

## RELATIVIZMUS A SVET Z POHLĀDU FENOMENOLÓGIE POLITICKÉHO SVETA

MICHAL ZVARÍK, Katedra filozofie FF TU, Trnava

ZVARÍK, M.: Relativism and the World from the Perspective of the Phenomenology of Political World

FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 197

In the article the author clarifies the place of relativism in the context of political world. On one hand, relativism is often seen as a precondition of a free political order. On the other hand, some critics argue that relativism might be destructive to it. The author calls for the middle position. In accordance with Hannah Arendt and Klaus Held he understands the political world as inevitably relativistic, as it can be perceived only through the plurality of diverse perspectives. Relativism therefore is not something that could be overcome; it can only be overlaid by an unauthentic perspective. In conclusion the author asks the question whether tolerance is the key virtue to political normality. In accordance with John Drummond he argues that tolerance can regress into indifference. Therefore he calls for an alternative provided by hospitality.

**Keywords:** Political World – Relativism – Tolerance – Hospitality

Problém interiority a exteriority sa úzko dotýka nášho chápania oblasti politických záležitostí. No skôr než o nejakých prísne oddelených lokalitách vo svete musíme hovoriť o pohyboch interiorizácie a exteriorizácie. Kým interioritu a exterioritu na tomto mieste budeme chápať ako lokalizovateľné miesta, pohyby predstavujú odlišné spôsoby interpretácie. Tieto pohyby určujú to, ako rozvrhujeme zmysel politického, ako chápeme politiku a ako sa k nej vzťahujeme.

Pri tejto téme sa napokon nemožno vyhnúť problémom vzťahu medzi relativizmom a normalitou. Často sa zdôrazňuje, že určitá miera relativizmu je v politickom priestore nevyhnutná, pretože kde chýba relativizmus, tam chýba pluralita názorov a nakoniec aj sloboda. Keďže politiku dnes bežne chápeme ako zápas medzi rôznymi stranami, hnutiami či frakciami, bez relativizmu by tento zápas nemal miesto, kde by sa odohrával. Absencia relativizmu potom nie je ničím iným než ohrozením politickej slobody.

Rovnako často sa však zdôrazňuje, že relativizmus je dvojsečnou zbraňou a že politický poriadok, ktorý sa na ňom zakladá, obsahuje sebazničujúci zárodok z jednoduchého dôvodu: pokiaľ je človek oným prótagorovským *homo mensura*, čiže mierou všetkých vecí a ak sú všetky hodnoty relatívne, tak je relatívna aj hodnota slobodného poriadku.

Úvahy o relativizme nestratili nič zo svojej aktuálnosti. V globalizovanom svete sa multikultúrna prepletenosť stala faktom života, na čo nevyhnutne nadväzuje spor rozmanitých a často vzájomne si odporujúcich normalít. Relativizmus tu nie je iba epistemolo-

gickým problémom filozofie, ale nadobúda najmä praktický rozmer: dotýka sa nás ako spoločná záležitosť a v tomto zmysle ide o problém praktickej politiky.

V tejto situácii na nás relativizmus kladie normalitné nároky. Každá normalita spoločenstva na jednej strane vyčleňuje inkluzívny región zahŕňajúci to, čo je žiaduce, zdravé, dobré a zrelé, jednoducho všetko to, čo sa považuje za „normálne“; zároveň na druhej strane vytyčuje exkluzívny región „nenormálneho“, teda toho, čo je nezdravé, nežiaduce, nezrelé a pod. Preto sa musíme pýtať, akým spôsobom relativizmus ako nárok tieto regióny vyčleňuje a či kladenie nároku je skutočne deštruktívne.

Aby sme osvetlili miesto relativizmu vo verejnom priestore, musíme objasniť, čo je politický svet a ako sa nám v tomto svete dáva skutočnosť. Toto chápanie treba následne vymedziť proti jeho možným dezinterpretáciám, ako aj identifikovať ich zdroj. Z charakteru politického sveta, ako sa ukáže, vyplýva, že je nevyhnutne relativistický, pričom relativizmus tu nie je odstrániteľným nedostatkom, ale kľúčovou a konštitutívnou črtou, z čoho vyplývajú špecifické nároky kladené na človeka. Tieto úvahy vedú k problematizovaniu tolerancie ako kľúčovej politickej cnosti, ktorá, ak je chápaná predovšetkým ako trpnosť, môže viesť k ľahostajnosti. Alternatívu voči takto chápanej tolerancii poskytuje pohostinnosť v podobe, v akej ju uvádza súčasný americký fenomenológ John Drummond.

