

TOLERANCIA AKO ĽUDSKÝ FENOMÉN

ELENA VÁROSSOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

VÁROSSOVÁ, E.: Tolerance as a Human Phenomenon.
FILOZOFIA 50, 1995. No 1, p. 1

The author shares the prevailing view that the idea of tolerance is *sensu stricto* a modern one. She nevertheless conceives tolerance in a broader anthropological sense as a potentiality of the human species status. This had been shown by the ancient nations spontaneous forms of lives – by the coexistence – even in war times – of various religions, customs, cultures *e. t. c.* in their plurality. Author's main concern is to reveal the process of how and when the idea of tolerance became historically a means by which the natural claim of man to religious and ideological freedom and later on to „otherness“ in general was justified. This process is documented by two models of tolerance: classical one (beginning with humanism up to Enlightenment and Kant) and postmodern one, examining the tolerance in close relation to modern practices of power.

Tento príspevok nemá charakter komplexnej analýzy, akú by si vedecké objasnenie ohláseného problému vyžadovalo. Primerane tomu, čo chcem o téme povedať, volám aj diskurzívno-esejistickú, nie induktívno-systematickú formu výkladu, čo, dúfam, neuškodí meritu jeho obsahu.

Téma tolerancie je mi blízka v dvoch polohách, pre ktoré som sa napokon na tento príspevok mohla podujat'. Po prvé preto, že som sa vo svojich historicko-filozofických výskumoch moderného myslenia, osobitne obdobia renesančného humanizmu a reformácie a obdobia osvietenstva, s ideou tolerancie stretla priamo v začiatkoch jej moderného pojmového a obsahového formovania. Známe sú mi teda okolnosti jej vzniku aj fundamentálna a fundujúca úloha, ktorú hrala v nábožensko-svetonázorových, filozoficko-politických a sociálnych zápasoch emancipácie novodobých európskych ľudí o svoje uznanie ako slobodných indivíduí, osobností a samostatných politicko-občianskych subjektov v zmysle teórie *prírodzeného práva*. K tomuto problému sa obšírnejšie vrátim, keďže ako historička ideí som presvedčená, že analýza samého pojmu tolerancie nám napovie viacej o tomto fenoméne, keď ju spojíme s historickým pohľadom na jeho genézu, príčiny jeho konštituovania a reálnu pôsobnosť v živote ľudstva a spoločnosti.

Druhý moment môjho záujmu o toleranciu je osobný; tvorí ho pozadie intenzívne prežitej skúsenosti nedávno minulých rokov, ktoré ma nútili, ba provokovali uvažovať o tom, či je tolerancia skutočne konštitutívnym momentom ľudského bytia, ľudskej existencie. Kládla som si otázku, ako by mohla byť schopnosť tolerancie konštitutívnym segmentom ľudského vedomia, keď sa v 20. storočí mohli pred očami demokratického sveta odohrať dve tragické genocídy a poníženie človeka, v princípe horšie ako stredoveké náboženské sväte vojny a rafinované inkvizície; horšie preto, lebo ľudstvo už malo za

sebou skúsenosť násilia aj kódex ľudských práv a vedelo alebo mohlo vedieť, čo mu priniesli netolerancia a násilie a čo strácame opustením diela započatého novovekým humanizmom a osvietenskou ideou tolerancie.

Čo je vlastne tolerancia? Aká je sémantika tohto pojmu? Azda je tu namieste vysloviť domnienku, že tento fenomén neprišiel na svet so zrodom človeka, podobne ako sloboda, že sa teda obidva k človeku viažu ako potenciálne schopnosti a kvality. Sloboda je fundamentálnejšia, tolerancia je indikátorom jej ohrozenia a obidve súvisia s ustrojenosťou človeka v jeho biosociálnom statuse. Kým sloboda poukazuje na schopnosť sily, nezávislosti, voľby a individualizácie, tolerancia je výrazom našej slabosti a druhej nedokonalosti. Človek nemôže žiť bez iného, a preto musí mať k nemu znášateľný vzťah a rešpektovať jeho inakosti, z čoho vyplýva potreba dodržiavať právo slobody pre všetky ľudské bytosti. Človek je organizovaný k rozumnosti a poznaniu, ale nepoznáva dokonale a celá naša cesta za pravdou a poznaním je cestou vedúcou cez omyly, klamy, ba až hlúposti, poverby, ilúzie, vidiny, v dobrom prípade cez domnienky a hypotézy. Z toho vyplýva nevyhnutnosť tolerovať omyly a nedostatky v postojoch a názoroch iných, hoci s nimi nesúhlasíme a považujeme ich pre seba za neprijateľné, lebo z hľadiska toho druhého sa môžu naše názory javiť ako neprijateľné. Tolerancia musí prízvukovať právo na vlastnú mienku a právo obhajovať princíp plurality, diskusie, dialógu, akceptácie, zblížovania prostredníctvom kritiky vzájomných stanovísk.

