

POZNÁMKY K NERELATIVISTICKÉMU PLURALISMU^a

Theo de Boer

Ve svém příspěvku bych chtěl osvětlit tezi, že nerelativistický pluralismus není v sobě rozporný. Jak dochází k tomu, že pluralismus bývá bez dalšího spojován s relativismem, ba dokonce s nihilismem? Smí být jen "jeden" pohled na život, protože i pravda je jen "jedna"? Zdá se, že mnohovrstevnatá pravda naráží na samotný pojem pravdy. Pod vlivem metodologického relativismu a externalismu se dnes zdá, že relativismus proniká i do samotných věd. Ve svém příspěvku se však chci omezit na světonázorový relativismus v užším smyslu v oblasti práva a mravnosti.

Sám relativismus je historickým problémem, vnitřně spjatým s historismem XIX. století. Je tento historismus vyvolán industrializací, v jejímž důsledku byla podkopána přirozená společenství a staré tradice? Odpověď na tuto otázku ponechávám stranou. Důležitá ve filosofickém ohledu je okolnost, že tradiční názory na svět ztratily svůj "přirozený" základ v ontologii nebo metafyzice (*lex naturalis*, božský řád světa). Max Weber hovořil o "odčarování světa", v jehož důsledku je (podle jeho názoru) člověk vydán nerozhodnutelnému sporu různých názorů na svět. Podle Webra by pluralismus byl polytheismem.

Pluralismus je podle mého mínění jen potud nutně spjat s relativismem, pokud základ názoru na svět by měl být hledán v nějakém řádu bytí. Ontologická báze bytí se nesnáší s pluralismem, protože taková báze může sice být nedostatečná nebo předběžná, nikdy však plurální (leďže bytí samo by bylo plurální). Alternativou názoru na svět, který byl dějinně rozložen, se zdají být dějiny samy, avšak jen v tom případě, mají-li dějiny nějaký objektivní smysl nebo jediné vlastní směřování. Rozhodují-li dějiny o pravdě a nepravdě, není sice "dějinný" názor na svět relativní, ale není ani plurální. Může být jen reakční anebo pokrokový.

Proč se v perspektivě praktického života zdá pluralita zároveň negativní i pozitivní věcí? Proč se zdá být lidská společnost pluralitou zároveň ohrožována i obrozována? Může filosofie, která má přece za povinnost být filosofií života, objasnit tuto rozpornou záležitost?

^a Přednáška přednesená v Praze v březnu 1986; původně předneseno na filosofickém kongresu v Neapoli r.1985.

I.

Zdá se mi důležité konstatování, že onen zdánlivě tak relativistický historismus je sám nesen určitým ethosem. Vždyť se nemluví zbytečně o jakémsi "láskyplném" pohroužení do každé epochy dějin. "Každá epocha je bezprostředně (vztahena) k Bohu" znělo známé heslo von Rankeho. Tím mínil skutečnost, že každé epoše je třeba rozumět z jejích vlastních předpokladů a že nadto každá epocha má svou vlastní hodnotu. Nemá být hodnocena jen jako předstupeň pozdější epochy. Boj proti víře v pokrok byl zároveň bojem za právo každé epochy na svou osobitost. Slavné slovo von Rankeho není problematické a můžeme je pochopit v různém smyslu. Jestliže by se jím mínilo, že každá epocha má realizovat jen svou vlastní hodnotu a že všechna údobí jsou v tomto smyslu ve stejné míře hodnotná, pak bychom se tím ve skutečnosti přiznávali k relativismu či dokonce k nihilismu. Každé dějinné období nemá touž hodnotu. Jsou jasná a zase temná údobí. Ale snad i zde platí: rozumět von Rankemu znamená rozumět mu lépe. Hovořil jsem o "právu" každé epochy být sama sebou. To je pluralistický princip. Je také nerelativistický?

Stejnohodnotnost má dvojitý smysl. Může mít podstatně nihilistický význam: všechno má rovnou hodnotu. Může však znamenat: všechno je třeba posuzovat tímž měřítkem. Tak tomu je vždy na individuální rovině. Mluvíme-li o tom, že všichni lidé mají touž hodnotu, nemíníme tím empirickou stejnorodost, nýbrž právo posuzovat je tímž měřítkem a chovat se vůči nim podle téhož měřítka. Je protismyslné chápat rovnost lidí jako empirickou skutečnost (v důsledku toho nelze také proti tomuto principu odkazovat na empirickou nerovnost). Stejně zacházení s lidmi hodnotíme jako lidsky důstojné. Takové nutně souvisí s důstojností člověka.

