) Uvedené spory se prohlubují následky externích požadavků v ekonomické společnosti a vedou k endogenním procesům modernizace. Tím se pomalu opakuje evropská zkušenost: vytváření moderního společenského profilu, který nastupuje na místo tradičně „agrární“ struktury; objevují se sociální vrstvy typické pro industriální společnosti: veřejná správa, podnikatelé, střední třída, dělníci, služby. S nimi nastupují různé zájmy, potřeby a formují se další identity. Uvedený pohyb s sebou nese to, co je z vývoje v Evropě známo: křížení dynamiky vývoje a jeho následků, modernizace kulturní sféry a chronické krize vývoje. Na jedné straně urychlení modernizace na solidním základu materiální modernizace, na druhé straně prohloubení socioekonomických rozporů a tím i rozporů kulturních. V každém případě neexistují dnes žádné intaktní kultury a modernizační procesy překrývají dosavadní způsoby existence kultur. To je problém kulturní změny, kterou si podle mého názoru soudobé projekty tolerance příliš neuvědomují.

Na rozdíl od Huntingtona se Senghaas domnívá, že zřetelné konfliktní linie současnosti jsou pozorovatelné *uvnitř kulturních okruhů* a společností a nikoli v první linii mezi nimi. Individuální a kolektivní hodnoty

se dostávají do sporů právě v souvislosti s modernizačními procesy. *Konflikty, na které reagují modely tolerance, jsou výsledkem modernizačních procesů.* Modernizační procesy tedy ovlivňují na celém světě přestavbu dosavadních společností. Přitom vznikají nové sociální vrstvy a mocenské skupiny s odpovídajícími požadavky a rovněž nové, masově působící duchovní proudy. Výsledkem je různá míra participace na modernizačních procesech, smíšené formy tradice a modernity i modernizací podmíněné zavrňování modernity.

Potíž může nastat rovněž v případě, když si uvědomíme, že moderní evropské hodnoty (shrnuté především v ochraně individua a snaze zajistit možnosti jeho vývoje) jsou poměrně nové — jsou zaměřeny na masu, ale byly akceptovány teprve nedávno a navíc jsou spjaty s moderní vysoce partikulární konstelací. *Jsou takové hodnoty vhodné jako základ univerzálního receptu — třeba v podobě optimálního modelu tolerance?* Senghaas hájí možnost všeobecné relevance evropských hodnot nikoli proto, že by je bylo možné pevně filosoficky zdůvodnit, ale proto, že vznikaly a univerzalizovaly se v souvislosti s přechodem od tradiční společnosti k moderní, čímž se rozložila v průběhu času tradiční kolektivistická hodnotová orientace a rozšiřovala se hodnotová pluralita. Úvahy o toleranci by neměly zapomenout na tyto problematické procesy modernizace. Modernizace představuje konflikty rodící proces, a to z toho důvodu, že zpochybňuje dosavadní základy ekonomické reprodukce i původní společenské rozvrstvení, průběžnou kolektivistickou hodnotovou orientaci a následkem toho především tradiční vztahy panství (výkonu moci). Senghaasovy teze lze vyjádřit následovně: *Společnosti, v nichž se prosadí modernizační postupy, upadnou velmi rychle samy se sebou do konfliktů. Čím více modernizace, tím méně lze převést na společného jmenovatele staré a nové typy sdružování, stranicví (zájmy, identity), a už vůbec ne nějakého společného jmenovatele nalézt.*

V této situaci se utváří veřejný řád společností, který se vyznačuje pluralitou identit a zájmů jako nevratného faktického stavu.⁹ Utváření

⁹Nepředstavuje pak přece jenom koncept lidských práv — přeneseno na rovinu kultur a států — jediný praktikovatelný model (byť mocenskou hrozbou zkorumpovatelný i mocensky instrumentalizovatelný), který pro takovou problematickou situaci známe? O univerzalizaci bychom pak mohli hovořit v situativním a pragmatickém ohledu a mohli bychom snad tuto evropskou koncepci ospravedlnit.

veřejného řádu patří k velkým kulturním úlohám všude tam, kde dochází k modernizaci a je uznána pluralita. Pokud tradiční kultury neznají tuto moderní pluralitu, obrací se tato kulturní úloha vždy proti vlastní tradici. Senghaas to nazývá „civilizování proti své vůli“. Jde při tom o nakládání/zacházení kultur se sebou samými. Kde se podařilo civilizování ve smyslu akceptace a tolerance plurality i spolehlivé institucionální odpružení politizovaných stran, byl umožněn velký, civilizační úspěch, je- muž však nebylo, historicky nahlíženo, nikdy dopřáno oddychu. Evropa představuje dlouhou řadu vnitřních konfliktů v kontextu lidských práv a v demokratickém a sociálním pojetí státu. Zdá se, že nyní se něco podobného opakuje v lokálních variacích na celém světě.¹⁰ Jaké chytré odpovědi nabídnout v této situaci s ohledem na komplexní společnosti, ekonomiky a kultury?