Toto etické a noetické domyslenie tolerancie, na ktoré inštruktívne poukázal Karl R. Popper, stúpenec kriticko- realistickej a racionalistickej tradície filozofie, je v priamej súvislosti s koncepciou klasickej idey tolerancie, ktorá sa rozvinula prostredníctvom novovekej ruptúry so stredovekým chápaním prirodzenosti človeka a jeho duchovných i existenčných podmienok.

Keď kladiem dôraz na toleranciu ako *modernú* ideu, chcem sa tým dotknúť otázky, prečo sa táto idea sformovala práve v našom kultúrno-ideovom okruhu utvorenom tradíciou judaizmu, grécko-rímskej antiky a kresťanstva. Iba v nej sa v skutočnosti už v priebehu tvorby tradície vyprofilovali reflektované opozície monistických právd a monoteistických teologických svetonázorov s pluralitnou filozofiou, myšlienkovým a náboženským liberalizmom (polyteizmom) a formovali sa ich vzájomné synkretizácie. V dôsledku toho sú aj konotačné významy pojmu tolerancie také, aké sú: rešpektovanie inakosti ako v plnom slova zmysle kvalitatívnej inakosti, názorový pluralizmus, dialóg a diskurz ako podmienka hľadania pravdy. Napokon, významná je aj doba, t. j. začiatok novoveku, keď sa explicitne sformoval pojem tolerancie. Isteže, spomenuté národy, najmä Gréci a Rimania (helenistické obdobie so zmesou všetkých možných náboženstiev a kultúr) prakticky žili v zhovievavých a znášateľných vzťahoch s inými – Sokrates, Xenofanes, rímski stoici, Cicero, Seneca sú toho dôkazom. Zaiste, rané kresťanstvo a Ježišovo učenie i rané kresťanské komunity vyrástli z uznania slobody a rovnosti všetkých ľudí a okrem zákona lásky a odpúšťania nemali nijaký iný systém dogiem. No len čo sa kresťanstvo stalo organizovanou cirkvou, vytvorilo vo svojom vnútri hierarchizované štruktúry a techniky moci *špecifického* charakteru. Tí, čo sa jej neprispôbili, žili na okraji spoločnosti ako heretici, sektári a nežiadani.

Analýze týchto stredovekých cirkevno-mocenských praktík sa zhodou okolností

venovali dvaja prenikaví kritici dehumanizačných foriem človeka: osvietenec Voltaire, kodifikátor znakov tolerance, ktorou sa otvorila moderná epocha tzv. buržoázno-demokratických práv a slobôd, a M. Foucault, jeden z nestorov postmodernity, ktorý relativizoval pojem tolerance, lebo zažil rozplynutie či vyprázdnenie étosu myšlienky tolerance vo dvoch spomenutých totalitách nášho storočia. Obaja, pravda, každý iným spôsobom a z iných dôvodov, odhalili, že zlom, ktorý sa odohrával vo svätej rímskej ríši koncom stredoveku, nebola iba kríza feudalizmu ako svojho druhu ekonomickej nadvlády a vykorisťovania. Duchovné hnutia pätnásteho a šestnásteho storočia, ktoré nazývame renesančným humanizmom a reformáciou (sem patrí aj mladší viklefizmus a husitizmus), neboli iba epifenoménom sociálnych zápasov. Vyjadrovali vážnu a nezadržateľnú krízu samých základov eticko-praktického a svetonázorového systému, ktorý rímska cirkev sformovala o svete, o človeku a o zmysle života ako jedinu pravdu a taktiež ako jedinu podobu kresťanstva. Človek nebol podriadený a zodpovedný „Bohu“, ale „cirkevnej hierarchii“ a na rozličných stupňoch jej reprezentantom. Tí sa o neho starali, sprostredkovali mu výchovu, viedli ho k posmrtnému večnému životu a na zemi dbali o to, aby človek neodpadol od jedinej pravej viery a nedopúšťal sa smrteľných hriechov.

