

UNIVERZITA SV. CYRILA A METODA V TRNAVE
FILOZOFICKÁ FAKULTA



Peter Fraňo, Mária Jakúbeková, Peter Takáč (eds.)

LOQUERE II

Trnava 2018

Editori: Mgr. Peter Fraňo, PhD.
 Mgr. Mária Jakúbeková
 Mgr. Peter Takáč

Recenzenti: Mgr. Michal Zvarík, PhD.
 Mgr. Branislav Motýľ, PhD.

Obálku pripravil: Mgr. Peter Takáč

Technický redaktor: Mgr. Lukáš Labuda

© Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Schválené Edičnou radou Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave a vedením Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave ako recenzovaný vedecký zborník.

Za obsahovú a jazykovú stránku práce zodpovedajú autori.

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho časť nemožno reprodukovat' bez súhlasu majiteľov autorských práv.

Vydavateľ Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2018
Vydanie prvé

ISBN 978-80-8105-933-9

OBSAH

Slovo na úvod	s. 5
PETER FRANO, MÁRIA JAKÚBEKOVÁ, PETER TAKÁČ	
Paradox automatizácie	s. 6
JURAJ ODORČÁK	
Zmluvná teória ako prístup k zdôvodneniu ľudských práv	s. 17
SIMONA BAJANOVÁ	
Znaky realizmu v sociálnom konštruktivizme Willarda Van Orman Quina	s. 24
PAVLÍNA BAKOŠOVÁ	
Problém a vzťah vysokého a masového/populárneho umenia	s. 31
BRONISLAVA ČERNEKOVÁ	
K niektorým problémom trestu a trestania	s. 39
HELENA DRAPPANOVÁ	
Dejinno-filozofický exkurz k významu náhody v etike	s. 50
JÚLIA DRBÚLOVÁ	
Difúznosť moci v štruktúre mocenských vzťahov ako foucaltovsko-feministický problém v interpretácii Nancy Hartsock	s. 58
MÁRIA JAKÚBEKOVÁ	
Postmoderný koncept právneho štátu	s. 68
JOZEF JENČÍK	
Pojem chudoby a jeho sociálno-politické implikácie	s. 75
KATARÍNA KŇAŽÍKOVÁ	
Vybrané aplikované otázky imigrácie – libertarianizmus	s. 84
PETER KORTIŠ	
Význam kultúry v Kymlickovej koncepcii menšinových práv	s. 95
LUKÁŠ LABUDA	
Gödelov dôkaz Božej existencie	s. 104
TOMÁŠ PRIEHRADNÝ	
Reflexia ústavnej starostlivosti cez prizmu Ervinga Goffmana	s. 110
LUKÁŠ SIEGEL	

Liberalizmus ako sociálna doktrína v kontexte myšlienok J. S. Milla s. 120
JAKUB ŠVEC

Architektúra seba samého s. 127
PETER TAKÁČ

SLOVO NA ÚVOD

Pre učeného a vzdelaného človeka žiť znamená premýšľať.

(Marcus Tullius Cicero)

O dôležitosti vzdelania sa písalo odnepamäti. Hodnota vzdelania je hodnotou osebe. Prináša rozmach takmer všetkých elementárnych absolútnych hodnôt – slobody, pravdy, poznania a života. Tým, že je akýmsi prostriedkom ich stimulácie a vytvára priestor pre ich kumuláciu, vyrába novú a na ostatných hodnotách nezávislú hodnotu, ktorá kvalitatívne subsumuje elementárny súčet jednotlivých hodnôt prítomných vo vzdelaní. Vzdelávanie formuje schopnosti kritického, racionálneho myslenia, tvorivosti, morálnej, národnej a individuálnej zodpovednosti.

Pre veľký úspech prvého recenzovaného zborníka *Loquere* sme pre Vás zostavili druhý rovnomenný zborník, v ktorom predstavíme 15 odborných príspevkov z oblasti filozofie.

Napriek snahe systematicky zostaviť poradie štúdií v logickej následnosti tu ide o state značne heterogénne, preto sme sa rozhodli ponechať im „interpretetnú“ a interdisciplinárnu povahu, ktorá určite prispeje k efektívnejšiemu nazretiu do problematiky politickej filozofie, etiky či ontológie. Z dejín filozofie si svoju popularitu naďalej zachováva antická filozofia. *Simulakrum*, ktoré si čitateľ tejto publikácie utvorí o stave štúdia filozofie a príbuzných vied na Slovensku, je vskutku povzbudzujúce.

Pevne dúfame, že sa publikácia svojou obsahovou štruktúrou a zaujímavou argumentáciou stane pre čitateľov intelektuálnym spestrením.

Na záver sa chceme poďakovať všetkým, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom podieľali na vzniku tejto publikácie, osobitne jej vedeckým recenzentom Mgr. Branislavovi Motýľovi, PhD. a Mgr. Michalovi Zvaríkovi, PhD.

Mária Jakúbeková, Peter Takáč, Peter Fraňo

PARADOX AUTOMATIZÁCIE

Juraj Odorčák

Abstrakt: Príspevok sa zaoberá analýzou a kritikou dvoch argumentov proti automatizovaniu kognitívnych činností. Prvý argument namieta, že automatizácia vedie k neefektívnym výsledkom. Druhý argument namieta, že automatizácia vedie k negatívnemu vplyvu na človeka. Príspevok poukazuje na to, že obidva argumenty vychádzajú z domnienky substitučného chápania automatizácie. Takzvaná substitučná téza predpokladá, že efektívna automatizácia musí adekvátne substituovať ľudskú činnosť. Príspevok následne kritizuje antropocentrizmus substitučného chápania automatizácie.

Kľúčové slová: automatizácia, automatizačný okruh, technológia, kognitívne schopnosti, funkcie človeka, Platón

Paradox automatizácie. Predpokladajme, že nechceme, aby ľudia mali nedostatočné schopnosti. Automatizácia nahrádza ľudské schopnosti. Ak automatizácia nahradí ľudské schopnosti, tak ľudia nebudú tieto schopnosti vykonávať. Ak ľudia nebudú tieto schopnosti vykonávať, tak tieto schopnosti nebudú ovládať. Ak ľudia nebudú tieto schopnosti ovládať, tak ich schopnosti nebudú dostatočné. Automatizácia teda paradoxne spôsobuje nedostatočnosť ľudských schopností.

Paradox automatizácie vychádza z predpokladu, že nahradenie človeka automatom implikuje ohrozenie človeka. Nie je síce úplne jasné, či nahradenie človeka technológiou automaticky znamená ohrozenie človeka. Obava z technológie ale nie je v západnom myslení vôbec výnimočná. Platón v dialógu *Faidros*, ktorý je venovaný prevažne rétorike, vyjadruje obavu z manipulácie predpokladov racionálneho diskurzu. Niektoré formy zabezpečenia diskurzu môžu človeka odvádzať od skutočnej múdrosti. Platónove podozrenie padá na spôsob zabezpečenia diskurzu, ktorý prostredníctvom reverzibilného kompresného kódovania uchováva mentálne aspekty človeka. Platón teda kritizuje písmo:

*„SOKRATES: ...Ked' bol pri písme, povedal Teuth: ,Táto **náuka** [B. Možnosť/Automatizácia], kráľ, urobí Egypťanov múdrejšími a ich pamäť lepšou: vynášli ju totiž **ako liek na pamäť** [A. Problém] a múdrosť. ' Thamus však povedal: , ...Aj ty si teraz ako otec písma z lásky povedal o ňom **pravý opak** [D. Záver] toho, čo*

spôsobuje. Táto náuka totiž zanedbávaním pamäti spôsobí zabúdanie v dušiach [C. Dôsledok] tých, ktorí sa ju učia, pretože ľudia spoliehajú sa na písmo, budú sa rozpamätávať na veci zvonka z popudu cudzích znakov [C₁. Externý dôvod], nie zvnútra sami od seba; ...Svojim žiakom poskytuješ len zdanlivú múdrosť [C₂. Interný dôvod], nie pravdu: keď totiž budú sčítaní bez ústnych výkladov, budú si namýšľať, že mnoho vedia, hoci väčšinu vecí nevedia a v styku budú nepríjemní, lebo budú ľuďmi zdanlivo vzdelanými, namiesto skutočne vzdelaných.’ [zvýraznil autor; poznámka autora].“ (Phaedr. 274d-275b)

Štruktúrálna má táto obava nasledovnú podobu:

A. Problém: Niektorí ľudia majú nedostatočné pamäťové schopnosti (A).

B. Možnosť: Používanie písma nahrádza ľudské pamäťové schopnosti (B).

C. Dôsledok: Väčšina ľudí bude mať nedostatočné pamäťové schopnosti (C).

Predpoklady dôsledku C:

C₁. Externý dôvod: Ľudia sa budú príliš spoliehať na písmo (C₁).

C₂. Interný dôvod: Ľudia budú len zdanlivo múdri (sčítaní) (C₂).

D. Záver:

Písmo ľuďom nepomáha (A), ale škodí (C: C₁ a C₂). Písmo teda nie je vhodná náuka (D).

Vedenie diskurzu ale predstavuje určitú formu techniky. Pri istej miere imaginácie preto môžeme analogicky túto obavu rozšíriť na problém automatizácie. Paradox automatizácie má nasledovnú štruktúralnú podobu:

A. Problém: Niektorí ľudia majú nedostatočné schopnosti (napríklad vodičské schopnosti).

B. Automatizácia: Použitie technológie, ktorá nahradí ľudské schopnosti (napríklad autonómny automobil).

C. Dôsledok: Väčšina ľudí bude mať nedostatočné schopnosti (napríklad nedostatočné vodičské schopnosti).

Predpoklady dôsledku C:

C₁. Externý dôvod: Ľudia sa budú príliš spoliehať na automatizáciu (napríklad činnosť autonómneho automobilu) – závislosť človeka na technológii spôsobí neefektívne výsledky *pre* človeka

C₂. Interný dôvod: Ľudia budú len zdanlivo schopní (napríklad algoritmy autonómneho automobilu) – vnútorné obmedzenie človeka technológiou, nevhodné pôsobenie *na* človeka

D. Záver:

Automatizácia ľuďom nepomáha (A), ale škodí (C: C₁ a C₂). Automatizácia teda nie je vhodná technológia.

Faidrova odpoveď na túto obavu je známa: „*Lahko si vymýšľaš, Sokrates, historky, ktoré pochádzajú z Egypta alebo odinakial.*“ (Phaedr. 275b). Problém tejto obavy a odvodeného paradoxu spočíva v sile jeho predpokladov. Záver je platný vtedy, ak nastáva dôsledok. Dôsledok je odôvodnený dvoma čiastkovými argumentmi: externým (C₁) a interným (C₂) argumentom proti automatizácii. Tieto argumenty závisia od konkrétnej formy realizácie automatizácie. V stati preto najprv definujeme automatizáciu a jej rôzne úrovne. Následne analyzujeme rôzne predpoklady externého a interného argumentu proti automatizácii. V závere poukazujeme na možnú kritiku predpokladov argumentov proti automatizácii.

Automatizácia. Automatizácia je proces a spôsob, ktorý rôznorodými technológiami nahrádza ľubovoľnú aktivitu, funkciu a intenciu človeka.

Táto definícia automatizácie je zámerne extenzívna a neutrálna. Extenzívna preto, lebo sa snaží zachytiť rôzne druhy procesov automatizácie, teda technické predpoklady automatizácie (čím sa automatizácia vykonáva). Neutrálna preto, lebo sa snaží zachytiť rôzne druhy spôsobov automatizácie, teda dôsledky automatizácie (ako sa automatizácia vykonáva). V technických vedách sa pozornosť venuje najmä technikám, teda procesom, ktoré

zabezpečujú automatizáciu. Pre paradox automatizácie je však dôležitý aj spôsob uskutočňovania automatizácie.¹

Proces automatizácie je určený automatizačným okruhom. Automatizačný okruh pozostáva zo štyroch základných prvkov (priebeh automatizácie): vstup (senzor), spracovanie (procesor), vykonanie (aktuátor), pozorovanie (monitor). Senzor zabezpečuje informácie (vstupy) procesu. Procesor zabezpečí spracovanie informácií a určenie relevantných inštrukcií. Aktuátor vykoná určitú činnosť podľa určených inštrukcií. Monitor zaznamenáva priebeh procesu a (prípadne) zasiela spätné informácie pre senzor. Tieto prvky môžu byť zabezpečené rôznymi technológiami.² Prepájanie rôznych technológií potom vytvára rôzne automatizačné okruhy, teda rôzne konkrétne formy procesov a automatizácie.

Spôsob automatizácie zabezpečuje možnosti automatizácie. Spôsob automatizácie preto vymedzuje vzťah medzi automatizačným okruhom a človekom. Človek môže v automatizačnom okruhu zohrávať rôzne úlohy. V niektorých prípadoch človek zabezpečuje funkciu niektorého prvku (napr. kalkulačka: vstup) alebo ich kombinácie (napr. automobil: vstup a spracovanie). V iných prípadoch človek nevykonáva žiadnu priamu funkciu automatizačného okruhu (napr. úplne autonómny automobil). Na základe toho možno rozčleniť dva spôsoby automatizácie: čiastková a úplná automatizácia. V prípade čiastkovej automatizácie je človek súčasťou automatizačného okruhu. V rámci tohto okruhu plní (reguluje) niektorý alebo niektoré prvky procesu automatizácie. V prípade celkovej automatizácie človek nie je súčasťou automatizačného okruhu. V rámci daného okruhu teda neplní žiadnu úlohu automatizačného procesu, vykonáva len (prípadné) pozorovanie celého automatizačného procesu.

Kombinácia rôznych foriem procesu a spôsobu nám umožňuje vyčleniť dve základné typy automatizácie: regulovaná automatizácia, neregulovaná automatizácia. Pri regulovanej automatizácii človek zabezpečuje niektorý (niektoré) z prvkov automatizačného procesu, ktorý rôznorodými technológiami nahrádza ľubovoľnú aktivitu, funkciu a intenciu človeka.

