



Rudolf Dupkala

Vysoká škola medzinárodného podnikania  
ISM Slovakia v Prešove  
E-mail: dupkala@centrum.sk

## K problematike humanizmu a tolerancie v dejinách filozofie / On some Problems of Humanism and Tolerance in the History of Philosophy

### Abstract

The paper analyzes the problem of humanism and tolerance in the history of philosophy. There is an emphasis on the understanding of humanity in the formation of J.G. Herder and the definition of tolerance of J. Locke presentation. The author points to the relationship between the humanity and tolerance and expresses the opinion that there is no humanity without the tolerance. As humanity as tolerance have their limits. These limits are presented as antihumanism and intolerance. In conclusion, the author outlined the idea of an open, dialogic and human tolerance.

**Key words:** human, freedom, humanity, tolerance, religion

Niet pochybností o tom, že obsah pojmov *humanizmus* a *tolerancia* – tak *etymologicky* ako aj *ontologicky* – súvisí s človekom, lebo iba človek, ako „miera všetkých vecí“, určuje nielen tento obsah, ale i jeho zmysel. Zrejme to mali na zreteli už sofisti – Protagoras a Gorgias a práve s človekom, ako bytostou *schopnou* i *povinnou* „starať sa o dušu“ (gr. *tés psychés epimeleisthai*) spojil všetko svoje filozofovanie aj prvý kritik sofistov – Sokrates<sup>1</sup>.

Napriek tomu, že obsah pojmov *humanizmus* a *tolerancia* možno zmysluplne skúmať len v ich antropologicko-axiologickej jednote, najskôr svoju pozornosť sústreďíme na pojem *humanizmus* a až následne sa pokúsime vymedziť aj obsah pojmu *tolerancia*.



Zo širšie chápaného *antropo-sociálneho* hľadiska možno konštatovať, že obsah pojmu *humanizmus* zahŕňa všetko ľudské, t. j. všetko, čo „bytostne“ súvisí s človekom, čo je produktom jeho špecificky ľudskej aktivity, čo je sémantickým ekvivalentom ľudskosti samotnej. V duchu dlhoveko pestovaných a ideologicky rôzne zdôvodňovaných tradícií, pojem *humanizmus* (na rozdiel od pojmu *anti-humanizmus*) evokuje a asocjuje predovšetkým abstraktne-pozitívne vlastnosti a schopnosti člo-

1 Porovnaj Platón.: Protagoras. In: Platón, Dialógy. Zv. 1, Tatran, Bratislava 1990, s. 128-183.

veka, napríklad: ľudskosť, vlúdnosť, empatiu, láskavosť, zhovievavosť, obetavosť, altruizmus, citlivosť, rozumnosť, rozvážnosť, dôstojnosť, atď. Práve tieto, či takéto vlastnosti a schopnosti človeka stáli už pri zrode *antického humanizmu* (Sokrates, Platón, Aristoteles), ktorého najpodstatnejšou črtou bola „viera v človeka“, v jeho duchovné i telesné dispozície spolu-utvárať „dobrý život“ (gr. *eu zén*), dosahovať a prežívať *blaženosť* a pod. Odhliadnuc od toho, že antický človek dostal – na prvý pohľad – nelichotivé označenie „zoon politikon“, historicky bol po prvý krát bytosťou *rozumnou, slobodnou* a teda schopnou prekonávať v sebe to, čo sa už vtedy považovalo za *animálne*, atď.

Akiste nie náhodou bol už tento človek v gréckej (antickej) filozofii vnímaný ako „antropos“, alebo: „ten, kto sa pozerá hore, pred seba, jednoducho *mimo seba!* A aj keď sa pozerá na seba samého – ako to požadoval Sokrates a po ňom mnohí ďalší – aj vtedy sa na seba pozerá akoby zvonka, ako na svoj obraz v zrkadle. Sám seba situuje do možných vzťahov k iným, podobným, ako je on sám, ale aj do prostredia *vecí, prírody, kozmu či vesmíru*“<sup>2</sup>.

V súvislosti s našimi úvahami o počiatočných reflexiách problematiky humanizmu v antickej filozofii sa žiada pripomenúť, že už Platón si – v náväznosti na Sokrata – kládol otázky: čím sa vyznačuje ľudský život? Čo znamená žiť ako človek? A podobne. Je známe, že najčastejšie pritom argumentuje „rozumnosťou“ a schopnosťou „pravdivo usudzovať“, lebo, ako na to upozorňuje v dialógu *Filebos*: „keby si nemal rozum, pamäť, znalosť a pravdivú mienku, tak... nemôžeš vedieť už ani to, či sa raduješ, alebo neraduješ, lebo ti chýba každé rozumové poznanie... A práve tak, keby si nemal pamäť, nemohol by si sa predsa pamätať, ani že si sa niekedy radoval, ani by ti nemohla ostať nijaká spomienka na práve prežívanú slasť. Keby si nemal ani pravdivú mienku, nemohol by si sa pri radosť domnievať, že sa raduješ, a keby si bol zbavený úsudku, nemohol by si ani pre budúcnosť usudzovať, že sa budeš radovať, a musel by si žiť nie ako človek, ale ako nejaká medúza alebo ako veľa iných morských živočíchov, ktorých telá sú opatrené škrupinami“<sup>3</sup>.

