

PRAVDA A DIALÓG

JURAJ ŠÚST, Katedra filozofie FiF TU, Trnava

ŠÚST, J.: Truth and Dialogue
FILOZOFIA 60, 2005, No 3, p. 202

The paper analyzes the concepts of truth and dialogue in the frame of current neutralist liberalism. According to neutral liberals, we should not introduce the concept of moral truth into the liberal dialogue, because currently we are unable to choose rationally the true moral claim among rival moral ideals. Rather, as Bruce Ackerman says, we should leave aside all moral ideals about which we currently disagree. However, resignation concerning the concept of truth in political discourse is not as unquestionable as liberals would like to proclaim. It is not even neutral. There are things which we cannot leave aside and still consider ourselves being morally neutral: for example, problems of abortion, euthanasia, cloning etc. Further, without the concept of truth we are unable to have a theory of human being, which we need in order to determine, who is allowed to take part in the political dialogue. Even though in the contemporary political theory the neutral liberalism is definitely an attractive solution, it has serious flaws, which we should not ignore neither in philosophical debate nor in the institutional designing of our societies.

Oblasť politickej filozofie môžeme vymedziť otázkami typu: Akým spôsobom usporiadať spoločnosť, ktorej členovia i spoločenské skupiny zastávajú rozličné koncepcie dobra?; Aká má byť povaha štátu v pluralistickej spoločnosti?; Ako majú štátne inštitúcie reagovať na pluralizmus?; Ako je možná komunikácia či spolupráca divergentných skupín na politickej úrovni?; Ako vyhovieť za týchto okolností požiadavke spravodlivosti? Na takto vymedzenom teritóriu sa pokúsime preskúmať otázky pravdy a dialógu. V otázke pravdy preskúmame antropologické, etické a epistemologické východiská súčasného liberalizmu. V zásade máme v úmysle skúmať liberálnu tézu, že štát má zostať v otázkach ľudského dobra neutrálny. Takzvaný neutrálny liberalizmus dominuje v politickej teórii zhruba od poslednej štvrtiny minulého storočia. Podľa protagonistov neutrálného liberalizmu, má štát rezignovať na to, že je schopný založiť svoju politiku na morálnej pravde o človeku. Spoločnosť je vraj vo svojich konceptoch dobrého života natoľko pluralistická, že založiť politické rozhodovanie na nejakom perfekcionista ideáli by *de facto* diskriminovalo všetky skupiny vyznávajúce iné ideály a hodnoty. Podľa mnohých (Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, John Rawls a ďalší) sú tieto ideály navzájom nesúmerateľné, čo znamená, že štát by mal rezignovať na pokusy o konvergenciu k spoločnému dobru, ktorá by mohla nastať za predpokladu, že by sme splnili všetky nevyhnutné podmienky racionálneho dialógu medzi divergentnými skupinami.

Spoločnosť je preto odsúdená na nikdy nekončiaci liberálny dialóg s cieľom dospieť k prieniku spoločných záujmov a predstáv za podmienky, že každá skupina sa v konverzácii zdrží všetkého, na čom sa v danej situácii s inými skupinami nedokáže zhodnúť. „Ak zistíme, že sa spolu nezhodneme na tej či onej dimenzii morálnej pravdy,

nemali by sme hľadať nejakú hodnotu, ktorá túto nezhodu prebije... O tejto nezhode nebudeme hovoriť *vôbec nič* a morálne ideály, ktoré nás rozdeľujú, vyradíme z programu diskusie v liberálnom štáte.“ ([1], 313) Liberálny dialóg sa od „sokratovského“ líši tým, že podstatné otázky o kvalite života a morálnych rozhodnutí odsúva do súkromných diskurzov a obmedzuje sa na nájdenie spoločných neutrálnych pravidiel a princípov, ktoré môžeme následne aplikovať v politike štátu – či už v narysovaní povahy dôležitých inštitúcií ako sú ústava, ekonomický systém, súdnictvo, alebo následne v charaktere jednotlivých zákonov – organizovanej podľa princípov neutrálnej teórie spravodlivosti.