Osvietenec Voltaire zpočiatku pokladal túto mašinériu ovládania ľudí za dôsledok nevedomosti, ale prípad Jána Calasa ho presvedčil, že v podstate išlo o mocensko-fanatické ciele, o manipuláciu a o programové udržiavanie človeka v závislosti od jediného prameňa duchovného života. M. Foucault dospel k podobným záverom ako Voltaire, pokiaľ ide o stredoveké mocenské praktiky cirkevných inštitúcií; nazval ich *systémom pastordálnej moci*. Na rozdiel od Voltaira však nezdieľal optimizmus, že vývojom poznania, vedy a osvietenej racionality sa tieto mocenské praktiky rozplynú. Dômyselná kombinácia, ktorú po tisícročie cirkev ukladala do modelu ovládania ľudí – zvnútra ako indivíduá a zvonka ako jednotného telesa manipulovaného tou istou mocou – sa nestratilo. Stala sa podľa Foucaulta modelom – viac-menej vo všetkých štátno-politických európskych stratégiách. Navyše i stratégiou temer všetkých inštitúcií, ktoré človeka registrujú, vyučujú, liečia, predvolávajú, starajú sa o neho za účelom, ktorý je spojený vždy s konkrétnym cieľom systémových záujmov štátu.

* * *

Na pohľad sa môže zdať, že som odbočila od témy tolerance. Nemyslím si to. Modernou toleranciou, ktorej autormi boli po reformačných náboženských bojovníkoch najmä Locke, Lessing, Voltaire, Rousseau, Goethe, Herder a Kant, sa filozofia začala zapodievať z inej strany. Položila si otázku, aká je špecifická prirodzená podmienka individua vzhľadom na spoločnosť, štát a inštitúcie, do ktorých vstupuje. Podľa prirodzenoprávnej teórie, ktorá od Locka po Kantu spájala všetkých osvietenských iniciátorov tolerančného princípu, je právo človeka ako človeka zakotvené v jeho prírodnej podstate ako druhovej bytosti a nepotrebuje nijakú inú predbežnú cirkevnú autoritu či stavovskú príslušnosť (bohatstvo, majetok, vzdelanie, atď.), aby bol uznaný za slobodného a vo svojich ľudských právach nedotknuteľného.

V duchu týchto princípov formuloval G. H. Mirabeaux na historickom zasadnutí francúzskeho Národného konventu v roku 1789 ideu slobody a zároveň tolerance priamo

exemplárnym spôsobom: „Neprišiel som sem robiť kázeň o tolerancii. Neobmedzená sloboda viery a presvedčenia je v mojich očiach také sväté prirodzené právo, že už samo slovo tolerancia pociťujem v istej miere ako výraz pozostatkov despotie. Pretože ak tolerancia pochádza od vôle nejakej autority, ktorá má právo ju udeľovať, odporuje to idei slobody už jednoducho tým, že nejaká autorita toleranciu udeľuje, ale mohla by ju aj neudeľiť“.

Súčasne už obdobie prvej fázy renesančného humanizmu integrovalo do svojho ideového názoru prirodzený ideál pozemského života, filozofický pluralizmus a cicerónovskú otvorenosť všetkému ľudskému i Terentiovo vyznanie: „Homo sum, nihil humani a me alienum puto“ (Som človek, preto neopovrhujem ničím ľudským ako cudzím), čím idea tolerancie dostala neohraničenú obsahovú dimenziu. Každý z učených humanistov, a neskôr všetci osvietenci, priamo vyhľadávali diverzifikáciu rozličných typov kultúr a písali encyklopédie poznatkov na potvrdenie správnosti myšlienky o jednote ľudstva v rozmanitosti, ktorá je objektívna, hoci samo ľudstvo ju nepozná, nevie o svojom prirodzenom organickom ustrojení.

