

TOLERANCIA, LIBERALIZMUS A ĽUDSKÉ PRÁVA

JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ, Madrid

Na týchto stránkach sa chcem venovať výzvam, ktoré ešte stále vyvoláva liberálna myšlienka tolerancie, teda tolerancia, ktorá sa spája s jazykom ľudských práv. Všetko to, čo nasleduje, má svojím spôsobom za cieľ prepojiť politickú filozofiu s intelektuálnou históriou. Pozornosť upriem na jazyk a tradície, ktoré formovali diskusiu o modernej tolerancii, a zameriam sa na priepasť, ktorá sa vytvára v španielskej intelektuálnej tradícii medzi jazykom zameraným na kritiku nekultúrnosti a jazykom zameraným na racionálne odôvodnenie tolerancie. Podľa môjho názoru práve v tejto priepasti treba hľadať špecifickosť modernej diskusie o tolerancii. Nuž a i keď som si vedomý toho, že všeobecný charakter tejto eseje je viac teoretický ako praktický, dúfam, že esej bude pre čitateľa užitočná a pristúpi s väčšou jasnosťou a s menšími predsudkami k diskusii o posledných formách intolerancie, medzi ktorými vyniká tzv. etnická čistota, sexuálna diskriminácia alebo psychologické a morálne prenasledovanie, nezabúdajúc na klasické formy intolerance, ktoré v našom svete pretrvávajú.

Začneme konštatovaním, že najlepšie rozšírené posolstvo vo svete o význame tolerancie nám hovorí, že existujú dobré dôvody na toleranciu názorov, zvykov a presvedčenia iných (bez ohľadu na to, akokoľvek smiešne alebo absurdné sa nám môžu zdať), a práve prostredníctvom takéhoto voľného porovnávania názorov, zvykov a presvedčení robí človek pokrok. Táto prvá metodologická myšlienka tolerancie, ak mi ju dovolíte takto nazvať - výsledok osvietenskej konfrontácie medzi pravdou a poverou - slúžila na definovanie úlohy modernej filozofie. Tolerancia sa odvtedy javila ako nepodložený základ pravdy, t. j. ako posledná prekážka dogmatizmu. Tolerantný subjekt nie je teda len ten, ktorý dokáže meniť svoje názory v priebehu racionálnej rozumnej diskusie. Tolerantným subjektom je predovšetkým ten, kto sa vzdiali od dogiem, aj od dogmy samotnej metodologickej tolerancie, t. j. kto sa vzdiali od extrémneho relativizmu a hľadá minimálne objektívne kritérium spravodlivosti. Pretože ak všetko platí, nič nemá hodnotu. A ak nič nemá objektívnu hodnotu, všetko sa môže stať predmetom relatívnej akceptácie. A práve preto, že nie všetko platí, len tolerancia, ktorá dokáže rozlíšiť medzi obeťami a katmi, nám môže slúžiť ako základ osvietenej pravdy.

Začneme tiež tým, že si pripomenieme, že kedysi existovala - ešte pred zahrnutím slova *tolerancia* do nášho slovníka - teologická, právnická a politická diskusia zameraná práve na artikuláciu tejto plurality názorov, zvykov a presvedčení. Nemožno poprieť, že prax tolerancie a jej opaku, intolerancie, bola viac či menej prítomná v ktorejkoľvek spoločnosti poznačenej rozmanitosťou, t. j. v každej spoločnosti, o ktorej máme poznatky. História nám ukazuje, že toleranciu ako teoretický ideál pri zosúladení rozdielov vždy bolo a pravdepodobne vždy bude veľmi ťažké realizovať. Na druhej strane sa vždy zisťovalo, či náhrada, ktorá zabezpečuje realizáciu zámeru, môže kompenzovať teoretické a praktické ťažkosti, s ktorými sa na našej ceste určite stretneme.

Prvou ťažkosťou je to, že *tolerancia* má mnoho významov, ktoré sú protikladné. Táto dvojzmyselnosť, ako je už prirodzené, reaguje na rôzne historické používanie tohto výrazu. V záverečnej časti svojej štúdie *Idea tolerancie v Španielsku (16. a 17. storočie)* náš veľký historik moderných ideí José Antonio Maravall takto opísal významy tohto výrazu v starej kastíľčine: Podľa rôznych kontextov, v ktorých sa slovo vyskytlo, mohlo znamenať nasledovné: a) znášať alebo trpieť (niekoho, niečo), b) ustúpiť niečomu alebo niekomu, c) odpustiť, prepáčiť, d) strpieť s nevôľou, e) žiť a nechať žiť, t. j. nekritizovať nikoho, aby ste neboli rovnako kritizovaní. Maravall trval na tom, že práve táto posledná lexikálna revolúcia nakoniec našla zmysel myšlienky tolerancie, ktorú spresnil takto: "Žiť a nechať žiť: tieto slová by mohli platiť ako označenie ktoréhokoľvek tolerantného ducha. A keby sa v spoložití nášho národa stali realitou, niet pochyb o tom, že španielska spoločnosť by bola miestami obývateľnejšia." ([1], 137)

Pokiaľ ide o mňa, myslím, že je možné pokračovať v skúmaní vývoja hovorového používania tohto výrazu. Aj keď to, čo ďalej uvádzam, nie je nič definitívne, predsa len si poslúžim tým, že uvediem možné súčasné významy výrazu v našom jazyku. Pozrime sa. Slovo *tolerancia* je v podstate synonymom: a) indiferentnosti, b) zhovievavosti, c) dialógu, d) hľadania, e) uskutočnenia. Stručne sa teraz pozrime na význam každého tohto variantu.

Podľa výkladových slovníkov indiferentný je ten, kto sa k jednej veci neprikláňa viac ako k druhej. Rovnaká vzdialenosť k schváleniu niečoho a k jeho odmietnutiu sa tu ukazuje ako zmysel pojmu *indiferentnosť*. Na druhej strane sa vžilo, a to chcem podčiarknuť, že ak používame toto slovo, chceme dať najavo, že uprednostňujeme nezaoberať sa vecami, ktoré sa nám zjavne nepáčia, ktorým sa však nemôžeme vyhnúť, ako sú napr. niektoré spôsoby odievania alebo správania. Preto sa snažíme chrániť sa zdanlivou indiferentnosťou voči tým, ktorí sa nám nepáčia, no s ktorými musíme spoločiť. Koniec koncov, úprimnosť nie je cnosť, najmä ak sa spleťe so zlou výchovou.

Zhovievavosť je oveľa zložitejšia, aj pokiaľ ide o jej samotnú definíciu, aj keď je bezpochyby jasnejšia v súvislosti so žalostnou a smutnou hodnotou konania alebo správania, ktoré analyzujeme. Toto slovo ešte stále označuje milosrdenstvo a odpustenie hriechov v cirkvi a v jeho svetskejšej verzii ako prepáčenie alebo milosť, pričom si zachováva ten istý význam. Tu by som chcel poukázať na spojenie tohto slova s ohľaduplnosťou toho, kto posudzuje. Aj tento výraz môže mať rôzne významy: úsudok, súdnosť, vôľa, znášanlivosť. V poslednom prípade ohľaduplnosť znamená, že často je lepšie sa dívať na druhú stranu, aj keď je niečo alebo niekto nepríjemný, nežiaduci alebo jednoducho nevhodný. Najzaujímavejšie je to, že tento prístup, ktorý, ako sme práve videli, môže byť inšpirovaný určitým zmyslom dobrého vzdelania, sa rovnako opiera o spravodlivosť. Vieme, že *dissimulatio et tolerantia* boli jednou zo základných zložiek správnej aplikácie cirkevného práva. Ten istý duch pretrváva v modernom trestnom práve. Všetci by sme sa zhodli na tom, že moderné súdne systémy nemôžu vyčerpáť svoje zdroje trestaním menších priestupkov bez toho, aby dali adekvátnu odpoveď na závažné delikty. Ťažkosti spočívajú v rôznorodosti názorov na väčšiu alebo menšiu závažnosť chýb. Zle zaparkovať auto na niekoľko minút a jazdiť tým istým autom, ohrozujúc životy iných ľudí, nie je to isté.

Skôr než budeme pokračovať v lingvistickom skúmaní, chcel by som sa na chvíľu pristiaviť pri prvých dvoch prístupoch, ktoré som v súvislosti s toleranciou identifikoval:

indiferentnosť a zhovievavosť. Tolerancia sa tu ukazuje ako jednoduchá akceptácia iných názorov, či už odlišných, alebo mylných, ale rozhodne nie ako silný, jednoznačný pocit, t. j. ako tolerancia, ktorá v kolektívnom spoložití odhalí bohatstvo zmysluplného života. V prípade tolerancie ako indiferentnosti alebo zhovievavosti dosiahneme to, že odsúdeniahodné správanie vymizne, teda aspoň symbolicky, no predsa len vymizne. Urobiť teda nejaké konanie alebo správanie neviditeľným je raz nemožné, inokedy zasa neželateľné. Pretože rozdiely medzi nami sa nedajú vždy redukovať len na nevinné rozdiely vo vkuse a v názoroch. Je množstvo situácií, v ktorých je v hre naša vlastná morálna identita. A vo všeobecnosti v takýchto situáciách vynakladáme najviac úsilia, aby sme zviditeľnili rozdiely medzi nami.

A práve *diálogo* slúži na zviditeľnenie rozdielov. Diskusia nám okrem toho pomáha premeniť odsúdeniahodné správanie na nové správanie. Povedzme, že rozdiely takto získajú novú existenciu, existenciu diskurzívnu. No a v čom spočíva dialóg? V jednoduchej konštatácii rozdielov? Vo všeobecnosti je vhodnejšie urobiť o krok viac, prejsť od jednoduchého dialógu k *spoločnému hľadaniu* riešenia našich problémov. Pri tomto novom prípade by sme hovorili o snahe prekonať nesúhlas. Preto hovorievame, že celý proces vyjednávania si vyžaduje riadnu dávku tolerancie, pričom nejde o vzdanie sa časti svojich názorov a východiskových pozícií. Rovnako tvrdíme, v už spomínanom metodologickom zmysle, že tolerancia je neodmysliteľná v ktoromkoľvek programe vedeckého bádania.