¹ Medzi týmito aspektmi automatizácie nejestvujú ostré hranice, keďže proces automatizácie tesne súvisí so spôsobom automatizácie. Spôsobom automatizácie môže ovplyvniť rozhodnutie pre použitie konkrétnych procesov automatizácie. Podobne to platí aj naopak. Konkrétne techniky automatizácie zase môžu ovplyvňovať spôsoby vykonania automatizácie.

² Termostat je príkladom mechanickej automatizácie. Termostat získava (meria) informácie o teplote prostredia. Tieto informácie spracuje (procesor) napríklad prostredníctvom fyzikálnych vlastností kvapalín do podoby inštrukcií, ktoré zapínajú alebo vypínajú (aktuátor) vykurovací systém. Spätná teplotná odozva prostredia zabezpečí kalibráciu (monitor) termostatu a jeho ďalšie fungovanie. Príkladom digitálnej automatizácie sú niektoré zariadenia výpočtovej techniky. Biologická automatizácia sa vykonáva napríklad prostredníctvom technológií syntetickej biológie.

Pri neregulovanej automatizácii človek nezabezpečuje žiadny z prvkov automatizačného procesu, ktorý rôznorodými technológiami nahrádza ľubovoľnú aktivitu, funkciu a intenciu človeka.

Externý argument proti automatizácii. Externý argument proti automatizácii predpokladá, že automatizácia vedie k zhoršeniu ľudských schopností prostredníctvom negatívnych externých výsledkov automatizácie (Carr 2014, 56). Ak ľudia presunú svoje schopnosti na externé zariadenia (automatizácia), tak sa tým vystavujú závislosti na výsledkoch automatizácie. Automatizácia teda vytvára prílišnú závislosť človeka na technológii. Závislosť následne spôsobuje neoptimálne výsledky celého procesu automatizácie. Ak by to naozaj bola pravda, tak potom platí dôsledok C. (zvýšenie nedostatočných schopností), a teda aj záver D. (automatizácia ľudom škodí).

Externý problém automatizácie teda spočíva v tom, že závislosť na automatizácii spôsobuje neefektívne výsledky pre človeka. Podľa N. Carra závislosť a neefektívne výsledky automatizácie spôsobujú dva ľudských prístupy k automatizácii: Automatizačná poddajnosť, automatizačná predpojatosť (Carr 2017, 57). Automatizačná poddajnosť nastáva vtedy, keď ľudia podceňujú svoju úlohu v automatizačnom procese. Automatizačná predpojatosť nastáva vtedy, keď ľudia preceňujú svoju úlohu v automatizačnom procese. Ľudské podcenenie a (alebo) precenenie vlastnej úlohy v automatizačnom procese potom vedie k výsledkom, ktoré sú protichodné voči motívom zavedenia automatizácie (neefektívne výsledky).

Automatizačná poddajnosť teda znamená, že ľudia niekedy dôverujú technológiám viac, ako je potrebné. Tento problém je vypuklý napríklad v súčasnej generácii automatizácie logistiky. Automatizovaná logistika využíva asistenčné zariadenia pre určenie trasy a cieľa dopravy určitej komodity. Úlohou ľudských operátorov je korigovať spôsob, akým je doprava vykonávaná. Operátor teda zabezpečuje monitorovanie a spätné zadávanie informácií pre efektívnu dopravu. Problém spočíva v tom, že operátori po istej dobe prestanú zadávať potrebné informácie, keďže ich začnú považovať za zbytočné. Operátori jednoducho prestanú vykonávať monitorovaciu funkciu v automatizačnom okruhu, pretože svoju úlohu systematicky podhodnocujú. Strata pozorovania (monitorovania) nakoniec spôsobí zväčšenie neefektívnosti automatizovaného systému, keďže ten vychádza z neaktuálnych dát. Automatizačná poddajnosť teda nakoniec vedie k dôsledku, ktorý je protichodný voči dôvodom zavádzania tohto typu automatizácie logistiky.

Automatizačná predpojatosť znamená, že ľudia nie sú niekedy ochotní vykonávať inštrukcie v rámci automatizácie. Tento problém je badateľný napríklad v oblasti digitálnej medicíny. Digitálna medicína je odbor, ktorý pri diagnostike a liečbe pacienta využíva tzv. digitálnych asistentov. Digitálny asistent je zariadenie, ktoré obsahuje širokú databázu anamnéz a odborných medicínskych periodík. Digitálny asistent porovnaním stavu pacienta a databázy určí predpokladanú diagnózu, ako aj liečbu na základe súčasného medicínskeho výskumu. Digitálni asistenti súčasnej generácie dosahujú vysokú úspešnosť určenia diagnózy a návrhu prípadnej liečby. Táto úspešnosť je v súčasnosti vyššia ako úspešnosť diagnózy vykonávanej medicínskym personálom. Zavádzanie digitálnych asistentov by preto malo zvýšiť štatistickú úspešnosť diagnostiky. Empirické štúdie ukazujú, že v niektorých medicínskych zaradeniach, ktoré využívajú digitálnych asistentov sa úspešnosť diagnostiky nezvýšila, ale dokonca znížila (Nimwegen a ostatní, 2006). Medicínsky personál systematicky ignoroval odporúčania digitálneho asistenta, a to dokonca aj v prípadoch keď diagnóza digitálneho asistenta bola správna. Personál jednoducho odmietal vykonávať predpísanú činnosť, keďže systematicky nadhodnocoval svoje poznatky. Táto neochota nakoniec viedla k zhoršeniu celkovej zdravotnej úrovne pacientov, teda viedla k dôsledku, ktorý je protichodný voči dôvodom zavádzania automatizácie.

Problémy externého argumentu proti automatizácii. Externý argument vychádza z dvoch problematických predpokladov: vychádza z negatívnych prípadov a nezohľadňuje všetky formy automatizácie. Prvý problém predpokladov externého argumentu spočíva v tom, že argument je postavený výhradne na príkladoch, ktoré diskreditujú automatizáciu. Je síce možné, že ľudská poddajnosť a predpojatosť niekedy vedie k negatívnym a paradoxným dôsledkom automatizácie. Ak ale niektorí ľudia nie sú niekedy schopní (automatizačná poddajnosť) a ochotní (automatizačná predpojatosť) používať určité druhy automatizácie, tak to nutne neznamená, že automatizácia je pre tieto nutne účely nevhodná. Prílišné zameranie sa na tieto negatívne príklady nám neumožňuje vidieť pozitívne prípady automatizácie. V mnohých prípadoch automatizácia pomáha úspešne vykonávať mnohé činnosti, ktoré považujeme za prospešné. Ohodnotenie externého argumentu potom spočíva v ohodnotení pomeru medzi úspešnými a neúspešnými použitiami automatizácie. Ak by úspešná realizácia prevyšovala neúspešnú, daný záver neplatí, alebo platí len obmedzene.

Druhý problém externého argumentu spočíva v tom, že tento predpoklad nerozlišuje medzi rôznymi formami automatizácie. V niektorých prípadoch konflikt medzi niektorými

vlastnosťami človeka a niektorými vlastnosťami automatizačného procesu môže spôsobiť negatívne dôsledky. To triviálne znamená, že negatívne príklady a dôsledky pochádzajú z úlohy človeka v automatizácii. Riešenie je jednoduché. Negatívnym dôsledkom zabránime, ak zminimalizujeme, alebo odstránime rolu človeka v tomto procese. Ak človek nebude musieť vykonávať niektorú z činností automatizačného procesu, tak nemusí dôjsť ani ku konfliktu, ktorý spôsobuje negatívne dôsledky. Druhý problém opodstatnenosti predpokladov externého argumentu nepoukazuje na to, že automatizácia je úplne nesprávna, ale poukazuje na to, že človek môže zohrávať v automatizačnom procese neefektívnu funkciu. Tento argument teda poukazuje na niektoré možné problémy regulovanej automatizácie. Neregulovaná automatizácia týmto predpokladom nie je ohrozená, keďže v nej človek nezohráva žiadnu (alebo len veľmi malú) úlohu. Paradox tohto argumentu spočíva v tom, že by nás skôr mohol motivovať k prijatiu efektívnejšej formy automatizácie. Lepšie výsledky sa jednoducho zabezpečia lepšou formou automatizácie, teda neregulovanou formou automatizácie. Neregulovaná automatizácia môže človeka oslobodiť od negatívnych úloh, ktoré musí človek v automatizácii zatiaľ zohrávať.

Interný argument proti automatizácii. Interný argument proti automatizácii predpokladá, že automatizácia vedie k zhoršeniu ľudských schopností prostredníctvom negatívnych interných vplyvov automatizácie na človeka (Carr 2014, 66). Ak ľudia svoje schopnosti presunú na nejaké externé zariadenia (automatizácia), tak sa tým zbavujú vlastnej realizácie týchto schopností. Absencia realizácie určitých schopností vedie k ochabovaniu a úpadku týchto schopností. Úpadok týchto schopností môže spôsobiť neoptimálne dôsledky automatizácie na človeka. Ak by to naozaj bola pravda, tak potom platí dôsledok C. (zvýšenie nedostatočných schopností), a teda aj záver D. (automatizácia ľudom škodí).

Interný argument proti automatizácii sa nezaobrá rôznymi negatívnymi výsledkami automatizácie *pre* človeka, ale kritizuje dôsledky automatizácie *na* človeka. Interný problém automatizácie spočíva v tom, že automatizácia nevhodne vplýva na samotného človeka. Podľa tohto argumentu má automatizácia negatívny vplyv na intelektuálny rozvoj človeka, pretože automatizácia vedie k tzv. degeneratívnemu efektu. Degeneratívny efekt znamená stratu alebo obmedzenie určitých ľudských schopností. Degeneratívny efekt je spôsobený špecifickými vlastnosťami ľudských kognitívnych schopností. Niektoré štúdie v kognitívnej vede poukazujú na to, že osvojovanie si určitých kognitívnych schopností je podmienené explikovanou neistotou v dosiahnutí osvojenia si týchto schopností (Slamecka, Graf 1978).

Tieto výskumy hovoria o tom, že ak je osvojovanie si určitej schopností spojené s neistotou (náročnosťou) v jej dosahovaní, tak dosahovanie tejto schopnosti vykazuje primeranú úspešnosť. Podobný výsledok platí aj naopak. Ak osvojovanie určitej schopnosti nie je spojené s neistotou v jej dosahovaní, tak dosahovanie tejto schopnosti vykazuje podpriemernú úspešnosť. Dokonca absencia tejto neistoty môže viesť k zhoršovaniu úspešnosti, teda k degenerácii ľudských schopností.³

Tieto poznatky z kognitívnej vedy potom prirodzene vedú k propagovaniu interného argumentu proti automatizácii. Argument vychádza z predpokladu, že je vhodné, aby si ľudia osvojili určité schopnosti. Osvojenie komplexných schopností si vyžaduje prekonanie určitých fyzických a mentálnych prekážok týchto schopností. Automatizácia odstraňuje tieto prekážky. Automatizácia preto vedie k neschopnosti (alebo strate schopnosti) osvojiť si tieto schopnosti. Automatizácia je teda nevhodná, keďže vedie k negatívnym dôsledkom na človeka, teda k degenerovaniu človeka.

Problémy interného argumentu proti automatizácii. Voči internému argumentu môžeme formulovať tri základné výhrady. Prvý problém interného argumentu spočíva v predpokladaní špecifického typu automatizácie. Interný argument sa opiera o koncept neistoty. V niektorých prípadoch neistota vytvára priestor pre lepšie osvojenie si istých schopností. Nie všetky formy automatizácie ale neistotu úplne vylučujú. Neregulovaná automatizácia síce neistotu technologicky vylučuje. Regulovaná automatizácia ale neistotu technologicky vylučovať nemusí. Automatizačný proces regulovanej automatizácie ponecháva človeku úlohu, ktorá si vyžaduje osvojenie určitých schopností. Bez týchto ľudských schopností nie je možné uzavrieť proces regulovanej automatizácie. Regulovaná automatizácia teda nemusí nutne viesť k degenerovaniu človeka, a teda k záveru, ktorý

³ Tieto poznatky vychádzajú z experimentu zameraného na analýzu matematicko-logických schopností. Účastníci predmetného experimentu museli riešiť totožné úlohy strednej úrovne náročnosti. Prvej skupine bolo oznámené, že dané úlohy zodpovedajú nízkej úrovni náročnosti. Druhej skupine bolo oznámené, že tieto úlohy zodpovedajú strednej úrovni náročnosti. Rovnaká úloha spôsobila rôzne výsledky skupín. Skupina, ktorá považovala úlohu za stredne náročnú, dosiahla štatisticky lepšie výsledky, ako skupina, ktorá predpokladala nenáročnosť úlohy. Tento výsledok dokonca pretrval. V neskoršom experimente rovnakí účastníci riešili podobnú úlohu strednej náročnosti. V druhom experimente nebola účastníkom oznámená náročnosť úlohy. Zadaná aj úloha bola v oboch skupinách úplne totožná. Účastníci z druhej skupiny dosiahli aj v druhom experimente vyššie výsledky ako účastníci prvej skupiny. Účastníci prvej skupiny dokonca dosiahli nižšie výsledky úspešnosti, ako boli ich vlastné výsledky úspešnosti v prvom experimente. Predpokladaná neistota v dosiahnutí výsledku viedla k zachovaniu úspešnosti výsledkov a predpokladaná istota v dosiahnutí výsledku viedla k zhoršeniu úspešnosti výsledkov. Podobné výsledky boli dosiahnuté aj v iných oblastiach ľudskej činnosti. Výskum sa zameriava najmä na problémy využitia asistenčného softvéru pre služobné povolania. K tomu pozri napríklad (Dowling a ostatní 2008).

interný argument predpokladá. Problém tejto kritiky voči internému argumentu potom spočíva v tom, že môže viesť k negatívnym dôsledkom externého argumentu. Zachovanie ľudských schopností by si vyžadovalo regulovanú automatizáciu. Regulovaná automatizácia môže viesť k automatizačnej poddajnosti a predpojatosti. Keďže sa ľudskej pýchy (automatizačná predpojatosť) a lenivosti (automatizačná poddajnosť) len ťažko zbavíme, tak interný argument by nakoniec mohol viesť k úplnému odmietnutiu či zákazu automatizácie. Úplný zákaz automatizácie je málo realistický predpoklad. Interný argument by preto z realistického hľadiska paradoxne mohol poukazovať k posilneniu predpokladov pre neregulovanú automatizáciu.