Na druhej strane nešlo v tejto klasickej forme tolerancie iba o literárne prejavy aplikujúce prirodzené právnu a organickú teóriu na obranu dosiaľ potláčaných alebo neuvedomených náboženských slobôd a názorov. Tolerancia nevznikla ako idea sama osebe, nemá svoj zmysel v sebe. Stala sa hnacou silou zákonného zakotvenia podstatných ľudských práv, slobôd i povinností, ktoré nadobudli svoju individuálnu istotu a bezpečnosť nedotknuteľnosti nielen vo sfére ideovej, ale aj praktickej. Uvoľnenie novovekého človeka spod vplyvu autorít k činnému sebavedomiu koincidovalo bezpochyby s paralelnou sa formujúcou koncepciou nových moderných štátov. Na rozvinutí vitálnosti jednotlivcov, ich schopností, nadaní, talentov, umožnenom ich osobnou slobodou, mal v počiatočných fázach tento spoločenský systém záujem v zmysle kooperatívneho, organicky fungujúceho celostného tvaru, spájajúceho jednotlivé ciele s prosperitou všetkých. V systéme, ktorý sa neskôr vyvinul na štát liberálneho kapitalizmu, bola v štádiách jeho osvietenského obdobia práve vďaka idei tolerancie v ideovej štruktúre zakotvená aj myšlienka bratstva a rovnosti. Občana musí štát na základe deklarácie ľudských práv chrániť aj v jeho potrebách a právach politických a sociálnych.

V tomto štádiu nemožno podľa môjho názoru pokladať buržoáznu demokratickú koncepciu štátu za čosi, čo sa formuje na mechanizme moci nad jednotlivcami, na nadvláde a novom utláčaní, ako sa to u nás hlásalo a k čomu inklinuje aj Foucaultova príliš generalizujúca teória moci stotožňujúca každú inštitucionalizáciu s účasťou na modeli „pastorálnej moci“.

Naopak, celé obdobie 18. storočia ešte nemalo dôvod mocensky manipulovať ľuďmi. Predstavovalo novú pluralitnú iniciatívu, ktorá rušila predchádzajúcu homogenizáciu individuí v záujme prebudiť ich vôľu o vlastnú sebarealizáciu. K tejto iniciatíve patrila ľudskému druhu spontánne vlastná aktivita tvorenia, podnikania výprav za novými objavmi a zlepšovaním pozemského života. Táto činnosť individuálnych cieľov bola pre ideu štátu inšpiratívna a vošla do nového organizačného princípu buržoázno-demokratického etatizmu.

Kým v paradigme tolerancie trval jej pôvodný impetus uvoľňujúci a garantujúci

slobodu a právo na inakosť, fixovala sa v nej schopnosť solidarizovať sa s intolerantnou mocou postihnutými osobami a akýmkoľvek spôsobom frustrovanými ľuďmi; preto je vlastne táto idea aj v ďalšom období a v celom novoveku obsahovo flexibilná a v metamorfózach pôsobí vždy a všade, kde ide o ohrozenie politických práv občanov, o národné práva podrobených, existenčné práva skupín a minorít, ale aj o slobodu vedeckého bádania, nezasahovania do osobného života a zákaz perzekúcie bezmocných; v mocenských sporoch tlačí na formu preferovania dialógu a konsenzu pred násilnou konfrontáciou.

Napriek tomu, že sa západné demokratické štáty vyvíjali v ďalších štádiách do zložitejšej štruktúry „mocenských matric“ (Foucault) a najmä sociálno-existenčných extrémov v ekonomických vzťahoch – takže už v polovici 19. storočia sa objavujú nové boje proti sociálnej nadvláde a útlaku človeka ako jednotlivca a osobnosti –, nebola tolerancia v týchto bojoch celkom neprítomná. Štáty s pluralitnou demokraciou nemohli ex definitione porušiť základné demokratické práva a slobody občanov. Proti zjavnej intolerancii voči jednotlivcom či minoritám a sociálnym extrémnostiam našli sa vždy v 19. i 20. storočí prostriedky priamych protestov (od Dreyfusovej aféry až po Russellov tribunál a Sartrovu účasť po boku rebelujúcich študentov). Otázky ľudských práv oživovali v krajinách klasickej tolerancie aj nelegitímne zásahy fašizmu a stalinizmu do ľudských slobôd, ktoré sa po Deklarácii ľudských práv v roku 1789 stali predpokladom slušného konsenzu medzi ľuďmi a národmi. Opätovné vlny emigrantov rozličných názorov, náboženstiev a rás našli preto v západných demokraciách svoje útočisko i nový domov.