Senghaas zdůrazňuje tedy konflikty kultur se sebou samými, a to díky procesům modernizace; interkulturní dialog (třeba o toleranci) pak může probíhat mezi těmi, kdo do těchto potíží spadli a jsou schopni to reflektovat. Méně bude tedy probíhat dialog mezi dvěma kulturami, ale spíše mezi kulturními segmenty, napříč světem.¹¹ Kulturní konflikt, to

¹⁰Podle J. Habermase jsou dnes jiné kultury a světová náboženství vysta- veny výzvám společenské moderny podobným způsobem jako svého času Evropa před „objevem“ demokratického pojetí státu a lidských práv. Ev- ropská koncepce lidských práv byla odpovědí na problém, před kterým dnes stojí jiné kultury, podobně jako Evropa, když musela překonat po- litické následky štěpení konfesí. Konkurence různých přesvědčení ve víře láme i dnes vnitřek tradičně určených společností. Také v kulturně srovnatelných homogenních společnostech se stává vždy nevyhnutelným reflexivní přeformování stávajících/převládajících dogmatických tradic.

¹¹Při různých úvahách v interkulturním rozměru se mlčky předpokládá sporný fakt tzv. *kulturního esencialismu*: velmi snadno hovoříme o konfucianismu, buddhismu, hinduismu, islámu a právě tak o západní kultuře; následně se hovoří o západních, asijských nebo islámských hodnotách — to může snadno působit jako nepatřičné. Proč? O islámu se často nesprávně ne- správně hovoří jako o „monolitickém“ náboženství, byť jeho vnitřní diverzita je plná nejrůznějších antagonismů. Podobně stylizované a nepřesné je i představení Západu: osvícenství, individualismus, demokracie, lidská práva, náboženská svoboda, pluralita, svoboda projevu, rovnost pohlaví. O tom, že tyto indicie jsou poměrně nové, se nehovoří. Právě tak jako o antimoderních a antiosvěcenských či destruktivních proudech, které patří ke skutečnosti Evropy.

je konflikt týkající se demokracie, lidských práv a jiných hodnot — to jsou jeho souřadnice. Centrálními stranami konfliktu tedy nebude Západ a zbytek světa.

6) Další souřadnice úvah o toleranci představují snahy současné interkulturní filosofie, reprezentované filosofy F. M. Wimmerem, R. A. Malleem, R. Panikkarem, E. Hostensteinem. Interkulturalisté se snaží představit svět a dějiny v jiné než eurocentrické perspektivě (pěkná slovní hříčka odkazující k jisté „monetární“ centralizaci) a zavést srovnávací perspektivu dějin filosofie (filosofem již dávno nemusí být pouze běloch, muž a křesťan) a rozvíjet polylogickou diskusi s co možná nejvíce kulturními tradicemi. Toto úsilí bychom mohli vnímat jako pokus rozšířit vyprávění o jiných a zahrnout je do „naší mytologie“. Domnívám se, že jejich úsilím je prosazení tolerance a solidarity v evropské optice, tedy nikoli jako silově zajištěné shovívavosti, ale spíše jako smysl pro (pokus o) polylogický intercivilizační dialog, který je součástí morální a kulturní imperativity globalizace. Nutno však říci, že tento typ diskurzu neprosakuje příliš z akademické vrstvy do vrstev okolních. *Otázka, s níž se bude tato pozice (souřadnice) potýkat, zní: je model tolerance, tak jak ho známe z evropských dějin, přenositelný a použitelný v době, v níž přemíra tolerance hraje ve prospěch intolerance? Tolerance se nezřídka projevuje v konečném důsledku jako slabý princip demobilizující povahy.*