**Čo je politický svet?** Ak chceme zodpovedať otázku normality politického poriadku, musíme sa pýtať, čo vlastne znamená „politické“ (*das Politische*). Pýtať sa na politické v súlade s fenomenologickou metódou znamená pýtať sa na „vec samu“, ktorá následne slúži ako základné východisko. Toto pýtanie sa má však slovami Klauza Helda zmysel iba tam, kde je vec zakrytá: „Táto výzva má zmysel iba pri predpoklade, ak bežne prevláda vo vzťahu k veciam predpojatost“ (Held 2000, 9). Ak v súvislosti s vecou samou prevládajú predsudky, k jej objasneniu nám výpočet profesionálnych definícií politiky pomôže práve tak málo ako každodenné názory. K tejto fenomenologickej pozícii má blízko Arendtovej hermeneutika politiky, podľa ktorej sa kritika súčasnej politickej skutočnosti musí opierať o pochopenie toho, čo je pôvodné.

Podľa Arendtovej je určitý zmysel politiky určený špecifickou konšteláciou činností odpovedajúcich na ľudskú podmienenosť. Práve tu sa dotýkame politického významu rozlíšenia medzi interioritou a exterioritou. Práca ako jedna z týchto kľúčových činností je primárne strasťou a bolesťou, a tým vrhá človeka do jeho subjektivity. Bolesť práce je niečím vynúteným, čo je potrebné vykonávať, aby sa život udržal, čo človeka vrhá do cyklu medzi strasťou a namáhavosťou práce a pôžitku z regenerácie síl. Naproti tomu politické konanie je slobodné a odohráva sa spolu s druhými. Politika v autentickom zmysle nie je, alebo nemala by byť, záležitosťou založenou na niečom vnútornom, niečom, čo možno lokalizovať „v“ človeku, napríklad v zmysle ľudskej prirodzenosti (Arendt 2005b, 95). Naopak, odohráva sa vo sfére „medzi“ ľuďmi, ako naznačuje latinčina slovami „*inter homines esse*“ (Arendtová 2007, 16). Hranicu medzi vnútorným a vonkajším nemožno vyčleniť pokožkou pokrývajúcou telo, pretože toto rozlíšenie sa do značnej miery prekrýva s napätím panujúcim medzi „rovnakým“ a „iným“. Skôr ide o to, že „vnútorné“

je charakteristické rovnakosťou, tým, čím sa ako ľudia navzájom nelíšime. Práca ukazuje človeka ako rodovú bytosť, pričom „rod“ sa tu spája nielen s príslušnosťou do domácnosti určitej rodiny, ale má aj, povedzme, definičnú funkciu. Tá spočíva v tom, že postihuje rovnakosť každého jedného človeka. Tam, kde je zmysel politického priestoru štruktúrovaný rovnakosťou a nie vzájomnou rozmanitosťou, tam je autentický zmysel politického ohrozený.

Podľa Arendtovej sa však otázka zmyslu politického priestoru nekončí iba pri odhaľovaní tematických a netematických dezinterpretácií politiky, ale zdôrazňuje, že politický priestor založený na pluralite konštituuje spoločnú skutočnosť: „Realita [...] v podmienkach spoločného sveta nie je garantovaná ‚prírodnosťou‘, ktorá je spoločná všetkým ľuďom, ale je skôr výsledkom vedomia, že bez ohľadu na všetky rozdiely pozícií a z nich vyplývajúce mnohosti aspektov sa všetci očividne zaoberajú tým istým predmetom. Ak sa totožnosť predmetov rozkladá a nie je už postrehnuteľná, potom sa tento spoločný svet rozpadá na kusy a zabrániť tomu nemôže žiadna rovnakosť ‚ľudskej prírodnosti‘, a už vôbec nie umelý konformizmus masovej spoločnosti“ (Arendtová 2007, 75-76).