Na druhej strane, opakujem, tolerancia vo svojom úplnom zmysle si, zdá sa, vyžaduje čosi viac. Keď hovoríme o tolerancii v jej úplnom zmysle, máme na mysli určitú vlastnosť ľudí. Týmto uznávame, že tolerancia je určitou črtou týchto ľudí, črtou, ktorá ich obohacuje z ľudského hľadiska. Tolerancia sa tu javí ako výsledok osobnej *realizácie* aktéra. A z toho istého dôvodu by sme mohli povedať, že mierové spoložitie rozdielných kultúrnych, politických a náboženských črt v spleťtých spoločnostiach, v ktorých žijeme, znamená plné *uskutočnenie* kolektívneho života.

Na základe toho možno vidieť, že tolerancia slúži na charakterizáciu osoby alebo spoločnosti, ktorá je schopná uskutočňovať za príslušných okolností rozdielne názory, do určitej miery aj indiferentnosť a zhovievavosť, ale najmä dialóg a spoločné hľadanie mierového spoložitia. Tolerancia ako osobná alebo kolektívna realizácia si často vyžaduje, aby sme súhlasili s významom slov, ktoré používame najčastejšie. V krajnom prípade by sme obohatenie alebo osobnú a kolektívnu realizáciu mohli umiestniť na jednu stranu (to znamená toleranciu ako *cnosť*), kým indiferentnosť a zhovievavosť by sa nachádzali na opačnej strane a reagovali by na *potrebu* činu.

Je veľmi pravdepodobné, že táto odlišnosť medzi potrebou a cnosťou, medzi praktickými motívmi tolerancie a teoretickým ideálom, ktorý ju podopiera, slúži na artikuláciu veľkej časti diskusie o tomto kľzavom pojme. To, čo sa už neodvážim zaručiť, ako to chcú iní, je, či toto rozdelenie reprezentuje dve skupiny tolerancie, ktoré vo svete najviac využívame: morálnu toleranciu a politickú toleranciu. Takéto rozdelenie by malo paralelný priebeh ako predchádzajúce a zaoberať sa ním budeme v ďalšom texte.

V záujme lepšieho rozpoznania meniaceho sa vzťahu, ktorý nám predostiera tolerancia ako teoretická cnosť a praktická potreba v histórii, mohli by sme sa uchýliť k dvojitej schéme. Tieto dve schémy môžu mať formu známych systémov koordinát: dve osi, ktoré sa pretínajú v bode tej istej roviny a ktoré slúžia na určenie polohy ostatných

bodov. V prvej schéme by sme dostali rozdiel medzi falošnou a skutočnou toleranciou, čo sú dva kraje vertikálnej osi, ktorú pretína horizontálna os s rozdielom medzi barbarstvom a krásou ako ideálom a protiideálom ľudstva.

Aby sme sa pochopili. Na rozdiel od rozšíreného a zároveň mylného názoru je humanizmus skôr netolerantný, keďže bráni ideál krásy a kresťanskej civilizácie, ktorý chce ochraňovať človeka pred barbarstvom a zlom vo svete, najmä pred barbarstvom tých, ktorí sa vyhrážajú rozvrátením *kresťanskej veci verejnej*. Thomas More bol nesporným príkladom tohto hnutia. Táto istá pojmová schéma je prítomná aj u natolko rozdielných autorov, akými sú Jaques-Bénigne Bossuet, Marcelino Menéndez Pelayo alebo Herbert Marcuse. Podľa týchto autorov *skutočná tolerancia* si vyžaduje neodmietnuteľný záväzok voči našim princípom, a teda intoleranciu voči barbarstvu. Skutočné nebezpečenstvo pre nich predstavuje *falošná tolerancia*, ktorá pestuje kacírstvo (Bossuet) alebo ľudské vykorisťovanie (Marcuse).

Inú schému predostierajú tí, ktorých považujeme za najosvietenejších autorov politickej modernity: Locke, Voltaire, Kant alebo Mill. V tomto prípade sa tolerancia zdá prepojená s uznaním plurality, s obranou odlišností v záujme zdravej spoločnosti. V tomto prípade základná odlišnosť spočíva v rozdiel medzi aktívnou a pasívnou toleranciou. Podľa predchádzajúcej schémy by táto nová vertikálna os bola preťatá ďalšou horizontálnou osou s rozdielom medzi pravdou a ľudskými pocitmi. V tejto druhej schéme, podobne ako v predchádzajúcej, vertikálna os by predstavovala to, čo sme nazvali praktickou potrebou tolerancie, kým druhá, horizontálna os by predstavovala jej teoretický ideál. V konečnom dôsledku ponechám na úsudok čitateľa, či si tieto vzťahy zobrazí graficky. Nechcem, aby ste to chápali tak, že tieto schémy sú určujúce v mojej argumentácii. Som však presvedčený, že by nám mohli pomôcť ilustrovať tento neustály pojmový skok, s ktorým sa stretneme v diskurze o tolerancii. To, čo však chcem sprostredkovať, je, že tieto "pojmové mapy" sa v histórii ideí často krížili.

Ako je známe, liberálna tolerancia (pre mnohých jediná forma modernej tolerancie) spočíva na dvoch základných princípoch: na pluralizme a na neutralite. Tieto dva princípy zároveň súvisia s dvoma základnými otázkami: Prečo tolerovať? a Do akej miery tolerovať? Prvá otázka sa teda týka *racionálneho* zdôvodnenia a druhá limitov tolerancie. Oba koncepty predpokladajú *odlišnú* ideu plurality. Pluralizmus predpokladá *vedomie plurality*, neutralita zas *pluralitu vedomí*. Ináč povedané, jedna vec je akceptácia plurality foriem a spôsobov života, a úplne iná vec je akceptácia "autonómnosti" jednotlivca pri voľbe týchto foriem a spôsobov života. Kľúčom je, ako spojiť tieto dva princípy.

Ako sme už uviedli, existovali formy tolerancie, ktoré predchádzali moderný princíp neutrálnosti voči pluralite vedomí, t. j. uznaniu práva na slobodu svedomia; no nie je menšia pravda, že moderná tolerancia sa nesporne spojila s týmto právom. Týmto spôsobom sa diskusia o tolerancii vydala cestou, ktorá by jej umožnila osamostatniť sa od hexamerálnej literatúry: od textov, ktoré velebia krásu sveta stvoreného Bohom len za šesť dní. Táto literatúra, ktorá sa začína *Hexameronom* svätého Ambróza - ktorý podľa Fraya Luisa de Granada pretlmočil do "mimoriadne elegantnej latinčiny to, čo svätý Basilio napísal po grécky", aby oboch spojil, spolu s Aristotelom, Plíniom, Galeonom, Senekom, Plutarchom a Cicerónom v majstrovskom renesančnom diele *Zavedenie symbolu viery* (*Introduction del Symbolo de la Fe - 1583*), predchádzala skúšku

kresťanských cností odvtedy, čo v rokoch 1527 a 1532 samotný Erazmus opätovne vydal hexamerálne dielo svätého Ambróza a svätého Basilia s identickým koncom. Vytrženie z krásy sveta, táto duchovná radosť, ktorá neustále sprevádza obdiv Božieho diela, slúžila - opäť podľa Fraya Luisa - na obranu "pravdy doktríny viery (...) v čase, keď nepriateľ spôsobil taký rozkol v kacírstve".¹

Koniec koncov, semená tohto rozkolu sa nachádzali v samotnej stredovekej tradícii. Vo vyššie uvedenej štúdii o ideí tolerancie v Španielsku Maravall tvrdí, že v španielskom myslení 16. storočia existuje radikálne tvrdenie o autonómnosti prírodného sveta a v dôsledku toho o akceptácii plurality, legítimnej a hodnej všetkých ohľadov.² Na druhej strane je známe, že od začiatku kresťanskej éry v právnickej a teologickej kultúre existovali elementy, ktoré umožňovali odôvodniť alebo odmietnuť tolerantný postoj.

Prví kresťania boli vo všeobecnosti tolerantní, pretože veľmi často práve oni boli obeťami útľaku. Mnohí ešte stále nedokážu vysvetliť, prečo potom, čo zvíťazila nová kresťanská doktrína svedomia, tolerancia neožila oveľa prirodzenejšie po páde Rímskej ríše. Medzi najviac citované texty bezpochyby patrí známe podobenstvo o pšenici a kúkole (Matúš [13], 24 - 30). Vysvetlením podobenstva bolo, že sa muselo povoliť spolužitie dobra a zla až do posledného súdu, že bolo potrebné tolerovať tých, ktorí neboli príslušníkmi cirkvi, dokonca aj ich vlastné zblúdené ovce. Pravda však je, že až na niektoré krátke epizódky uvoľnenia kresťanstvo nemeškalo s vytvorením svojej vlastnej teórie prenasledovania: teórie založenej na doktríne spásy. Ak spása duše je dôležitejšia než akákoľvek iná vec na svete, samozrejmovou povinnosťou dočasných služobníkov je garantovať získanie tohto najvyššieho dobra.

Diskusia o tolerancii sa už nespájala s bojom za náboženské slobody, aj keď je i naďalej hlavným východiskovým bodom mnohých liberálov. Princíp neutrálnosti nahradil princíp spásy. Autentickým problémom však je, že tu ide o ďalší z príbehov, ktorý sa na pohľad zdá spoločným príbehom, nie je v skutočnosti príbehom prijímaným rovnako. O chvíľu sa pokúsím vysvetliť, čo mám na mysli touto poslednou vetou. Porovnáam tu históriu prvej európskej modernity a súčasného politického liberalizmu, pričom sa pokúsím odkryť možnosti a limity liberalizmu ako politickej filozofie. Samozrejme, tieto limity boli v poslednom desaťročí poznačené diskusiami o odtrhnutí štátov, občianskej výchove, o multikulturalizme alebo o vojne. Nemôžem súdiť každú z týchto debát, no pokúsím sa poukázať na ich súvis s otázkou tolerancie. A nakoniec, pokúsím sa pristúpiť k liberálnej tolerancii z oveľa širšej perspektívy, z perspektívy, ktorá vnucuje ideu politického subjektu v troch základných kontextoch: medzinárodné spoločenstvo, viacnárodný štát a demokratická spoločnosť. Tieto kontexty môžu byť zároveň previazané s tromi odlišnými druhmi chápania pluralizmu: právneho, politického a morálneho. Konečným cieľom je poskytnúť určité racionálne kritériá na uplatňovanie tolerancie,

¹ Pozri tiež Úvod Josého M. Balcells a k poslednému vydaniu tohto diela ([2], 13 - 98).