7) V jakém smyslu může být tolerance represivní — kdy se jí stane? Může tomu být díky tomu, že požaduje od „potlačovatelů“ snášení/strpení potlačovaných — podobně jako u H. Marcuseho?¹² Že by byla známkou sebepřekonání? Musí přece zaokrouhlit agresivně-destruktivní pudová přání, přitom uznávat vlastní síly, protože zásadně uznává zájmy jiných, ale přitom neodhlížet od výměny názorů s cizími míněními. Jak se vyrovnat s požadavkem tolerance v situaci, kdy můžeme takřka s jistotou říci, že nikdy neexistovala a ani dnes neexistuje společnost, v níž by se každý těšil stejným právům rozhodovat o záležitostech, které se ho mohou výrazným způsobem dotýkat — s něčím

¹²H. Marcuse – B. Moore – R. P. Wolff: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt: Suhrkamp 1970. Podle Marcuseho represivní tolerance vyjadřuje to, že ve společnosti, která uznává toleranci jako normu a vyznačuje se indiferentním hodnotovým pluralismem, musí zůstat racionální kritika neúčinná. Tolerance jako zdánlivě stejné zacházení se všemi orientacemi potlačuje podle Marcuseho spravedlivé zájmy.

podobným se ani do budoucna nepočítá. K čemu je tolerance nebo intolerance v „chaloupkách“, když se v nich o ničem nerozhoduje, i když zde tolerance v různé mocnosti patří do výbavy mravů? Pokrok v toleranci individuů byl v neposlední řadě umožněn pacifikací a odzbrojením občanů (nikoli úpravou vědomí) — při prosazování svých zájmů již zpravidla nemůže občan nebo skupina používat nekorigované násilí. Toleranci lze pak chápat jako výsledek pokroku moderního systému správy — formálně neurvalé jednání je ve společenství zdvořilých byrokratů již nevýhodné (což dobře vědí i reciproční altruisté nebo řešitelé teorií her a rozhodování). Tolerance může být již vnímána rovněž jako jedna ze strategií přinářejících výhody, tolerance patří do rolového rejstříku novodobého intelektuála — a to jak v osobním tak ve veřejně sdíleném slovníku. Pokrok v otázkách tolerance je vázán na rozšíření oblasti toho, co je akceptovatelné především v mezilidských vztazích. *Toleranci pak nahlížíme v rámci přijatelnosti rovnováhy mezi blahobytem a pořádkem, omezujícím dohledem. Nicméně ani individuálně se zvyšující míra tolerance (jako výsledku procesů civilizace, disciplinace a kultivace) nemá vliv na to, že se o jednotlivcích rozhoduje stále více bez ohledu na to, nakolik disciplinovaně a kultivovaně, tedy v posledku i tolerantně, se chovají.* Tolerance jednotlivců nezaručí intolerantní excesy jejich zástupců, do nichž může být tolerantní jedinec vtažen. Přesto se snažíme učit naše děti slušnosti, zdvořilosti a toleranci, i když víme, že ti, kdo budou o jejich osudech rozhodovat, budou postupovat podle jiných měřítek, diktovaných potřebami masové správy.

8) Podívejme se, kdo v těchto doposud uvedených souřadnicích hovoří spíše než o toleranci o *intoleranci*.

Mám na mysli slovinského filosofa a psychologa Slavoj Žižeka a jeho knihy *Ein Plädoyer für die Intoleranz* (Passagen, Wien 1998) a *Liebe deinen Nächsten? Nein Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne* (Berlin 1999). Výchozím bodem pro jeho úvahy je skutečnost, v níž je za jedno z největších nebezpečí považována myšlenka netolerantního fundamentalismu (etnického, náboženského, sexistického), který lze údajně odstranit pouze vytrvalým odporem vůči němu a současně šířením myšlenky kulturní tolerance. Ale: je tato idea tak samozřejmá? Je převládající forma (rétorická figura) multikulturní tolerance tak nevinná, jak se zdá? Pokud by tomu tak bylo — byla by nám zdatně vsugerována myšlenka *depolitizace ekonomie*. Vysněnému multikulturalismu by musela odpovídat existence „post-ideologického světa“. Žižek

se ptá: nemohli bychom tuto ideu multikulturalismu označit za ideologii aktuálního, globálního kapitalismu? A současně dodává, že *to, co dnes potřebujeme, je spíše silná dávka intolerance*. Svě úvahy zasazuje do kontextu dnes takřka povinného tématu: *globalizace*.¹³ Nevýhodou chtěného *postpolitického multikulturalismu* je to, že nabízí mnoho možností k nenávisti vůči druhému a *proklamovaná tolerance ke všem rozdílům (mezi vlastním a cizím tělem) je nápad s velmi explozivním potenciálem, jehož roznětkou, mechanismem a sublimací je nenávisť*.