A v témž smyslu je třeba podle mého názoru chápat i stejnorodost dějinných údobí. Je to normativní princip. "Každá epocha je bezprostředně (vztahena) k Bohu", musí být pochopeno podle analogie rovnosti před zákonem. Tedy: každá epocha má právo na svou jedinečnost, což (bohužel) má většinou negativní význam: každá epocha má právo se proti bezpráví odvolat bezprostředně k Bohu. Takto pochopeno je to vlastně antihistorický princip (chápe-li historismus ve smyslu Popperově). Žádné bezpráví nelze ospravedlnit odkazem na lepší budoucnost. "Soud Boží" je kritickou instancí vůči soudu dějin a nespadá s dějinami v jedno.

To, co bylo dosud řečeno, se zdá být paradoxním pokusem vyzískat na historismu, který je protagonistou relativismu, nerelativistickou mravnost. Ale snad to není tak divné, jak se to na první

pohled zdá. Než pohovoříme o základu této mravnosti, podívejme se blíže na její obsah. Za prvé vyvolává dojem relativismu tím, že právo na to, být sám svůj, mít svou vlastní hodnotu, nese s sebou právo každého mít své vlastní právo, svou vlastní mravnost. Každý má být šťastný podle své vlastní fazóny (Lessing). Za druhé se zdá tato mravnost prázdná a formální. Taková mravnost spočívá v tom, že každý může mít svou vlastní mravnost. Za třetí se zdá být tato mravnost rozporná: normou se stává nepřítomnost normy. Zde bych chtěl poznamenat, že tato podprahová mravnost historismu, či lépe: z dějin vycházejícího názoru na svět, má svůj zvláštní obsah a potud není relativistická a také ne v sobě rozporná.

Je poučné porovnat tuto mravnost s principem hodnotové zdrženlivosti, s nímž též historicky úzce souvisí. Zdržet se hodnotících soudů nemá jen teoreticko-vědní smysl. Znamená též: vyplatí se posuzovat historický jev objektivně. To vyžaduje EPOCHÉ vlastních předpokladů (ve smyslu fenomenologie); zdrženlivost v hodnotících soudech je etickou ctností, kterou neprávem popírají fanatici. Uzávorkovat vlastní předpoklady znamená také uzávorkovat své "zájmy" (Lévinas by řekl: "des-interessement"). Poznání a zájmy spolu úzce souvisí, jak nás učí Habermas. V historismu se hovořilo dokonce o vymazání (popření) vlastní osobnosti. (Jde o sebeneporozumění z hlediska teorie poznání, ale v etickém ohledu to říká mnoho.) Epoché či uzávorkování vlastních předpokladů znamená přiznat právo druhému (jinému období, jiné osobě), aby promluvil. Právo promluvit je právem na existenci. Uznání tohoto práva znamená tudíž i to, že mé právo na existenci není samozřejmé. Objev jiných dějinných údobí nebo setkání s druhým znamená vskutku odhalení, že vlastní kultura je nesamozřejmá, a tudíž "relativní" a kritizovatelná. Odhalení relativity však není žádný relativismus. Normou je tu sám pluralismus. Právo na vlastní mravnost implikuje záповěď toto právo popřít. Pluralismus je neslučitelný s totalitářstvím.

Nespočívá však potom nerelativistická mravnost na rozporu? Nejde o rozpor v tom smyslu, že výpověď popírající existenci pravdy je rozporná (v etických záležitostech je na rozdíl od logiky rozpor myslitelný). Je to však paradox, tj. zdánlivý rozpor, který souvisí s jeho "formálností". Mravnost spočívající v tom, že každý smí mít vlastní mravnost, bych nazval meta-mravností, nikoliv však v běžném smyslu, jako by byla na vyšším stupni jakýmsi neutrálním nahlédnutím obsahových etických výpovědí nižšího stupně. Není meta-řečí nad řečí vypovídající o předmětech. Slůvko "META" je třeba chápat obdobně jako ve spojení "meta-fyzika". Meta-etika je etikou přesahující každou etiku jako systém mravně závazných pravidel. Proto ji můžeme nazvat také proto-etikou.