Nové podoby nadobudlo chápanie človeka a humanizmu v období stredoveku. Zaslúžila sa o to už kresťanská filozofia prvých „cirkevných otcov“, tzv. *patristika*, ktorá sa v tejto súvislosti opierala jednak o vymedzenie človeka v Biblii a jednak o religiózne usposobenú tradíciu gréckeho a rímskeho myslenia.

Pripomíname, že človek je už v ranokresťanskej filozofii chápaný ako „Božie stvorenie“, resp. ako „obraz Boží“ (*imago Dei*). Zjavne sa pritom vychádza z *Prvej knihy Mojžišovej* (nazývanej *Genesis*), v ktorej sa píše, že „Boh stvoril človeka na svoj obraz, na obraz Boží... ako mužské a ženské pohlavie ich stvoril... pozhnal ich a riekol: *Plodte sa a množte sa a naplňte zem a podmaňte si ju a vládnete nad morskými rybami a nad nebeským vtáctvom...*“ atď.<sup>4</sup>

Na toto vymedzenie človeka sa odvoláva aj sv. Augustín (354-430), keď v diele s názvom *Vyznania (Confessiones)* zdôrazňuje, že výnimočnosť (a zároveň dôstoj-

2 Mihina, F.: Ontológia humanizmu. In: Zborník, *Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etno-kultúrnej identity*. (Eds. J. Sipko – V. Dančišin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010, s. 63.

3 Platón.: *Filebos*. In: Platón, *Dialógy*. Zv. 3, Tatran, Bratislava 1990, s. 24 – 25.

4 Prvá kniha Mojžišova, 1. kapitola, verš 27-28. Citované podľa: Svätá Biblia. Slovenská biblická spoločnosť 2002, 2. vydanie, s. 8.

nosť) človeka spočíva v jeho stvorení „na obraz Boží“, pričom dodáva, že iba preto je obdarený aj *rozumom*, ktorým „vládne“ (*panuje*) nad všetkými ostatnými stvoreniami, pokiaľ však toto nechápe – tvrdí sv. Augustín – je ako „nemúdra zver“<sup>5</sup>.

Z uvedeného vymedzenia človeka vyplýva, že všetka jeho výnimočnosť, hodnota a dôstojnosť vyplývajú z jeho (*pôvodnej*) väzby na Boha. Ľudské na človeku (a v človeku) je to, čo je „odleskom“ *božského*, čo je jeho *podobou* a sui generis aj jeho *predĺžením*. Mimo Boha alebo nezávisle od Neho niet skutočnej, či pravej ľudskosti, vrátane ľudskej dôstojnosti a schopnosti prežívať blaženosť, poznávať pravdu, tvoriť lásku, krásu a podobne. S uvedeným chápaním človeka a konkrétne s *pozemskou misiou* kresťanského Mesiaša – Ježiša Krista je (na rozdiel od skratovsko-platónskej tradície uvažovania o človeku) spätá aj určitá rehabilitácia ľudskej telesnosti, lebo „Syn Boží“ a zároveň „Syn človeka“ vzal na seba ľudské telo a trpel v ňom, aby ho svojou „víťaznou smrťou“ na kríži a následným *zmrtvýchvstaním* „oslávil“ spôsobom, aký v dovedajších dejinách nemá obdobu.

Významné impulzy pre neskoršie novoveké chápanie človeka nachádzame aj v tvorbe talianskych humanistov – Dante Alighieriho (1265-1321) a Francesca Petrarca (1304-1374), prípadne v názoroch takých iniciátorov renesančného platonizmu, akými boli Mikuláš Kuzánsky (1401-1464) a Marcilio Ficino (1433-1499).

Napríklad už Dante Alighieri vyjadril presvedčenie, že na človeka sa viaže nielen *nadpozemská*, ale tiež *pozemská* blaženosť, že šťastie človek môže (či dokonca má) dosahovať predovšetkým prostredníctvom „síl mravných i rozumových“ atď.<sup>6</sup> Dokladá to i táto pasáž z jeho *Božskej komédie*:

„O bratři, řekl jsem...  
Jste přece sémě slavné minulosti,  
žít nemáte jak tupé zvíře,  
však především dbát poznání a cnosti“<sup>7</sup>.