Arendtová sa týmito slovami vymedzuje voči tradičnému stanovisku, že spoločnú skutočnosť zabezpečuje spoločná „perspektíva“ charakteristická pre každého človeka *qua* človeka, čiže nejaká spoločná ľudská prírodnosť alebo univerzálna subjektivita. Proti razeniu rovnakosti na strane subjektivity tvrdí, že skutočnosť je konštituovaná rovnakosťou objektu v rozmanitých uhloch pohľadu. Objektivita skutočnosti sa teda potvrdzuje tým, že objekt pretrváva rovnaký v rozličných perspektívach. Nielenže predpoklad rovnakosti na strane univerzálnej subjektivity nedokáže zabezpečiť spoločnú skutočnosť, práve naopak, on ju narušuje. Ak je politický priestor narušený, jednotlivec je uvrhnutý do svojho súkromného „sveta“ kruhových telesných pohybov biologického života. Táto oblasť je súkromná vo vlastnom slova zmysle, pretože iba ťažko možno nájsť niečo, čo by bolo privátnejšie než telo človeka. V tomto zmysle je obrat do vlastnej subjektivity nielen apolitický, ale výslovne anti-politický. Výsledkom toho je, že spoločná politická sféra je ochudobnená o rozmanité perspektívy, čo vedie k stavu straty sveta (*worldlessness*), ktorú v jednej emotívnej pasáži Arendtová prirovnáva k púšti (Arendt 2005a, 201). Bolo by absurdné domnievať sa, že život utiahnutý do vlastnej subjektivity znamená vytratenie sa politickej sféry ako takej. To, čo sa vytráca, je politický priestor ukazovania skutočnosti v pluralite perspektív, čiže pravý zmysel politickej sféry, ktorá je v radikálnom prípade nahradená akýmsi tieňovým obrazom verejného priestoru stesňujúceho jednu univerzálnu perspektívu. Obrat do vlastnej subjektivity teda nie je iba pohybom interiorizácie v tom zmysle, že sa človek ako jednotlivec utáhuje do vlastného súkromia telesnej činnosti, ktorá je cezúrou oddelená od sveta verejných záležitostí, ale spočíva skôr v tom, že cez interiorizáciu človek rozumie aj politickej skutočnosti, pričom v tomto rozumejúcom rozvrhovaní zmysel „politického“ nadobúda deformovanú, neautentickú podobu.

Arendtová sa teda pokúsila ukázať, že určitý zmysel „politického“ nie je jednoducho daný a samozrejímavý, ale že vyvstáva zo skrytého pozadia. Inými slovami, v tematickom uchopení „politického“, čiže toho, čo je a má byť politika, panuje predpojatosť, pokiaľ sa

toto uchopenie nezakladá na rozpoznaní a tematizovaní pôvodnejšej, určujúcej roviny. No napriek určitej blízkosti fenomenologickému uvažovaniu sa možno pýtať, čo Arendtovej úvahy o politickej oblasti legitimizuje.

Jej úvahy ľahko vyvolávajú otázky. To, čo na nich mátie, je ona rovnakosť objektu v rozmanitých perspektívach, ktorá sa tu spomína ako samozrejmosť nevyžadujúca objasnenie. Môžeme povedať, že centrom jej záujmu je odhaliť pôvodné štruktúry podmienosti a činností, ktoré sa podieľajú na formovaní zmyslu. Takisto môžeme povedať, že v tomto odhaľovaní vracia politike jej pôvodnú dôstojnosť. No zrejme by sme márne hľadali v explicitnej formulácii „vec samu“, ktorá by slúžila ako bezpečné východisko legitimizujúce závery o pluralite ako podmienke politického priestoru a jej zodpovedajúcemu uchopeniu sveta. A je to práve „vec sama“, o ktorú ide predovšetkým pri rovnakosti objektu a skutočnosti.