Vize jednoty rozmanitostí (všichni jsou stejní, všichni bez rozdílu) není nejlepším řešením a Žižek v ní vidí paradoxní naplnění Hegelovy vize konkrétního všeobecného. Pod univerzálním atakem se vytlačuje individualita a pro Žižeka je jedinou cestou univerzality udržení figury *přesných protikladů*, tedy oživení modu politické subjektivizace.¹⁴ Funkčnost přesných protikladů znázorňuje Žižek na některých příkladech z nedávné evropské minulosti: přechod od reálně existujícího socialismu k reálnému kapitalismu přinesl podle něj celou řadu komických situací.¹⁵ Následné rozčarování však bylo vzájemné: Západ, který začal s tím, že idealizoval disidentské hnutí Východu jako nové objevení se vlastní dřímající demokracie, je zklamán dnešními po-socialistickými režimy, které představují směs korupční oligarchie (dříve komunistické) a/nebo etnických či náboženských fundamentalistů, a pomalu se stahuje. Východ, který si kladl Západ za vzor demokracie, spadl do víru bezskrupulózní komercializace a ekonomické kolonizace.¹⁶

¹³O globalizaci neuvažuje pouze v rozměru formování globálního kapitalismu, etablování globálního světového trhu, ale rovněž jako o diskurzivním zformování „humanity“ jako globálního referenčního bodu lidských práv. V této situaci je však podle Žižeka legitimní zraňování státní suverenity akcemi policejního typu (od omezování jednání po vojenské napadení) všude tam, kde budou napadána globálně postulovaná lidská práva.

¹⁴Existuje v této situaci ještě *progresivní eurocentrismus*?

¹⁵Podle patrně ironicky přehnaného Žižekova mínění se odváží Němci, kteří se modlili v protestantských kostelích proti teroru STASI, změnili v konzumenty banánů a laciné pornografie, vznešení Češi, mobilizovaní Havlem a jinými kulturními ikonami se změnili v malé gaunery okrádající západní turisty.

¹⁶Žižek připomíná v tomto okamžiku postavu detektiva Sama Spadea ze slavného filmu *Maltézský sokol* (r. J. Huston, 1941). Ten hledá muže, který náhle opustil rodinu, práci a zmizel. Náhodně ho po letech objeví v jiném

Západ komentoval často události mimo své teritorium jako pročitnutí demokracie — reportéři, kteří byli na *náměstí Nebeského míru* v roce 1989, se nechali natáčet před *sochou Svobody* a tvrdili, že zosobňuje vše to, co si přejí čínští studenti. To Žižek komentuje následujícím mrazivým způsobem: *státní Číňanovi žlutou kůži a jistě tam najdeš Američana.*

To vše je spjato s pohybem v identitních modelech a mnohdy doprovázeno paralelními procesy deterritorializace a reteritorializace (nacionální hnutí, Francie Francouzům, Čechy Čechům, Amerika Američanům a ne Hispáncům, atd.). Postmoderní multikulturní „identitní politika“, která se snaží stát na tolerantní koexistenci, při tom stojí na věčně se měnících hybridních skupinách životního stylu, které se člení do nekonečných podskupin: existuje nekonečná diverzifikace, která je možná právě na pozadí kapitalistické globalizace. Jediné, co zde afikuje cítění pro etnické a jiné formy společenské příslušnosti, je *závažnost kapitálu*, který je připraven uvolnit a podporovat specifické požadavky každé skupiny a podskupiny (ať ekologů, turistů či vyznavačů irské hudby). Opozici mezi fundamentalismem a postmoderní identitní politikou považuje Žižek za podfuk: multikulturalista může bez potíží shledat atraktivní „fundamentalistickou“ etnickou identitu a fundamentalista může převzít ve své společenské funkci bez potíží postmoderní strategie identitní politiky — představit se jako dotčená menšina, která pouze bojuje o to, aby si uchovala svůj způsob života a svoji kulturní identitu. Rozdíl mezi nimi je mnohdy čistě formální, spočívající pouze v jiné perspektivě pozorovatele.