Nový renesančný obraz človeka sa pravdepodobne utváral tiež pod vplyvom názorov Mikuláša Kuzanského. Ide predovšetkým o jeho názory na prirodzenosť človeka, ktoré sú obsiahnuté v známom učení o *Učenej nevedomosti*, podľa ktorého práve ľudská prirodzenosť je najvýznamnejším produktom Božej kreativity, lebo tým, že „v sebe zahŕňa intelektuálnu aj zmyslovú zložku a všetko v sebe spája, mohli ju už starovekí myslitelia nazvať *mikrokozmom*, čiže svet v malom“<sup>8</sup> Podobne mohli účinkovať aj názory Marsilia Ficina, najmä jeho „hymnus na človeka“ obsiahnutý v traktáte *Platónska teológia o nesmrteľnosti duše* alebo podobné stanovisko prezentované v knihe s názvom *O živote*. Už v týchto dielach sa totiž stretávame s úsilím o vymedzenie človeka ako bytosti, ktorá „vládne sama nad sebou“, spravuje rodinu, buduje štát, panuje nad národmi a „prikazuje celej zemi“<sup>9</sup>

Z uvedeného vyplýva, že renesančný humanizmus bol založený na *znovuobjave-*

5 Porovnaj Aurelius Augustinus.: Vyznání. Kalich, Praha 1992, s. 501-503.

6 Bližšie pozri Alighieri, D.: O jediné vládě. Melantrich, Praha 1942, s. 162-163.

7 Alighieri, D.: Božská komédie. SNKLU, Praha 1958, s. 239.

8 Kuzánsky, M.: O učenej nevedomosti. Pravda, Bratislava 1979, s. 143-144.

9 Porovnaj Gorfunkel, A. Ch.: Renesanční filozofie. Svoboda, Praha 1987, s. 82-96.

ní duševných i telesných dispozícií človeka, ktorými *rozbíjal okovy* nedôstojnej podriadenosti, slabosti a bezmocnosti. V renesancii *znovuzrodený* človek je už nielen „najskvelejším výtvorom Boha“, ale je tiež bytosťou schopnou spoluutvárať samu seba, svoj štát, svoje dejiny atď. Z takéhoto renesančného predpokladu vychádza aj chápanie človeka a humanizmu v období osvietenstva, ktoré priblížime na názoroch nemeckého filozofa J. G. Herdera (1744-1803).

Svoje chápanie človeka a humanity Herder prezentoval predovšetkým v spise *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idey k filozofii dejín ľudskosti*). Podobne ako viacerí iní osvietenci, bol aj on presvedčený, že dejiny ľudstva sú súčasťou dejín prírody. Český historik filozofie – E. Rádl v tejto súvislosti upozorňuje, že Herder len „rozvinul“ ideu francúzskeho osvietenca J. J. Rousseaua a anglického kazateľa A. Fergusona, podľa ktorej „vývoj ľudstva je prostým pokračovaním vývoja prírody“<sup>10</sup>.

Spätosť ľudských dejín s dejinami prírody je podľa Herdera podmienená chápaním človeka ako „historického“ produktu vývinu prírody, všetkých jej „živlov a bytostí“<sup>11</sup>. Na inom mieste Herder túto svoju východiskovú pozíciu umocňuje konštatovaním, že „ľudstvo... je... trvalým prírodným systémom najrozmanitejších živých síl“<sup>12</sup>. Ľudstvo má vraj počiatok v Ázii, odkiaľ sa rozšírilo po celej zemi. Národy sa v rámci ľudstva „modifikujú podľa miesta, času a vnútorného charakteru, pričom každý nesie v sebe pomer svojej dokonalosti, neporovnateľný s ostatnými“. Spoločným znakom všetkých národov je „jednotný ľudský rozum, ktorý sa snaží vytvoriť z mnohosti jedno, z neporiadku poriadok, z rozmanitosti síl a úmyslov jediný celok, vyznačujúci sa pravidelnosťou a trvalou krásou“. Zmyslom, či cieľom existencie ľudstva je *humanita* a tak dejiny ľudstva možno charakterizovať aj ako postupné tvorenie ľudskosti“. S *humanitou*, ako cieľom ľudských dejín, Herder spájal „rozumnosť a spravodlivosť... vo všetkých ľudských záležitostiach“<sup>13</sup>.

Ďalej ideu *humanity* Herder rozvíja na pozadí výkladu *troch zákonov* pôsobiacich v dejinách ľudstva.

Prvý *zákon* „potvrďuje“ národ (národy) ako rozhodujúci subjekt dejín, lebo dejiny ľudstva utvárajú národy (riše) idúce po sebe a striedajúce sa na čele ľudského pokolenia podľa toho, kedy plnia svoju úlohu v dejinnom vývoji k ľudskosti. Národ, ktorý splní túto úlohu, uvoľní miesto na čele ľudského pokolenia inému národu. Každý národ má pritom v dejinách ľudstva, resp. v dejinnom vývoji k ľudskosti, svoje miesto i čas, lebo každý národ sa vyznačuje špecificky ľudskou kultúrou, umením, mravnou silou a podobne. (Antropo-univerzalizmus a etnický partikularizmus sa u Herdera nevyklúčujú).