Druhý problém interného argumentu spočíva v tom, že nerozdeľuje ľudské schopnosti. Nie všetky ľudské schopnosti sú automaticky dobré. Niektoré ľudské schopnosti sú jednoducho zlé. Zachovanie neistoty umožňuje nielen osvojenie si dobrých, ale aj zlých schopností. Odmietnutie neistoty teda neumožňuje zachovanie nielen dobrých, ale aj zlých ľudských schopností. Neistotu ničí podľa predpokladu tohto argumentu automatizácia. To znamená, že neregulovaná automatizácia neumožňuje nielen osvojenie si dobrých, ale ani zlých ľudských schopností. Automatizácia môže viesť nielen k degenerácii dobrých ľudských schopností, ale aj k degenerácii zlých ľudských schopností. Interný argument by nakoniec poukazoval na neutralitu automatizácie, prípadne na vhodnosť automatizácie z hľadiska snahy o odstránenie zlých ľudských schopností.

Posledný problém interného argumentu spočíva v tom, že jestvujú nielen rôzne ľudské schopnosti, ale aj rôzne dobré ľudské schopnosti. Nielen rôzne ľudské schopnosti, ale aj rôzne dobré ľudské schopnosti, môžu mať rôznu hodnotu. Niektoré dobré ľudské schopnosti považujeme za hodnotnejšie ako iné. Interný argument poukazuje na to, že automatizácia odstraňuje niektoré dobré ľudské schopnosti. Odstránenie niektorých dobrých ľudských schopností ale automaticky neimplikuje zvýšenie zlých ľudských schopností. Táto inferencia nutne neplatí preto, lebo odstránenie niektorých dobrých schopností môže znamenať zvýšenie niektorých iných dobrých ľudských schopností. To je aj dôvod, prečo Platónov argument pôsobí rozpačito. Písmo odstránilo nutnosť orálnej tradície. Strata orálnej tradície ale nutne neimplikuje stratu myšlienkovú alebo kultúrnu kontinuitu. Práve naopak, literárna tradícia nakoniec zabezpečila myšlienkovú a kultúrnu kontinuitu v takej forme, ktorá by nebola prostredníctvom schopností orálnej tradície nikdy uskutočniteľná. Odstránenie niektorých dobrých ľudských schopností nemusí nutne viesť k neschopnosti. Interný argument ale správne poukazuje na to, že k tejto neschopnosti automatizácia niekedy viesť môže.

Záver. Argumenty proti automatizácii obvykle vychádzajú z negatívneho hodnotenia externalizmu. Externalizmus je proces presunutia určitých ľudských činností alebo schopností na externé zariadenia. Odporcovia automatizácie predpokladajú, že externalizmus môže viesť k neefektivite (externý argument), a (alebo) k ochudobneniu človeka (interný argument). Externý argument vychádza z technických problémov externalizmu pre človeka. Technické problémy externalizmu preto možno odstrániť vhodnejšou technológiou externalizmu. Interný argument vychádza z vnútorných dôsledkov externalizmu na človeka. Interný argument možno spochybniť poukazom na rozmanitosť vplyvov externalizmu na človeka, ako aj rozmanitosť ľudských spôsobov vysporiadania sa s automatizáciou.

Spochybenie týchto obáv z automatizácie nutne neznamená, že automatizácia je automaticky vhodná. Obe spochybenia vychádzajú z predpokladu, že človek vytvorí technologické a kognitívne schopnosti, ktoré zabránia negatívnym efektom automatizácie. Obidva spochybenia argumentov proti automatizácii teda uhýbajú negatívnym dôsledkom útekem k zmene relevantných funkcií človeka. Snažili sme sa poukázať, že tento útek a zmenu možno hodnotiť rôznorodo. Problém automatizácie nespočíva v rôznom hodnotení týchto funkcií. Problém automatizácie spočíva v implicitnom poukazovaní na limitovanú sumu relevantných ľudských funkcií a schopností. Táto suma nie je vyčerpaná. To ale neznamená, že nie je vyčerpatel'ná. Ak je človek definovaný svojou vyčerpatel'nosťou, je otázne, na čo bude ešte slúžiť človek, keď bude jeho vyčerpatel'nosť automatizáciou úplne vyčerpaná.

Literatúra

- CARR, N. (2014): *The Glass Cage: Automation and Us*. New York: W. W. Norton & Company.
- DOWLING, C., LEECH, S. A., MORONEY, R. (2008): Audit Support System Design and the Declarative Knowledge of Long-Term Users. *Journal of Emerging Technologies in Accounting*, 5(1), 99-108.
- NIMWEGEN, C. V., OOSTENDROP, H., V., SCHIJF, H., J. M., BURGOS, D. (2005): *The Paradox of the Assisted User: Guidance Leads to more Shallow Behavior*. Proceedings of SIGCHI conference on Human factors in computing systems. Montreal: ACM Press.

PLATON (1991): *Dialógy I*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.

SLAMECKA, N. J., GRAF, P. (1978): The generation effect: Delineation of a phenomenon.

Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory, 4(6), 592-604.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0563/18 *Filozofická analýza stierania hraníc v modernom biodiskurze*.

Mgr. Juraj Odorčák PhD.

Centrum pre bioetiku

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM v Trnave

Námestie J. Herdu 2

917 01 Trnava

Slovenská republika

E-mail: juraj.odorcak@ucm.sk

ZMLUVNÁ TEÓRIA AKO PRÍSTUP K ZDÔVODNENIU ĽUDSKÝCH PRÁV

Simona Bajanová

Abstrakt: V súčasnom filozofickom ľudskoprávnom diskurze narážame na takzvané štyri prístupy k zdôvodneniu ľudských práv. Príspevok analyzuje jeden zo štyroch prístupov, ktorým je zmluvná teória. Primárne je zameraný na identifikáciu tohto prístupu, ako aj východiskových postojov. Sekundárne je zmluvná teória vystavená konfrontácii s prirodzenoprávnou teóriou. Cieľom príspevku je taktiež i snaha ospravedlniť jeden z ponúkaných prístupov k zdôvodneniu ľudských práv.

Kľúčové slová: ľudské práva, prirodzenoprávna teória, zmluvná teória, zdôvodnenie ľudských práv

Dodnes sú vedené diskusie o tom, čo vlastne ľudské práva sú. Otázka o pôvode ľudských práv otvára mnoho kontroverzných teórií, ktoré sú vystavené kritike. Len mať ľudské práva nestačí, snahou pátrať po nich sa dostávame k ich pôvodu. Na základe tohto presvedčenia je potrebné zodpovedať otázku, prečo by sme mali mať práva a odkiaľ sa berú. Samozrejme, definície a zdôvodnenia ľudských práv sú v súčasnosti veľmi pestré. Autori sa predbiehajú v tom, čím ľudské práva sú, alebo nie sú. Súčasný filozofický ľudskoprávny diskurz ponúka štyri základné⁴ prístupy k zdôvodneniu ľudských práv. Tieto prístupy ukazujú, že ľudské práva nie sú až tak jednoznačne chápané, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Jedným z prístupov k zdôvodneniu ľudských práv je zmluvná teória. Východiskom tejto teórie je presvedčenie, že ľudské práva sú výsledkom určitého sociálneho konštruktu a ľudské práva sú jednoducho dohodnuté. Zmluvná teória ťaží z presvedčenia, že ľudské práva sú akýmsi procesom, je to niečo, čo nemožno vlastniť.⁵ Sú ľudské práva nejaké presvedčenia, záujmy, alebo je to niečo iné, čo si žiada zdôvodnenie? Pre zmluvnú teóriu je univerzálnosť ľudských práv záležitosťou dohody. Kanadský autor Michael Ignatieff sa pýta, čo sú vlastne ľudské práva z pohľadu presvedčenia. Na čom je presvedčenie, že ľudské práva naozaj potrebujeme, založené? Je založené na nádeji, alebo na viere, alebo je to vlastne niečo úplne iné? (Ignatieff, 2001,53) Ignatieff odmieta názor, ktorý chápe ľudské práva ako sekulárne

⁴ Medzi štyri hlavné prístupy k zdôvodneniu ľudských práv zaraďujeme prirodzenoprávnu teóriu, zmluvnú teóriu, protestnú teóriu a diskurzívnu teóriu

⁵ Na rozdiel od prirodzenoprávnej teórie, pre zmluvnú teóriu nie je možné si ľudské práva uplatňovať, či nárokovať si na ne.

náboženstvo a taktiež ich odmieta chápať ako metafyziku, alebo krédo. Autorova snaha je dospieť k záveru, čím ľudské práva nie sú, čím sa snaží dospieť k odpovedi na otázku, prečo by sme mali mať práva a prečo na nich záleží. Ignatieff je presvedčený, že na ľudských právach záleží, pretože pomáhajú ľuďom pomáhať im samým.

Ľudské práva sú jazykom individuálnych splnomocnení, ktoré sú žiaduce. Ak majú jednotlivci vplyv, môžu ochraňovať samých seba proti nespravodlivosti. (Ignatieff, 2001, 54). Podľa amerického politika a predstaviteľa zmluvnej teórie, Toma Campbella je filozofia skeptická pri nachádzaní odpovedí na otázky ohľadne ľudských práv. Je presvedčený, že formulovanie odpovedí na otázky, čo sú práva, kto môže mať práva, aké práva ľudia majú, aké práva by mali mať a ako môžu najlepšie ochrániť svoje práva, si vyžaduje analýzu toho, ako rozumieme právam a v čo veríme, keď ide o práva (Campbell, 2006). Ak pre zmluvnú teóriu znamená, že ľudské práva sú určitým sociálnym konštruktom, Campbell je presvedčený, že to, prečo majú ľudia práva, záleží na sociálnom fakte: *„Všetko, čo môžeme povedať ohľadne odpovede na otázku, čo sú ľudské práva, je odpoveď, že ľudské práva sú konštituované morálnymi a sociálnymi pravidlami, aké povinnosti máme a mali by sme mať, voči ďalším osobám, čiže držiteľom práv“* (Campbell, 2006, 42). Podľa neho by mohla byť jedna z mnohých odpovedí na otázku, prečo by sme mali mať práva, nasledujúca možnosť: preto, aby sme maximalizovali ľudské šťastie, alebo aby chránili pred utláčaním majoritou (Campbell, 2006, xii). Campbell poznamenáva, že mať rovnaké práva znamená pevný základ a sociálne užitočný život. Odmieta chápať práva ako niečo, čo sa nachádza v „platónovskom nebi“. Práva nemôžu byť podľa neho chápané ako nejaká neutrálna filozofická definícia. Pre Campbella sú teda práva výsledkom sociálneho konštruktu a ich existencia je žiaduca z dôvodu ochrany pred nespravodlivosťou. Len ak sa na právach dohodneme a budeme ich dodržiavať, je možné dospieť k určitému konsenzu a dobrému spolunažívaniu v spoločnosti. Druhým zo štyroch prístupov k zdôvodneniu ľudských práv je prirodzenoprávna teória. Ako už vyplýva z názvu, táto teória práv je odvodená od ich prirodzeného charakteru. Počnúc Hobbsom, či Spinozom, ktorí svoje teórie práv artikulovali „prirodzeným spôsobom“, sa i dnes stretávame s autormi, ktorí sú presvedčení, že ľudské práva sú jednoducho dané.