V oboch spomenutých typoch totalitných štátov sa v dôsledku homogenizujúcej ideológie a unifikačnej mocensko-politickej štruktúry priama súvislosť s toleranciou prerušila. Hľadalo sa na ňu ako na cudzí, systému jednej moci nepriateľský prvok; možno to vidieť na skutočnosti, že marxistické, slobodu socialistického človeka priamo hypetrofujúce etické a filozofické slovníky pojem tolerancie nepoznajú. Mutatis mutandis práve v krajinách socialistickej diktatúry vznikli však v 20. storočí príklady novej formy aktívnej tolerancie na obranu ľudských a občianskych práv. Mám na mysli predovšetkým „disidentské hnutia“ s ich „undergroundovou“ aktivitou a kultúrou, ktorá živila nádej na vnútorný rozklad systému, ktorý chcel násilím uskutočniť „rovnosť a rovnakosť“ ľudí tým, že im odňal právo slobody. V tejto súvislosti nemožno nespomenúť adekvátnosť Foucaultovej diagnózy „pastorálnej moci“ v stredovekej cirkvi aplikovanej na prax moci moderných totalitných štátov; jej model sa takmer kryje s procedúrami, ktoré sme nedávno zažívali. Naopak, náš rok 1968 pokladám za dielo pretrvávajúcej slobodomylovej tolerantnej tradície tým, že sa postavil v línii občianskych moderných práv na obranu socializmu s ľudskou tvárou, teda za slobodu a humanizmus proti moci.

Dejiny aj súčasnosť nám ukazujú, že fenomén tolerancie treba skúmať nielen v konvergencii so slobodou, ale aj s mocou. Vedel to už I. Kant, keď koncom 19. storočia korigoval chápanie prirodzenosti človeka starších osvietenecov, náchylných axiologicky idealizovať jej jednostrannú pozitívnosť.

Kant vidí v prirodzenosti človeka dve protikladné sily, ktoré sa v spoločnosti prejavujú v podobe antagonizmu družnosti a nedružnosti ľudí. Obidve tendencie sú rovnako spontánne a konštitutívne a tvoria žriedlo združovania ľudí, ich vzájomnej znášanlivosti, kooperácie a súčasne ich odstredivých vzťahov, sklonu k vzájomnej neznášanlivosti ne-

rovnosti, potláčaní a manipulovaní. V jednej, a to v tendencii nedružnosti, je však tento antagonizmus základom dynamizácie a pokroku spoločnosti vo všetkých jej zložkách – od materiálnych bohatstiev po najvznešenejšie duchovné plody. Závisí od konštelácie sociálneho poľa, ako vie tieto sily podnecovať a obmedzovať, aby nedružnosť nenadobudla v ňom amplitúdu ohrozujúcu bezpečnosť a možnosť súžitia jeho jednotlivcov a spoločnosti. Inak Kant zastáva liberalistické hľadisko voľnej hry týchto síl, pretože človek v prírodno-historických podmienkach podlieha zákonu plného rozvoja schopností ako každé časovo a priestorovo empirické existujúce bytie. Ako prakticko-morálna rozumová bytosť má človek súčasne možnosť konať autonómne, t. j. podľa zákona apriórneho práva a spravodlivosti. Transcendentálnu slobodu pokladá Kant za najvyššiu normu tolerancie, ktorou sa zakladá zmluvný konsenzus, etická obdoba Rousseauovej „volonté générale“.

Je zaujímavé, že sa ku Kantovi ako zakladateľovi filozofie liberalizmu hlásia modernejšie teórie ekonomicko-politického liberalizmu J. Rawlsa a F. von Hayeka. Na druhej strane niektorí filozofi – postmodernisti (konkrétne napr. J. Habermas a K. O. Apel) sa vracajú ku kantovstvu bez „transcendentálneho subjektu“ s intenciou zakotviť možnosť konsenzu a etickej metanormy v „a priori“ racionálnej argumentácii. Tieto postmoderné teórie by bolo treba hlbšie poznať. Z toho, čo som preštudovala, sa k pojmu tolerancie menovite nehlási takmer žiadny autor; no vzhľadom na noeticko-etickú sémantiku pojmu tolerancie, ktorú som už spomenula, možno v celom hnutí „vidieť“ pod pojmami pluralizmus, solidarita, spoločenský konsenzus, komunikácia, kritika moci a jej dôsledkoch pri strategickom modelovaní človeka, atď. istú spriaznenosť s klasickou intenciou tolerantnej filozofie, t. j. myšlienkou povinnosti filozofie angažovať sa v riešení krízových fenoménov, ktoré doliehajú na svet človeka.