Druhým *zákonom* Herder poukazuje na vzťah *dobra a zla* (*ušľachtilých a ničivých síl*) v dejinách. V tejto súvislosti zdôrazňuje, že *zlo* môže mať len dočasnú vládu nad *dobrom*, pretože nakoniec *zničí* („pohlť“) i samo seba, a tak aj ono – v konečnom dôsledku – slúži k vývoju ľudskosti. Herder to vyjadril slovami: „Všetky

10 Rádl, E.: *Dějiny filosofie II.*, Novověk. Melantrich. Praha 1933, s. 338.

11 Herder, J. G.: *Vývoj lidskosti*. Praha 1941, s. 21.

12 Herder, J. G.: *Vývoj lidskosti*. Praha 1941, s. 297.

13 Herder, J. G.: c. d., s. 113, 297, 299, 301.

ničivé sily... nielen že musia po čase podľahnúť silám konštruktívnym, ale musia dokonca slúžiť konečnej výstavbe celku“<sup>14</sup>

V treťom zákone, ktorý je podľa Herdera najdôležitejší, sa konštatuje, že „vnútornou pružinou ľudských dejín sú živé ľudské sily“, t. j. všetky sily určujúce charakter národov, vrátane ich rodových čŕt, spôsobu života, tradícií, výchovy, atď., „ktorými sa národy podieľajú na dejinnom vývoji k ľudskosti“<sup>15</sup>

Z uvedeného vyplýva, že *humanita*, t. j. prostriedok, účel i cieľ dejinného vývoja ľudstva. Je to „rovnovážny stav dejín“ syntetizujúci rozum, spravodlivosť, slobodu, mravnosť, krásu a lásku „vo všetkých záležitostiach ľudských“. V tejto súvislosti Herder zdôrazňuje, že *humanita*, t. j. „účel ľudskej prirodzenosti“ a keďže ľudská prirodzenosť je človeku imanentná, (*humanita*) predstavuje najvyšší „ľudský spôsob života“<sup>16</sup> J. Patočka k tomu poznamenáva, že „Herder pojem humanity určuje ako dokonalosť ľudskej prirodzenosti... byť dokonalým človekom značí najvyššie vystupňovanie špecifických ľudských znakov, t. j. tých znakov, ktoré človeka odlišujú od ostatného univerza“<sup>17</sup> Analogické stanovisko vyjadrila tiež E. Várossová, keď konštatovala, že *humanita* – podľa Herdera – „nie je ani produktom nejakej doby, ani výsledkom vplyvu nejakého mysliteľa... humanita je podstatným znakom ľudskej prirodzenosti, ktorý je ľudskému rodu daný dispozične v momente zrodu“<sup>18</sup>.

Aj keď vývoj ľudstva k *humanite* nie je podľa Herdera priamočiary a jednostranný, je historicky nezvratný. Ako sa človek nemôže vzdať vlastnej „perfektibility“, (t. j. postupného smerovania k vyššej dokonalosti), tak sa dejinný vývoj ľudstva nemôže definitívne (t. j. raz a navždy) odkloniť od svojho – historicky nevyhnutného – smerovania a približovania sa k *humanite*. Herder je pritom „osvietenský“ presvedčený, že ľudstvo tento svoj cieľ raz dosiahne a že na dejinnej ceste k *humanite* prináleží osobitné *humanizačné poslanie* aj slovanským národom. V tejto súvislosti napísal: „Koleso času krúti sa nezadržateľne a pretože tieto (t. j. *slovanské* – pozn. R.D.) národy obývajú zväčša najkrajšie končiny Európy... ani tu nie je to inak mysliteľné, ako že v Európe zákony a politika budú musieť podporovať namiesto bojovného ducha tichú usilovnosť a pokojné vzájomné *obcovanie* národov, a tak aj tieto hlboko poklesnuté, voľakedy usilovné a šťastné národy sa konečne prebudia zo svojho dlhého spánku, potom sa oslobodia z otrockých reťazí, svoje krásne končiny od Adriatického mora až po Karpaty a od Dona až po Vltavu využijú ako svoje vlastníctvo a budú sláviť svoje staré sviatky pokojnej usilovnosti a práce vo svojich slobodných dedinách“<sup>19</sup>. Niet pochybností o tom, že táto Herderova „blahozvesť“ o budúcnosti Slovanov bola jednou z dominantných inšpirácií formovania *historického vedomia* aj v prípade jednotlivých predstaviteľov generácie „Všeslávie“, osobitne P. J. Šafárika, J. Kollára a ďalších<sup>20</sup>.

14 Herder, J. G.: c. d., s. 285.

15 Herder, J. G.: c. d., s. 241. Detailnejšie sa problematikou humanity v Herderovej filozofii dejín zaoberáme v publikácii: Dupkala, R.: Úvod do filozofie dejín. (2. Vydanie), Fotopress, Bardejov 2005, s. 48-58.

16 Herder, J. G.: c. d., s. 95 a 279.

17 Patočka, J.: Harmonismus moderních humanistů. In: Péče o duši I., Oikomenh, Praha 1996, s. 358.

18 Várossová, E.: Slovenské obrodenecké myslenie. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1963, s. 55.

19 Herder, J. G.: c. d., s. 332.

20 Bližšie pozri Dupkala, R.: Reflexie európskej filozofie na Slovensku. (2. vydanie), Impreso, Prešov 2006, s. 76-87.



Podobným spôsobom by bolo možné realizovať aj dejinno-filozofický exkurz v chápaní *tolerancie*, ktorá sa – ako pojem – etymologicky odvodzuje od lat. *tolerare* – *znášať, vydržať, pripúšťať, trpieť* a pod.