Multikulturalismus tedy považuje Žižek za jistou formu nepřímého rasismu, kterému zůstává privilegované místo univerzality: *multikulturní respekt (chcete-li tolerance) před zvláštností jiného je turzení vlastní převahy. Multikulturní univerzalizmus je pak skutečným eurocentrismem. Multikulturalismus (hybridní koexistence diverzních kulturních životních světů) je masivní prezence kapitalismu jako globálního světového systému a dosvědčuje bezpříkladnou homogenizaci dnešního světa.*

Jak bude proklamovaná multikulturní tolerance rozumět násilí např. neonacistů? Jako „návratu něčeho vypuzeného“? Podle Žižka představuje násilí tohoto typu odvrácenou tvář tolerance samotné. Je to něco,

městě, v baru. Ukáže se, že vede takřka stejný život, který opustil, ale měl pocit nového začátku, stvrzeného jiným jménem.

co je inherentní akcelerující se moderně, která představuje kontinuitu primitivního barbarství a modernity.

Další otázka, kterou si Žižek klade, zní: Nezasahuje do problému tolerance vztah mezi *Dekalogem* (který nám dává traumatizující příkázání) a jeho moderním rubem, zosobněným v „lidských právech“? Proč to formuluji takto? Jak demonstrují naše zkušenosti s postpolitickou, liberálně-rozvolněnou společností, míní se lidskými právy vposledku právo překračovat příkazy/příkázání. V jaké podobě? Právo na soukromí — lze interpretovat jako právo na cizoložství, neboť nikdo nemá právo slídit v mém životě; právo usilovat o štěstí a právo na soukromé vlastnictví — právo krást (vykořisťovat jiné); svoboda tisku a smýšlení — právo lhát; právo svobodných občanů vlastnit zbraň — právo zabíjet; právo na svobodu vyznání — právo vzývat falešné bohy. Navíc se lze domnívat, že morálka vlastní židovsko křesťanské tradici je v podstatě protikladná gnostické New Age problematice sebeuskutečnění a sebenaplnění (zde mám na mysli endemický moderní individualistický narcismus). V této situaci je druhý užíván a vnímán instrumentálně a nikoli jako cizorodé jádro, které zůstává neproniknutelné. Výsledkem mohou být situační variace na známý citát Hannse Johsta: *Když slyším slovo kultura, sahám po revolveru*. Jedna z variací by mohla znít: *Když slyším slovo revolver, sahám po své kultuře*. Druhá variace by platila pro neofašisty: *pokud slyším formulaci západní křesťanská kultura, sahám po pistoli, abych ji chránil proti Turkům, Arabům a Židům*. Bohužel se tímto způsobem ničí to, co se má obhajovat.

Netolerance je zakořeněna v ignoranci subjektu — jedním ze silných prostředků proti ní je reflexivní vědění. Postmoderní rasismus se objevuje podle Freudova vzorce, v němž prosazení Erota je provázáno ještě větší mocí Thanata. *Tolerantní pluralismus rozdílných forem života je spjat s estetickým hedonismem právě tak, jako s nárůstem rasistické nenávisti vůči jiným — na což nezná racionální tolerantní postoj žádnou přesvědčivou odpověď*. Postmoderní rasismus je možné považovat za symptom multikulturního pozdního kapitalismu, který činí zřetelným vnitřní rozpor liberálně demokratických ideologií. Liberální tolerance se projevuje především vůči folklórním, své substance zbaveným „jiným“ (případ etnokuchyní v metropolích), a každý reálný jiný

je podezřelý svým fundamentalismem — jádro jinakosti by pak spočívalo na regulaci jeho *jouissance*; ¹⁷ reálný „jiný“ je násilný, jeho reálná přítomnost je v zásadě excesivně traumatická. Jiný „jiný“ (umělý) disponuje „éterickou moudrostí“ a exotickými mravy. Zde se opět nabízí užití pojmu „represivní tolerance“ — pro naše účely formulováno: tolerance jiného, ovšem v jeho aseptické formě, která vylučuje dimenzi reálné *jouissance* jiného. To nazývá Žižek slepou uličkou liberální multikulturní tolerance, v níž má zvláštnost kultur jiného současně příliš mnoho a současně ne dost místa. Na jedné straně je jiný tolerován potud, pokud není reálným jiným, nýbrž aseptickým jiným „premoderní ekologické moudrosti“, „fascinujících rituálů“ apod. Avšak v momentě, v němž máme co činit s reálným jiným (obřízka u žen, závoj, požadavek smrti nepřátelů, msta apod.), se způsobem, jímž jiný reguluje zvláštnost své *jouissance*, je tolerance v koncích. Pak není udivující, že titíž multikulturalisté, kteří brojí proti evropocentrismu, jsou v zásadě proti trestu smrti a odmítají jej např. jako reziduum primitivně barbarského zvyku msty. Tento postup je oním odmítaným eurocentrismem, neboť obsahuje liberální pojem lidské důstojnosti a zahrnuje potrestání a spočívá na představě o evoluci od primitivních, násilných společností k moderním, tolerantním společnostem, které jsou schopny překonat princip msty.