Rozhodnutie o veci samej, ktorá má nepredpajato viesť fenomenologickú úvahu, je kľúčové, pretože od tohto rozhodnutia často závisí, či sa nám podarí správne uchopiť povahu politického sveta. Klaus Held navrhuje, aby sa východiskom fenomenológie politického sveta stala vec v zmysle gréckeho *pragma*, ktorú do nemčiny prekladá výrazom *Angelegenheit* (Held 2010, 15). Do slovenčiny ju môžeme preložiť nielen ako „vec“, ale aj ako „záležitosť“. Východiskom fenomenológie politického sveta sa tak stáva vec v špecifickom zmysle záležitosti. Takéto chápanie veci nemá nič spoločné s predmetom prítomným v zmyslovom vnímaní a ani s úžitkovým predmetom v zmysle Heideggerovho príručného súcna. V slovenčine sa vec ako záležitosť ohlasuje v slovnom obrate „vec verejná“, ktorá je prekladom latinského *res publica*. V gréčtine je výraz *pragma* odvodený od slovesa *prattein*, čiže konať. Takto chápaná vec podľa etymologického pôvodu nie je nič jednoducho dané, ale ide o úlohu, ktorá je človeku uložená a s ktorou sa musí vyrovnáť. A k tejto úlohe patrí najmä to, že vyrovnanie sa uskutočňuje prostredníctvom konania.<sup>1</sup>

Predpajatosť voči veci však nezakrýva iba túto vec, ale keďže ona je vodidlom k určitému uchopeniu dávania sa sveta, panuje predpajatosť aj v tomto ohľade. Záležitosť je svojou povahou verejná, nie je teda súkromným podnikom jednotlivca, ale ako spoločná sa týka spoločenstva ako celku. Ako zdôrazňuje Arendtová „divadelným“ chápaním politického konania, aby sa záležitosť vôbec ukázala, musí mať svoj špecifický priestor vytvorený „divákmi“ ako pozorovateľmi, ktorí na ňu môžu upriamiť svoju pozornosť. Horizonty jednotlivých divákov však neležia jednoducho vedľa seba, ale prelínajú sa tak, že jeden akoby sa prelieval do iných bez toho, aby navzájom splývali. Preto politický svet nie je jednoduchosou nivelizujúcou syntézou, ale jednotou živej rozmanitosti.

Jednota v rozmanitosti je možná vďaka mohúcnosti súdnosti založenej na „rozšírenom myslení“, ako možno preložiť nemecký výraz „*erweiterte Denkungsart*“ (Held 2010, 29-31). Tá zabezpečuje, že jednotlivec nie je výlučne viazaný na svoj horizont, ale môže sa takpovediac postaviť do pozície druhého a pozrieť sa na svet jeho očami

---

<sup>1</sup> „Res ist die ‚Sache‘ [...] als Aufgabe, an der uns beim Handeln gelegen ist, d. h. als ‚Angelegenheit‘“ (Held 2010, 15).

(Arendt 2003, 140). Táto mohúcnosť je pritom recipročná a umožňuje, aby som predstúpil pred zrak druhých a vyslovil svoju mienku, ktorá sa tak môže brať do úvahy, čiže umožňuje, aby sa druhí premiestnili do môjho horizontu. No v rozšírenom myslení by sme mali klásť dôraz skôr na prívlastok „rozšírené“ než „myslenie“, pretože schopnosť súdenia nie je možné stotožniť s myslením. Aj myslenie ako vnútorný dialóg sa odohráva vo zvláštnej pluralite seba-rozštiepenosti. Podľa Helda sa myslenie vyznačuje špecifickou časovou štruktúrou, ktorá umožňuje síce zastávať rozmanité názory, no tie obvykle nasledujú v čase za sebou, a preto sú predvídateľné (Held 2010, 72-73). Proti nedokonalkej pluralite myslenia stojí pravá pluralita ukazujúca sa prostredníctvom súdnosti. O pravej pluralite môžeme hovoriť preto, lebo rozmanité stanoviská sú tu prítomné súčasne. Vďaka rozšírenému mysleniu sa mi môže odlišný horizont druhého otvoriť a ja doň môžem „vniknúť“ (*ansinnen*) jeho sprítomnením. A keďže ide o horizont niekoho odlišného, moje vniknutie prekonáva uväznenie v mojom vlastnom horizonte a stretáva sa s niečím novým, neočakávaným, prekvapujúcim, a preto nepredvídateľným. Na jednej strane poskytuje možnosť obohatenia môjho horizontu, na druhej strane však tento horizont môže spochybniť a rozrušiť. Politický svet ako jednota rozmanitých perspektív predpokladá súdnosť, ktorá ho vďaka možnosti prekročiť vlastný horizont vôbec umožňuje. Napriek a vďaka pluralite je politický svet jednotný, ale zároveň je aj miestom nevyhnutného sporu rozmanitých postojov, pretože horizont druhého stavia nad mojou perspektívou otáznik *et vice versa*, požaduje ospravedlnenie mojej pozície voči pozícii iného alebo jej korekciu.