Ich najčastejšími argumentmi sú tvrdenia, ako tvrdenie, že každá ľudská bytosť sa vo svojej prirodzenosti rodí na tento svet s právami, ktoré mu nemožno dať, ani vziať. Esencia ľudských práv prirodzenej teórie stojí na predstave, že majú pôvod v prvotnej príčine, t.j. sú dané *universom* (ako *kosmos*), alebo všemohúcou bytosťou (ako boh). Takéto práva majú jasný, univerzálny charakter a ich popieranie by znamenalo vôbec popieranie ľudských práv

samotných. Na rozdiel od zmluvnej teórie, ktorá chápe ľudské práva ako určitý sociálny konštrukt, je ďalším tvrdením presvedčenie, že človek má práva už len tým, že je človek. Napríklad, pre amerického filozofa Alana Gewirtha ako prirodzenoprávneho teoretika znamenajú práva to, čo presahuje záujmy človeka. V duchu rovnostárskeho univerzalizmu predpokladá, že každý človek musí rešpektovať práva ostatných, zatiaľ, čo jeho práva sú rešpektované ostatnými, takže tu musí byť vzájomné zdieľanie benefitov práv a bremien povinností (Gewirth, 1996, 8). Dodáva, že práva sa odlišujú od záujmov, nakoľko sú to odôvodnené tvrdenia, ktoré slúžia k určitým benefitom, na podporu, alebo ochranu určitých záujmov držiteľa práv (Gewirth, 1996, 9). Povedali sme, že pre prirodzenoprávnú teóriu sú ľudské práva dané. Pre Gewirtha znamenajú práva záujmy jednotlivcov, ktoré musia byť rešpektované a ochraňované, pretože ľudské práva sú na jednej strane dané a na strane druhej ich nesmú respondenti porušovať. Problematickým naďalej ostáva, ak si uvedomíme, že nie každý záujem sa môže stať právom a otázka, ktoré záujmy sa právom stať môžu a ktoré nie, ostáva otvorená ďalším diskusiam. Ľudské práva sa podľa Gewirtha realizujú prostredníctvom individuálneho užitia. Prečo by mali byť tieto záujmy chránené a z čoho vyplýva dôležitosť ľudských práv sa pokúša ilustrovať na veľkej hodnote objektov záujmov, počnúc rozsahom od života, telesnej integrity, ekonomickej istoty, cez sebaúctu, až po vzdelanie. (Gewirth, 1996, 8)

Ľudská dôstojnosť a ľudská posvätnosť. V súvislosti s ľudskými, predovšetkým prirodzenými právami, sa často skloňujú pojmy ako ľudská dôstojnosť, či ľudská posvätnosť. V diskusiiach o ľudských právach sú vedené teórie, pre ktoré je ľudská dôstojnosť kľúčovým pojmom. Ľudská bytosť je podľa týchto teórií vo svojej podstate zrodená na svet s inherentnou dôstojnosťou, od ktorej sa podľa prirodzenoprávných teoretikov odvíja celý základ ľudských práv. Napríklad, hneď v prvom článku Všeobecnej deklarácie ľudských práv z valného zhromaždenia OSN z roku 1948 sa uvádza, že: „*Všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti a právach.*“ (http://www.snslp.sk/CCMS/files/Vseobecna_deklaracia_ludskych_prav.pdf) Tieto pojmy sú inherentnou súčasťou človeka ako ľudskej bytosti a držiteľa ľudských práv. Ľudská dôstojnosť je neoddeliteľnou súčasťou rôznych ratifikácií ľudských práv a mnoho autorov sa pri zdôvodňovaní ľudských práv odvoláva práve na tento termín. Napríklad Jürgen Habermas považuje ľudskú dôstojnosť za „morálny prameň“, z ktorého sa napája obsah všetkých základných práv“ (Habermas 2012). Avšak z viacerých dôvodov je užívanie tohto pojmu pri súčasnom zdôvodňovaní ľudských práv problematické.

Pojem ľudskej dôstojnosti možno chápať vo viacerých kontextoch, za podmienok ktorých sa význam tohto pojmu mení.⁶ Nielen filozofické, ale i mnohé náboženské teórie sa pokúšajú odvodzovať ľudské práva od posvätnosti ľudského života. Súčasná kresťanská ideológia patrí ku kľúčovým reprezentantom ľudskej posvätnosti. V kresťanskom ponímaní bol človek stvorený na obraz Boží, preto jeho život je nepochybne posvätný a má najvyššiu hodnotu nad všetko živé. V duchu tejto myšlienky sa rozvíja i celý koncept ľudských práv. Preto nie je žiadnym prekvapením, že kresťanská teológia sa v ľudskoprávnej otázke najčastejšie stotožňuje práve s prirodzenoprávnou teóriou. Podľa Jána Pavla II. je ľudský život vzácny Boží dar, je posvätný a nenarušiteľný.

Ignatieff avšak naráža na kľúčové problémy, súvisiace s chápaním ľudskej dôstojnosti, ako aj ľudskej posvätnosti. Tvrdí, že idey o ľudskej dôstojnosti a akejsi vnútornej posvätnosti zapríčiňujú kontroverziu, a namiesto posilňovania práv dochádza k narúšaniu záväzkov k praktickej zodpovednosti, spôsobenej ľudskými právami (Ignatieff, 2001).

Spomenutá kontroverznosť pojmu ľudská dôstojnosť a posvätnosť spočíva podľa Ignatieffa v niekoľkých situáciách. Prvou situáciou je fakt, že niektorí ľudia nemajú problém pripustiť si, že ľudské bytosti sú posvätné. Avšak problém nastáva vtedy, keď vezmeme do úvahy fakt, že niektorí ľudia veria v boha a niektorí nie. Podľa neho by sme mohli len veľmi ťažko požadovať od ateistov, aby porozumeli významu posvätnosti ľudského života. Ak však veria v existenciu všemohúcej bytosti, potom je problém vyriešený. Zdá sa, že Ignatieff chce jednoduchým spôsobom ukázať, že aplikáciou týchto pojmov dochádza nielen k problémom pri zdôvodňovaní ľudských práv, ale aj ku kontroverziám, týkajúcich sa definície ľudských práv. Nemožno totiž prinútiť ani teistov, ani ateistov, aby porozumeli pojmu ľudská posvätnosť bez toho, aby porozumeli obsahu tohto pojmu. Iný príklad ilustruje nemecký autor Menke, ktorý hovorí o vzťahu medzi ľudskými právami a dôstojnosťou. Kladie si otázku, ako máme chápať súvislosť medzi ľudskými právami a ľudskou dôstojnosťou. Na jednej strane špecifikuje požiadavky, ktoré sa týkajú formálnej stránky vzťahu medzi ľudskými právami a dôstojnosťou: čo to znamená, ak hovoríme, že ľudská dôstojnosť je fundamentom ľudských práv? Druhá otázka sa týka obsahovej stránky pojmu ľudská dôstojnosť. Autor pátra po

⁶ Ľudská dôstojnosť je chápaná naozaj rôznorodo a jej význam sa mení v závislosti od kontextuálneho hľadiska. Z. Palovičová uvádza niekoľko príkladov. Napríklad liberálne interpretovaný pojem používaný v univerzalistickom a egalitaristickom zmysle znamená, že ak uznáme ľudskú dôstojnosť, znamená to uznanie každého človeka ako subjekt práv. V inom zmysle je ľudská dôstojnosť spájaná s rozvrstvením spoločnosti, kedy sa človek správa s dôstojnosťou (cťou), ak sa správa spôsobom, ktorý zodpovedá jeho postaveniu. Dôstojnosť tu znamená významné sociálne postavenie a spoločenskú vážnosť (úctu, reputáciu). Takže dôstojnosť tu závisí od sociálneho postavenia. V morálke a filozofii sa spája dôstojnosť so slobodou a autonómiou človeka. (In: Palovičová, Z.: Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitosť ich pojmu z pohľadu filozofie, Filozofia, 2015)

odpovedi na otázku, prečo nemôžeme použiť tradičný pojem dôstojnosti (Menke 2017, 171). Povedali sme, že ľudská dôstojnosť je základom mnohých deklarácií, či ratifikácií, a iných dohovorov o ľudských právach. Mať ľudskú dôstojnosť automaticky znamená, že mám ľudské práva, ktoré mi musí politický systém garantovať, rešpektovať ich a chrániť. Ľudská dôstojnosť je teda chápaná ako niečo vrodene a nedotknuteľné. Menke upozorňuje, že vzťah medzi ľudskými právami a ľudskou dôstojnosťou je v pojme dedukcie chápaný obsahovo priútko a štrukturálne prívôľne. Priútky je obsahovo z dôvodu, že predpokladá, že v myšlienke ľudskej dôstojnosti bude obsiahnuté všetko, čo sa už následne iba zakotví v katalógu ľudských práv (Menke, 2017).

Menke prichádza k záveru, že skutočný vzťah medzi ľudskou dôstojnosťou a právami nie je taký, že ľudská dôstojnosť označuje fundament, z ktorého sa odvodzujú ľudské práva. Avšak pojem ľudskej dôstojnosti je skôr významovým predpokladom, bez ktorého by sme o ľudských právach nemohli ani hovoriť (Menke, 2017). Z uvedeného vyplýva, že pojem ľudskej dôstojnosti určite nemožno chápať absolútnym spôsobom a ľudské práva nemožno odvodzovať od dôstojnosti.

Záver. Uviedli sme dva prístupy k zdôvodneniu ľudských práv, ktorými boli zmluvná a prirodzenoprávna teória. Ukázali sme, že východiskovým postojom zmluvnej teórie je presvedčenie, že ľudské práva sú výsledkom dohody ľudí. Zmluvná teória ponúkla taktiež názor, že ľudské práva nemožno chápať v zmysle ich vlastníctva, či nárokovania si na ne tak, ako to robí prirodzená teória. Táto teória odmietla tradičný ortodoxný charakter prirodzených práv, ktorým je presvedčenie, že ľudské práva sú dané. Ak zdôvodňujeme ľudské práva, mali by sme to robiť tak, aby sme sa vyhli kontroverzným pojmom, akými sú napríklad ľudská posvätnosť či ľudská dôstojnosť. Najmä pojem ľudskej posvätnosti je pojem, ktorý je príliš problematický a spolu s ním vyvstávajú ďalšie otázky, ako napríklad, prečo by mal byť ľudský život hodnotnejší od života zvierat? V čom spočíva jeho posvätnosť, inakosť a špecifickosť, na rozdiel od iných foriem života a podobne. Najskôr je potrebné si zadať, čo vlastne posvätnosť ľudského života znamená a následne zistiť, aký je skutočný vzťah medzi posvätnosťou ľudského života a ľudskými právami. Nemožno totiž s najmenšou istotou tvrdiť, že sme ako ľudské bytosti vlastníckmi posvätného života, a preto by sme mali mať práva. To isté sa týka aj ľudskej dôstojnosti. Ako sme uviedli vyššie, spájať pojem ľudskej dôstojnosti s ľudskými právami je naozaj problematické, čo sa javí hneď niekoľkými spôsobmi. Po prvé, pojem ľudskej dôstojnosti je nejednoznačný, a tak

zdôvodňovať ľudské práva na základe konštatovania, že človek má dôstojnosť, a preto by mal mať práva, je nepostačujúce. Menke napríklad uvádza, že v renesancii bola spájaná dôstojnosť so vznešenosťou. Do 19. storočia je ľudská dôstojnosť chápaná v súvislosti s požiadavkami na zásadnú zmenu životných podmienok proletariátu (Menke, 2017). Samozrejme, na druhej strane, chápanie ľudskej dôstojnosti, ako ho priniesla moderna, teda až po druhej svetovej vojne, nemožno popierať, veď jej poprením by sme popreli existenciu ľudských práv vôbec. Pokiaľ chceme ale pracovať s pojmom ľudskej dôstojnosti, tak opatrne. Mohli by sme sa uspokojiť s teóriou, ktorú načrtol Menke a to teóriou, že ľudská dôstojnosť nemôže byť základom ľudských práv. Ak už sa chceme odvolávať na ľudskú dôstojnosť, nesmie to byť klasický pojem ľudskej dôstojnosti, ale ako hovorí Menke: *„Ide tu o chápanie dôstojnosti, ktorá deklaruje právo každého človeka viesť v rámci svojho spoločenstva slobodný život chránený právami“* (Menke 2017, 176).

Zmluvná teória zdôvodnenia ľudských práv ponúkla presvedčenie, že ľudské práva sú určitým sociálnym konštruktom, a preto sú ľudské práva jednoducho dohodnuté a majú byť garantované štátom. Tvrdenie, že ľudské práva sú výsledkom zmluvy medzi ľuďmi rozvíja John Rawls.

Rawls je presvedčený, že princípy spravodlivosti, ktorými má na mysli práva, by mali slúžiť ako všeobecná charta dobre usporiadanej spoločnosti, pričom tieto podmienky spravodlivosti musia byť známe jednotlivcom každej generácie a musia platiť pre každého. Práva sú výsledkom zmluvy a podľa Rawlsa zmluvné strany vychádzajú z toho, že majú vybrať určité princípy pre verejné poňatie spravodlivosti (Rawls, 1994). Domnievame sa, že ľudské práva nie sú dané tak, ako to tvrdí prirodzenoprávna teória. Rovnako ako nemožno zdôvodňovať ľudské práva na základe dôstojnosti, či ľudskej posvätnosti. Ľudské práva sú výsledkom určitej dohody medzi ľuďmi, medzi zmluvnými stranami a teda sú výsledkom zmluvy. Veď ľudské práva sú určité nároky, pričom je v mojom záujme, aby tieto nároky boli dodržiavané a tieto nároky možno vymáhať len na základe určitej zmluvy, či dohody, nie na základe nejakej neviditeľnej, abstraktnej „danosti“ ľudských práv: *„Sú to zmluvné strany, ktoré posudzujú koncepcie spravodlivosti ako verejne uznávané a plne efektívne morálne smernice spoločenského života“* (RAWLS 1994, 90). Považujeme za správne tvrdenie, že ľudské práva vznikajú až vtedy, ak sa na nich ľudia dohodnú. Ignatief napríklad konštatuje, že možno sa ľudia nedohodnú na tom, prečo máme práva, ale dohodnú sa v tom, že ich potrebujeme. Nestačí len odvolávať sa na posvätnosť ľudského života a pracovať s neurčitým pojmom, akým je ľudská dôstojnosť. Ľudské práva potrebuje každý, bez ohľadu na to, či je

ateista, alebo teista, aby chránili pred nespravodlivosťou, a preto je potrebné sa na nich dohodnúť.

Literatúra

a. Monografie

CAMPBELL, T. *Rights: a critical introduction*. 2006. New York. ISBN: 0-415-28114-8.

GEWIRTH, A. *The community of rights*. 1996. University of Chicago. ISBN: 0-226-28880-3.

HABERMAS J. (2012): *Koncept ľudskej dôstojnosti a realistická utópia ľudských práv*. In: Habermas, J.: *K ústave Európy*. Bratislava: Kalligram.

IGNATIEFF, M. *Human rights as Politics and Idolatry*. 2001. University Press. ISBN: 0 691-11474-9.

PALOVIČOVÁ, Z. *Ambivaletnosť ľudských práv a problém ich zdôvodnenia*. In: *Filozofia*. 2015.

RAWLS, J. *Teorie spravědnosti*. 1994. Victoria Publishing. Praha. ISBN 80-85605-89-9.

b. Kolektívna monografia

MENKE, CH: *Ľudská dôstojnosť: Základné otázky a východiská*. In: Arnd Pollmann-Georg Lohmann (eds.): *Ľudské práva-Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram. str.228-233. ISBN:978-80-8101-960-9.