² Legitímnosť vo všetkých systémoch, ktoré Vitoria uzná vo vzťahu k pluralitnému svetu tých čias, je veľmi známym aspektom jeho myslenia, ktoré sa veľmi trefne odvolávalo na stav sekularizácie, ktorý v politike uznáva a schvaľuje. Niektorí idú ďalej a argumentujú, že aj keby sa všetci kresťania jednomyselne rozhodli pre vznik univerzálnej monarchie, táto dohoda by bola neplatná ako opak prirodzeného práva, ktoré samo osebe prináša prvotnú pluralitu: ide o tézu Vázqueza de Menchaca ([1], 117).

a tým aj na spoznanie jej skutočných limitov, čo je eufemizmus, ktorý používame na ospravedlnenie nie menej potrebnej intolerancie. Inými slovami, v poslednej časti tejto práce sa budem venovať možnostiam a obmedzeniam politickej racionálnosti, chápanej ako obrana, alebo ešte lepšie ako "starostlivosť" o nedokonalú krásu sveta. Výraz, ktorý nám môže poslúžiť na vyjadrenie tohto iného napätia medzi diskurzívnymi a agonistickými koncepciami súčasnej politickej filozofie.

* * *

Počas storočí sa považovalo za potrebné prenasledovať kacírstvo a bojovať proti barbarstvu. Civilná moc musela spolupracovať s náboženskými inštitúciami v obrane viery. Táto povinnosť bola odvodená od jej podradenosti božskému určeniu. Keďže cirkev začala žiadať viac pomoci od svetskej moci, aj kacírstvo sa začalo považovať za občiansky priestupok, nie náboženský. Z právneho hľadiska kacírstvo nebolo zlučiteľné so spásanosným spoločenským poriadkom; bolo ohniskom korupcie nespočetného množstva ľudí a bolo treba proti nej bojovať preventívnym spôsobom. Duša kacíra sa možno nedala spasiť, a to ani telesnými trestami, ako predstierali náboženské authority, ale zločinca bolo potrebné potrestať a čo najrýchlejšie odlúčiť od kresťanského spoločenstva, aby sa zabránilo ďalšiemu nakazeniu kacírstvom.

Povedzme teda, že koncom 16. storočia začína byť zrejmé, že kacírstvo sa nedá potlačiť mocou meča. Zlou správou bolo, že kacírstvo prišlo preto, aby zostalo. Dobrou správou bolo, že mohol fungovať princíp právnej racionalizácie, ktorý ospravedlňoval náboženské prenasledovanie. Pretože ak v praxi, s nezávislosťou teologických dôvodov, ktoré ospravedlňovali prenasledovanie, sa vina používala na zaručenie spoločenského blaha, tá istá potreba si vyžadovala uplatňovanie tolerancie, t. j. dočasné zrušenie trestu. Krutosť nebola zlučiteľná s budovaním štátu. Prvou oblasťou, v ktorej sa táto aplikácia tolerancie pokladala za nevyhnutnú, je oblasť zahraničných vzťahov pod heslom *cuius regio eius religio*. Práve to je teória, podľa ktorej štát potrebuje náboženstvo, aj keď sa môže líšiť v závislosti od *plurality* štátov. Druhou oblasťou je samotná vláda štátu; ak má štát uplatňovať toleranciu z medzinárodného hľadiska, mal by ju povoliť zvnútra.

Súčasný politický liberalizmus problém náboženstva zvyčajne prezentuje ako prekážku, ktorú musel celý štát prekonať na začiatku svojej cesty. Na druhej strane, podľa tých najlepších historických štúdií o vzniku tolerancie v Európe, rozvoj a samotné potvrdenie štátu záviselo práve od kontinuálneho rozvoja a potvrdenia týchto rozdielov tak zvnútra, ako aj zvonka štátu.³ Vznik absolutistického štátu ako garanta všetkých práv voči moci stavov a neskoršie ponímanie tých istých práv ako prekážok voči moci štátu zostáva medzi nami jednou z klasických línií vysvetlenia vzniku základných práv [8].

³ Najdôležitejšími historickými štúdiami sú práce Jordana [3] a Leclera [4]. Je dôležité rozlíšiť politický kontext, v ktorom sa píše tieto dva monumentálne príbehy tolerancie v modernom veku, ako aj jej nie menej dôležité tradície skúmania. Jordan pokračuje v pluralistických koncepciách štátu zo začiatku storočia, kým Leclera viac zaujíma zdôrazňovať úlohu humanizmu pri vzniku koncepcie. Pozri aj súbory historických štúdií Sheilsa (ed.) [5] a Grella [6], Israela a Tyackeho (ds.), 1991. Menej angažovaných syntéz dejín modernej tolerancie - a možno aj viac angažovaných, hoci si to plne neuvedomujete - nájdete v iných dielach, napr. Kamen [7]. Veľkým prínosom je aj výskum pôvodu základných práv, ktorý viedli Peces-Barba a Fernández [8].

No aj napriek tomuto úsiliu o syntézu, kde sa má všetko vyriešiť bez väčších rozporov, nesmieme zabúdať na to, že tzv. sekularizácia alebo "prechod" do modernej epochy necháva za sebou mnoho otvorených, nevyriešených otázok. Pozastavme sa na chvíľu pri otázke pôvodu tolerancie.

Pri skúmaní historických predchodcov doktríny tolerancie v spoločenskom kontexte 16. a 17. storočia zistíme, že tento princíp presadzujú tí, ktorí - v protiklade s tým, o čo sa dnes usiluje väčšina liberálov - požadovali väčšie zasahovanie štátu proti hrozbe náboženských vojen. Je evidentné, že mnohí autori, ako napr. L'Hopital, Lipsio, Bodino, Groetius, Hobbes, Spinoza, Bayle a Locke, sa cítili zainteresovaní na obrane tolerancie z dôvodu potrebného zásahu štátu. Hlavná komplikácia, ktorej musí čeliť Locke - posledný z tejto ságy - by v zásade bola tá istá, ktorá podmieňuje skeptický program v priebehu predchádzajúceho storočia. Skeptický filozof, ktorý hľadá *ataraxiu*, odporúča vzdať sa vášní odvodených od intolerantných náboženských presvedčení.⁴ Problém je, že skutočný veriaci berie svoje presvedčenie privážne na to, aby sa ich zriekol len tak. Z tohto dôvodu je vhodný politický program, ktorý by zväžil zásah štátu. Pretože ak je povinnosťou štátu prijať *všetky* potrebné opatrenia na zaručenie mieru v súlade s duchom tejto premisy, budú musieť byť vylúčené *tie* opatrenia, ktorých následky môžu byť škodlivejšie ako neresti a chyby, ktorým sa má zabrániť.

Na druhej strane, ako už bolo veľmi vhodne vysvetlené, ak v *Two Treatises of Government* - vydaných v roku 1690, aj keď napísaných o desaťrocie skôr, ako naznačil Peter Laslett -, Locke vierohodne opisuje obavy svojich súčasníkov z ukrutnej vojny medzi cirkvami v dlho nevydanej *An Essay Concerning Toleration* (1667) a najmä v prvej *Epistola de Tolerantia* (1689) si možno všimnúť iný dôraz. V tomto prípade čelíme absurdnosti, keď úprimní veriaci sú nútení zanechať svoje presvedčenie. Preto ak v dvoch *Tratados (Traktátoch)* sa ospravedlňoval zásah štátu, slávna *Carta (List)* nadobúda formu udania iracionálneho rozmeru štátnej intolerancie a obrany princípu občianskeho odporu voči verejnej moci.⁵ Moc občianskeho súdneho úradníka sa nedá aplikovať na problém spásy duší. Toto je ten známy Lockov postulát v prvom, najznámejšom *Liste o tolerancii*, ktorý sa neskôr opakoval v ďalších listoch, v ktorých polemizoval s Jonasom Proastom, kaplánom *All Souls* v Oxforde, až kým nezhrmaždil štyri *Listy o tolerancii*, vydané v rokoch 1689 - 1704.

Moc štátu nemožno v náboženských sporoch použiť z troch základných dôvodov: po prvé preto, že otázka večného života rovnako ako akákoľvek iná morálna otázka sa týka všetkých, nielen odborníkov, či už teológov, právnikov, alebo filozofov; po druhé preto, že odborníci sa môžu myliť, ako to dokazuje fakt, že takmer všetci odborníci sa viac či menej sporia s inými odborníkmi; po tretie preto, že spásu nemožno nikdy dosiahnuť použitím sily. Toto sú tie tri dôvody, ktoré priviedli Locka k rozlišovaniu medzi cirkvou a štátom ako dvoma radikálne odlišnými spoločenstvami. Prvou by bolo slobodné spoločenstvo tvorené jednotlivcami, ktorí prijímajú spoločné presvedčenie o dogmách viery a najvhodnejších pravidlách pre výkon kultu. Tento druh spoločenstva môže bdiť nad svojimi záujmami len použitím presvedčovacích metód. Druhou je

⁴ Nasledujem v tomto prípade Tucka [9], aj keď sa celkom nestotožňujem s jeho interpretáciou funkcie skepticizmu u Locka.

⁵ Pozri Tully [10] a Dunn [11], kde možno nájsť ďalšie informácie o osobitných okolnostiach, ktoré vysvetľujú túto zmenu v postoji Locka.

spoločenstvo, na ktorom sa vzájomne dohodnú jednotlivci, ktorí hľadajú ochranu a podporu svojho blaha. Ide o jediné ľudské spoločstvo, ktoré môže použiť trest ako prostriedok politického ovládania.

Zo skeptického hľadiska (t. j. z pohľadu predchádzajúcej generácie) je zrejmé, že toto rozlíšenie je v praxi natoľko potrebné ako nepotrebné v teórii. Odluka cirkvi od štátu, presvedčenie a pravda, presvedčenie a trest nie sú riešením, ale vyjadrením toho istého problému.