V porovnaní s uplatňovaním súdnosti sa myslenie, ktorého predvídateľnosť je najvýraznejšia a najsilnejšia v osamelosti človeka, nemusí vyhnúť úpadku. Tento jav nachádzame v priliehavom predstavení pohybu myslenia v románe *Les bratov Strugackých*. V ňom sa Candide ocitá uprostred Lesa v bizarnej komunite bez možnosti zmysluplného dorozumenia. V tejto situácii sa môže uchýliť iba do vlastného, čoraz predvídateľnejšieho myslenia: „Myšlienky plynuli úplne voľne, dokonca tak trochu mechanicky, za ten mesiac si už stihli vyhýbiť obvyklé stále riečiská a Candide už vopred vedel, aké emócie sa dostavia v najbližšom okamihu. U nás v dedine sa tomu hovorí ‚myslieť‘. Tak, a teraz zapochybuje...“ (Strugackij, B., Strugackij, A. 2011, 262). Zvláštnosťou je, že Candide v *Lese* bez prítomnosti druhých nemá inú možnosť, než myslieť, ale napriek tomu v okolitom svete stráca schopnosť orientácie. Chýbajú mu otvorené horizonty druhých, ktoré by prenikli do jeho myslenia a narušili vyhlbené riečiská pohybujúce sa v kruhu.

Svet ako jednota nie je konštituovaný subjektom nezávislým od neho alebo nivelizovanou intersubjektivitou. Skôr sa iba čiastočne sprítomňuje v rozmanitých perspektívach a vždy ich transcenduje. Preto je lepšie hovoriť o spolu-konštitúcii prostredníctvom rozmanitých perspektív. To však neznamená, že sa v týchto perspektívach svet aj nevyhnutne vyčerpáva. Namiesto toho sa iba neúplne ohlasuje v novom, prekvapujúcom a nepredvídanom.

Uplatňovanie rozšíreného myslenia v kontexte *polis* nemá za cieľ dosiahnuť konsenzus pre konsenzus, ale konanie zamerané na zmenu sveta, ktoré narážajúc na podmienku plurality predpokladá určitú mieru konsenzu. Pluralita horizontov v politickom svete sa týka rozmanitých možností, ako konať v danej situácii. V dôsledku väzby určitej verejnej

záležitosti na situáciu a na pluralitu nie je možné, aby sa uskutočnili všetky možnosti, čo vedie k sporu medzi rozmanitými perspektívami. Konanie v spoločných záležitostiach sa nemôže opierať výhradne o jednotlivca, ktorý – či chce, alebo nie – musí pre svoje stanovisko nájsť podporu druhých. Konanie má priniesť niečo nové, no to je ako faktický stav zatiaľ iba tušené. Z určitej perspektívy sa konanie ukazuje žiaduce, ale je len jednou z možností a je sprítomnené iba ako neistá budúcnosť. Nové však naráža na to, čo je ustanovené minulosťou a čo v danej situácii predstavuje étos ako súbor mravov, v ktorých sa stelesňuje normalita spoločenstva. Étos a novosť sú vo vzájomnom napätí, pretože na jednej strane nové hrozí tým, že naruší ustanovený normálny chod života, na druhej strane étos ohrozuje presadenie sa možnosti nového ako obohacujúceho začiatku. Napriek napätiu sa však ustanovené a nové nevyhnutne potrebujú a dopĺňajú (Held 2000, 24-25; 2010, 96 a n.). V kontexte Arendtovej diela toto napätie nachádzame v zdôraznení, že začiatok, ktorý predstavuje už narodenie nového človeka a nie len ďalšieho typického exempláru ľudského rodu, prichádza do ustanoveného sveta, ktorý môže premeniť a ustanoviť v ňom niečo nové. No začiatok už vyžaduje ustanovený svet a naopak, ustanovený svet môže nachádzať obohatenie z nového a prekonať toho, čo sa stalo prežitkom.<sup>2</sup>