II.

Až dosud jsem tvrdil, že pluralismus je mravností (nebo meta-mravností) a že tato mravnost není slučitelná s ontologickým nebo teleologicko-historickým zdůvodněním. Je myslitelné nějaké jiné zdůvodnění pluralismu? Nebo lze jen říci, že tato mravnost vznikla za určitých historických okolností - mám na mysli konec klasické metafyziky a objev historicity? Je jí možno založit též principiálně filosoficky a nikoliv jen pragmaticko-politicky?

Zajímavý pokus obhájit takovou mravnost na transcendentálně filosofickém základu najdeme u Habermase a Apela. Omezím se na druhého z uvedené dvojice. Apel se domnívá, že to, co klasická metafyzika kladla bez dalšího jako jsoucí - *unum, bonum a verum* - musí moderní filosofie předpokládat jako nutný smyslově-kritický postulát (Trasformation der Philosophie, II, 406).

V článku o "racionálním zdůvodnění mravnosti ve věku vědy" se Apel pokouší ukázat, že věda sama předpokládá jakousi mravnost, a to nikoliv tak, že by takovou mravnost reprezentoval již samotný respekt vůči logickým pravidlům důsledného myšlení, nýbrž, že věda předpokládá jakousi mravnost jako nezbytnou podmínku své existence. Apel rozvíjí předpoklad každé racionální argumentace v trojím sledu (cit. dílo 399-400):

- 1) Uplatnění logických argumentů předpokládá společenství myslitelů. Jako osamocené jedince nemůže člověk sledovat nějaké pravidlo.
- 2) Respekt vůči nějaké základní mravní normě je podmíněn vzájemným uznáním všech členů společenství, v němž se vyslovují argumenty, za rovnoprávné diskusní partnery.
- 3) Toto uznání implikuje dále virtuálně uznání všech lidí za "osoby" ve smyslu Heglově, protože všechna slovní vyjádření, a nadto i smysluplná jednání lidí a jejich osobité expresivity (pokud jsou verbalizovatelné) mohou být pochopeny jako virtuální argumenty.

Jako implikát mravní povahy jmenuje Apel ještě okolnost, že veškeré potřeby lidí - jakožto virtuální nároky - představují to, čím se komunikativní pospolitost musí zabývat. To je základní norma pro tvorbu demokratické vůle dohodou (cit. dílo 425-426).

K tomuto zdůvodnění mravnosti bych chtěl poznamenat následovně:

- 1) Tato etika je plně pluralistická v našem smyslu. Jejím jádrem je skutečnost, že každého člověka je třeba uzнат za *subjekt logické argumentace*. Přitom není předepsáno, které mravní argumenty co do obsahu musí uznávat. Tuto transcendentálně založenou

etiku je tudíž možno nazvat meta-etikou (nebo proto-etikou). Ta pojednává o podmínce možnosti každé diskuse, a tedy i té, která se zabývá otázkami mravnosti. Jejím základním principem je svoboda všech argumentovat ve prospěch své etiky. Jejím záměrem je orientace na neomezené společenství argumentujících.

- 2) Tato transcendentálně založená etika není prázdná (nebo "formální"), jak jí bývá často předhazováno (stejně jako není prázdná transcendentální etika Kantova, jak správně zdůrazňoval Max Weber, a kterou chce transcendentálně pragmaticky rekonstruovat Apel /Methodologische Schriften, 244-246/). Je ovšem procedurální etikou, která nechává výsledek argumentace otevřený. Přesto jde o důležitou mravní normu s dalekosáhlými důsledky, uvážíme-li, že společenství se pokouší řešit své problémy místo násilím pomocí argumentů.
- 3) V protikladu k Apelovi se domnívám, že tato etika neplatí kategoricky, nýbrž jen hypoteticky. Je přesvědčivá jen za jistého předpokladu či hypotézy, že existuje ochota k diskusi. Apel nahlíží, že etika jako předpoklad vědy ve věku vědy má sice přesvědčující moc, ale "nutným postulátem" že je jen tehdy, je-li věda sama nutná. Avšak věda je faktem. Na tuto námitku odpovídá Apel tím, že nikoliv věda, nýbrž již sama racionální argumentace, která se uplatňuje v každé rozpravě o nějakém problému, předpokládá platnost univerzálních etických norem. Mravní norma je motivována vůlí k pravdě, "praktickým zájmem samotného teoretického rozumu" (cit. dílo 396-397, 404-405, 415, 424-425).