Na druhé straně může tato ideologie přinést ještě brutálnější porušování lidských práv a to ze strachu před výtkou, že jiným vnucuje vlastní hodnoty. Ortodoxní multikulturalisté varují před tím, abychom jiným nevnucovali naše eurocentrické představy všeobecných lidských práv. Není často evokován právě tento typ falešné tolerance zástupci nadnárodního kapitálu, a to z důvodu, aby legitimoval fakt „*business comes first*“?

Oba zmíněné excesy se podle Žižeka chovají komplementárně. Jedno stanovisko není schopno vnímat specifické kulturní *jouissance* (jejich „oběti“, které se jim zdají barbarské a primitivní, jsou často způsobem, jak získat čest a důstojnost), druhé nevnímá fakt, že jiný se může právě tak distancovat od vlastních mravů a zvyků a vystupovat proti nim. V takových případech může zřetel na „západní“ představu o všeobecných lidských právech působit jako katalyzátor, který uvede do pohybu autentický protest proti nátlaku vlastní kultury.

¹⁷ *Jouissance* — z fr. rozkoš, slast, smyslný požitek, užívání.

Jaké tvrzení bychom mohli z těchto poznámek vyzískat? *Jsme neschopni snášet naše jiné v období domnělé globalizace.* Co zbude z bližního, který je redukován na obrazový fantom?

Otázka, kterou Žižek klade na závěr, je velmi tradiční: Co mám dělat? Jsem v situaci, v níž, ať už udělám cokoli, bude to špatné: buď jsem tolerantní vůči nespravedlnosti, pod níž trpí jiný, nebo mu vnucuji vlastní hodnoty. Pokud člověk staví na špatných předpokladech, radí mu Žižek, aby raději nedělal nic, což jistě nevylučuje, že může o věci angažovaně přemýšlet (nejlépe v planetárních rozměrech s odpovědností absorbující celou planetu).

9) Podívejme se na jinou diagnózu prostředí pro toleranci, která bude představovat poslední souřadnici tolerance. V esejistických pojednáních z první půle 90. let (*Im selben Boot*, 1993; *Fals Europa erwacht?* 1994) nenabízí německý filosof Peter Sloterdijk pouhou další kulturní diagnózu, ale i náznak kulturní terapie, koncept organizované plurality (domnívám se, že to je jiné vyjádření pro toleranci). Sloterdijk zde hájí a dokládá novou *dramaturgickou formu* evropské kultury a její novou normu, *organizovaný pluralismus*, jako závazek 90. let. Čeho se má organizovaný pluralismus týkat především? Současnosti zhruba 190 národních států s 5100 jazyků (skromnější údaje uvádějí 2000). Zhruba kolem 6 miliard individuí bez společného jména a jmenovatele. Je v těchto rozměrech vůbec vážně myslitelný nějaký dramaturg? V eseji *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku* se Sloterdijk pokouší nahlížet politiku jako *umění soubytí lidí* této epochy, jako umění možného; politika má srdnatě odřázet požadavky nemožného. Umění politiky možného (mimo eurocentrický rámec) je zde pojímáno jako snaha zabránit expandujícím skupinám a národům narůst do imperiálních a světových rozměrů. Jinak nahlíženo, politika se snaží odpovídat na otázku: *Jak sounáležet s těmi, s nimiž nesounáležíme?* V rámci Sloterdijkových úvah lze chápat dějiny různých politických idejí (např. ideje Evropy) jako dějiny *fantasmat o sounáležnosti*. Ovšem fantasmata, jako teorií aktivní obraznosti, jako sebeuskutečňujících se idejí a operativních fikcí, které určovaly po mnoho generací společenská uspořádání. Sloterdijk ukazuje na třech formacích reálných iluzí konstituujících společnost vlastní, temporální obraz dějin. Jeho koncept představuje současně jednu z pozoruhodně ucelených koncepcí filosofie dějin. Na třech obrazech-metaforách popisuje, *jak byly z hrubého kvádru prvotních lidských tlup vytesány staré populace lovců*

a sběračů (období paleopolitiky); jak byly posléze v agrokulturních dobách překryty lokálními impérii a královskými vládami (období klasické politiky); a jak nakonec v industrialismu začíná světová komunikační společnost, jež tenduje k překlenutí hranic, k vytvoření post-imperiálních planetárních vztahů (období hyperpolitiky).