**Tolerancia a pohostinnosť.** Napätie medzi rozmanitými perspektívami, ako aj medzi starým a novým, spôsobuje, že politický svet je nevyhnutne relativistický. Nejde pritom o nedokonalosť, ktorú by bolo možné prekonať, ale o nevyhnutný dôsledok skutočnosti, že svet sa môže ukazovať iba v kontingencii rozmanitých pohľadov uprednostňujúcich určité možnosti konania pred inými. Obzvlášť pre politický svet platia slová Deana Komela, že „[s]vet ako spoločný svet prehovára rozlične“ (Komel 2012, 684). Problém relativizmu a jeho dôsledkov potom treba zhodnotiť z novej perspektívy, ktorá sama slúži ako nerelativistický základ. Je to povaha sveta, ktorá relativizmu prepožičiava jeho deštruktívnu silu voči-voči zaužívaným spôsobom života. Z tohto pohľadu existujú iba dve možnosti postoja voči svetu: jeho autentické prijatie a neautentické zastretie.

Ak stojíme medzi alternatívami autentického a neautentického postoja voči dávaniu sveta, autentický postoj nadobúda prednosť už len preto, že život z nazretia má vyššiu dignitu než život v sebaklame. Tento moment prízvukoval skôr Husserl než Heidegger, podľa ktorého je síce nazretie osvojením si vlastných predsudkov, ale v *Bytí a čase* na viacerých miestach odmieta hodnotovú prednosť autenticity pred neautenticitou, keďže neautenticita prostredníctvom existenciálu upadania je bytostným konštituentom bytia po-bytu. Pre autentické rozhodnutie však existujú aj praktické dôvody. Neautentickou možnosťou je strata sveta, čiže Arendtovej púšť nahrádzajúca skutočnosť, ku ktorej dochádza prostredníctvom rozvrhnutia pohybu interiorizácie. Zastretie však nemôže svet v jeho

---

<sup>2</sup> Niektoré dezinterpretácie Arendtovej sú výsledkom prehliadnutia napätia medzi už ustanoveným svetom a ustanovujúcim začiatkom. Preto ľavicová kritika v Arendtovej môže vidieť staromilca so slabosťou pre Edmunda Burka a Alexa de Tocqueville, kým konzervatívnejšie kruhy, prízvukujúce rušivé pôsobenie nového, v nej nachádzajú stúpenca permanentnej revolúcie. Pre obe dezinterpretácie však platí, že príliš zdôrazňujú jeden pól časovosti, kým druhý často zostáva nepovšimnutý.

nepredvídateľnej kontingentnosti umlčať preto, lebo sa chtiac-nechtiac musí vyrovnávať s narúšaním prostredníctvom nového. Lenže táto perspektíva spája iba mnohosť ľudí, nie však ich pluralitu v pravom slova zmysle. Nenachádza mimo seba žiadne odlišné horizonty, z ktorých by mohla nadobudnúť orientáciu v prípade neočakávanej situácie. Preto je masová hystéria podľa Arendtovej zodpovedajúcou reakciou, ktorú možno pri jej rozvrate očakávať (Arendtová 2007, 76). Púšť skutočnosti je navyše predstupňom vzostupu totalitných hnutí: „Väčšie nebezpečenstvo spočíva v tom, že púšť brázdia piesočné búrky, že púšť nie je vždy tichá ako cintorín [...], ale môže samovoľne vzbudiť pohyb. Takýmito búrkami sú totalitné hnutia, ktorých hlavnou charakteristikou je, že sú až príliš dobre prispôbené podmienkam života na púšti“ (Arendt 2005a, 201-202).