Podle mého názoru je však třeba rozlišovat mezi příslušností k společenství jazyka a ke společenství diskuse. Nechci popírat Apelův argument, že každý, kdo třeba jen smysluplně jedná, přijímá již implicitně podmínky kritické komunikace a že bez uznání nějakého společenství nemůže vzniknout ani žádné sebestopozornění a sebeidentifikace, což lze podle něho tvrdit ve smyslu klinické psychopatie (cit. dílo 414, 416). Avšak společenství, v němž dochází ke komunikaci, není ještě společenstvím, kde se argumentuje, jako např. na univerzitě. Komunikativní společenství nelze - bez ohledu na to, zda je toho třeba litovat či nikoliv - zavázat k vzájemné diskusi. Transcendentální argument se neuplatňuje v rovině sociálních skupin. Ničí-li se takové skupiny navzájem, není to symptomem sociální patologie. Zrušením diskuse se ještě neruší řeč. Má-li být etika spočívající na argumentaci přesvědčivá, pak musí předcházet uznání argumentace jako povinnosti. Argumentační etika je

založena na faktu tohoto svobodného uznání a je tedy podmíněna empiricky, nikoliv transcendentálně. S tím Apel nechce souhlasit, protože podle jeho názoru "může a musí" být v každé filosofické diskusi předpokládána racionální vůle k argumentaci; bez ní postrádá sama diskuse smyslu (cit. dílo 415). V naší (národní a mezinárodní) pospolitosti je tomu žel tak, že její účastníci nejsou filosofy vyhledávajícími diskusi. Každý člen této pospolitosti musí zajisté vycházet z pravidel jazyka, chce-li se podílet na rozhovoru. Ale z faktu jazyka ještě nelze odvodit mravnost.

Etika diskuse má tedy, podobně jako implicitní etika historismu, index faktičnosti. To připouští i Apel, když musí rozlišovat mezi racionální (ideální) a faktickou vůlí. Ať chceme nebo nechceme, účastníme se transcendentální hry jazyka, ale musíme tuto účast v každém okamžiku života také chtít (cit. dílo 415, 421). Racionální vůle je transcendentálně podmíněna. Je čímsi iracionálním nepřát si společenství argumentace. Přesto - a v tom je nutno souhlasit s Popperem - nelze vůli k racionálnímu rozhodnutí pro racionalitu donutit (cit. dílo 413). Transcendentální argumentace není svěřákem, jehož sevřením by bylo možno vyzískat dobrou vůli.

III.

Na počátku naše otázka zněla: lze založit nerelativistický pluralismus transcendentálně-filosoficky? Tento pokus se podle mého názoru nezdařil. Přesto jsme získali hlubší vhled do implikací pluralistické etiky, která je transcendentální etikou, neboť se netýká ani tak etiky jako spíše podmínek pro možnou etiku. (To tvoří její tzv. "formálnost".) Tyto podmínky jsou antropologické povahy. Pluralismus předpokládá svobodné argumentující subjekty, které se navzájem uznávají. Seznámili jsme se ještě s dalším důležitým antropologickým předpokladem: vzájemné uznání nelze vynutit. Pak se ovšem vynořuje otázka, zda svoboda svobodných subjektů může být posledním základem pluralistického názoru na svět. Již jsem pověděl, že uznání toho druhého předpokládá zproblematizování vlastního pohledu. To je epoché vlastních předsudků, která v sebe zahrnuje i zproblematizování svých zájmů. Podle Peirce (viz citaci z Apela: 404, 424) existuje takový etický moment ve společenství přírodovědců. Vědec musí být ochoten nahlížet na sebe jako na vyměnitelného člena neohraničeného společenství badatelů. To s sebou nese principiální překonání egoismu. Peirce mluví dokonce o sebeobětování (selfsurrender). Sám Apel hovoří o povinnosti, která platí pro společenství argumentujících: každý musí své nároky ospravedlnit argumenty a kromě toho brát ohled na všechny možné nároky vir-