Na to, aby liberálny dialóg mohol prebiehať, štát musí zabezpečiť dve veci: aby mal hlas každého občana vstupujúceho do dialógu rovnakú váhu a aby mal každý občan v zásade rovnakú možnosť do dialógu vstúpiť. Rovnosť a sloboda všetkých občanov sú v liberálnom štáte fundamentálnymi konštituentmi spravodlivosti. „Liberálna teória rovnosti predpokladá, že politické rozhodnutia musia byť čo najviac nezávislé od akýchkoľvek partikulárnych konceptov dobrého života alebo toho, čo dáva ľudskému životu hodnotu. Keďže sa občania v spoločnosti vo svojich koncepciách líšia, vláda k nim nepristupuje ako k rovným, ak uprednostňuje jednu koncepciu pred druhou buď preto, že úradníci sú presvedčení, že tá ich je ako taká lepšia, alebo preto, že je zastávaná početnejšou a silnejšou skupinou.“ ([2], 191)

Ak by štát favorizoval nejakú koncepciu dobra, upieral by rovnosť tým občanom, ktorých morálne ideály nekorešpondujú so štátnymi. Ak by štát medzi dobrami *kategorizoval* a aplikoval jednotlivé dobrá vo svojej politike podľa ich postavenia v rebríčku dôležitosti, obmedzoval by nielen rovnosť, ale aj slobodu svojich občanov zvoliť si a nasledovať to, čo oni sami pokladajú za dobré. Pre spravodlivosť nie je určujúci obsah morálnych dober, ale rovnaká sloboda všetkých zvoliť si a nasledovať vlastnú koncepciu dobra. Rovnosť a sloboda ako konštituenty spravodlivosti sú výsledkom kultúrneho dedičstva západných demokracií. Tieto princípy si nenárokujú na objektívnu pravdu a ich použiteľnosť nemusí nevyhnutne presahovať náš kultúrny okruh ([7], 13 – 14). Najdôležitejším princípom spravodlivosti v liberálnom štáte je zásada, že jednotlivec by mal používať čo najviac slobody zlučiteľnej so slobodou ostatných ([8], 166). Problémom liberálnej teórie sa potom stáva najsť spôsob, ako na základe tohto neutrálneho princípu ospravedlniť riešenie konfliktov konkurujúcich si slobôd. Totiž v niektorých konfliktoch nemožno prísť ku konsenzu a zároveň nemožno ospravedlniť odsunutie konfliktov z liberálneho dialógu pomocou neutrálnych princípov. „Existuje široký rámec kontroverzných problémov, keď... proti sebe stojace strany nemôžu jednoducho súhlasiť s tým, že ich názory sa líšia a musia namiesto toho prísť so záväznými riešeniami. Nech už bude rozhodnutie akékoľvek, politické zriadenie nevyhnutne smeruje k vlastnému videniu ľudskej osobnosti a správneho správania, čo bude mať aj široký vonkajší dopad na iné inštitúcie a praktiky.“ ([4], 96)

Jedným z exemplárnych prípadov tohto druhu je problém interrupcií, v ktorom sa dostávajú do konfliktu sloboda matky rozhodovať o svojom tele a sloboda a právo každého človeka na život. Akým spôsobom by sme mohli riešenie tohto konfliktu neutrálne ospravedlniť? Problém je v tom, že akokoľvek sa k tejto dileme postavíme, náš postoj bude identifikovateľný s jedným z dvoch možných riešení – z ktorých ani jedno sa nedá považovať za neutrálne. Totiž ak by vláda interrupcie zakázala – napriek