Na objasnenie tohto tvrdenia je vhodné pripomenúť, že počas storočí cirkev a štát neboli považované za dve rozdielne spoločnosti. Akceptovalo sa, že cirkev a štát sú tým istým spoločenstvom podľa pohľadu, z ktorého sa táto skutočnosť zvažovala. Na druhej strane hociktoré ľudské spoločstvo vždy využívalo oba systémy ovládania: presvedčovanie a trest. Rozdiel medzi Hobbesom a Lockom spočíva práve v tom, ako sa interpretuje toto nevyhnutné oddelenie moci. Práve na toto nie je v zdanlivých spoločných dejinách spoločný názor. Lebo ak Locke si myslel, že sekularizácia je nevyhnutnou teoretickou podmienkou na záchranu kresťanských hodnôt v praxi, pre Hobbesa rozdiel medzi cirkvou a štátom so známym odsunutím náboženských vecí do súkromnej sféry nemohol znamenať, že jednotlivec požíval slobodu výberu svojej viery. Práve naopak, predpokladal uznať fakt, že nikto nemôže vo svojom vnútri oddeliť pravdu od viery. Odluka je možná len vo verejnej sfére, a to znamená politický problém, ktorý predtým bol len ľudským problémom.

Tolerancia *politiques*, so spoločným oddelením pravdy a viery sa dnes interpretuje len ako rozumná hodnota, ako negatívna politická hodnota alebo jednoduché *modus vivendi*, rozhodne však nie ako autentická morálna cnosť. Podľa tej istej interpretácie (ktorá nezamieta obsah užitočnosti prvého tvrdenia) prechod ku komplexnejšiemu vnímaniu tolerancie (a politiky) sa začína generáciou moderných filozofov, ktorí nastúpili po Lockovi, až po Kanta a Milla. Oddelenie verejného a súkromného, viery a pravdy, cnosti a potreby by tak prestalo byť užitočným princípom organizácie v záujme spolužitia a zmenilo by sa na základnú charakteristiku ľudského rozumu. Tak, ako sa stáva, keď niekto chce rozdeliť úlohy ešte predtým, ako začne skúšať určitú funkciu, táto diskusia priniesla v dejinách filozofie chvíle veľkého, dramatického napätia. Problém aj naďalej majú tí, ktorí neakceptujú uvedené rozdelenie úloh.

Trvaním na tejto istej historickej rekonštrukcii, ktorá prechádza od náboženstva k politike (s cieľom zachrániť podstatu náboženstva prostredníctvom sekularizovanej morálky politiky), západná diskusia o právach uzatvára, že najlepším základom pre ne je sekulárny základ, ktorý by absorboval a prekonal ich náboženské dedičstvo. Cnosť teórie sa však, zdá sa, opäť nevysporiada s praktickými potrebami histórie. Náboženstvo chápané v širokom zmysle ako ústredné vnímanie vo verejnom živote sa neukazuje ako anomália minulosti, ale skôr ako norma súčasnosti. Dokonca aj väčšina štátov, ktoré sa prihlásili k Listine ľudských práv, vidí skôr blízke a potrebné spojenie medzi hodnotami stelesnenými v tejto atraktívnej "západnej ideológii" a vo formuláciách ich príslušných náboženských tradícií.⁶ Hlavným motívom na prihlásenie sa k tejto listine v tomto smere nie je výnimkou. Odvodenie individuálnych práv podľa

⁶ Skvelú panorámu tejto otázky z právneho i náboženského hľadiska ponúkajú Vyver a Witte [12].

vzoru náboženských práv je v úplnom súlade s americkou politickou kultúrou, hlboko poznačenou uvedenými náboženskými prvkami. Pre liberála, ktorý je úprimným veriacim, právo na vieru vedie tým najprirodzenejším spôsobom na svete k ďalším právam: k právu na zhromažďovanie, na uctievanie, na slobodné vyjadrovanie, rodičovstvo, vzdelanie, evanjelizáciu, geografické rozptýlenie atď. A tou istou logikou, ktorá sa odvíja od ľudských potrieb k politickým cnostiam, pre náboženské organizácie právo na existenciu ako takých vedie k právu na kolektívne vlastníctvo, samosprávu atď. ([12], xxxiii).⁷ Podľa tejto postupnej vízie, ktorú by bolo možno lepšie nazvať naturalistickou, právo na slobodu vedomia by bolo začiatkom a pôvodom ostatných individuálnych práv.

Prebieha navyše neukončená diskusia o pôvode myšlienky práv jednotlivcov. Niektorí tvrdia, že bola evidentná už v judeo-kresťanskom učení o ľudskej dôstojnosti, iní zasä zastávajú názor, že ide o výsledok predstavivosti prvých moderných filozofov. Podľa ďalších zas ide o nepredvídané ovocie stredovekej polemiky medzi nominalistami a esencialistami, iní poukazujú na to, že išlo o spoločnú menu v stredovekej právnej vede pred 14. storočím. Podľa posledne uvedených pôvod tohto jazyka práv sa jasne odvíja od civilného a kanonického práva od konca 12. storočia. Našťastie mi neprináleží, aby som tu otváral túto polemiku. To, čo je však zrejmé, je, že právo na slobodu náboženského presvedčenia nebolo predpokladaným základom, na ktorom vyrástli všetky ďalšie práva. Niektorí historici práva skôr uznávajú samozrejmu skutočnosť: že náboženské práva prišli až nakoniec. Priznať tieto práva, podporovať ich a realizovať v praxi by v skutočnosti bolo tou najťažšou úlohou (napr. Tierney [13]).⁸

Podľa môjho názoru obnova nášho intelektuálneho dedičstva a obrana formalistického úsilia vo vzťahu k právam nie sú nezlučiteľné. Skôr naopak, odteraz by malo byť jednoduchšie obnoviť pozitívny a originálny fiktívny zmysel politiky a práv. Ťažkosti vyvstanú vtedy, keď fiktívne úsilie stratí vedomie svojho vlastného bytia. Jeden príklad nám ponúka diskusia o modernom politickom liberalizme.⁹ Podľa mňa tak kantovský konštruktivizmus Johna Rawlsa, ako aj diskurzívnosť Jürgena Habermasa prijímajú voluntaristickú koncepciu politiky a práv smerom navonok od základnej štruktúry spoločnosti. Z tohto dôvodu by sa dalo povedať, že medzi oboma smermi existuje zásadný súlad a koncepcia tolerancie presadzovaná vtedajšími úprimnými veriacimi,

⁷ Treba povedať, že nie všetky príspevky tohto druhého zväzku zameraného na "náboženské perspektívy" dodržiavajú tú istú postupnosť ako editor tohto diela. Pozri najmä práce Briana Tierneyho a Abdullahiho Ahmeda An-Na'ima, ako aj prácu Harolda J. Bermana v prvom zväzku, ktorý redigoval J. D. van der Vyver a ktorý je venovaný právnomu zakotveniu týchto náboženských práv v rôznych národných ústavách.

⁸ Súčasná akceptácia jazyka práv je bezpochyby súčasťou revolučného dedičstva 18. storočia, a najmä ich pozitívizácie a inštitucionalizácie v priebehu celého 19. storočia. Ako uvádza Eduardo García de Enterría vo svojej eseji venovanej tejto téme, dejiny jazyka práv boli skutočnou "logomachiou" ([14], 27). Ak hlavnou funkciou verejného práva bolo skončiť s vojnovým štátom, v záujme dodržania svojho záväzku sa boj musel premiestniť do oblasti jazyka. Ak platí, že proces inštitucionalizácie ľudských práv ako technicko-právnej koncepcie v rámci postrevolučného usporiadania sa ukončil už pred dlhším časom, rovnako platí to, že "vojna slov" sa odvtedy nezastavila. Najúčinnejšia skúška by sa vykonala v tejto ustavičnej diskusii o pôvode individuálnych práv (Tierney [15]), o ich konkrétnom význame (Santos [16]) a o ich možnostiach aplikácie v praxi (Ferrajoli [17]).

⁹ Pozri Habermas/Rawls [18].

ktorí akceptovali pluralitu mimo obmedzení základnej štruktúry ich vlastnej spoločnosti. Na druhej strane, ako sa dá očakávať, ani jeden úprimný liberál nie je natoľko skeptický vo vzťahu k svojmu vlastnému presvedčeniu o ľudskej dôstojnosti, aby pochyboval o jeho vhodnosti pre všetkých. To znamená, že v základnej štruktúre liberálnych spoločností sa očakávajú princípy spravodlivosti, ktoré musia byť absolútnou prioritou pred akýmikoľvek inými kultúrnymi úvahami. Otázka by potom znela takto: Aká je najlepšia obrana tohto liberálneho pluralizmu? Tá, ktorá predpokladané spoločné a zjavne prirodzené vnímanie dobra pluralizmu prenáša prostredníctvom dialógu medzi rôznymi súkromnými koncepciami blaha, alebo tá, ktorá nám umožňuje vidieť túto pluralitu ako výsledok pôvodného, aj keď fiktívneho usporiadania verejného priestoru? Obe odpovede do veľkej miery závisia od historických konštrukcií, ktoré tvorím. Ich poznanie môže prispieť k tomu, aby sme zabránili premene intelektuálneho konštruktivismu na číre *constructum*, ako uvádzam ďalej.

* * *

Už niekoľko rokov sa zvykne poukazovať na to, že politická filozofia prešla od osemdesiatych rokov veľkolepou rehabilitáciou. Piliere tejto novej budovy bezpochyby postavili v predošlej dekáde autori takých rozmerov ako John Rawls, Federik Hayek, Ronald Dworkin alebo Robert Nozick. Dodržiavaním vzdialenosti medzi nimi môžeme povedať, že úspech tohto hrdého oživenia sa zakladá na jednoduchom vzorci, ktorý stotožňoval obranu práv jednotlivca s liberalizmom ako politickou filozofiou. V rukách našich najlepších publicistov toto stotožnenie liberalizmu s kultúrou práv zároveň slúžilo na podporu oveľa radikálnejšej a provokatívnejšej tézy. Téza znie: Tí, ktorí kritizujú liberalizmus, to robia preto, lebo sú proti slobodám jednotlivcov [19]. Odpoveď na seba nedala dlho čakať. Rozhorčení socialisti, anarchisti, komunisti i niektorí európski konzervatívci - ako aj väčšina amerických neokonzervatívcev a neotomistov - odpovedali, že ich príslušné tradície predchádzali liberalizmus v obrane jednotlivca a slobôd. Z jednoduchého historického hľadiska liberalizmus vzniká približne v prvej polovici 19. storočia ako vyjadrenie nášho politického slovníka. Aj keď väčšina historikov vkladá jeho vznik do kontextu predchádzajúcich diskusií o španielskej ústave z r. 1812, pravda je, že v Európe sa usadil oveľa neskôr. Podľa niektorých až začiatkom 20. storočia. Ako je prirodzené, počas celého tohto obdobia tento výraz nadobudol rôzne zafarbenia a významy v protiklade s inými aktuálnymi doktrínami alebo ideológiami. Dá sa povedať, že 20. storočie bolo storočím, v ktorom každá z týchto ideológií plnila svoju osobitnú úlohu historickej obnovy. V tejto súvislosti by sme ako anekdotu mohli uviesť prekvapujúci stupeň panujúceho zmätku. Azda najkrikľavejší príklad predstavuje začlenenie Johna Stuarta Milla, paradigmatického liberála, ktorý sám seba označuje za socialistu a ktorý v konzervatívnych osobnostiach Sokrata, Ježiša z Nazaretu a Marca Aurelia nachádza najvýznamnejších predchodcov svojej modernej doktríny slobody.