tuálních členů této pospolitosti. "V požadované ochetě k ospravedlnění osobních potřeb... spočívá analogie K.Peircem požadované 'sebeoběti', když 'subjektivita' egoistického prosazování zájmů musí být obětována ve prospěch 'transsubjektivit' argumentativního zastávání zájmů." (Cit. dílo 425.) Jestliže tato ochota k diskusi není, jak se domnívám, dána již samotným společenstvím jazyka, pak to znamená, že základem pluralistického názoru na svět není svoboda, nýbrž spíše krize této svobody či přesněji: uznání svobody druhého, která implikuje zproblematizování mé vlastní svobody. Etická praxe je asymetrická, jak říká Lévinas.

Založení pluralismu ve svobodě je podle mého soudu stejně problematické jako zakládání lásky k bližnímu v sebelásce. Příkaz milovat bližního jako sebe samého se často chápe analogicky k tzv. zlatému pravidlu: čiň druhým to, co si přeješ, aby druhí činili tobě. Základem lásky k bližnímu by tedy měla být univerzalizovaná sebeláska. Ale co jiného to může být než univerzální egoismus? Od sebelásky není možné dospět k lásce k bližnímu, leč když sebelásku zásadně zproblematizujeme, jak to velice dobře rozpoznal Nietzsche. Nesobeckost, sebeoběť (tedy právě ony ctnosti, které uvádějí Peirce a Apel) implikují podle Nietzsche nepoužit celou svou sílu a rozum na sebeuchování, seberozej, sebevyvýšení, sebesprosazení a rozšíření vlastní moci (Radostná věda, § 21). Vůči sobě má být člověk skromný a lhostejný. Právě tato skromnost a lhostejnost se předpokládá v tzv. zlatém pravidle. A tak tedy nikoliv přirozená sebeláska, nýbrž uzávorkování této sebelásky.

Z tohoto stavu věcí činí Nietzsche závěr, že sám bližní nemůže pět chválu na nesobeckost. "Bližní chválí nesobeckost, protože je jí zvýhodňován. Kdyby však bližní sám smýšlel 'nesobecky', pak by musel odmítnout ono úsilí o sebeopotlačení, ono poškození, z něhož má svůj prospěch." Právě nesobeckost tedy vyžaduje, aby příkaz lásky k bližnímu nebyl univerzalizován. Může být vysloven jen v první osobě, tedy asymetricky.

IV.

Náš výsledek: Pluralismus není relativistický, protože hájí obsahový mravní ideál. Lze jej označit jako meta-etiku, pokud *bonum* nedefinuje a nepředepisuje, nýbrž je principiálně přenechává druhému. Pluralismus nelze založit ontologicky, jestliže *bonum* není *unum*, nýbrž *multum*. Nemůže být založen ani transcendentálně filosoficky ve svobodné subjektivitě komunikujícího společenství, protože dobro právě onu svobodu problematizuje. Základem je faktická

neuniverzalizovaná zkušenost, že vlastní předsudky, zájmy a práva *nejsou samozřejmá*. Pokus, který usiluje o konstrukci systému mravních pravidel, jakkoli legitimní, tuto nejvlastnější mravní rovinu již opouští. Přesto může tato zkušenost uchránit systém před tím, aby se zvrhl v zdogmatizovanou mravnost a popřel tak původní pluralismus.

Přeložil J.S.T.

1991:
STŘEDNÍ
 Revue pro středoevropskou kulturu a politiku
EVROPA
 KAŽDÉ 2 MĚSÍCE



Objednávku zašlete
 na adresu:
 Zbyněk Hejda
 Heřmanova 30,
 Praha 7, 170 00

Dvuměsíčník SE, ročník sedmý, čísla 18 až 23.

Cena SE nebude v příštím roce zvýšena, při zachování dosavadního rozsahu časopisu.
 Cena jednotlivého čísla 30 Kčs. Předplatné za 6 čísel: 180 Kčs + poštovné, předplatné půlroční:
 90 Kčs + poštovné.

Pro odběratele SE formou předplatného je zaručeno zaslání jedné až dvou knižních premií ISE zdarma.