väčšinovému dopytu po interrupciách –, *de facto* by tým vyjadrila tvrdenie, že hodnota plodu je taká, že jeho zničenie sa považuje za vraždu, resp. iné narušenie ľudských práv, ktoré nemôže byť v právnom štáte tolerované. To znamená, že by sa postavila na stranu plodu, a teda proti slobode matky. Na druhej strane, ak by vláda interrupcie povolila, v podstate by priznala, že nenarodená ľudská bytosť má nižší morálny status ako bytosť už narodená, t. j. uznala by, že interrupcia nie je vražda. V tomto prípade by sa postavila na stranu matky proti právu na život nenarodenej ľudskej bytosti. To znamená, že tí, ktorí chcú ostať v tejto otázke neutrálni a ponechať rozhodnutie ohľadom interrupcie na matku, musia predpokladať, že plod nie je osoba s právom na život. Ak by totiž interrupciu chápali ako vraždu, nikdy by ju nemohli pripustiť, keďže právo človeka na život je neosobná univerzálna hodnota a konanie matky podstupujúcej interrupciu by nebolo zlučiteľné so slobodou a právom jej ešte nenarodenej ľudskej bytosti ([9]; [3]).

Problém interrupcií a podobne aj problém eutanázie, genetického inžinierstva, klonovania stavia politickú teóriu pred výzvu, odpovedať na otázku, na základe čoho je ľudský subjekt nositeľom práv a slobôd. Na základe čoho zaoberáme sa ľudskými bytosťami určitým spôsobom, a nie iným? S kým sme si politicky rovní a prečo? Na základe čoho súdime, že určitá bytosť má morálnu výbavu identickú s našou? Tieto otázky stavajú politickú teóriu pred úlohu vypracovať teóriu ľudských práv založenú na určitom koncepte osoby. Nakoľko adekvátne na túto požiadavku zareagoval neutrálny liberalizmus?

Neutrálny liberalizmus si navyše situáciu sťažuje, keďže sa zdráha v argumentácii používať filozofické či náboženské koncepty, skratka snaží sa vyhnúť akejkolvek *metafyzike*. Metafyziku môžeme chápať ako „skúmanie či vyšetrovanie základnej povahy reality vo všetkých jej aspektoch“ – nielen na úrovni fenomenálnej, ale aj na úrovni ontologickej [10]. Metafyzika predpokladá schopnosť ľudskej bytosti objaviť princípy, ktoré môžu byť zmysluplné a objektívne použiteľné na opísanie reality existujúcej nezávisle od našej mysle. V tejto súvislosti treba spomenúť, že odmietnutie metafyziky ide ruka v ruku s odmietnutím konceptu pravdy, pričom pravdu chápeme tradične, t. j. ako korešpondenciu nejakého konceptu s reálnym objektom, existujúcim v realite nezávisle od našich myslí [10].

Dôvodom, prečo neutrálny liberalizmus odmieta metafyziku, je snaha zaistiť konsenzus prekrývajúci široké spektrum rozdielných etických a náboženských koncepcií: „Politický liberalizmus hľadá politickú koncepciu spravodlivosti, ktorá, ako dúfame, môže získať podporu pre široko prekrývajúci sa konsenzus rozumových náboženských, filozofických a morálnych doktrín v spoločnosti regulovanej touto koncepciou. Získanie podpory rozumových doktrín nám dáva základ na zodpovedanie... fundamentálnej otázky, ako by mohli občania, ktorí zostávajú v náboženských, filozofických a morálnych doktrínach hlboko rozdelení, udržiavať spravodlivú a stabilnú demokratickú spoločnosť. Verejný rozum – občianska úvaha na verejnom fóre o konštitučných základoch a základných otázkach spravodlivosti – je teraz najlepšie riadený politickou koncepciou princípov a hodnôt, ktoré schvaľujú všetci občania. Taká politická koncepcia je takpovediac politická, nie metafyzická.“ ([7], 10) *Politická* koncepcia osoby sa potom obmedzuje na schopnosť vytvoriť princípy, ktoré sú nevyhnutné z hľadiska politického poriadku.