Napriek tomu, že takto chápaná myšlienka *tolerancie* sprevádza ľudstvo už od najstarších čias jeho „spoločenského“ vývoja, prvé – filozoficky výraznejšie – reflexie *tolerancie* sa formulujú až na prahu novoveku, t. j. v období kulminujúcich náboženských i spoločenských „rozkolov“, konfliktov, vojen atď. Svedčí o tom aj priekopnícke dielo Huga Grotia (1583-1645), vydané v roku 1625 pod názvom *De iura belli ac pacis* (*O práve na vojnu a mier*). Autor sa v ňom zjavne snaží zmieriť negatívne dôsledky dobovej politickej i náboženskej *intolerancie* tým, že proti iracionálnemu fanatizmu (vo sfére hodnotenia a rozhodovania) kladie racionálne zdôvodniteľný „prirodzený zákon“, ktorý charakterizuje ako „pravidlo, na základe ktorého nás rozum vedie k tomu, aby sme poznali, či nejaký čin zodpovedá rozumnej prirodzenosti alebo nie, či je tento čin poškvrnený morálnou nepravosťou alebo je nevyhnutným a teda, či ho Boh zakazuje alebo nariaďuje“<sup>21</sup>. Je známe, že už Hugo Grotius naznačil aj základné východiská v oblasti náboženskej tolerancie, keď – okrem iného – zdôrazňoval, že každý veriaci ma právo na *voľný* prístup k *posvätným miestam* a pod.

Analogické motívy (vrátane argumentov v prospech *všeobecnej tolerancie*) sú obsiahnuté v traktáte francúzskeho hugenota – Pierra Bayla (1646-1706), ktorý vyšiel v roku 1686 pod príznačným názvom *Filozofický komentár k slovám Ježiša Krista* „...a donúť ich nech prídu všetci“. (Uvedené dielo vyšlo neskôr v známejšej úprave pod názvom *Traktát o všeobecnej tolerancii*). Tolerancia je tu – podľa P. Horáka – prezentovaná ako „praktický výraz túžby po sebatpotvrdení suverénneho svedomia, ktoré sa opiera o prirodzenoprávnu, všeobecne uznávanú morálku. Bayle pritom neuznáva žiadne praktické obmedzenia tolerancie a to ani z rešpektu voči zákonodarnej právnej autorite občianskej spoločnosti, čiže štátu“<sup>22</sup>.

Akiste nie náhodou práve v roku, keď vyšiel traktát P. Bayla, píše svoje zásadné dielo o tolerancii aj John Locke (1632-1704). Je ním *List o tolerancii*, ktorý v pôvodnej latinskej verzii ako *Epistola de Tolerantia* vyšiel na jar r. 1689 v Goude a ešte v tom istom roku bol publikovaný aj jeho anglický preklad: *A Letter on Toleration*.<sup>23</sup> Vzhľadom na význam tohto diela a jeho aktuálnosť aj sodstupom času, budeme mu teraz venovať sústredenejšiu pozornosť.

Hneď v prvej vete svojho *Listu o tolerancii* Locke píše, že *toleranciu* považuje za „hlavný charakteristický znak pravej cirkvi“<sup>24</sup>. Zjavne z toho vyplýva, že uvažuje predovšetkým o *tolerancii* v oblasti náboženskej a osobitne v kontexte vzťahov medzi jednotlivými kresťanskými konfesiami.

21 Citované podľa Lagrée, J.: Hugo Grotius a zásady právného rádu medzi národy. In: *Studia comeniana et historica*, roč. 27, 1997, č. 57-58, s. 122).

22 Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 33.

23 Pôvodne bol teda len jeden (Lockov) list o tolerancii, ktorý zaznamenal veľký (najmä kritický) ohlas. Až následne Locke napísal ešte ďalšie tri listy o tolerancii, v ktorých sa vyrovnáva s námietkami voči jeho prvému listu, avšak žiadne nové argumenty v nich už neformuluje.

24 Locke, J.: *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 43.



Uvedomuje si totiž skutočnosť, že k najvypuklejším prejavom intolerancie dochádzalo v jeho dobe práve v tejto oblasti. Zrejme aj preto sa „dovoľáva“ najmä „svedomia tých, ktorí pri obrane (svojho – pozn. R.D.) náboženstva sužujú, zraňujú a hrdúsia druhých ľudí len preto, že sa od nich odlišujú v názoroch.“<sup>25</sup> Na adresu takýchto ľudí Locke poznamenáva, že to nie sú „praví kresťania“ a že to, o čo sa usilujú, to nie je „pravá kresťanská cirkev“. V danej súvislosti konštatuje, že „tolerancia k tým, ktorí majú odlišné názory v otázkach náboženstva je natoľko v súlade s Evanjeliami a rozumom, že je až nepochopiteľné, ako v tak jasnom svetle môžu byť ľudia slepi“.<sup>26</sup>