Napriek možnosti dejinného rozrušenia akéhokoľvek étosu má preto zmysel pýtať sa, či existuje „normálny“ postoj, ktorý by napriek všetkým zmenám, ktorými autentický politický priestor môže prejsť, ponechal otvorenú možnosť ukázať a nastoliť niečo nové. Hoci nemožno fakticky zaručiť, že tento priestor nezanikne, je otázkou, či všade tam, kde sa takýto priestor nachádza, v ňom nenachádzame aj špecifický postoj, ktorý „normálne“ zodpovedá kontingentnosti sveta a ktorý sa habitualizáciou môže stať jeho étosom. Znamenalo by to, že so stratou tejto špecifickej normality by bol ohrozený aj sám politický svet. Takýto postoj sa zakladá na pohybe exteriorizácie, otvorení sa voči svetu, ktorý sa dáva v rozmanitostiach.

To nás privádza k problému tolerancie, ktorá je všeobecne prijímaná ako podmienka možnosti súčasného slobodného politického priestoru. Postoj otvorenosti voči svetu by potom musel byť nevyhnutne tolerantný. Tolerancia sa bežne spája s určitou pasivitou, trpnosťou, keď „znášame, čiže strpíme rôzne názory (bez toho, aby sme ich odmietali, vyhánali, likvidovali), sme pripravení nevnucovať ostatným vlastné zvyklosti (iný kraj, iný mrav), nezlostíme sa nad inakosťou iných“ (Palouš 2008, 48). Pasivita tolerancie sa na prvý pohľad zdá byť želaným postojom, ktorý predpokladá autentické dávanie sa politického sveta: svojim „trpením“ druhých im predsa priznáva ich právo na existenciu, vlastné názory a spôsob života. Zachováva tak pluralitu, čím robí politické konanie spolu s druhými vôbec možným. No tu narážame na problém: nejde totiž o otvorenosť v pravom slova zmysle. Jednoduché trpenie druhých vedľa seba nie je otvorením môjho horizontu, aby druhí mohli doň preniknúť. Aj druhí zostávajú v pasivite uzavretí a v záujme tolerancie nekladú nároky na ospravedlnenie svojho stanoviska či stanoviska druhého.

Preto John Drummond vznáša z husserlovskej perspektívy proti hodnote tolerancie ako autentickej cnosti politickej komunity dve námietky: „Po prvé, tolerancia umožňuje určitú indiferentnosť voči komunálnym a individuálnym určeniam dobra. No indiferencia nemôže byť činná. Existujú morálne pravdy odhalené v racionálnom nazeraní a politická komunita nemôže byť indiferentná voči pravdivosti a omylnosti súdov týkajúcich sa komunálneho a individuálneho dobra. Po druhé, tolerancia umožňuje iný typ indiferencie. Umožňuje, aby sa občania, a najmä tí, ktorí v rámci politickej komunity patria k dominantnej kultúre, jednoducho zmierili s rozmanitými stanoviskami prinajmenšom dovedy, kým sa zástancovia týchto stanovísk nezačnú správať ako narušitelia“ (Drummond 2000, 51). Kľúčový moment oboch námietok spočíva v tom, že tolerancia v zmysle pasivity môže degradovať na indiferentnosť či nezáujem, ktorý je opakom starosti o svet. Nejde tu o prí-

pad, paradoxne povedané, aktívnej pasivity, ktorá sa sama vedome rozhoduje pre stiahnutie sa, aby mohlo vzniknúť niečo iné, ide o ľahostajnosť. Tolerancia môže držať vedľa seba rozmanité pohľady, tie sa však nemusia stretnúť v obohacujúcom konflikte, ktorý vyvstáva zo vzájomného otvárania perspektív, z ich vydania sa kritike či obohateniu s cieľom zmeny sveta. Okrem toho sa indiferentnosť v radikálnom prípade nemusí zaujímať ani o tie postoje, ktoré sú očividne nesprávne a ohrozujú samotný život politickej komunity.