Nejde do „hlbky“, aby konkurovala náboženským či filozofickým koncepciám osoby, ale naopak, v súlade s predsavzatiami neutrálneho liberalizmu snaží sa o to, aby bola prijateľná pre čo najširšie spektrum životných štýlov. Podobne ako politická koncepcia spravodlivosti nachádza svoje princípy implicitne prítomné v demokratickej kultúre západnej spoločnosti. Nesnaží sa povedať o človeku nič navyše okrem toho, čomu západný človek už i tak verí. A nakoniec, nenárokuje si na pravdivosť či nepravdivosť, keďže svoj základ neodvodzuje z reality mimo rozumu [10].

Osoba, s ktorou sa počíta v politickom dialógu, je niekto, kto môže byť občanom, to znamená „normálny, plne kooperujúci člen spoločnosti počas celého života“ ([7], 19). V súlade s demokratickou tradíciou, sa osoba chápe ako slobodná a rovná vo vzťahu k iným osobám. Osoba u Rawlsa je slobodná tým, že má a) schopnosť „tvoriť, revidovať a sledovať vlastnú koncepciu dobra,“ a že b) má v sebe zmysel pre spravodlivosť ([5], 13). Tieto dve mohutnosti robia osobu slobodnou. Osoby sú si navzájom rovné v tom zmysle, že sú vzájomne (aspoň v minimálnej miere) autonómne, respektíve slobodné v uskutočňovaní svojich dvoch centrálnych mohutností. Osoba je v politickej koncepcii občan, ktorý má dve základné mohutnosti aspoň v minimálnej miere. Z tejto koncepcie teda J. Rawls, ktorého *Teória spravodlivosti* (1971) sa stala pre súčasný liberalizmus paradigmatickou, implicitne vylučuje tých, ktorí tieto dve mohutnosti nemajú, prípadne tieto mohutnosti u nich ešte nie sú aktualizované. Do tejto skupiny mimo politiky patria fyzicky či mentálne hendikepovaní, senilní, mentálne postihnutí, malé deti. Napriek tomu, že členovia týchto skupín sú obyčajne pokladaní za nositeľov základných ľudských práv a slobôd, Rawlsova politická koncepcia osoby ich v politickom dialógu anuluje. [10]. Ak je koncept osoby definovaný takto úzko, ako môžeme očakávať, že nám poskytnie nejakú odpoveď ohľadom vážnych morálnych problémov, ktorým dnešný štát čelí? Okrem toho ani toto úzke vymedzenie osoby nie je schopné dosiahnuť konsenzus, pokiaľ ide o postoj štátnych inštitúcií k problémom interrupcií, eutanázie, klonovania atď.

Teraz by som sa chcel na chvíľu zastaviť pri dôležitom aspekte Rawlsovej koncepcie osoby, a síce pri tom, že si nezakladá na metafyzickom oprávnení, jednoducho, že jeho koncepcia je indifferentná k realite mimo rozumu. Rawlsov koncept osoby totiž podobne ako Kantov imperatív sa nevzťahuje na realitu – a preto nemá zmysel pýtať sa na korešpondenciu, resp. na pravdu či nepravdu –, ale je postulovaný či skonštruovaný výlučne tzv. *praktickým rozumom*. Rawls preberá Kantovo rozlíšenie medzi *teoretickým rozumom*, ktorý poznáva určité objekty ako dané, napr. matematické, sociologické fakty, a *praktickým rozumom*, ktorý prehlasuje o konaniach a činoch, že sú buď správne a spravodlivé, alebo zlé a nespravodlivé. *Teoretický rozum* sa zaoberá tým, čo „je“ v zmysle daných faktov, *praktický rozum* postuluje to, čo *by malo byť* v zmysle ľudských činností [10]. „Politický liberalizmus... nekritizuje metafyzické opodstatnenie spravodlivosti a platnosti morálnych súdov. Rozumnosť je kritériom správnosti a majúce svoje politické ciele, nepotrebuje ísť ďalej.“ ([7], 127)