Mgr. Simona Bajanová

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: simona.bajanova@gmail.com

ZNAKY REALIZMU V SOCIÁLNO M KONŠTRUKTIVIZME

WILLARDA VAN ORMAN QUINA

Pavína Bakošová

Abstrakt: Text sa zaoberá dôsledkami Quinovho spôsobu pridelenia identity. Prvotne sa zameriava na Quinov príklad, ktorý môžeme označiť za reakciu na Herakleitovu tézu *panta rhei*. Následne spôsob, akým je objektom pridelená identita, možno vnímať niekoľkými spôsobmi. Formálna jednoduchosť pri používaní jazyka vytvára otázku, či pridelenie identity je princíp vychádzajúci z nášho vedomia, alebo túto schopnosť v nás vyvoláva realita sama. Dôležitým bude zistenie, že spôsob pridelenia identity, tak ako to robí Quine, by sme nesprávne interpretovali buď ako dôsledok realizmu alebo ako číru sociálnu konštrukciu. Pragmatizmus a behaviorálny vplyv v Quinovej filozofii vytvára situáciu, kedy je akceptovaný aj prínos reality ako aj spoločnosti do tvorby jazyka. Prekračovať rovinu jazyka nedáva zmysel. Prostredníctvom jazyka si v bežnom živote rozumieme a prax nám ukazuje, že si rozumieme aj napriek faktu, že v reči neustále čelíme ontologickej relativite pojmov. Táto relativnosť spočíva v sémantike, ktorá je pre Quina subjektívna. Rozhodujúce tak bude stanovisko, kde v jednoduchosti akceptujeme jazyk v jeho plnej sile a uznáme ho za nástroj, bez ktorého by nebola možná ani veda, filozofia, náš každodenný život.

Kľúčové slová: identita, význam, realita, konvencia, ontologická relativita

Úvod. Nasledovná stať sa zaoberá charakteristikou niektorých dôsledkov vyplývajúcich z Quinovho procesu pridelenia identity. Stručne si predstavíme, čo Quine za identitu označuje a vyvodíme možné dôsledky. Zistíme, že to, čo Quine označuje za identitu, možno vnímať ako dôsledok realistického prístupu k mimojazykovej realite, ako aj dôsledok sociálnej konštrukcie, ktorou sme schopní túto mimojazykovú realitu označovať. Otázne tak bude, či je možné rozhodnúť v prospech jedného alebo druhého.

Identita znamená význam. Prv než budeme venovať pozornosť Quinovmu príkladu procesu pridelenia identity, považujem za dôležité stručne opísať Quinové vnímanie identity, ktorú určuje významom. Význam je onou jednotiacou vecou, vďaka ktorej sme o objektoch schopní uvažovať ako o tých istých, aj vzhľadom na zmeny, ktoré podstupujú. Označiť objekt za numericky identický, znamená rozumieť jeho významu. Významu predchádza pojem, kde

tomuto pojmu rozumieme preto, lebo poznáme jeho význam.⁷ Aby sme nejakému pojmu rozumeli, musíme si jeho význam osvojiť od určitého spoločenstva. Znamená to, že význam nemá u Quina objektívnu formu ako to napríklad demonštroval raný Wittgenstein, ktorý tvrdil, že: „*To, čo musí mať každý obraz, nech je akejkoľvek formy, spoločné so skutočnosťou, aby ju vôbec mohol-správne alebo nesprávne-zobrazovať, je logická forma, to jest forma skutočnosti*“.⁸ Ranný Wittgenstein takéto vnímanie významu obohacuje o metaforu dverí.⁹ V bežnej reči si rozumieme práve preto, že jazyk používame v zhode s logickou formou. Logika symbolizuje pánky, vďaka ktorým sa môžu otvárať dvere, ktoré sú analógiou pre jazyk. Dôvod prečo si v jazyku rozumieme, je logická forma, bez ktorej by jazyk nebol možný. To, že hovorím o bolesti, neznamena nijakú moju subjektívnu výpoveď, ale bolesť je niečo objektívne, je to presne to isté, čo všetci zažívame, keď nás niečo bolí. Veta je faktom: „*Veta vyjadruje určitým, jasne udateľným spôsobom to, čo vyjadruje: veta je artikulovaná*.“¹⁰

Quine naproti tomu hovorí o kolektívnom fungovaní pojmov, kde význam je súbor dispozícií k zjavnému chovaniu. Významy sú systémy presvedčení, ktoré máme o veciach a vyplývajú z našich výpovedí o mimojazykovej realite. Keďže význam má formu určitej konvencie, nemožno mu pripísať objektívnu hodnotu¹¹. Ako však prekonávame ontologickú relativitu pojmov, keď si v bežnom jazyku rozumieme? Práve možná relatívnosť subjektívneho pridelenia sémantiky určitému pojmu je šetrne vyriešená tým, čo Quine označuje za identitu.

Prvý Quinov príklad pridelenia identity možno označiť za reakciu na Herakleitovskú tézu: „*Nevstúpiš dvakrát do tej istej rieky, lebo zakaždým sa do nej vlieva nová voda*.“¹² Táto téza poukazuje na fakt plynutia času (*panta rhei*), z ktorého sa nemožno vymaniť a my tak nemáme možnosť dvakrát vstúpiť do tej istej rieky, keďže voda ktorá ju tvorí, podlieha zmenám. Tento herakleitovský prístup Quine obohacuje o myšlienku, že dvakrát síce do tej

⁷ Quine určuje dve roviny znalosti pojmu. Prvá je *fonetická*, ktorej možno pripísať objektívnu hodnotu, keďže na tom, ako pojmy vyslovujeme, sa v spoločenstve zhodneme. Na to, aby sme pojmu rozumeli správne a dokázali ho aj explicitne používať, musíme disponovať *sémantickou* rovinou pojmu. Tá už však nemá objektívnu hodnotu, keďže sú situácie, kedy máme pojmy dvojakeho významu, alebo situácie kedy pod jedným pojmom rozumieme odlišné významy. (Quine, *Ontologická relativita*, s. 50).

⁸ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, s. 43.

⁹ Wittgenstein, *O istote*.

¹⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, s. 47.

¹¹ Ontologická relativita pojmov, ktorú Quine určuje problémom prekladu z domorodého jazyka, kde pojem *gavagai* nemožno objektívne určiť prekladom ako králik, no možný súhlas domorodca môže referovať preklad ako časť králiky, alebo stav králiky. (Quine *Ontologická relativita*, s. 50).

¹² Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 89.

istej rieky vstúpiť môžeme, no nemôžeme dvakrát vstúpiť do toho istého stavu rieky.¹³ Quine popisuje konkrétnu rieku Cayster, kde sa zameriava na opis jej okamihových častí. Prvým je okamihový stav *a*, ktorý označuje stav rieky Cayster 400 rokov p. n. l. Okamihový stav *b* označuje stav rieky o dva dni neskôr. Okamihový stav *c* je stavom Caysteru v čase *b*, ale s molekulovým zoskupením vody stavu *a*.¹⁴ Súčasne platí, že každý stav Caysteru treba vnímať ako stav, ktorý je prítomný v konkrétnom čase, s konkrétnym zoskupením tečúcej vody. Vzájomný vzťah okamihových stavov *a* s *b* tak možno chápať vo vzťahu riečného príbuzenstva, *a* s *c* ako vzťah vodného príbuzenstva.¹⁵ Nie je potrebné tento príklad detailne popisovať. Dôležité je si uvedomiť, že vzhľadom na odlišné vlastnosti okamihových stavov *a*, *b*, atď. ich vnímame ako identické vzhľadom na Cayster. Teda hoci sú kvalitatívne neidentické, vnímame ich ako identické, pretože určujú objekt mimojazykovej reality, ktorý prostredníctvom jazyka kolektívne označujeme za Cayster. Podľa Quina tak robíme práve preto, že sme objektu pridelili identitu – v tomto prípade identitu rieky Cayster: „*Pojem identity potom hrá hlavnú úlohu pri určovaní časopriestorovo rozsiahlych objektov pomocou ostenzie*.“¹⁶ Okamihové stavy *a*, *b*, atď., tak správne chápeme ako časti Caysteru. Zakaždým máme dočinenia len s určitým okamihovým stavom vnímaných objektov. Tieto okamihové stavy Caysteru majú odlišné vlastnosti (minimálne iné časové vymedzenie), no napriek odlišnosti ich správne rozumieme ako tvoriace Cayster: „*Identita je výhodnejšia ako riečna príbuznosť alebo iné vzťahy,...formálnu jednoduchosť predmetu získame tým, že namiesto množstva objektov a, b atď. v riečnom príbuzenstve budeme náš predmet reprezentovať ako jediný objekt Cayster*.“¹⁷ Identita je tak schopnosť jednotlivé okamihové časti pozorovaného objektu vnímať ako jeden výsledný objekt – Cayster. Otázne je, čo túto schopnosť jednotlivé okamihové časti objektov určuje vnímať ako identické, vzhľadom na ich kvalitatívnu odlišnosť. Podnecuje schopnosť prideliť identitu nejaká forma v nás, alebo túto schopnosť vnímať okamihové stavy ako časti objektu, v nás vyvoláva samotný objekt? Pýtame sa, či je identita schopnosťou nášho vedomia meniace sa objekty označovať za numericky identické, alebo je identita vlastná každému objektu a práve z toho dôvodu sme schopný ho vnímať ako numericky identický objekt.

¹³ Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 89 - rieka ako proces v čase, kde jej stavy sú jej okamihové časti. Objekty mimojazykovej reality sú nazerané ako štvordimenziálne objekty (perdurantizmus).

¹⁴ Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 90.

¹⁵ Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 92.

¹⁶ Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 93.

¹⁷ Quine, *Identita, ostenzia a hypostázovanie*, s. 95.

Identita ako vlastnosť objektu. V nasledovnej časti si stručne predstavíme koncept autora E. J. Lowe, ktorý situáciu s Caystrom popisuje ako: „*I bathe in a certain river and at the same time in a certain water, then – since these individuals are, different things – there must be some one thing that I bathe in at that time, by virtue of bathing in which I may be said to bathe in both the river and the water, because this one thing is a 'common part' of both the river and the water.*“¹⁸ Poukazuje tým na schopnosť vnímať Cayster ako rieku, v ktorej tečie voda. Ide o príklad sortálneho realizmu, kde každý objekt mimojazykovej reality je reálne sa vyskytujúci. Ich výskyt je podmienený ich vzájomným pôsobením. Cayster tak možno chápať ako vzostupne sa tvoriaci objekt, kde existuje určitá voda, táto voda podmieňuje výskyt rieky, ktorú tvorí táto určitá voda. Takto sa vyskytujúca rieka je v závere vnímaná ako konkrétna jedna rieka Cayster. Označiť niečo za Cayster znamená uvedomovať si jeho podmienený výskyt, výskytom rieky ako aj vody. Schopnosť jednotlivým okamihovým stavom prideliť identitu tak možno považovať za schopnosť samotného objektu – v tomto prípade schopnosť Caysteru. Pretože tak ako: „*We call a window one, a chimney one, and yet a house in which there are many windows and many chimneys hath an equal right to be called one, and many houses go to the making of one city.*“¹⁹ Znamená to, že Cayster môžeme vnímať ako jednotlivinu, ktorá je časťou všeobecnej rieky. Presne tak by sme mohli označiť rieku za jednotlivinu, ktorá je časťou všeobecnej vody atď. V sortálnom koncepte je dôležité túto postupnosť vnímať aj opačným smerom, kde jednotlivinou môže byť voda a jej časťami sú určité rieky. Schopnosť vnímať Cayster ako numericky identický určuje sám Cayster, kde je jeho výskyt podmienený výskytom rieky ako aj vody. V jednoduchosti na to, aby sme Caysteru pridelili identitu, už nejakú identitu potrebujeme. Táto identita je reálne prítomná, kde pozostáva z rieky ako aj vody. Tak isto ako je identita vlastná vode, práve vďaka výskytu rieky, ako aj konkrétneho Caysteru. Schopnosť prideliť identitu možno vnímať ako schopnosť, ktorú v nás podnecujú samotné objekty. Následne tak ide o schopnosť určitej identifikácie vzhľadom na sortálne pôsobenie jednotlivých okamihových častí mimojazykovej reality, kde raz hovoríme o Caysteri, potom zas o rieke alebo vode. Uvedomujeme si ich prepojenosť a pôsobenie jedného na druhé. Schopnosť identifikácie tak možno vnímať ako

¹⁸ LOWE, E. J., More Kinds of Being, s. 87 (preklad): „*Kúpem sa v určitej rieke a súčasne v určitej vode, následne - keďže tieto entity sú odlišné veci - musí existovať jedna vec, v ktorej sa v tom čase kúpem, v dôsledku kúpania môžem povedať, že sa kúpem v oboch: rieke aj vode, pretože táto jedna vec je "bežnou súčasťou" oboch: rieky aj vody.*“ preklad.

¹⁹ LOWE, E. J., More Kinds of Being, s. 43 (preklad): „*Označujeme okno ako jedno, komín ako jeden a dokonca dom, v ktorom je mnoho okien a mnoho komínov, ktoré majú rovnaké právo byť označované za jedno, ako následne mnoho domov tvorí jedno mesto.*“

schopnosť, ktorú v nás podnecuje realita sama, vzhľadom na sortálne pôsobenie okamihových častí, ktoré sme následne schopný jazykom pomenúvať.