Alternatívou voči tolerancii je podľa Drummonda pohostinnosť (*hospitality*): „Politická komunita musí byť pohostinná [...] k tým, ktorí majú odlišný konkrétny pohľad na dobro, ale ktorí sú oddaní departikularizovaným dobrám definujúcim politickú komunitu.“ Neskôr dodáva: „politická komunita musí všetkých svojich členov, vrátane príslušníkov menšín, pozvať skôr k životu participácie na politickom rozume než k jednoduchému spolunažívaniu s ostatnými jednotlivcami, najmä s tými, ktorí patria k väčšine alebo dominantnej kultúre“ (Drummond 2000, 51). Autentické zrkadlenie sveta v rozmanitých perspektívach sa môže udržať iba dotedy, kým budú občania v politickej komunite viazaní spoločnou normalitou pohostinnosti. Jednotlivé postoje uprednostňujú uskutočnenie vždy určitých možností (Drummond by skôr ako o možnostiach hovoril o dobrách), ktoré svojou novosťou pôsobia rušivo na už ustanovený svet. Avšak politický svet sa môže udržať iba dotedy, pokiaľ sa tieto partikulárne postoje budú zakladať na spoločne akceptovanom vedomí otvorenosti voči rozmanito prehovárajúcemu svetu. Pohostinnosť je, podobne ako tolerancia, pasivitou, pretože uprednostňuje pluralitu a priznáva nárok na existenciu rozmanitým postojom. No jej požiadavky sú náročnejšie, a to z nej robí presvedčivejšiu a najmä aktívnejšiu politickú cnosť, proti ktorej je trpnosť tolerancie iba tieňom. Otvorenosť voči svetu kladie požiadavky na ospravedlnenie vlastného horizontu a kritiku druhých, predpokladá a požaduje vystavenie sa ich pohľadu a naopak.

Preto relativizmus, ktorý kráča ruka v ruke s existenciou autentického politického sveta, nie je samoučelný a nedegeneruje na pasívnu rezignáciu do stavu, keď „každý má svoju pravdu“. Takto chápaný relativizmus stráca svoj deštruktívny osten, pretože nielenže sa zakladá na nerelativistickom uchopení sveta dávajúceho sa v kontingentných rozmanitostiach, ale zároveň ukazuje, že postoj, ktorý všetky názory nivelizuje na „niekoho pravdu“, je vnútri falošný a neobhájiteľný. Falošný preto, lebo zakrýva pred svetom svoju indiferentnosť, a neobhájiteľný preto, lebo jedinou konkurenciou voči relativizmu politického sveta je „nerelativistická“ a voči pluralite nepriateľská pravda dominantnej perspektívy. Nemožno teda zmysluplne tvrdiť, že všetky hodnoty sú relatívne, a preto dignita autentického politického sveta je rovnaká ako pri ktoromkoľvek inom type sociálneho poriadku.

## Literatúra

- ARENDDT, H. (2003): Some Questions of Moral Philosophy. In: Kohn, J. (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books, 49-146.
- ARENDDT, H. (2005a): Epilogue. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 201-204.



- ARENDT, H. (2005b): Introduction *into* Politics. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 93-200.
- ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa*. Praha: OIKOYMENH.
- DRUMMOND, J. (2000): Political Community. In: Thompson, K. – Embree, L. (eds.): *Phenomenology of the Political*. Dordrecht: Kluwer, 29-53.
- HELD, K. (2000): Na cestě k fenomenologii světa. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.): *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: OIKOYMENH, 9-26.
- HELD, K. (2010): *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- KOMEL, D. (2012): Multikulturalizmus a interkulturalita. O jednom fenomenologickom rozlíšení. *Filozofia*, 67 (8), 677-688.
- PALOUŠ, R. (2008): *Heretická škola*. Praha: OIKOYMENH.
- STRUGACKIJ, B., STRUGACKIJ, A. (2011): *Les*. Praha: Triton.

---

Tento príspevok vznikol v Centre fenomenologických štúdií na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0272/13 „Interpersonalita, normativita, generativita: fenomenologický výskum“.

---

Michal Zvarík  
Centrum fenomenologických štúdií  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta  
Trnavská univerzita v Trnave  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava  
SR  
e-mail: zvarik.michal@gmail.com