Koncept pravdy je nahradený konceptom *rozumnosti*, ktorý má byť *jednotnou menou* všetkých občanov v liberálnom štáte. Koncept *rozumnosti* sa od pravdy líši tým, že pravda chápaná v zmysle opisu stavu udalostí či poriadku reality je platná aj vtedy, keď ju väčšina občanov štátu prestane považovať za pravdu. Koncept *rozumnosti* nie je univerzálny, večný, nepodmienený, ale je formovaný na základe určitej kultúry, a je teda

kultúrne relatívny – je pokusom o riešenie: ako by mohli medzi sebou kooperovať navzájom slobodní a rovní občania, teda občania manifestujúci ideály demokratických revolúcií. Nie všetky kultúry sa rozvíjajú vo vnútri demokratického usporiadania a aj niektoré z kultúr, ktoré koexistujú medzi sebou v západných demokraciách, majú niekedy problém akceptovať požiadavky slobody a rovnosti, ku ktorým ich demokratická ústava zaväzuje. Koncept neutrálneho štátu, indiferentného k partikulárnym ľudským dobrám, tak v globalizovanej spoločnosti čelí kritike, že neutralitu iba predstiera a v skutočnosti presadzuje partikulárnu koncepciu dobra postavenú na liberálnych hodnotách autonómie a individualizmu. T. Nagel komentuje Rawlsovu teóriu takto: „Zdá sa, že pôvodná situácia nepredpokladá neutrálnu teóriu dobra, ale liberálnu, individualistickú koncepciu, podľa ktorej to najlepšie, čo môžeme niekomu priat', je neobmedzené sledovanie jeho vlastnej cesty za predpokladu, že tým nezasahuje do práv druhých... Konštrukcia je neutrálna vzhľadom na rôzne životné plány tohto všeobecného typu. Ako by sme ju však mohli opísať ako férovú situáciu voľby princípov spravodlivosti, ak predpokladáme, že mnohé koncepcie dobra nezapadajú do tohto individualistického vzorca?“ ([6], 10) Príkladom kultúry nezapadajúcej do *individualistického vzorca* môže byť rímska kultúra na Slovensku alebo islamské komunity na Západe. Samozrejme, i mnohé filozofické či náboženské skupiny prijímajú demokratické ideály s podozrením a nevôľou.

Dôsledkom indiferentnosti *praktického rozumu* k realite je to, že osoba si volí koncepcie dobra v istom zmysle podľa svojho vkusu, a nie na základe objektívneho a pravdivého posúdenia skutočnosti ľudskej existencie. Koncepty dobra sa chápu skôr ako konkurujúce si záujmy – je zlučiteľné s *rozumnosťou*, že rozličné osoby volia rôzne koncepty dobra, – než ako racionálne výroky nárokové si na pravdu [10]. Za tohto stavu vecí tak, ako ho opisuje liberálna teória neutrality, je samozrejme úplne namieste, že štát by mal zostať nezávislý a nemiešať sa do súkromných záujmov občanov – ak len nechce byť obvinený zo súkromného nadŕžania určitej skupine či koncepcii, čo by *de facto* znamenalo diskrimináciu všetkých ostatných skupín a koncepcií.

Rawlsova teória znižuje etický a kognitívny význam morálky a jej schopnosť „morálne zaväzovať“. Nepripúšťa možnosť, že si volíme vo svetle už existujúcich cieľov a morálnych pravd, nezávislých od vôle morálneho subjektu. Ďalej obmedzuje objektívnu platnosť morálnych väzieb. Neguje presvedčenie, že morálne väzby vo všeobecnosti platia nezávisle od toho, že ich konkrétny človek s určitou intenzitou zastáva. Ľudské ciele sa už nechápu ako zložky morálnej identity osoby, ktoré treba objavovať a učiť sa ich v priebehu života. Obsahy koncepcií dobra, chápané ako súkromné preferencie, sú z hľadiska Rawlsovej morálnej teórie irelevantné. Určujúci je primát subjektu nad jeho cieľmi [10].