Ak by v skutočnosti nebolo húževnatosti, s ktorou sa niektorí liberáli i naďalej stotožňujú s obranou práv, nezaškodilo by vysvetliť, že ani jedna z politických doktrín 20. storočia si nemôže nárokovať exkluzívne postavenie vo vzťahu k tomuto jazyku. Aj keď na druhej strane azda najlepšia odpoveď na túto provokatívnu tézu už nezávisí od horšieho alebo lepšieho chápania nášho historického dedičstva. Nie že by to nebolo dôležité, ale prečo by sme sa neodvážili ponúknuť natoľko provokatívnu odpoveď, ako

je samotné sebastotožnenie liberalizmu s jazykom práv jednotlivca? Koniec koncov, napriek obrovskému úsiliu historikov - nepopierajúc význam ich práce pre súčasnú politickú filozofiu - je namieste uznať, že kľúč k úspechu neoliberalnej filozofie spočíval práve v tomto všeobecnom stotožnení liberalizmu s kultúrou práv a slobôd.

Je dôležité zvýrazniť, že toto všeobecné stotožnenie liberalizmu s jazykom práv v praxi živilo veľmi výhodnú nejednoznačnosť, pokiaľ ide o možný význam samotného liberalizmu. Zdalo sa, že nikto nepredvídal, že spomínané exkluzívne stotožnenie liberalizmu s jazykom práv bude prekonané ambicióznejším stotožnením: presadzovaním sa ako *jedinej* možnej politickej filozofie pre budúce demokratické spoločnosti. Určitým spôsobom to bol nepredvídaný výsledok. Lebo napriek očakávanému "koncu ideológií" bol liberalizmus prekonaný, keď nerátal s tradičnými prekážkami, ktoré postavili jeho protivníci. Liberalizmus nadobúdval v každom historickom momente osobitný význam v diskusii s ostatnými ideológiami. Po páde svojho posledného protivníka bol liberalizmus ako rozliata rieka po povodni, ktorá spôsobuje pretrhnutie poslednej veľkej priehradu.¹²

Čo dnes môžeme povedať o podobnom symbolickom prelome? Môžeme povedať, že dvojzmyselnosť, ktorá sa odvodzovala od predošlého stotožnenia liberalizmu s jazykom práv, je asi najvýstižnejšia. Liberalizmus bol vyzvaný na rozšírenie svojho akčného rádia. Liberalizmus túto výzvu nielenže akceptoval, ale dokonca pociťoval povinnosť navrátiť dôveru, ktorá doň bola vkladaná, a prebral zodpovednosť vo vzťahu k ľudstvu za všetky budúce formy politického myslenia.

Ako sme už uviedli vyššie, bolo by možné vyvodiť iný, odlišný záver z tohto symbolického prelomu, ktorý je rovnako provokatívny a sporný ako ten predchádzajúci. Išlo by o uznanie prvotnej premisy (t. j. že liberalizmus je jedinou ideológiou založenou na ideí práv) so záverom, že liberalizmus by sa mal vzdať aspirácie na utváranie sa ako *jedinej* možnej politickej filozofie pre budúce demokratické spoločnosti, a dokonca by sa nemal považovať za *jednu* verejnú filozofiu, t. j. ako filozofiu, ktorá sa usiluje o zohľadnenie komplexnosti (a nielen nevyhnutnej formality), ktorú si vyžaduje uplatňovanie verejnej pravdy.¹³ Povedané provokatívnejšie, v diskusiách o budúcnosti liberalizmu by otázkou nemalo byť, či liberalizmus je to jediné, čo nás môže zachrániť, ako to presadzujú noví apologéti, ale skôr či dokážeme zachrániť ich dedičstvo liberalizmu.

Liberalizmus možno postulovať ako *jedinú* možnú politickú filozofiu pre všetky súčasné a budúce demokratické spoločnosti, ak dokáže pripustiť "expresívnu" myšlienku politiky. Obraz, ktorý spočíva v tejto myšlienke, by v stručnosti bol takýto: Jednotlivci majú práva, intelektuáli dávajú týmto právam hlas, politici reprezentujú tieto práva a ak v dohľadnom čase všetko funguje (máme na mysli politiku), jednotlivci považujú svoje práva za uskutočňované. Samozrejme, ide o práva všetkých druhov: prirodzené, politické, sociálne, kultúrne atď. V skutočnosti sa expresívna myšlienka politiky priveľmi

¹² Mnohí poukazovali na pád Berlínskeho múru a na zrútenie socialistického bloku ako na symbolický moment spomínaného pretrhnutia hrádze. Pozri Blackburn [20]. Metafora sa pôvodne v Španielsku používala na označenie teoretickej krízy ľavice (Paramio [21]). Pokračujúc symbolickými formami, ide najmä o nové symbolické obrazy, ktoré sa odvodzujú od tohto pretrhnutia, čo bolo možno medzi nami vyjadrené s väčšou silou: pozri Quesada [22].

¹³ Pokročil som s touto odpoveďou, ako aj s niektorými myšlienkami nasledovného nadpisu - pozri Hernández [23].

nezaobera racionálnym podložením týchto práv ani skúmaním logickej konzistentnosti týchto práv, čo by sa mohlo stať s tzv. kolektívnymi právami. Na čom naozaj záleží, je prehľbovanie a uskutočňovanie práv. Čelíme tak tomu, čo by sa dalo nazvať postliberálne jadro v obrane práv. Otázka, ktorá by mala viesť filozofa v tomto prípade, znie: "Čo je právo?" Išlo by skôr o otázku "Čo môžeme urobiť v prospech práv?" Rada znie, že by sme nemali strácať čas zbytočnými spormi o ľudskej prirodzenosti, ale pokročiť v zlepšovaní životných podmienok pre všetky ľudské bytosti.

Richard Rorty a Norbert Bobbio, opätovne zachraňujúc všetky vzdialenosti, ktoré zachrániť treba, priviedli do dokonalosti konkretizáciu tejto tézy, podľa ktorej projekty zakladania už vyšli z módy. Túto "protizakladaciu" líniu v Španielsku obraňoval z etického hľadiska Javier Muguerza. Podľa týchto vynikajúcich intelektuálov projekty zakladania upadli spolu s totalitnou skúsenosťou 20. storočia. A aby som povedal pravdu, myslím si, že z pohľadu generácií jej nechýbajú motívy a dôvody na posilňovanie spomínaného princípu. Riziko, ktoré tu hrozí, je však to, že expresívny rozmer politiky definitívne prestane závisieť od iných jej základných rozmerov, akými sú "tvoriace" a "formujúce" rozmery. Povedané ešte raz provokatívnou formou, aj keď trochu klasicou: čelíme riziku, že spolu s vodou z vane vylejeme aj dieťa. Pokúsim sa vysvetliť zmysel tohto výrazu predtým, ako pristúpim k poslednej časti svojej práce.

To, čo tu nazývam "tvoriacim" rozmerom politiky, zodpovedá mape pojmov, podľa ktorej sa orientujeme vo svojej vlastnej spoločnosti a podľa ktorej dokážeme dospieť k symbolickému založeniu inštitúcií, ktoré sa usilujú dať odpoveď na naše základné potreby. "Formujúci" rozmer by na druhej strane odpovedal na problém uznania medzi subjektmi, ktoré vytvárajú uvedenú spoločnosť. Treba poznamenať, že tieto rozmery sú vždy úzko prepojené. Akékoľvek úsilie o zadefinovanie politiky (a práv) jediným jedným z týchto troch rozmerov, t. j. jednostranne alebo s prevahou jedného z nich, by nezohľadnilo prirodzenú komplexnosť ľudskej skúsenosti v spoločnosti, a najmä komplexnosť použitia verejnej mienky. Od pochopenia tohto postulátu bude závisieť, či expresívny rozmer, ktorý Rorty skôr nazýva sentimentálnym [24], nebude nakoniec odvodený od toho istého zničenia subjektov, ktoré máme v úmysle brániť a zastupovať. Nie je preto to isté predpokladať, že ľudské bytosti potrebujú stupeň kontroly rizika (t. j. určitú bezpečnosť pred katastrofami, kriminalitou, násilím a chudobou, aby si mohli plánovať život a rodinu), alebo si s novou naturalistickou expresívnosťou myslieť, že riziko je vždy faktorom pokroku pre ľudský rod, stimulom na osobné prekonávanie prekážok, a tým na rozvoj ľudstva. Toto bolo jedno z hlavných posolstiev neoliberalnej revolúcie, ktorá sa začala v osemdesiatych rokoch. Tiež sú výrazné rozdiely medzi úvahami o tom, že povedzme ľudské bytosti sú individuá, ktoré potrebujú rozvíjať určité vzory rozpoznávania, určitý zmysel pre príslušnosť a identitu, ktorá ich sprevádza počas celého života, alebo považovať za zbytočný, nadbytočný, až nebezpečný akýkoľvek symbolický vzťah, ktorý presahuje vzťah medzi užívateľom a poskytovateľom služby.