Zatiaľ čo o *tolerancii* sa Locke vyjadruje výlučne s ohľadom na situáciu v oblasti náboženskej, o *intolerancii* hovorí aj vo vzťahu k oblasti politickej. Je totiž presvedčený, že *intolerancie* sa dopúšťajú nielen tí, ktorí vystupujú v mene cirkvi, ale tiež tí, ktorí vystupujú v mene *občianskej vlády*. „Aby jedni“ – píše Locke – „nemohli zakrývať prenasledovanie a nekresťanskú krutosť tým, že predstierajú starosť o štát a o dodržiavanie zákonov a zároveň, aby druhí nemohli v mene náboženstva získať oprávnenie pre svoju nemorálnosť a dosiahnuť tak beztretnosť pre svoje zlé skutky... považujem za nanajväčš nutné rozlišovať medzi záležitosťami občianskej vlády a záležitosťami náboženskými a vyznačiť spravodlivé hranice medzi cirkvou a štátom. Pokiaľ sa tak nestane, nikdy neskončia spory medzi tými, ktorým leží na srdci – alebo aspoň predstierajú, že im leží na srdci – buď spása duši na jednej strane, alebo bezpečnosť štátu na strane druhej“.<sup>27</sup>

Limitom a kritériom *tolerancie* v štáte je dodržiavanie zákonov. Na tých, ktorí zákony štátu porušujú sa *tolerancia* nevzťahuje. Kritériom (a zároveň podmienkou) *tolerancie* v sfére náboženskej je individuálne svedomie a „zdravý rozum“.

Zdá sa, že práve individuálnemu svedomiu prináleží, z hľadiska Lockovho chápania *tolerancie*, rozhodujúce miesto, lebo: iba ono, t. j. svedomie, *vládne* nad myslenním i konaním každého individuálneho človeka, iba ono, t. j. svedomie, predstavuje schopnosť ľudského ducha „správne vnímať“ i rovnako „správne usudzovať“ a v dôsledku toho aj „správne zacieliť“ vôľu na „správne rozhodovanie“ i konanie.<sup>28</sup> Upozorňuje na to aj autor predslovu k – zatiaľ poslednému – českému prekladu (a vydaniu) Lockovho *Listu o tolerancii*, keď konštatuje, že „konečným dôvodom pre toleranciu v Lockovom duchu je prirodzené právo každého jednotlivca riadiť sa len svojím vlastným svedomím a voliť si svoju vieru, a nie inú, a že pokiaľ slobodné *vykonávanie* tejto viery nijako neruší tých, ktorí veria niečomu inému, a zároveň neruší zákony občianskej spoločnosti, tak má byť slobodné vykonávanie takejto viery tolerované“.<sup>29</sup>

Netreba však pritom podliehať predstave, že svedomie človeka, založené na jeho schopnosti *správne vnímať a usudzovať*, je vždy (a úplne) autonómne. Aj podľa Locka sa činnosť ľudského ducha opiera o *autoritu* Stvoriteľa a svoju úlohu tu zohráva aj tzv. „zdravý rozum“, t. j. rozum, ktorý sa nerealizuje v abstraktných a vý-

25 Locke, J.: c. d., s. 44-45.

26 Locke, J.: c. d., s. 46.

27 Locke, J.: c. d.: s. 46-47.

28 Porovnaj Locke, J.: c. d., s. 49, 72, 79 a ďalšie.

29 Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 25-26.

slovne špekulatívnych aktivitách (ako je tomu v prípade krajného racionalizmu descartovského typu), ale je to rozum, ktorý si uvedomuje svoje *kognitívne limity* a taktiež svoju spoluzodpovednosť za všetky rozhodnutia človeka v oblasti morálky.

Locke teda zjavne inklinuje k chápaniu rozumu ako *praktickej múdrosti*. Rozum, t.j. dispozícia ľudského ducha, vďaka ktorej človek dokáže odlíšiť aj to, čo je morálne prípustné, resp. *správne* od toho, čo takéto nie je. V tomto zmysle treba vnímať aj nevyhnutnosť „prepojenia“ svedomia s rozumom a napokon i so skúsenosťou. V analyzovanom *Liste o tolerancii* to Locke vyjadril slovami: „ak je iba jedno pravé náboženstvo a jedna cesta na nebesia, aká je nádej, že ju väčšina ľudí dosiahne, keď smrteľníci sú nútení nerešpektovať príkazy vlastného rozumu a svedomia a napopak musia slepo prijímať učenia, ktoré im vnútili ich vládcovia? Pri množstve názorov na náboženstvo, ktoré zastávajú rôzni vládcovia, bola by úzka cesta, ktorá vedie k životu večnému, otvorená len pre málo veriacich a to len z jednej krajiny, a navyše – čo je ešte horšie – bolo by absurdné a nehodné mena Božieho, keby ľudia vďačili za svoje večné šťastie alebo biedu, len náhode svojho narodenia... Každý človek má právo napomínať, nabádať, presvedčať druhého človeka, že sa mylí, a argumentáciou ho viesť k tomu, aby prijal jeho vlastné presvedčenie“.<sup>30</sup>