Politika v obvyklém chápání se v tomto pohledu zrodila z donucení odpovědět na otázku: Jak se může nějaká skupina — či lépe řečeno sociální systém — stát velkou nebo velmi velkou, a přece ihned neztroskotat na úkolu, jak umožnit, aby tato velikost přešla na příští generace? Jak lze tisíce, desetitisíce, statisíce tlup — formátu „velkorodin“ o třiceti až sto členech — semknout tak, aby od nich mohlo být vyžadováno úsilí ve prospěch společného díla, třeba v podobě příspěvků k zavodňovacím zařízením, křížovým výpravám a daním za znovusjednocení? Jak lze tak velké počty lidí „oslovit“ a zapřísáhnout tak, že při minimu podílu na společném duchu se budou cítit jako příslušníci oné „velikosti“ — až k připravenosti jít v armádách o síle miliónů na smrt proti jiným svazům řádově téže velikosti, aby „vlastním“ potomkům zajistili to, co ideologové nazývají budoucností? Umění možného ve velkém krouží kolem aktu síly, který nepravděpodobně znázorní jako nevyhnutelné. Tento postup však rovněž snadno eskaluje konfliktní potenciál.

Na základě takového uvedení bychom již úvahy o projektu Evropy (EU, NATO apod.) vnímali patrně i v jiném světle. Kniha *Procitne Evropa?* má podtitul *Myšlenky o jedné světové velmoci na sklonku věku její politické absence* (1994). V Sloterdijkových úvahách se nejedná o „návrat do Evropy“, který je spíše dobýváním se do otevřených dveří, nýbrž o promýšlení možnosti návratu Evropy po *době absence*, návratu Evropy jako jistého intelektuálního typu do politiky, v níž jde opět o „boj o vládu nad Zemí“ (řečeno s F. Nietzsche). Sloterdijk zde propracovává dvě základní témata. Jedním je promýšlení Evropy jako říše Středu, tak jak ji známe z dějin od objevení Nového světa po počátek 20. stol., jejího přenášení po směrodatných a historicky mocných evropských národech jako kvintesenci evropotvorné funkce. Moc a jednota Evropy však byla ohrožena v této hře konkurencí různých přenositelů říše, kdy nabývaly často převahu dynastické, teritoriální a nacionální diference oproti sjednocovacím motivům centra. Pokud měly tyto ambice imperiální choutky, zavinily podle Sloterdijka i katastrofu Evropy ve 20. stol. Druhým tématem jsou úvahy o možnostech prolomení „věku absence“, jímž byla Evropa postižena mezi roky 1945 (po americko — ruské lekci rozdělení

sfér zájmů) až 1989, kdy utrpěla nezhojitelnou škodu na svém novověkém geopolitickém narcismu, na svém výsadním postu matky modernity. Evropské výhonky se podle Sloterdijka rozvinuly v období její velkopolitické absence v zemích, které ji v roce 1945 osvobodily — v USA a v bývalém Sovětském svazu. Z nich se stala historická laboratoria rozvíjející a testující motivy moderní evropské maximalizace, závodů v životě, závodů ve výrobě, závodů v požívačnosti, byť odlišnými způsoby. Moderní Evropané mohou shlédnout v US impériu zvnějšněnou maximalizovanou podobu své vlastní podstaty. Evropské projekty návratu po věku absence se omezily na správní záležitosti, jejichž politická bezzubost narazila na vlastní nemohoucnost při snaze o řešení „případu Sarajevo (či Kosovo)“. Pro Sloterdijka je to o důvod víc, proč by měla politická fantazie Evropanů vynalézt úplně nové a neobyčejné pokračování svých dějin, kdy se lidé budou učit myslet nad rámec představy o impériu. Jako mnohonárodnostní federace musí Evropa ve Sloterdijkově představě rozvinout první úspěšný model pro chybějící mezistupeň mezi národními státy a organizací komplexu *United Nations*. Takový typ evropské integrace nelze jistě vytvořit naráz, pouhým právním spojením, ale má údajně *vyrůstat ze solidarity rozhodnutí, činů a konkrétních jednání*. V tom spočívá jeho vize procesní filosofie post-imperialismu.