Rozhodnutie o tom, či robiť (alebo nerobiť) filozofiu, nie je v konečnom dôsledku vôbec jednoduché, ako sa kedysi predkladalo. Nie kvôli vyššie uvedeným trom autorom, ale kvôli iným, ktorí prišli po protizakladateľskej generácii. Odmietnutie filozofie môže ukrývať tú najnebezpečnejšiu filozofiu. Na to treba poukázať, pretože história nám podobných príkladov uvádza hojne. Skutočná výzva spočíva v obohatení úvah o podstate práv z iných pohľadov - počnúc, ako správne uvádza Bobbio, pohľadom "filozofie

dejín" ([25], 82) - t. j. zabránením prevahe jedného pohľadu (metafyzického, etického, právneho) a vytvorením priestoru pre intelektuálne dejiny, ktoré nás informujú o pôvode a zmenách tohto pojmu. Len tak budeme môcť rekonštruovať politickú filozofiu, ktorá by zohľadňovala konkrétny obsah týchto práv a podmienok ich účinného uplatňovania.

Je zrejmé, že nedokážem čeliť takejto obrovskej výzve. Aspoň ju nastolím a poukážem na jej ťažkosti pri filozofickej artikulácii vo vzťahu k tolerancii a liberalizmu, pre ktorý je budúcnosť ľudských práv hlavným znakom identity.

* * *

Ako politické, individuálne alebo kolektívne subjekty môžeme identifikovať aspoň tri kontexty, v ktorých môžeme zverejniť naše požiadavky. Prvým - a pre mnohých najdôležitejším - je prostredie tzv. medzinárodnej spoločnosti. V dôsledku historickej konfigurácie tohto medzinárodného poriadku sa v tomto prostredí akceptuje (povedzme, že bez väčších ťažkostí), že medzinárodné právo musí rešpektovať záujmy a identity a osobitosti rôznych suverénnych štátov. Aby sme to zhrnuli, uznáva sa normatívna autonómia subjektov a pripúšťa sa, že *ius gentium* nie je zlučiteľné so samotným právom, resp. s občianskym právom. Limity tejto normatívnej autonómie štátov by sa preukázali dodržiavaním ľudských práv.

Zložitejšie je dosiahnuť určitý druh autonómie - pre rôzne záujmy alebo pre identitu - v rámci systému samotných suverénnych štátov. Federalizmus a nacionalizmus sú politické debaty, ktoré aj naďalej usmerňujú tento druh požiadaviek. Limitom by v tomto prípade bolo odtrhnutie. Ak prekonáme túto prekážku, dostaneme sa k ďalšiemu systému subjektov, a tým aj k ďalšiemu systému politického diskurzu.

Než budeme pokračovať, je dobré si pripomenúť, že väčšina súčasných štátov nie je homogénna ani v ekonomickom zmysle záujmov, ani v kultúrnom zmysle identity. Znamená to, že neexistuje ani jedinečný vzťah medzi ekonomickou súdržnosťou a kultúrnou súdržnosťou. Stupeň ekonomickej solidarity v mnohonárodných štátoch by následne nemal byť podmienený stupňom kultúrnej homogenity. Prax však opäť, ako v mnohých iných prípadoch, popiera teóriu. Aj keby nás to posledne uvedené nemalo skláňať, veď sa nesnažíme z potreby praxe urobiť čnosť teórie, dôležité bude rozlišovať medzi požiadavkami na uznanie, ktoré sú súčasťou teritoriálneho a ekonomického členenia štátu, a tými požiadavkami, ktoré sú súčasťou stanovenia cieľov demokratického spoločenstva. Ináč povedané, výzvou je pre nás na základe teórie rozlišovať to, čo sa nám v praxi často zdá popletené. Obe požiadavky sú rovnako legitímne a nepochybne sú vzájomne previazané. Tento chaos si vyžaduje, aby sme urobili ďalší krok v usporiadaní subjektu, a tým aj v usporiadaní diskurzu.

V treťom a zároveň poslednom kontexte uplatňovania požiadaviek politického uznania sa o normatívnej autonómii diskutuje z pohľadu cieľov vytýčených pre demokratické spoločenstvo.¹⁴ Musíme byť opatrní - upozorňujú nás tí, ktorí sa tejto téme

¹⁴Tento krok v usporiadaní subjektu neznamená, ako niektorí posledne tvrdili, že by diskurzy o nacionalizme a o demokracii neboli zlučiteľné (napr. Vargas Llosa [26]). Túto hypotézu je ťažké podoprieť nielen v rámci tradície demokratického komunitarizmu (Taylor [27]), ale aj v rámci tradície samotného morálneho liberalizmu (Kymlicka [28]), medzi ktorými je, prirodzene, skôr menej ako viac rozdielov. (Na túto tému čitateľovi odporúčam Garcíu-Morána [29]). Kto má aspoň minimálny vzťah k európskej intelektuálnej histórii, si uvedomí, že by mohlo ísť aj o opak,

širšie venovali -,¹⁵ keď vytvárame vzťahy medzi požiadavkami etnických skupín, náboženských menšín, národných hnutí alebo jednoduchých sociálnych skupín. A to preto, lebo ide o rozličné situácie, ktoré vedú k rozličným požiadavkám, a v niektorých skupinách dokonca k protikladným. Podľa niektorých ide o zachovanie *habítatu*, pre iných zas o obranu určitého spôsobu života. V niektorých prípadoch ide o konsolidáciu určitých spôsobov samovlády a organizácie, kým v iných zas o vyriešenie problému akceptácie v rámci spoločnosti. V každom z týchto prípadov existuje viac než materiálny a historický základ, ktorý dáva týmto požiadavkám opodstatnenie.

Problémom je, ako stanoviť hranicu, ktorá nám umožní postupovať v rámci toho istého usporiadania politického diskurzu. Pozrime sa na to pomalším tempom. Ak v kontexte medzinárodnej spoločnosti bola táto hranica stanovená "dodržiavaním ľudských práv" a v kontexte multinationálnych štátov "odtrhnutím", v kontexte demokratického spoločenstva je touto hranicou tzv. pravidlo vnútornej demokracie, t. j. dispozičia subjektu, ktorý uplatňuje svoju vlastnú normatívnu autonómiu, aplikovať zároveň kritérium podobné vnútri samotnej skupiny.

Čo sa stane, ak sa tieto dispoziície nezhodnú alebo ak sa nemôžu naplniť? Teda čo robiť, ak iné suverénne štáty nedodržia ľudské práva? Čo robiť, keď úsilie o uznanie sa zmení na dezintegračné násilie? Aký postoj zaujať k spoločenstvám, skupinám alebo hnutiam, ktoré vo svojom vnútri nepripúšťajú odpor?

Môžeme položiť ďalšie a ďalšie takéto otázky bez toho, aby sme na ne našli adekvátnu odpoveď. Alebo môžeme hľadať inú formu, ako ich vyjadriť, ak sa ich odvážime opätovne nastoliť na základe vzťahu, ktorý sa vytvára medzi pluralizmom a toleranciou. Na začiatku tohto článku som uviedol, že v spoločnom jazyku môžu existovať rozličné významy slova tolerancia. V tejto chvíli by som rád rekonštruoval tri "technické" významy pluralizmu, ktorý nazvem právnym, politickým a morálnym.

V prvom rade existuje právny pluralizmus. Z historického hľadiska právny pluralizmus predpokladal koexistenciu rôznych súborov noriem s rozličnou legitimitou a obsahom v tom istom spoločenskom priestore, akým je napr. priestor európsky, aby sme nešli ďaleko. Táto situácia sa líši od tej súčasnej, pretože jediný právno-štátny poriadok sa usiluje o monopol na celý obsah práva ([32], 92 - 98). Pluralizmus však ešte existuje ako právna technika (so známym fenoménom protikladných výrokov). V tomto prípade pluralizmus znamená, že často existuje viac než jedna norma aplikovateľná na jeden konkrétny prípad. Tolerancia je tu výsledkom praktického výkonu plurality.

Skôr než prejdeme k ďalšiemu bodu, je vhodné upozorniť na to, že aj keď myšlienka pluralizmu a tolerancie je veľmi stará a predchádzala moderný princíp slobody vedomia, ešte stále má horlivých zástancov.¹⁶ Podľa nich najdokonalejším

a to, že príznačné rozlišovanie medzi národom a nacionalizmom (Gellner) rovnako neznamená, že oba diskurzy môžu byť izolované tak jednoducho ako v praxi. V každom prípade obrana liberálno-demokratickej tradície, ktorá - ako poukázal Andrés de Blas Guerrero [30] - urobila "z lojality k národnému štátu, k národnej politike základný cieľ svojej existencie" (s. 173), by si vyžadovala sebareflexívnejší postoj vzhľadom na rôzne tradície nacionalistického diskurzu v prospech uspokojivého pokrytia našej komplexnej (t. j. spoločnej, no nie vždy prijímanej) demokratickej reality.

¹⁵ Pozri napríklad Colom [31].

¹⁶ Napr. Walzer [33] a Gray ([34], 136). Ďalšie odkazy v Kymlicka ([35], 8. kapitola; [36]),

inštitucionálnym vyjadrením takejto tolerancie by bolo mnohonárodné impérium. V každom prípade je dôležité nezabudnúť na to, že prameň, ktorý sa najviac používa na podporu revitalizácie predpokladaných cností právneho pluralizmu od historickej skúsenosti Otomanskej ríše, ako ho okrem iných vnímajú Michel Walzer a John Gray, veľmi jasne uvádza, že "takzvaný systém *millet*, resp. 'komunitný systém' nie je inštitúciou ani súborom inštitúcií, ale skôr sériou pravidiel, väčšinou miestnych, s výraznými variáciami podľa času a miesta" (Braude, 1982, s. 74). Tolerancia ako právna skúsenosť plurality teda do veľkej miery závisela od inej formy tolerancie: od politickej tolerancie.