Zaujímavé – a trvale aktuálne – sú aj Lockove úvahy o *tolerancii*, rozvíjané na pozadí jeho učenia o občianskej spoločnosti. V tejto súvislosti Locke súbežne naznačuje nielen to, čo by malo byť tolerované, ale aj to, na čo sa tolerancia nevzťahuje. Okrem iného tu uvádza, že: „ani pohan, mohamedán alebo žid by nemali byť vylúčení zo štátneho spoločenstva kvôli svojmu náboženstvu... Štát, ktorý ľudí prijíma, ako ľudí, pokiaľ sú čestní, mierumilovní a usilovní, nič také nevyžaduje... Nie rôznorodosť názorov, ktorej sa nedá vyhnúť, ale neochota znášať ľudí iného zmýšľania spôsobila väčšinu nesvárov a vojen... Všemohúci Boh si želá, aby bolo konečne zvestované *Evanjelium mieru*, aby štátni úradníci nasmerovali všetko svoje úsilie k nastoleniu všeobecného občianskeho blaha..., aby sa všetci duchovní, ktorí sa vyhlasujú za následníkov apoštolov, usilovne venovali spáse duší... a neplietli sa do politiky“.<sup>31</sup>

Súčasnne však upozorňuje aj na situácie, ktoré štát, či konkrétne úradník vystupujúci v mene štátu, tzv. „magistratus“, tolerovať nemôže a nesmie. „Úradník“ – píše Locke – „by nemal tolerovať žiadne učenia nezlučiteľné s ľudskou spoločnosťou a odporujúce dobrým mravom, ktoré sú pre zachovanie občianskej spoločnosti nevyhnutné“.<sup>32</sup> V prípade intolerancie, ktorá je sprevádzaná násilím Locke doslova konštatuje, že: „je zákonné čeliť násiliu násilím“.<sup>33</sup>

Lockove chápanie *tolerancie* teda nie je ani argumentatívne, resp. teoreticky *jednostranné*, ani prakticky *naivné*. Locke si jasne uvedomuje, že *tolerancia* má svoje hranice aj v oblasti náboženskej, aj v oblasti verejnej, či politickej. Tak, ako nie je možná „absolútna sloboda“, tak nie je možná ani „absolútna tolerancia“. Na tieto limity *slobody* i *tolerancie* Locke detailne upozorňuje najmä v *Druhom pojednaní o vláde*, kde zdôrazňuje, že občianska spoločnosť môže fungovať len za predpokla-

30 Locke, J.: c. d.: s. 49.

31 Locke, J.: c. d., s. 88-90.

32 Locke, J.: c. d., s. 80.

33 Locke, J.: c. d., s. 89.



du, že občania, ktorí sa dobrovoľne spojili „vzájomnou zmluvou“, musia sa dobrovoľne podriaďiť nielen tejto „zmluve“ vo všeobecnosti, ale aj konkrétnym ákonom danej občianskej spoločnosti.<sup>34</sup>

Locke teda prísne rozlišoval medzi *súkromnou* (náboženskou) a *verejnou* (politickou) oblasťou života človeka a v tomto kontexte chápal aj podmienky a možnosti tolerancie. Zatiaľ čo podmienkou tolerancie v súkromnej sfére ľudského života je „tribunál“ nášho (individuálneho) svedomia, podmienkou tolerancie v oblasti verejnej je fungovanie zákonov občianskej spoločnosti.

Uvedené názory J. Locka – v nasledujúcom 18. storočí – výrazne ovplyvnili aj jedného z duchovných otcov francúzskeho osvietenstva, ktorým bol F. M. A. Voltaire (1694-1779). Akiste nie náhodou sa Voltaire o Lockovi vyjadril, že bol to „un esprit plus sage“ (*najmúdrejší duch*) svojej doby a takto vysoko cenil aj jeho *List o tolerancii*. Práve tento Lockov spis stál pri zrode i Voltairovho diela *Traité sur la Tolérance (Príručka o tolerancii)*, ktoré vyšlo v roku 1765.

Voltaire v ňom – podobne ako Locke – reaguje na neznesiteľnú atmosféru náboženskej a politickej intolerancie vo Francúzsku, ktorú vyvolala tzv. *Calasova aféra*.<sup>35</sup> V nádväznosti na uvedenú skutočnosť treba vnímať aj tieto Voltairove slová z XXII. kapitoly spisu *Traité sur la Tolérance*: „Nie je potrebné ani veľké umenie, ani strojená výrečnosť na to, že sa kresťania musia navzájom tolerovať... hovorím vám, že na všetkých ľudí sa musíme pozeráť ako na bratov“<sup>36</sup>

Voltaire sa však – na rozdiel od Locka – nedovoľáva len tolerancie v oblasti náboženstva, resp. náboženskej tolerancie, ale naznačuje už aj potrebu tolerancie v oblasti myslenia vôbec, čo sa vo Francúzsku podarilo (formálne-legislatívne) ustanoviť, desať rokov po Voltairovej smrti, teda v roku 1789, prijatím *Deklarácie ľudských práv* a tá je – svojím spôsobom – aktuálna dodnes.