Identita ako schopnosť nášho vedomia. Označovať jednotlivé okamihové časti a, b, atď. za Cayster však možno vnímať aj ako našu schopnosť kategorizovania mimojazykovej reality. Znamená to, že hovoriť o Caysteri ako o rieke či vode je naším dodatkom k tomu, ako realitu vnímame. Identitu a jej identifikáciu možno vnímať ako sociálnu konštrukciu ako aposteriórny dôsledok nášho nazerania. Pri príklade s Caystrom Quine hovorí o identite ako schopnosti prideliť význam. Schopnosť vnímať jednotlivé okamihové časti rieky ako časti konkrétneho Caysteru, určuje význam – význam pojmu Cayster. Opäť však stojíme v situácii, kde na to, aby sme určitý význam správne chápali, potrebujeme aj iné určenie ako len „toto je Cayster.“ Musíme tým rozumieť, čo znamená rieka a voda, pretože inak by sme nerozumeli, čo znamená Cayster. Využívame tým tzv. *jazyk v pozadí*, kde rozumieme význam určitého pojmu, vďaka iným pojmom, ktorých významy sme už poznali. V jednoduchosti tak pre správne pridelenie významu, a teda ja identity, už nejaký jazyk potrebujeme na to, aby sme poslucháčovi dokázali vysvetliť význam určitého pojmu. Ako sme už vyššie uviedli, významy pojmov u Quina nemajú objektívny charakter ako tomu bolo u ranného Wittgensteina. Dezider Kamhal tiež súhlasí s nutnosťou prítomnosti jazyka v pozadí kde: „*Nijaký výraz nemá význam sám o sebe, bez toho, aby ho niekto niekde za nejakých okolností použil, tzv. konvenčný význam výrazu hovorí o tom, ako sa zvyčajne nejaké slovo používa, teda vlastne o jeho možnom použití.*“²⁰ Identitu objektu Cayster tak pridelujeme preto, že sme už predtým pridelili identitu objektu rieka a voda. To, že o Caystri hovoríme ako o rieke, v ktorej tečie voda, znamená, že rozumieme týmto pojmom. Identifikácia Caysteru ako konkrétnej rieky je tak určená našou schopnosťou tento konkrétny objekt takto označovať. Hoci Quine poukazuje na tzv. *nevymedziteľnosť referencie*, kde jednotlivé okamihové stavy Caysteru môžeme chybné vnímať ako referujúce k pojmu rieka či voda, vo výsledku v dôsledku šetrnosti, vnímame okamihové stavy ako správne referujúce k pojmu Cayster. Dôležitý je moment, kedy si uvedomujeme, že šetrnosť nastáva práve vďaka jazyku v pozadí, kde na to, aby sme sa vyhli nevymedziteľnosti referencie explicitne vyjadríme Cayster ako rieku s určitým zoskupením vody. Ontologická relativita však nie je odstránená, len je vysvetlená a šetrne potlačená. Zakaždým tak vnímame situáciu tak, že Cayster sa nevyskytuje samostatne, ale je riekou, v ktorej tečie voda. No dôvodom, prečo takto Cayster vnímame, je náš jazyk, naša

²⁰ Kamhal v *Ontológia šera*; P. Sýkora, s. 34.

konvencia, na pozadí ktorej dokážeme explicitne významy pojmov v rámci spoločenstva vysvetľovať a následne im rozumieť, pretože: „*je chybou hovoriť tak, akoby bol správny jediný referent.*“²¹ Nemusíme však hľadať reálny podnet zo strany mimojazykovej reality na konštruovaní toho, čím je jazyk. Jazyk je našou sociálnou konvenciou, kde si správaním odovzdávame významy ako reakciu na pomenúvanie mimojazykovej reality, kde: „*Podľa Quina je behaviorizmus správna metóda pre štúdium učenia sa jazyka. Dokazuje, že jazyk sa učíme tak, že pozorujeme verbálne správanie, a verbálne správanie jedného človeka sa posilňuje správaním iných ľudí.*“²² Identitu tak možno vnímať ako proces ovplyvnený zo strany určitej sociálnej konvencie, ktorá je výsledkom správania ľudí.

Záver. Quinove určenie identity ako významu nám určilo dva spôsoby, akým možno spôsob pridelovania identity vnímať. Príklad s riekou Cayster nám ukázal, že identitu môžeme pridelovať práve preto, že mimojazyková realita a jej sortálne zoradenie reálne pôsobí na spôsob, akým ju vnímame. Z toho dôvodu sme schopní prideliť identitu objektu, ktorým bola konkrétna rieka Cayster. Konkrétny objekt, ktorý vnímame ako jeden konkrétny celok, tvoria iné, o ktorých sme schopní tiež uvažovať ako o celkoch. Rozhodujúca je tak identifikácia toho, čo práve za numericky identické označujeme. Môže to byť Cayster, ako aj rieka či voda. Na druhej strane možno spôsob pridelovania identity vnímať ako nami vytvorenú konvenciu, ktorá vychádza zo spôsobu, akým používame jazyk. Nie je tak podstatné, či takáto identifikácia je reálne podmienená mimojazykovou realitou. V takomto prípade je identifikácia konkrétnej rieky Cayster vnímaná ako výsledok správania určitého spoločenstva, vzhľadom na označovaný objekt. Dospeli sme tým k záveru, že by sme chybne identitu vnímali ako spôsob, ktorý je určený buď mimojazykovou realitou, alebo ako spôsob, ktorý je dôsledkom spoločenskej konvencie. Pýtať sa, či vnímame znaky realizmu v sociálnom konštruktivizme Quina je nesprávne. Pretože Quine ako tvorca ontologickej relativity počíta s prínosom mimojazykovej reality ako aj správania ľudí k tvorbe jazyka. Identita je však určená významom, kde Quine neposúva hľadanie príčin jeho vzniku za úroveň jazyka. Neznamená to však, že identitu môžeme označiť za číru sociálnu konštrukciu. Identitu objektom pridelujeme preto, že je to v rámci jazyka výhodné, šetrné a praktické, v dôsledku čoho si rozumieme. Quine takto vnímajúc jazyk nahliada aj na samotnú vedu: „*Odpoveď treba hľadať medzi dôvodmi, na základe ktorých veda uprednostňuje jednu teóriu*

²¹ Alex Orensteini, Quine, Willard Van Orman, s. 38.

²² Alex Orensteini, Quine, Willard Van Orman.

*pred druhou. Tieto dôvody sú holistické. Jeden systém presvedčení uprednostňujeme pred druhým systémom, ak má napríklad ako celok väčšiu explanačnú silu. Podľa dogmy redukcionizmu naopak možno tvrdenia – napríklad tvrdenie, že molekuly vody obsahujú atómy vodíka a kyslíka – redukovať na individuálne atomistické potvrdzujúce alebo vyvracajúce tvrdenia.*²³ Rozhodujúca je tak identifikácia, kde prostredníctvom jazyka v pozadí explicitne vysvetlíme, ktorý okamihový stav máme práve na mysli. Určovať, či táto identifikácia prebieha v dôsledku pôsobenia samotnej reality, alebo len spoločenstva sa ukazuje nepraktická. Dôležitý je jazyk a jeho praktické dôsledky pre naše skúmania.

Literatúra

LOWE, E. J., *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Garsington Road, Oxford, OX4 2DQ, UK, 2009, ISBN 978-1-4051-8256-0.

ORENSTEIN, Alex; QUINE, WILLARD VAN ORMAN, dostupné na :

<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/organon/2001/1/17-39.pdf>

QUINE, W. V., *Ontological relativity*. Ontological relativity and other essays. New York: Columbia University Press, 1969.

QUINE, W. V., *Z logického hľadiska: Identita, ostenzia, hypostázovanie*, Kaligram, z edície filozofie do vrecka 2006, ISBN 9788071497844.

SÝKORA, P., *Ontológia šera*, Schola Philosophica, 2008, ISBN 978-80-969823-2-5.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Bratislava: Kalligram 2003.

WITTGENSTEIN, L., *O istote*, Bratislava, 2006, Kalligram.

Bc. Pavlína Bakošová

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave

E-mail: sangvinik.melancholik@gmail.com

²³ Alex Orensteini, Quine, Willard Van Orman, s. 23.

PROBLÉM A VZŤAH VYSOKÉHO A MASOVÉHO/POPULÁRNEHO UMENIA

Bronislava Černeková

Abstrakt: Často krát môžeme v diskurzoch týkajúcich sa niektorých otázok filozofie umenia naraziť na delenie umenia na vysoké a masové/populárne. Príspevok načrtáva dôvod vzniku tohto delenia a následne predstavuje niektoré problémy, ktoré toto delenie prináša. Zatiaľ, čo pojem „vysoké“ umenie je filozofmi prijímané relatívne bez problémov, v otázkach používania „masového“ a „populárneho“ umenia sa viacerí filozofi rozchádzajú. Príspevok sa zameriava na analýzu vzťahu medzi vysokým a masovým/populárnym umením a tiež prináša zamyslenie nad udržateľnosťou tohto delenia v súčasnosti.

Kľúčové slová : vysoké umenie, estetika, hodnota, populárne/masové umenie

Vo filozofii umenia, ale i v bežnom živote, zvykneme rozlišovať medzi umením vysokým a jeho opakom. Zvyčajne sa ako opak „vysokého“ uvádza pojem „nízky“, avšak s pojmom „nízke umenie“ sa v oblasti filozofie umenia operuje len ojedinele. V tomto prípade v role opozita vystupuje masové alebo populárne umenie.

Spoločnosť sa už od nepamäti sociálne diferencovala na triedy, či vrstvy. Tieto vrstvy mali rozdielne ekonomické zázemie a tiež iné preferencie v oblasti umenia a zábavy. Dodnes sa žiaci v školách učia, že od obdobia antiky sa tragédia považuje za vyšší a komédia za nižší žáner. Zatiaľ, čo v starších historických obdobiach šľachta chodievala na koncerty umelcov ako boli napríklad Ludwig van Beethoven, Wolfgang Amadeus Mozart, Franz Schubert a iní, a tancovali na menuety, nižšia spoločenská trieda, poddaní, sa zabávali hudbou a tancom, ktorý neskôr dostal názov folklór.

Pojmy ako vysoké umenie a populárne umenie sa vygenerovali na prelome 19. a 20. storočia ako dôsledok úvah teoretikov kultúry a kritikov umenia. Umenie sa na konci 19. storočia, vďaka novým technickým vynálezom, akými boli fotoaparát a kamera, dostalo do krízy. Umelci sa začali zamýšľať nad zmyslom a postavením ich umenia, keď nové stroje dokázali vyprodukovať behom pár minút dielo, na ktorom by starší umelec musel pracovať niekoľko mesiacov. Umelci tak museli nájsť nový zmysel umenia, a tým sa stalo „umenie pre umenie“. Umenie tak prestalo reflektovať politické, morálne, náboženské a spoločenské problémy, čím prakticky stratilo pozornosť verejnosti. Diela vysokého umenia sa stali pre

bežných ľudí nepochopiteľné. Vznikol tak priestor pre nový typ umenia, nové formy, ktoré dávali ľuďom to, čo chceli a potrebovali (Novitz 2010, 238 – 239). Vysoké umenie, respektíve diela vytvorené cez koncepciu „umenia pre umenie,“ sa širokej verejnosti od cudzilo. Verejnosť nebola schopná tieto diela pochopiť, a tým pádom pre nich takéto umenie stratilo zmysel. Nenachádzali v ňom uspokojenie estetických, edukačných ani duchovných potrieb. Medzeru, ktorá vznikla, bolo potrebné niečím zaplniť. Tejto úlohy sa chopili noviny, časopisy, reklamy, rôzne romantické romány a neskôr televízia so svojou bohatou ponukou programov a filmov rôznych žánrov.

V deväťdesiatych rokoch 20. storočia zostavila americká sociologička Vera Zolberg tabuľku, ktorá zobrazuje všeobecne rozšírenú predstavu, ktoré umelecké žánre patria do vysokého, a ktoré do populárneho umenia. Za vysoké umenie sa všeobecne považuje napríklad opera, symfonická a komorná hudba, súčasná vážna hudba, dráma, balet, experimentálne divadlo, kubizmus, psychologický film, grafické novely, poézie a vážna literatúra. Pod pojmom populárne umenie si bežne predstavujeme rockovú hudbu, pop, muzikál, jazz, rôzne tanečné show, melodrámy, komédiu, naivné maliarstvo, komiks, brakovú literatúru, hororové filmy a reklamné slogany (Záhradka 2010, 207).

Rozdelenie na vysoké a nízke umenie vychádzalo zo sociálnej diferenciácie spoločnosti. Je pochopiteľné, že vysoká spoločnosť, šľachta a zamožní ľudia preferovali iné štýly a druhy umenia ako nemajetní, spoločensky nízko postavení ľudia. Tieto preferencie vyplývali z rozdielnych morálnych a estetických hodnôt, avšak najväčší podiel na tejto diferenciácii malo samozrejme ekonomické zázemie. Majetní ľudia mali dostatok času a prostriedkov, aby sa venovali a oceňovali diela vysokého umenia. Ak ste mali dostatok finančných prostriedkov, mali ste aj prístup k vzdelaniu. Naopak nemajetní ľudia nemali prístup do sféry vysokého umenia. Všetok čas a energiu vkladali do zabezpečenia základných životných potrieb pre seba a svoju rodinu. Nemohli si dovoliť „plytvat“ čas a finančné prostriedky na návštevy koncertov, galérií či divadiel.