V tomto druhom prípade by sa na obranu poriadku a mieru v právnej pluralite spájal politický kompromis s pluralitou myšlienok. Ocitol by sme sa pri politickom pluralizme. Ako sme už videli na začiatku, akceptácia plurality vedomia nie je to isté ako jednoduchá skúsenosť alebo vedomie plurality, ktoré existovalo v rámci tzv. právneho pluralizmu. Politická tolerancia sa v tomto prípade môže vykladať dvoma spôsobmi. Pripomeňme si: podľa skeptika ako umelý výtvor nového vedomia, štátneho vedomia, ktoré umožňuje pozorovať a kontrolovať pluralitu, alebo podľa fideistu ako odluku externého fóra od interného fóra v rámci individuálneho vedomia, čo by našlo svoju paralelu v štátnom vedomí medzi náboženskými a politickými záležitosťami. Tvrdím, že politická tolerancia sa dá interpretovať dvoma spôsobmi, pretože - ako sme hovorili v úvode - tam, kde jedni vidia potrebu praxe, iní vidia cnosť teórie. Pre jedných je pluralizmus aspektom stále zložitého a nebezpečného spolužitia medzi ľuďmi, pre iných je potenciálnym kňazom pre naše večné hriechy. Toto je ten dvojité význam kompromisu s pluralitou vedomí a s partikulárnymi životnými cieľmi. Táto spoločná história, ktorú žijeme dvoma úplne odlišnými formami liberalizmu - aspoň tak to vidím ja -, determinuje konečné uprednostnenie morálnej, resp. politickej tolerancie liberálmi. Skeptici sa vo všeobecnosti prikláňajú k politickej tolerancii, i keď to nie vždy znamená, že stačí obraňovať len politický pluralizmus.

Morálny pluralizmus sme umiestnili práve na tretie, posledné miesto našej schémy. Idea plurality neodráža jednoduchý princíp organizácie spolužitia, ale základný charakter ľudskej povahy. Myšlienku, že človek nie je tým, čím je, ale tým, čím sa môže stať uplatňovaním svojej vlastnej slobody voľby. Morálny pluralizmus si vyžaduje odmietnuť myšlienku heteronómie, podľa ktorej ciele ľudí sú stanovené komunitou a vynikajú nad všetkou racionálnou revíziou jednotlivca. Z tohto pohľadu tolerancia nie je len menšie zlo alebo múdre pravidlo spolužitia, ale je to jediná platná odpoveď na naliehavé tvrdenie, že ľudská sloboda je priveľmi krehká cnosť a zároveň priveľmi cenná na to, aby nebola uznaná a podporovaná štátom. Jasne a zhrnuto povedané, toleranciu nehľadáme len preto, že je spoločensky užitočná a politicky účinná, ale preto, lebo je morálne záväzná, čo je aj prípad intolerance vo vzťahu k nekultúrnosti. Vysvetlenie spôsobu a príčin tohto posunu alebo prechodu od koncepcie politického pluralizmu (a tolerancie) ku konceptu morálneho pluralizmu (a tolerancie) bolo predmetom väčšiny štúdií o liberálnej tolerancii.¹⁷

Navrhujem, aby sme sa okrem týchto troch významov pokúsili identifikovať princíp zásahu, ktorý si vyžaduje každý z týchto prípadov. V prípade pluralizmu

Maravall ([1], 104), pozri pozn. č. 2 vyššie.

¹⁷ Zhrnutie osobitostí tejto diskusie možno nájsť v štúdiu Juana Ramóna de Páramo [37].

a tolerancie ako právnej techniky si zákrok vyžaduje možnosť dokázania škody. V prvom rade treba preukázať existenciu previnenia a až potom sa bude môcť použiť na každú časť zákona, s ktorým korešponduje. Tolerancia v aplikácii práva znamená, že vždy je potrebné optimalizovať ochranu obetí a nápravu útočníkov. V prípade pluralizmu a politickej tolerancie si zákrok vyžaduje, aby možná škoda zapríčinená našim konaním bola menšia ako tá, ktorej sa pokúšame predchádzať. Jednoducho povedané, aby liek nebol horší ako choroba. Toto by bolo základné odporúčanie rozvážnosti a politickej dôslednosti. A nakoniec, v prípade morálneho pluralizmu a tolerancie, kde je tolerancia vnímaná skôr ako podstatný nárast našej slobody, zákrok by bol opodstatnený len vtedy, keby bola naša sloboda, vnímaná ako morálna autonómnosť jednotlivca, vážne ohrozená, alebo dokonca v nebezpečenstve úplného zničenia v dôsledku nezáujmu, ľahostajnosti alebo chladnokrvnosti voči škodám a barbarstvu, ktoré sa pred nami ukazujú.

Politická racionálnosť v tomto prípade spočíva v rozhodnutí, kedy a ako tolerovať alebo netolerovať. Je zjavné, že musíme zasiahnuť, keď sa naplnia tri hlavné podmienky: a) dôkaz o trestnom čine, b) väčšia škoda v prípade, že sa nezasiahne, c) nebezpečenstvo pre našu vlastnú morálnu identitu v prípade nezáujmu voči príslušnému správaniu. Problémom je, že tieto tri podmienky sa nie vždy naplnia jednoznačne a takmer nikdy nie v takej zreteľnej forme, v akej by sme radi videli konflikty. Existujú prípady, ktoré nedávajú priestor na nijaké pochybnosti. Spomeňme si na sexuálne zneužívanie maloletých, terorizmus, politické prenasledovanie alebo etnické čistky. Na druhej strane veľká časť konfliktov, ktoré poznáme, sú akoby zaodeté do tejto zložitosti tak málo formálnej, no tak veľmi príznačnej pre verejnú mienku. Príklady sa v tomto prípade môžu tiahnuť od komplexných foriem a prejavov odporu v demokratickej spoločnosti cez problémy riadenia a dodržiavania ľudských práv v nových demokraciách až po zhodnotenie konania rozvojových krajín, ktoré ohrozujú ekosystém v dôsledku cesty, ktorú stanovuje medzinárodný ekonomický poriadok.

Otázka, ktorú chcem nastoliť, znie nasledovne: Myslíte si, že by stačilo, aby sa naplnila *jedna* jediná podmienka, aby sa zasiahlo (čo mnohokrát znamená, že by stačilo, aby sa naplnila tretia podmienka, keďže tak trestný čin, ako aj politické riziko predchádza morálny úsudok, čo sa v opačnom poradí často nevyskytuje), alebo by sme mali čakať na to, kým sa naplnia ďalšie dve podmienky? Ak prvú odpoveď budeme považovať za platnú, je možné, že sa čoskoro vrátíme k scenáru, kde sa z tolerancie stane prenasledovanie všetkého toho, čo naruša našu ideu krásy sveta. Ak budeme za platnú považovať druhú odpoveď, dostaneme sa k scenáru, kde pri ťažkostiach s posudzovaním toho, čo sa deje vo svete, sa tolerancia uchýli k určitej ľahostajnosti, ktorej ide za každú cenu o záchranu sveta, s rizikom, ktoré predpokladá v súvislosti s prežitím našej vlastnej morálnej identity a s krásou nášho vnútorného sveta. V týchto zložitých prípadoch, ktorých je väčšina, tolerovať znamená počúvať, predchádzať a obraňovať racionálne požiadavky rôznych politických subjektov. Tolerancia znamená strážiť túto nedokonale krásu sveta.

A na záver, ako by sme mohli vnímať vzťah medzi liberalizmom a jazykom práv?

V prvom rade treba mať na pamäti, že keď hovoríme o prirodzených jazykoch, o každom jednom povieme, že je jedinečný a neopakovateľný, že má vlastné syntaktické a gramatické pravidlá. Preklad predstavuje problém, pretože nás stavia pred tvorbu

významu. Nejde o jednoduchý výber medzi rovnocennými lingvistickými pojmami. V dôsledku toho preklad obohacuje užívateľov jazyka, ktorí sa mu poddávajú. Pretože ak sa niekto usiluje hovoriť s niekým, s kým nemá spoločnú kultúru, je vhodné vzájomne sa porozumieť inými pojmami, niekedy teoretickými pojmami, ako aj v tomto prípade. Nie vždy je dobré vyberať medzi rovnocennými lingvistickými pojmami. Často, ako to robí antropológ, namiesto upustenia od vlastných kultúrnych konvencií treba hľadať spôsob vysvetlenia rozdielov a rešpektovať ich.

Ak sa teraz pokúsime prispôbiť tento model problému politickej racionálnosti, mohli by sme dospieť k záveru, že záujmy jedných treba preložiť do pochopiteľných pojmov pre identitu a bezpečnosť iných. Ináč im bude ťažké porozumieť. A rovnako požiadavky na uznanie rôznych identít budú musieť byť preložené z hľadiska prístupnosti záujmu a bezpečnosti tých, ktorí nemajú túto identitu. Je to tiež jedna forma preloženia neznámeho do dôverne známeho. Politická racionálnosť by mohla byť vnímaná ako hra interakcie medzi rôznymi politickými subjektmi, ako ustavičná odpoveď na tieto požiadavky prekladu vo verejnom sektore. Nešlo by o hru výberu, ktorá je taká známa matematikom, ale o hru, ktorá rozvíja našu schopnosť vytvárať politický zmysel. Ľudské práva by neboli našimi základnými piliermi, týmito večnými a univerzálnymi pravdami, o ktorých nám hovorí morálna filozofia a európska politika, no ani sentimentálnou praxou osobitnej jazykovej kultúry. Ľudské práva by boli koncom tejto dlhej reťaze odôvodňovania vo verejnosti. Jazyk práv by bol našim najlepším nástrojom prekladu.

Až potiaľ sme videli, že skutočným rozmerom súčasného politického liberalizmu nie je obrana tolerance, pretože ináč by sa vyžadoval vedecký pokrok, voľná diskurzívna tvorba alebo rozvoj morálnych vlastností jednotlivca. Jeho odmietnutie fanatizmu a intolerancie sa zakladá na predstave, že tieto postoje nie sú osobitne zlučiteľné s naším spôsobom života. So spôsobom života, ktorý si ceníme a ktorý chceme zachovať. Touto cestou sa moderný pluralizmus zachráni pred akýmkoľvek obvineniami zo straty pamäti, no zároveň vyvoláva odôvodnené podozrenie, že ide o novú legitimitu ustanoveného spoločenského poriadku. Existuje totiž určité rodinné ovzdušie navôkol, ktorým sa uberá diskusia o tolerancii uvedeným vznikom politickej filozofie od osemdesiatych rokov a riešením prvých európskych teoretikov štátu. Verím, že som poukázal na to, že nie všetko sú podobnosti. Ako by som to mohol vysvetliť jasnejšie? Neviem. Možno pripomenutím, že je podstatný rozdiel medzi oboma projektmi. V oboch prípadoch sa pripúšťa, že existuje odôvodnené očakávanie nezhody, keď jednotlivci presadzujú rôzne ideály blaha, a pritom mnohí z nich sú skeptickí voči svojim vlastným presvedčeniam, čo ich vedie k prehlbovaniu netolerantných postojov a k uchýľovaniu sa k prenasledovaniu. No ak platí, že prví teoretici štátu považovali uplatňovanie tolerance v praxi za nevyhnutné, z potreby nechceli urobiť cnosť. Vedeli, že tolerancia nebola v teórii možná. Prví teoretici moderného štátu sa nepokúšali urobiť z jazyka práv verejnú filozofiu. Aspoň to ich jasne odlišuje od nových liberálov, pre ktorých tolerancia v praxi možno je a možno nie je nemožná, určite však je podstatná pre politickú filozofiu [38].