Procitne-li Evropa, říká Sloterdijk, pak se absurdní a nechutné napodobování USA spojenými státy štrasbursko-bruselského typu vyčerpá a Evropa se s ním rozloučí jako s dnes již zbytečným, neurotickým syndromem. Současné euroúřady jsou sice vnímány jako důležitý článek světového hospodářského systému, ale mnohem častěji i jako symboly byrokratického nepřehledného bujení zájmů a mocenských tlaků. Zatím poslední přenesení své říše bude její přenesení na Ne-říši, na novou unii politických jednotek, která se nežene do hospodářské války mezi USA, Japonskem a Evropou, či infiltrační světovou válku Jihu proti Severu. To předkládá Sloterdijk jako jednu z možných cest. Tento pohled značně nabourává vytoužený vzor (motiv) komunikativní tolerantní společnosti motivem velmocí a jejich infiltračních ekonomicko hodnotových schopností šířit svůj *way of live*.

10) Závěrem: mnohé kulturně politické události sklonku 20. století potvrdily konec iluze o tolerantní souběžnosti demokracie a kapitalismu, o souběžnosti industrializace a demokratizace. Jaké budou další modely tolerance pro asymetrické, znesvářené rozhovory, jejichž prostřednictvím si rozdělené strany ve vzájemném strachu zdůvodňují svůj rostoucí

despotismus a paranoidní strach z druhé strany? Tolerance přetavující se v despotismus a paranoidní strach je již latentním konfliktem. Prakticky projevenou a realizovanou toleranci postihuje stejný neduh, jenž je přítomen v mnoha morálních gestech od počátku etických reflexí morálních fenoménů: vratkost konceptuálního přechodu, mostu mezi jednáním individuí a aktivitami větších sociálních skupin, společností, společnosti. Tento neduh upomíná na neuralgické propojení oblasti individuálních představ o toleranci a velmi nejasně určených schopností a výkonů tolerance (ve sféře mikromorálky) s makrosociálními cíli, záměry a požadavky, formulovanými rétoricky pod floskulí tolerance.

Co mohou činit filosofové? Mohou se snažit poukázat na jisté výhody i nebezpečí tolerance v individuálním a kolektivním rozměru v co možná nejnižších věkových skupinách, a to alespoň do té doby, než další dorůstající zjistí, že tento způsob smýšlení je od ničeho neuchrání. Mohou též vytrvale demaskovat používání pojmu tolerance v podobě vyprázdněné floskule, která nedokáže překrýt jeho přesnější instrumentální významy: zájem, kalkul, uznání či užitek. Tyto instrumentálně motivované a chápané významy tolerance jsou také snad jedinými, jež dokáží zaručit její projevy i mimo rovinu smýšlení.

Tolerance, Intolerance and (Non)-Propriety

The article in ten short reflections deals with the problem of tolerance and reversible phenomena connected with its enforcing in micro- and macro-social criteria. The main attention is concentrated to the performance of the destructive potential culminating during the enforcing of various shapes of the regulative idea of tolerance.

Die Toleranz, Intoleranz und die (Nicht-)Zusammengehörigkeit

Dieser Aufsatz stellt zehn kurzen Reflexionen auf das Problem der Toleranz und den mit verschiedenen Versuchen um ihre Durchsetzung in mikro- und makrogesellschaftlichen Verhältnissen verbundenen reversiblen Erscheinungen dar. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht die Inszenierung des destruktiven Potentials, das sich bei der Durchsetzung unterschiedlicher Varianten der regulativen Toleranz-Idee aufstaut.

La tolérance, l'intolérance et leur (non) appartenance.

L'article se penche dans dix réflexions courtes sur le problème de la tolérance et sur celui de phénomènes réversibles, les deux liés aux essais de faire imposer la tolérance sur l'échelle micro – et macroscopique. On veut attirer l'attention à l'inscénation du potentiel destructif qui s'accumule lorsqu'on veut imposer sous des aspects différents l'idée régulatrice de la tolérance.