Okrem rozdelenia umenia na vysoké (hight) a nízke (low) zaviedol americký filozof Dwight Macdonald rozdelenie na hight culture, midcult a masscult. Diela midcultu a masscultu reprezentujú nízku úroveň umenia, alebo kultúry, respektíve Macdonald ich nepovažuje za umenie (culture), a preto používa označenie cult (Macdonald 1983, 3 – 75). Hoci diferenciácia umenia na vysoké a nízke pôvodne vychádzala so sociálnej stratifikácie spoločnosti, je potrebné zamyslieť sa, či aj v súčasnosti delenie umenia na vysoké a populárne/masové má nejaký súvis so spoločenskými triedami. V súčasnosti sa hranice

medzi sociálnymi triedami stierajú, s výnimkou niektorých marginalizovaných skupín, a preto sa sociálnou diferenciáciou dá argumentovať len pomerne ťažko. Spoločenské postavenie už nie je vzdelanosťou podmienkou zabezpečujúcou porozumeniu dielu z vysokého umenia. „Zájem o konzumaci nebo vytváření současného vysokého umění samozřejmě vyžaduje jistý stupeň vzdělání, jež je však snadno dostupné všem příslušníkům všech tříd, které navštěvují vysokou školu; tuto průpravu lze nepochybně získat rovněž samostudiem bez navštěvování univerzity“ (Carroll 2010, 253). Diferenciácia umenia nezodpovedá triednym rozdielom, vzhľadom na to, že rozdiely medzi spoločenskými vrstvami/triedami sa postupne stierajú a dielo, ktoré by sa páčilo členovi vysokej spoločnosti, alebo vládnucej vrstvy, by sa mohlo páčiť aj obyčajnému robotníkovi (Eco, 1995, 60 – 61). Dnes už má takmer každý človek prístup k vysokému umeniu, jediné čo potrebuje, je záujem. Existuje množstvo kníh približujúcich, vysvetľujúcich a interpretujúcich diela vysokého umenia. Mnohé štáty poskytujú oblasti umenia značnú finančnú podporu. V divadlách, múzeách a galériách existujú zľavy pre deti, študentov alebo zľavy pre skupiny. Dokonca niektoré galérie a múzeá majú vyhradený jeden deň v týždni, kedy je vstup pre všetkých zdarma. Navyše, dá sa povedať, že na sociálnych sieťach je všetko, dokonca máte možnosť prostredníctvom internetu navštíviť rôzne svetoznáme galérie bez toho, aby ste opustili váš dom. Môžete si vypočúť výborné prevedenia majstrovských hudobných diel bez toho, že by ste museli navštíviť nejaké koncertné sály.

Na druhej strane, nielen ľudia z nižších spoločenských tried môžu konzumovať vysoké umenia, ale aj príslušníci vyššej spoločenskej vrstvy sú vo veľkej miere konzumentmi masového/populárneho umenia. Pavel Zahrádka predstavuje *model prevrátenej pyramídy*. „Model převrácené pyramidy zachycuje změnu v kulturních preferencích. Zatímco příslušníci vyšších společenských tříd se dříve věnovali výhradně spotřebě vysoké kultury a vyhýbali se spotřebě populární kultury, v dnešní době se na rozdíl od níže postavených společenských tříd věnují většímu počtu kulturních aktivit, které náležejí jak do oblasti vysoké, tak i populární kultury“ (Zahrádka 2010, 224). Nielenže členovia vyššej spoločenskej vrstvy konzumujú masové/populárne umenie, ale táto konzumácia je väčšia ako konzumácia vysokého umenia príslušníkmi nižších spoločenských tried. Dôkazom toho je aj fakt, že v Európe a v Severnej Amerike priemerná návštevnosť múzeí neprekračuje 22 % populácie, pričom táto skupina ľudí sa vyznačuje vyššími príjmami a lepším vzdelaním (Freelandová 2011, 81).

Ak diferenciácia umenia na vysoké a masové/populárne nevychádza zo spoločenskej stratifikácie, kde máme hľadať rozdiel medzi týmito dvoma oblasťami? Niektorí autori

rozdiel hľadajú vo formálnej stránke diel, ktorá sa obracia k rôznym úrovňam vkusu. Vysoké umenie sa vyznačuje komplexnosťou a zložitnosťou, kým populárne umenie sa prezentuje jednoduchosťou (Novitz 2010, 231 – 232). Avšak tento dôvod diferenciacie sa tiež nezdá byť opodstatnený, keďže diela, ktoré vznikli s určitým množstvom zložitosti, a teda boli určené pre konkrétny okruh recipientov, môžu byť konzumované iným okruhom prijímateľov (Eco, 1995, 61 – 62). Ak sa pozrieme na diela vysokého umenia a na diela masového/populárneho umenia zistíme, že nie všetko vysoké umenie je zložené a komplexné a nie všetko masové/populárne umenie je jednoduché. Väčšinu filmovej tvorby môžeme zaradiť do masového umenia, avšak mnoho z týchto filmov je veľmi komplexných a zložitých a aj samotná výroba filmu sa nevyznačuje práve jednoduchosťou. Na druhej strane, nie je dôvod predpokladať, že jednoduchosť musí byť nutne zlá a zložitosť dobrá. Niekedy sú práve diela vysokého umenia fascinujúce pre svoju jednoduchosť.

Príčinou diferenciacie by sa nám mohol javiť rozdiel v estetickej hodnote diel vysokého a masového/populárneho umenia. Diela vysokého umenia sa považujú za esteticky hodnotnejšie ako diela masového/populárneho umenia. Estetická hodnota sa spája s mierou krásy obsiahnutej v konkrétnom diele. Avšak ani estetická hodnota nemusí byť ukazovateľom tejto diferenciacie, pretože dielo nižšej úrovne umenia (midcultu, masscultu, či populárneho umenia) nemusí byť nutne esteticky menej hodnotné ako dielo vysokého umenia (Eco, 1995, 61 – 63). Ako príklad nám môžu poslúžiť Duchampove readymades. Duchampov zámer bol vybrať a vystaviť predmety z bežného života s čo najnižšou estetickou hodnotou a i napriek ich nízkej estetickej hodnote sa tieto diela zaradili medzi diela vysokého umenia. Naopak, niektoré diela masového/populárneho umenia sú esteticky veľmi príjemné, napríklad jazzová hudba, a tiež niektoré komiksy sú po estetickej stránke pomerne kvalitné.

Dôvod diferenciacie umenia by sme mohli hľadať v pôvode, respektíve v pôvodcovi umeleckého diela. Zatiaľ, čo diela vysokého umenia sú individuálne výtvary, a teda ich zdrojom sú schopnosti, citlivosť, názory a genialita jednotlivca, diela populárneho/masového sú výtvarmi kolektívnymi. Ako príklad sa uvádza film, ako predstaviteľ masového/populárneho umenia, za vznikom ktorého stojí veľké množstvo ľudí/umelcov, od režiséra až po samotných hercov (Novitz 2010, 232 – 233). Je pravda, že mnoho tradičných diel vysokého umenia, ako sú maľby alebo sochy, sú vytvorené jedným človekom. Ale tak ako sa pozeráme na film ako na kolektívny výtvar, by sme sa mohli pozerieť aj na hudobné symfónie a balet. Cyklus skladieb Štyri ročné obdobia skomponoval jeden človek (tak ako

scenár filmu môže napísať len jeden človek), ale na ich prevedenie je potrebné mať dostatočné množstvo kvalitných hudobníkov (tak ako musí mať film hercov).

Nech už budeme hľadať dôvod diferenciácie umenia na vysoké a masové/populárne kdekoľvek, vždy bude možné nájsť nejaký príklad, protiargument, ktorý by daný dôvod spochybnil. Tak ako má umenie a samotné diela množstvo aspektov, na základe ktorých ich môžeme posudzovať, a v rámci ktorých môžeme o dielach uvažovať, tak aj rozlíšenie medzi vysokým a masovým/populárnym umením má množstvo aspektov, v ktorých môžeme diferenciáciu nachádzať. Podstata diferenciácie umenia je doposiaľ, tak ako v konečnom dôsledku aj samotná definícia umenia, pomerne nejasná a problematická.

Autori zaoberajúci sa problematikou masového/populárneho umenia nie sú jednotní v užívaní samotných pojmov „masový“ a „populárny“. Zatiaľ čo niektorí autori tieto pojmy používajú synonymne, a teda nerobia rozdiel v tom, či užívajú jeden alebo druhý pojem, iní autori používajú len jeden z týchto pojmov, pričom druhý z nich buď ignorujú alebo dokonca odmietajú.

Pojmu populárne umenie dávajú prednosť napríklad Pavel Zahrádka (2010) a David Novitz (2010). Ich preferovanie označenia populárne umenie pred masovým pravdepodobne pramení z problémov, s ktorými môže prísť do konfliktu označenie masové umenie. Dwight Macdonald, ako uvádza Pavel Zahrádka, tvrdí, že populárne umenie je vytvárané pre masovú spotrebu (Zahrádka 2010, 216-217). To znamená, že populárne umenie musí osloviť čo najväčší počet ľudí. Populárne umenie môžeme chápať ako ahistorický termín. Ak rozmyšľame o populárnom umení ako o umení nízkej triedy, tak v každej spoločnosti, kde je sociálna diferenciácia, nájdeme aj niečo, čo by sme mohli nazvať populárnou kultúrou (Carroll 1997, 188).

Pojem masové umenie by sme mohli interpretovať dvoma spôsobmi. Prvou možnosťou je interpretácia masového umenia ako umenia, ktoré má osloviť čo najväčší počet ľudí, a teda masy. V tomto prípade sa nám nezdá problematické používať označenia masové umenie a populárne umenie ako synonymické. Ak by sme pripustili, že cieľom populárneho umenia je pritiahnúť pozornosť čo najväčšieho počtu ľudí, a masové umenie tiež budeme snímať ako umenie, ktoré má za cieľ osloviť čo najviac ľudí, tak je v tomto prípade možné tieto dve označenia používať synonymne. Druhou možnosťou je na masové umenie nahliadať ako na umenie, ktoré je šírené masmédiami. V tomto prípade už stotožnenie pojmov populárne a masové nie je také jednoznačné. S pojmom populárne umenie by sme mohli

operovať aj v starších historických obdobiach, pretože v každom historickom období bol recipientmi preferovaný určitý žáner alebo štýl. Avšak o masovom umení v zmysle umenia šíreného masmédiami môžeme uvažovať až od prelomu 19. a 20. storočia. Hoci Walter Benjamin tvrdí, že „umelecké dielo bolo v zásade vždy reprodukovateľné“²⁴ (Benjamin 1979, 18) v tomto zmysle máme na mysli skôr šírenie umeleckých diel pomocou časopisov, novín, televízie a v súčasnosti internetu.

Americký filozof Noël Carroll rozlišuje medzi populárnym a masovým umením. Podľa neho masové umenie, na rozdiel od populárneho umenia, nie je možné nájsť v každej spoločnosti (Carroll 1997, 188). Každá spoločnosť disponuje niečím, čo by sme mohli označiť za populárne umenie avšak masové umenie, v zmysle šírenia masmédiami, nemusí byť prítomné v každej spoločnosti. Masové umenie je dizajnované pre masovú spotrebu. Je dizajnované tak, aby bolo konzumované čo najväčším počtom ľudí. Dielo masového umenia môže byť simultánne konzumované publikom, ktoré je často vzdialené veľkou vzdialenosťou (Carroll 1997, 188). Vďaka rozhlasu, televízií a internetu môže byť jedno dielo masového umenia, či už ide o hudobnú skladbu, film, fotografiu atď., vnímané ľuďmi v rôznych častiach sveta.

Či už budeme používať označenie „masové“ alebo „populárne“ umenie, nič to nezmení na fakte, že ani vysoké ani masové/populárne umenie neexistujú od seba izolovane. Obe tieto úrovne umenia sa navzájom ovplyvňujú. Vysoké umenie vo veľkej miere ovplyvňuje masové/populárne umenie a masové/populárne umenie môže ovplyvniť diela vysokého umenia. V súčasnosti poznáme komixové a filmové verzie Shakespearových diel (napríklad Hamleta alebo Romea a Júliu), rockové a metalové nahrávky diel klasikov ako sú Vivaldi, Beethoven a iní. Dá sa v podstate povedať, že vysoké umenie vo veľmi veľkej miere ovplyvňuje a inšpiruje diela masového/populárneho umenia. Avšak aj autori diel súčasného vysokého umenia sú obklopení dielami masového/populárneho umenia, a preto sú chtiac-nechtiac týmto umením ovplyvnení. Samotné masmédiá ovplyvňujú diela vysokého umenia. „Zakladajú [masové komunikačné prostriedky] celky nových stylů, zavedly nové způsoby řeči, nová recepční schémata (připomeňme jen mechaniku kreslených seriálů, žurnalistický styl...), a tak ať už v dobrém či špatném přece jen dochází k obnově stylu, který pak často má dopad i na takzvaná vyšší umění a má k pohybu a rozvoji“ (Eco 1995, 54).

²⁴ V antike bolo možné umelecké dielo reprodukovat dvoma spôsobmi: liatím, razbou. V 15. storočí sa pridala kníhtlač (Benjamin 1979, 18).

Nielenže sa tieto úrovne umenia ovplyvňujú navzájom, ale vzťah medzi nimi, respektíve negatívne vnímanie masového/populárneho umenia, ako menej kvalitného a nízkeho, má vplyv aj na náš život. Ako poznamenáva Pavel Záhradka, pojmová diferenciácia vysokého a masového/populárneho umenia nie je len teoretický konštrukt, táto diferenciácia ma reálny dopad na životy jednotlivcov (Záhradka 2010, 205). Ráno 8. apríla bolo nájdené mŕtve telo frontmana úspešnej, a dodnes širokou verejnosťou milovanej hudobnej skupiny *Nirvana* Kurta Cobaina. Kurt Cobain užil smrteľnú dávku heroínu a prestrelil si hlavu. Vedľa jeho tela sa našiel odkaz „Lepšie zhorieť ako vyhasnúť“. Podľa niektorých autorov jeho samovražda nebola motivovaná spôsobom života, ktorý spevák viedol, ani jeho samodeštruktívnymi sklonmi, ale práve priepasťou, resp. jej ilúziou, medzi vysokým a masovým/populárnym umením (Heath – Potter 2004, 16-17). Mnoho umelcov bojovalo, a stále bojuje, proti masovému konzumu umenia tým, že vytvára alternatívne žánre, diela, štýly.²⁵ Táto alternatíva má byť akýmsi opakom masou preferovaného prúdu. Avšak časom prívržencov alternatívneho štýlu a žánru pribúda, až sa zo samotnej alternatívy stane mainstream. Alternatíva sa sama stane tým, proti čomu bojovala. A tak vzniká priestor pre vznik nového alternatívneho diela, štýlu, žánru alebo produktu, ktorý čaká rovnaký osud, ako predchádzajúcej alternatívy. Niekde tu by sme mohli nájsť pôvod Cobainového zúfalstva. Kurt Cobain sám seba považoval za alternatívneho umelca robiaceho punk rockovú hudbu. Na druhej strane skupina *Nirvana* predala milióny svojich albumov. Kurta Cobaina zbožňovali a stále zbožňujú fanúšikovia po celom svete. Pozícia, do ktorej sa Cobain dostal so svojím úspechom na hudobnej scéne, bola v rozpore s jeho zámerom robiť alternatívnu hudbu. Z alternatívnej punk rockovej skupiny sa stal masovo konzumovaný fenomén.