To, že niektorí z nás nemôžu opätovne žiť bez väčších problémov v rámci náboženstva a kultúry, neznamená, že z kultúry ľudských práv musíme urobiť nové náboženstvo. To neznamená, že potrebná intersubjektivita, o ktorú sa opiera používanie jazyka práv, si vyžaduje, aby tieto práva boli výsledkom jednoduchého vyjednávania.

Pokiaľ ide o túto záležitosť, bolo by vhodné objasniť, že obsah práv nie je možné zmeniť od chvíle predpokladaného rokovania podporeného jednoduchým kritériom individuálneho prínosu, čo tvrdia filozofi práva zameraní na analýzu. Z toho vyplýva obrovský význam historického použitia jazyka práv, obnoveného novou humanitou kultúrou, ktorá právam prepožičiava zmysel, nikdy však nie abstraktný a univerzálny. V tomto zmysle majú pravdu tí, ktorí poukázali na to, že by sme nemali podmieniť používanie tohto jazyka pri problémoch jeho akceptácie alebo univerzálnej platnosti, tí, ktorí trvajú na tom, že otázka by nemala zniet: "Aké sú práva?", ale "Čo robiť v záujme uplatňovania práva?" V rámci tejto pragmatickej koncepcie, kým jedni si myslia, že hlavným prínosom tohto jazyka pre politickú teóriu bola inštitucionalizácia konfliktu a racionálnosť zavedená prostredníctvom dialógu a morálneho konsenzu v protiklade k moci, preklad ako model politickej racionálnosti, ako som predostrel na týchto stránkach, dostatočne jasne naznačuje, že ľudské práva nie sú vrodenu realitou, no nie sú ani zbraňami, ktoré možno len tak jednoducho použiť voči štátu alebo voči iným občanom s jediným cieľom - obmedziť ich moc.¹⁸ Ľudské práva sú našim najlepším nástrojom prekladu, pretože sú zamerané na dosiahnutie spravodlivosti ako súčasti politického problému, a nielen ľudského problému, teda v dohode alebo v nedohode nehľadajú jediné kritérium platnosti alebo neplatnosti normy. Treba sa pokúsiť vyhnúť sa jednoduchému dovolávaniu sa rovnocennosti. Najväčšia výhoda tohto modelu je v skutočnosti tá, ktorá predpokladá obe veci (a mnohé iné) v celom akte ľudskej komunikácie. Ako ináč vysvetliť, že jednotlivci, ktorí hovoria tým istým jazykom, sa nezhodnú na význame toho istého činu? Odpoveď na túto otázku by si vyžadovala vrátiť sa k zmyslu starého mýtu o Babylonskej veži.

LITERATÚRA

- [1] MARAVALL, J. A.: "La idea de tolerancia en España" (siglos XVI y XVII). In: *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona, Ariel, 1974, s. 91 - 137 (1. vydanie v časopise *Asclepsio*, 1966 a 1967).
- [2] BALCELLS, J. M.: "Introducción". In: GRANANDA, FRAY LUIS DE: *Introducción del Símbolo de la Fe* (ed. J. M. Balcells). Madrid, Katedra 1989, s. 11 - 98.
- [3] JORDAN, W. K.: *The Development of Religious Toleration in England*. London, George Allen & Unwin Ltd. 1932 - 1940, 4 zv.
- [4] LECLER, J.: *Histoire de la tolérance au si cle de la Réforme*. 2. zv. Paris, Aubier-Montaigne 1957.
- [5] SHEILS, W. J. (ed.): *Persecutio and Toleration*. (Studies in Church History, 21. zv.) Oxford, Basil Balckwell 1984.
- [6] GRELL, O. P. - ISRAEL J. I. - TYAKE, N.: *From Persecution to Toleration*. Oxford,

¹⁸ Pozri dielo Muguerzu ([39], kapitoly IV a VII), ktoré obsahuje príkladnú kritiku zamerania diskurzu, ktorá je však ohľaduplná k tomuto zameraniu odmietnutím konvenčnosti prijímanej celou kontraktualistickou tradíciou a konceptualizáciou práv ako limitov nebezpečenstva štátu ([39], 43). Opäť tam, kde niektorí úplne oprávnenne vidia nebezpečnú a morálne nedostatočnú konvenčnosť, je potrebné povedať, že premyslenosť spoločenskej zmluvy nám umožnila lepšie sa zamerať na problém, ktorý by sme nikdy nezačali vnímať tak, ako dnes: ako jednotlivca.

Clarendon 1991.

- [7] KAMEN, H.: *The Rise of Toleration*. London, Weidenfeld & Nicolson 1967.
- [8] PECES-BARBA, G.: "Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales." In: PECES-BARBA, G. - FERNÁNDEZ, E.: *Histori de los derechos fundamentales*. 1. zv. Madrid, Dykinson 1998, s. 13 - 263.
- [9] TUCK, R.: "Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century." In: MENDUS, S. (ed.): *Justifying Toleration. Conceptual and Historical perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press 1988, s. 21 - 35.
- [10] TULLY, J.: "Introduction." In: LOCKE, J.: *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Ind., Hackett Publishing Company 1983.
- [11] DUNN: "The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship." In: GRELL, O. P. a kol.: *From Persecution to Toleration* 1991, s. 171 - 193.
- [12] VYVER, J. D. VAN DER - WITTE, J.: *Religious Human Rights in Global Perspective*. 2. zv. Te Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers 1996.
- [13] TIERNEY, B.: "Religious Rights: An Historical Perspective." In: VYVERY, J. VAN DER - WITTE, J. (ed.): *Religious Human Rights in Global Perspective*. 2. zv. Te Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers 1996, s. 17 - 45.
- [14] GARCÍA DE ENTERRÍA, E.: *Le lengua de los derechos*. Madrid, Alianza Editorial 1994.
- [15] TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights*. Georgia, Scholars Press, Atlanta 1997.
- [16] SANTOS, B. DE: *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London - New York, Routledge 1995.
- [17] FERRAJOLI, L.: *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta 1999.
- [18] HABERMAS, J. - RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós 1998.
- [19] VARGAS LLOSA, M.: *Desafíos a la libertad*. Madrid, El País-Aguilar 1994.
- [20] BLACKBURN, R. (ed.): *Después de la caída*. Barcelona, Crítica 1993.
- [21] PARAMIO, L.: *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin desiglo*. Siglo XXI. Madrid 1988.
- [22] QUESADA, F.: "Reconstrucción de la democracia." In: QUESADA, F. (ed.): *Filosofía Política I. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 13. zv., Madrid 1997, s. 235 - 270.
- [23] HERNÁNDEZ, J. M.: "El liberalismo ante el fin de siglo." In: QUESADA, F.: *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos 1998, s. 143 - 176.
- [24] RORTY, R.: "Human Rights, Rationality and Sentimentality." In: SCHUTE, S. - HURLEY, S. (ed.): *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books, s. 111 - 134.
- [25] BOBBIO, N.: *El tiempo de los derechos*. Madrid, Editorial Sistema 1991.
- [26] VARGAS LLOSA, M.: "El desafío de los nacionalismos." In: *Claves de razón práctica* 1998, No 88, s. 4 - 10.
- [27] TAYLOR, CH.: "The Dynamics of Democratic Exclusion." In: *Journal of Democracy* 1998, No 9, s. 143 - 156.
- [28] KYMLICKA, W.: "Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales." In: GARCÍA S. - LUCKES, S.: *Ciudadanía: justicia socia, identidad y participación*. Madrid 1999, s. 127 - 157.
- [29] GARCÍA-MORÁN, J.: "Al norte del liberalismo: el contexto canadiense de un debate filosófico." In: COLOM, F.: *El espejo, el mosaico y el crisol*. Barcelona, Anthropos 2001, s. 47 - 185.

- [30] BLAS GUERRERO, A. DE: *Nacionalismos y naciones en Europa*. Madrid, Alianza Editorial 1994.
- [31] COLOM, F.: *Razones de identidad*. Barcelona, Anthropos 1998.
- [32] HESPANHA, A. M.: *Panorama histórico da ultura jurídica europeia*, men Martins: Publica es Europa-América, Sintra 1997.
- [33] WALZER, M.: *On toleration*. Yale University Press, New Haven, Conn. 1997.
- [34] GRAY, J.: *Enlightenment s Wake. Politics and Culture at the close of the Modern Age*. Routledge, London/New York 1995.
- [35] KYMLICKA, W.: *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press 1995.
- [36] KYMLICKA, W.: "Two Models of Pluralism and Tolerance." In: HEYD D. (ed.): *Toleration, En Elusive Virtue*. Princeton, N.J., Princeton university Press 1996, s. 81 - 105 (1. vydanie v *Analyse und Kritik*, 14/1, 1993).
- [37] PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. DE: *Tolerancia y liberalismo*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1993.
- [38] RAWLS, J.: *Political Liberalism*. New York, Columbia 1993.
- [39] MUGUERZA, J.: *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid, Argés 1998.

José María Hernández prednáša politickú filozofiu a filozofiu histórie na Národnej univerzite diaľkového vzdelávania v Madride. Venoval sa oblasti vzťahov medzi politickou filozofiou a intelektuálnou históriou. Na túto tému vydal v posledných desiatich rokoch niekoľko prác, z ktorých možno spomenúť: *Lenguaje, política e historia* (Jazyk, politika a história, 1993) a *El liberalismo ante el fin de siglo* (Liberalizmus pred koncom storočia, 1998). Jeho posledná kniha je *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (Portrét smrteľného boha. Štúdia o politickej filozofii Thomasa Hobbsa. Barcelona, Anthropos 2002).

Tento článok je novou skrátenou verziou práce "La tolerancia y el futuro del liberalismo" (Tolerancia a budúcnosť liberalizmu), in: Colom, F. (ed.): *El espejo, el mosaico y el crisol*. Barcelona, Anthropos 2001.