Z uvedených dejinno-filozofických reflexií *humanizmu* a *tolerancie* vyplýva, že ako *humanizmus*, tak aj na *toleranciu* možno vnímať (analyzovať a interpretovať) z dvoch základných hľadísk: 1. z hľadiska ich miesta a významu v rovine *individuálneho* bytia človeka, 2. z hľadiska ich miesta a významu v rovine *spoločenského* bytia človeka. Zatiaľ čo prvá rovina súvisí so sférou *súkromnou* (náboženskou), druhá rovina súvisí so sférou *verejnou* (politickou).

Človek – ako bytosť individuálna i spoločenská – má sui generis „vrodené vlohy“ tak pre *humanitu*, ako aj pre *toleranciu*. Má možnosť i schopnosť žiť v zhode s rozumom, rozhodovať sa podľa slobodnej vôle, nerobiť iným to, čo nechce, aby oni robili jemu, rešpektovať na iných (a u iných) to, čo si želá, aby oni rešpektovali na

34 Porovnaj Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Svoboda, Praha 1992, s. 20 – 27.

35 Jean Calas, katolík s kalvínskou minulosťou, bol v roku 1761 nespravodlivo obvinený z vraždy svojho najstaršieho syna, ktorej sa mal dopustiť preto, aby synovi zabránil konvertovať. Napriek tomu. Že skutočným vrahom bol niekto úplne iný, zaujatý súd – v dôsledku náboženskej neznášanlivosti – odsúdil Calasa na trest smrti. Rozsudok bol vykonaný v Toulouse 9. marca 1762 a vyvolal nebývalú vlnu rozhorčenia najmä v prostredí intelektuálnej verejnosti, ku ktorej patril aj Voltaire.

36 Voltaire, F.M.A.: *Traité sur la Tolérance*. GF – Flammarion, Paris 1989, s. 137.

ňom a u neho. To znamená, že človek má možnosť, schopnosť a napokon i povinnosť vytvárať *okolo seba* atmosféru *humánosti a tolerancie*.

Cez človeka ako *jednotlivca* majú takúto možnosť aj *jednotlivé ľudské spoločenstvá* a *národy*. Všetko, čo je namierené proti rozumu a slobode človeka, je namierené aj proti *humanite a tolerancii* a naopak.

Napĺňanie *humanity a tolerancie* predpokladá – tak v živote jednotlivca ako aj národa – rešpektovanie „mravnej povinnosti“. Len život žitý v perspektíve rešpektovania „mravnej povinnosti“ môže byť (a je) aj životom *humánnym a tolerantným*. Ako *humanita*, tak aj *tolerancia* predstavujú „najvlastnejší výkon človeka“ a ako také sú integrujúcou súčasťou „univerzálnej ľudskej dôstojnosti. S prihliadnutím na tieto a ďalšie skutočnosti sa žiada konštatovať, že *humanita* je tolerantná a *tolerancia* je humánna.

Takto chápané idey *humanity a tolerancie* rozhodne nepatria len do kategoriálneho aparátu dejín filozofie, ale vystupujú aj ako permanentne aktuálny ideál a cieľ vývinu ľudstva. Za úroveň *humánosti a tolerancie* na tomto svete (a konkrétne v našom každodennom ľudskom živote) sme zodpovední všetci.

## LITERATÚRA

1. Alighieri, D.: Božská komédie. SNKLU, Praha 1958.
2. Alighieri, D.: O jediné vláde. Melantrich, Praha 1942.
3. Aurelius Augustinus.: Vyznání. Kalich, Praha 1992.
4. Dupkala, R.: Úvod do filozofie dejín. (2. Vydanie), Fotopress, Bardejov 2005.
5. Gorfunkel, A. Ch.: Renesanční filozofie. Svoboda, Praha 1987.
6. Herder, J. G.: Vývoj lidskosti. S předmluvou Alberta Pražáka; přeložil Jan Patočka. – Praha: Laichter, 1941.
7. Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, Dopis o toleranci. Brno 2000.
8. Kuzánsky, M.: O učenej nevedomosti. Pravda, Bratislava 1979.
9. Locke, J.: Dopis o toleranci. Atlantis, Brno 2000.
10. Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Svoboda, Praha 1992.
11. Mihina, F.: Ontológia humanizmu. In: Zborník, Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity. (Eds. J. Sipko – V. Dančíšin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010.
12. Patočka, J.: Harmonismus moderních humanistů. In: Péče o duši I., Oikoymenh, Praha 1996.
13. Platón.: Filebos. In: Platón, Dialógy. Zv. 3, Tatran, Bratislava 1990.
14. Platón.: Protágoras. In: Platón, Dialógy. Zv. 1, Tatran, Bratislava 1990.
15. Prvá kniha Mojžišova, 1. kapitola, verš 27-28. Citované podľa: Svätá Biblia. Slovenská biblická spoločnosť 2002, 2. vydanie.
16. Rádl, E.: Dějiny filosofie II., Novověk. Melantrich. Praha 1933.
17. Várossová, E.: Slovenské obrodenecké myslenie. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1963.
18. Voltaire, F.M.A.: Traité sur la Tolerance. GF – Flammarion, Paris 1989.