Po predchádzajúcej analýze sa zdá byť jasnejšie, prečo Rawlsov koncept osoby nezahrňa ani len všetky skupiny, ktorým bežne pripisujeme ich základné ľudské práva a slobody. Problém teórie je v tom, že odvodzuje hodnotu ľudskej bytosti z toho, že je vlastníkom dvoch základných morálnych mohutností – ale potom nezahrňa tie ľudské osoby, ktoré z rôznych príčin tieto mohutnosti stratili alebo ich nie sú schopné (či ochotné) sledovať. Je tu aj tretia možnosť: tieto mohutnosti v nich ešte neboli aktualizované. Alternatívou by mohla byť práve metafyzika. Na jej základe by sme mohli hodnotu osoby odvodiť z jej bytia – z prostého faktu, že je. Samozrejme, táto možnosť by

predpokladala, že sme schopní objektívne poznávať realitu nielen zúženú na morálne kapacity, ale akosi celostne vo všetkých jej dimenziách – počnúc neživou cez biologickú až po duchovnú [10]. To by napríklad znamenalo, že sme schopní poznávať ľudské dobré a kategorizovať ich. Nevyčísľiteľná hodnota ľudskej osoby by bola neoddeliteľnou súčasťou jej bytia.

Samozrejme, tieto návrhy presahujú rámec riešení, ktoré môže a chce neutrálny liberalizmus ponúknuť. Jeho snahou je nezaťažovať naše morálne, filozofické či náboženské koncepcie ohľadom človeka a jeho života do liberálneho dialógu s odôvodnením, že sa tým vytvára priestor širokému konsenzu. Snažil som sa ukázať niektoré úskalia tohto prístupu v politickej filozofii. Vystáva tu mnoho otázok: Aké sú motivácie, na základe ktorých liberalizmus prichádza s neutrálnym riešením?; Ako súvisí neutralita s toleranciou?; Je skutočne koncept pravdy v politike natoľko spätý s hrozbou ideológií a totalitných režimov, že je lepšie sa ho vzdať?; Nie sú liberálne reštrikcie ohľadom zoznamu práv, ktoré do liberálneho dialógu nepatria, príliš radikálne?

LITERATÚRA

- [1] ACKERMAN, B.: „Proč dialog?“ In: [5].
- [2] DWORKIN, R.: „Liberalism.“ In: *A Matter of Principle*. Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press 1985.
- [3] DWORKIN, R.: „Objectivity and Truth: You'd Better Believe It“. In: *Philosophy & Public Affairs* 25, no. 2, 1996.
<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/dworkin/papers/objectivity.html>
- [4] GALSTON, W.: *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- [5] KIS, J.: *Současná politická filosofie*. Praha, Oikymenh 1997.
- [6] NAGEL, T.: „Rawls on Justice.“ In: *Reading Rawls*. Oxford, D. Daniels 1975.
- [7] RAWLS, J.: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.
- [8] RAWLS, J.: „Základní slobody a jejich priorita.“ In: [5].
- [9] THUNDER, D.: *A Refutation of Anti-Perfectionist or 'Neutralist' Liberalism*.
<http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article1.html>; november 1999.
- [10] THUNDER, D.: *Is Metaphysics an Essential Buttress or a Dispensable Luxury for a Theory of Human Rights?* <http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article5.html>; marec 2000.

Mgr. Juraj Šúst
Katedra filozofie FiF TU
Hornopotočná 34
918 43 Trnava
SR
e-mail: jursu@seznam.cz