Pod vplyvom klasickej podoby tolerancie sme boli naučení pokladať tento fenomén predovšetkým za prostriedok náboženskej a názorovej znášanlivosti. Postupom času sa jej charakteristika rozširuje na tolerovanie celého súboru problémov ľudstva, s ktorými sa stretáme. S tým súvisí aj často praktizované delenie tolerantného postoja na *formálny* a *obsahový*. Formálny postoj niektorí autori uznávajú za jadro tolerancie pre jeho absolútnu lojálnosť voči akýmkoľvek fenoménom a presvedčeniam iných bez skúmania ich kvalitatívne obsahového vplyvu na ľudstvo; ide jednoducho o toleranciu v samom princípe. V praxi, ako ukazuje na príkladoch zo spoločenského, morálneho, ale aj vedeckého života Popper, vedie tento postup k ľahostajnosti, laxnosti a relativizmu, pretože pripustiť isté intolerancie znamená stotožniť sa ticho s nimi.

Obsahová tolerancia implikuje osobnú záväznosť pri akte akceptovania stanoviska, ktoré prijíam. V praxi tento postup vyžaduje, že všade tam, kde som zistil porušenie tolerancie alebo evidentné hlásanie nepráv a zavádzania ľudí, hľadám možnosť aktívneho spolupartnerstva s ohrozenou pozíciou človeka, s odhaľovaním nepravdy a volaním po ich odmietnutí. Tu však vzniká ťažko identifikovateľná hranica prípustnosti zásahu, lebo sama tolerancia môže upadnúť do straty kritérií pri rozlišovaní či sa solidarizuje s javom, ktorý objektívne ohrozuje spoločnosť alebo sa len subjektívne tak pociťuje.

Za jeden z vážnych indikatívnych znakov tolerancie považoval Voltaire fakt, že sa prebúdzajú vždy, keď sa rozum i srdce človeka búri nad činom, ktorý pácha moc v mene práva nad bezmocným a bezprávnym. Voltaira takýmto spôsobom rozhorčil prípad mu-

čenia protestanta Jána Calasa a jeho rodiny náboženskými fanatikmi v roku 1748. Tento bystrý odchovanec jezuitov zmobilizoval svojou literárnou činnosťou v prospech tolerancie takmer celé Francúzsko do akcie pod názvom *Écrasez l'Infâme*, Zničte ničomnosť. Podobne je známy príklad humanistu Jána Reuchlina, ktorý sa postavil na obranu nevinné obžalovaného židovského spisovateľa Pfefernkorna proti cisárovi i veľkému Inkvizítorovi. Odmenu mu bola záchrana židovskej menšiny v meste.

Popper píše, že čím väčšia osobnosť sa angažuje za toleranciu, tým dôležitejší typ vplyvu zakladá. M. Foucault v televíznom vystúpení, v ktorom mal hovoriť o svojej knihe *Túžba po vedení*, obrátil zrazu reč na fakt, že v ZSSR je väznený istý doktor Stern. Na vysvetlenie, prečo tak postupoval, odvetil, že je už sám dosť známy, aby jeho poznámka bola dôležitá.

Azda z toho vyplýva pre intelektuálov vo veci tolerancie nová iniciálna a diagnostická úloha: mapovať sieť prečinov na tejto novovekej strážkyňi slobody, informovať o nich verejnosť, formovať tolerantnú obec k bdelosti, aby sme zabránili moci a komukolvek trestať ľudí preto, že sú iní ako ja, že inak myslia, veria alebo jednoducho sa nám nepáčia. K tomu nabáda aj Aristotelov názor o tom, že cnosť sa dá naučiť a tolerantnými sa stávame, ak sa učíme tolerantne žiť, lebo tolerancia je väčšmi dianoetickou ctnosťou ako deklarovanou ľudskou vlastnosťou.

LITERATÚRA

- [1] POPPER, K. R.: Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit. In: *Offene Gesellschaft – offenes Universum*. Wien 1982.
- [2] VOLTAIRE, F. M. A.: Pojednání o snášenlivosti napsané u příležitosti smrti Jana Calase. In: *Voltaire – Myslitel a bojovník*. Praha 1957.
- [3] GÁL, E. – MARCELLI, M.: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991.
- [4] Immanuel Kants Werke. Bd. IX. Berlin 1918.
- [5] Y a-t-il une philosophie libérale? In: *Rue Descartes*. Paris 1992.
- [6] CHABRIER, J.: *Les Orateurs politiques de France 1836*.
- [7] RUFFMANN, K. H.: *Toleranzidee in historischer Perspektive*. (Prednáška na seminári o tolerancii.) Köln 1987.

PhDr. Elena Várossová, CSc.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

SR