Masové/populárne umenie, tak ako umenie vysoké, má svoje významné miesto v našich životoch. Ovplyvňuje, či už pozitívne alebo negatívne, naše estetické vnímanie, politický, morálny, náboženský postoj a do istej miery riadi celý náš život. Vzťah spoločnosti k populárnemu umeniu výstižne vyjadril Abraham Kaplan: „Hodnota umenia, ako všetko ostatné estetické, môže byť analyzované iba v kontexte. Šampanské a brandy značky Napoleon sú nepochybne najlepšie nápoje, ale v nedeľu poobede na ihrisku chceme kolu alebo pohár piva“ (Kaplan 1966, 364). Diferenciácia medzi vysokým a masovým/populárnym umením je hlboko zakorenená v spoločnosti hoci v súčasnosti je táto hranica pomerne nejasná.

²⁵ Častokrát sa alternatívne štýly a žánre snažia dosiahnuť status vysokého umenia.

Literatúra

- BENJAMIN, W. (1979): *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979. 1. vyd. 429 s.
- CARROLL, N. (1997): The Ontology of Mass Art. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 2, 187-199.
- CARROLL, N. (2010): Podstata masového umění. In: Záhradka, P. (ed): *Estetika na přelomu milénia. Vybrané problémy současné estetiky*. Brno: Barrister&Principal, 2010. 1. vyd. s. 248-275. ISBN978-80-87474-11-2.
- ECO, U. (1995): *Skeptikové a těšitelé*. Praha: Svoboda, 1995. 1. vyd. 286 s.
- FREELANDOVÁ, C. (2011): Teorie umění. Praha: Dokořán, 2011. 183 s.
- HEATH, J.; POTTER, A. (2012): *Kup si svou revoltu!* Praha: Rybka Publishers, 2012. 1. vyd. 392 s. ISBN 978-80-87067-12-3.
- KAPLAN, A. (1966): The Aesthetics of the Popular Arts. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 24, No. 3. s. 351-364.
- MACDONALD, D. (1983): Masscult & midcult. In: Macdonald, D.: *Against the American grain*. New York: Da Capo Press, 1983. s 3-75.
- NOVITZ, D. (2010): Způsoby tvorby umění. Vysoké a populární v umění. In: Záhradka, P. (ed): *Estetika na přelomu milénia. Vybrané problémy současné estetiky*. Brno: Barrister & Principal, 2010. 1. vyd. s. 229-246. ISBN978-80-87474-11-2.
- ZÁHRÁDKA, P. (2010): Vysoké versus populární umění. In: Záhradka, P. (ed): *Estetika na přelomu milénia. Vybrané problémy současné estetiky*. Brno: Barrister & Principal, 2010. 1. vyd. s. 205-227. ISBN978-80-87474-11-2.

Mgr. Bronislava Černeková

Katedra filozofie a aplikované filozofie FF UCM

Námestie J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: brona.cerneкова@gmail.com

K NIEKTORÝM PROBLÉMOM TRESTU A TRESTANIA

Helena Drappanová

Abstrakt: Vo svojom príspevku sa zameriam na analýzu a výklad trestu so zreteľom na sociálno-filozofický aspekt a odlíšenie právnej, sociálno-filozofickej a politickej roviny jeho definovania a ponímania. Každá spoločnosť politická aj predpolitická sa chráni pred javmi, ktoré pokladá za škodlivé a v tomto zmysle jestvuje trest v každej spoločnosti. Podľa sociobiológie trest dokonca presahuje hranice ľudskej spoločnosti, lebo sankcionovanie v zmysle nejakej formy potrestania či odplaty jestvuje aj u zvierat, najmä u tých, ktoré sa označujú ako sociálne žijúce. V nepolitických či predpolitických spoločnostiach má trest skôr podobu pomsty v duchu zásady zub za zub a oko za oko. Jadrom môjho príspevku bude rekonštrukcia argumentov retribučnej (deontologickej) a konzekvencialistickej (utilitaristickej) teórie trestu a zhodnotenie ich silnej a slabej stránky. Pokúsim sa charakterizovať základné východiská chápania trestu a trestania u Ceasara Beccariu a Jeremyho Benthamu ako zakladateľov konzekvencialistickej pozície a ich aktuálnosť pre súčasnosť. Na druhej strane stojí retribučná koncepcia, ktorá vychádza z idey spravodlivej odplaty a jej stúpencom bol aj I. Kant. Osobitne si všimnem zmiešanú Hartovu koncepciu trestu ako pokus prekonať limity a ohraničenia retribučnej a konzekvencialistickej teórie trestu. Pokúsim sa argumentovať v prospech tézy, že problematika trestu vyžaduje koordináciu s princípmi teórie spravodlivosti, resp. spravodlivej spoločnosti. V závere sa pokúsim poukázať na základné charakteristiky ponímania trestu v právnom poriadku Slovenskej republiky.

Kľúčové slová: trest, retribučná (deontologická) a konzekvencialistická (utilitaristická) teória trestu, Hartova zmiešaná koncepcia trestu

Úvod. V stati analyzujem hlavné problémy trestu a trestania jednak so zreteľom na konceptuálne ťažkosti s jednoznačnou reálnou definíciou ich pojmu, jednak v spojitosti s hlavnými líniami zdôvodňujúcej argumentácie v politickej filozofii a filozofii práva. Mojim cieľom je akcentovať skutočnosť, že hoci politická, morálna filozofia a filozofia práva evidentne ovplyvnili reálne právo, aj v oblasti trestného práva v záujme formulovania konzistentnej teórie trestu a trestania by bolo žiaduce vyhodnotiť aj empirické reálne praktiky, jurisprudenciu v tejto sfére.

Trest a praktiky trestania ako predmet rozličných disciplín. Problematika trestu a trestania sa skúma v rozličných disciplínach, počnúc empirickými – antropológia, pedagogika, sociológia, psychológia, až k normatívnym disciplínam, akými sú sociálna, politická filozofia, filozofia práva, morálna filozofia a aj právo. S rozmanitými praktikami trestania

a podobami testu sa stretávame dennodenne v rozličných kontextoch a sférach spoločenského života a týmito termínmi referujeme na rozličné praktiky, ktoré sú citlivé na kontext. So zreteľom na empirickú mnohotvárnosť a takmer proteovskú podobu trestu asi nemožno sformulovať jednoznačnú definíciu trestu a trestania, ktorých konkrétne podoby sa líšia od spoločnosti k spoločnosti, a aj v rámci jednej spoločnosti sa menia v priebehu času, čo dobre ilustruje vývoj trestného práva a jeho sankčné mechanizmy. Práve problematika prinútenia, jeho legitímnosť a platné zdôvodnenie je však terénom, na ktorom si podávajú ruky politická filozofia s filozofiou práva a do hry tu vstupuje aj morálna filozofia. Špecifickú podobu má súvislosť týchto disciplín v sfére problematiky trestu a trestania. Zložitost' jednoznačnej a striktnnej nominálnej a reálnej definície trestu názorne ilustrujú výskumy sociálnych a kultúrnych antropológov, napr. v otázke výchovy, ktorí nazhromaždili množstvo evidencie o tom, že aj v rámci jedného teritória a v rovnakom čase prístupy a metódy výchovy detí vrátane trestania a trestov radikálne kolíšu, na škále od represívnych praktík až k neobvykle tolerantným prístupom. V tejto súvislosti uvediem napríklad geografa J. Diamonda – nositeľa Pulitzerovej ceny – a jeho pozoruhodnú knihu s názvom *Svět, který skončil včera. Co se můžeme učit od tradičních společností?*²⁶, v ktorej sumarizuje a predkladá vlastné zážitky, skúsenosti a poznatky nazhromaždené počas desaťročí práce na tichomorských ostrovoch, pričom tematizuje aj problematiku trestania pri výchove detí. V spojitosti s témou trestu vo sfére výchovy uvádza dôvody, prečo sa máme zaujímať o prístupy k starostlivosti o deti v tradičných spoločnostiach; odpoveď je zrejmalá; preto, lebo tieto spoločenstvá nám poskytujú neoceniteľnú databázu skúseností. Ponúkajú nám výsledky tisícov experimentov o tom, ako deti vychovávať. A tak nám môžu poskytnúť poznatky a návody pre naše rozhodovanie a konanie a ukázať metódy odlišné od našich západných zvyklostí.

Treba spomenúť, že existuje niekoľko výskumov o problematike výchovy zameraných na posledných lovcov a zberačov (pygmejovia z afrického dažďového pralesa, Kungu z púští Južnej Afriky, Hadzu z východnej Afriky, Indiáni Guayakiu z Paraguaja a Agtu z Filipín). J. Diamond sa venuje poznatkom, ktoré tento výskum priniesol o pôrode, zabíjaní novorodencov, kojení, o interakcii medzi dojčatami a dospelými, o roli otcov a iných opatrovateľov a predovšetkým o trestaní detí. J. Diamond ilustruje, že v postojoch voči trestaniu detí existujú obrovské rozdiely v rozličných spoločenstvách, pričom sa názory na trestanie detí, telesné tresty detí menia z jednej generácie na druhú. (Pozri Diamond, 2014,

²⁶ Jan Melvil Publishing, Brno 2014, z originálu *The World until Yesterday* preložila Eva Nevrlá.

191-195). Ako možno vysvetliť, prečo sa v niektorých spoločnostiach (a to aj v súčasnosti) telesné tresty detí používajú a v iných nie? Podľa J. Diamonda väčšinu rozdielov možno pripísať na účet kultúre, teda nesúvisia so spôsobom obživy a typom ekonomickej aktivity. „Môžeme však vysledovať určité širšie trendy: u väčšiny tlúp lovcov-zberačov sa fyzické tresty malých detí vyskytujú minimálne, u poľnohospodárskych spoločností sa isté tresty vyskytujú a pastierske kmene používajú telesné tresty pomerne často. Jeden z faktorov, ktorý tu môže zohrávať úlohu, je to, že keď sa správa nežiaducim spôsobom dieťa lovcov-zberačov, má to dopad väčšinou iba na dieťa a na nič a nikoho iného (lovci-zberači nemávajú skoro žiadny cenný majetok). Avšak poľnohospodári a osobitne pastieri vlastnia rôzne cenné veci, a obzvlášť cenný je dobytok, a tak poľnohospodári trestajú deti za nevhodné správanie, aby zabránili závažným dôsledkom pre celú rodinu – napríklad keby dieťa dobre nezavrelo bránu ohradenej pastviny, mohol by dobytok utiecť. Všeobecne povedané, v porovnaní s kočovnými skupinami lovcov-zberačov, kde majú členovia rovnaké postavenie, existujú v usadlých spoločnostiach (väčšina tradičných poľnohospodárov a pastierov) väčšie rozdiely v postavení jednotlivých členov, viacej nerovností medzi pohlaviami, viac individuálnych rozdielov, viac dôrazu sa kladie na naučenie úcty a rešpektu – a z týchto faktorov plynie viacej trestov pre deti“ (Diamond, 2014, 193).

Foucault a problém trestu. Z inej perspektívy, v priamej súvislosti s otázkou trestu a trestania v práve a so zreteľom na mocenské štruktúry, na sformovanie disciplinujúcej spoločnosti s jej represívnymi technikami a technológiami moci sa téme trestu venoval M. Foucault.

Podľa Foucaulta sa na vzniku disciplinárnej spoločnosti podieľajú rovnako procesy právno-politické, ekonomické a vedecké. Práve v spojitosti s právno-politickými procesmi tematizuje Foucault otázky penálneho systému. Podľa neho sa v modernej disciplinárnej spoločnosti presadila moc normy, ktorá zahrnuje zákony, ktoré zavrhujú všetko, čo sa odlišuje od existujúcich normatívnych požiadaviek. Na tomto základe sa ľudia diferencujú, porovnávajú, vylučujú alebo homogenizujú, jednoducho normalizujú. Takto sa formuje paralelne s penálnym systémom tzv. „infrapenálny“ systém, ktorý je normalizujúcim penálnym systémom. Pokým tradičný penálny systém fungoval na pozadí všeobecných, objektívnych sformulovaných zákonov, normy, o ktoré ide Foucaultovi, sú ambivalentné a vnášajú do penálneho systému nejednoznačnosť a subjektivnosť. Pokým zákony kvalifikovali jedinca podľa záväzných pravidiel, normy ich diskvalifikujú, zbavujú práv na

základe viac-menej subjektívneho posudku expertov. Tieto dva penálne systémy sa navzájom dopĺňajú, lebo infrapenálny systém noriem a trestov operuje v priestore, ktorý bežné zákonné normy nepokrývajú, takto do legálnej moci preniká nezákonná moc. Proces prieniku dvoch penálnych systémov vytvára dojem, že v modernej spoločnosti sa trestná moc zbavila excesov a násilia a zo samotného trestania sa spravilo niečo spoločensky prijateľnejšie. A spojenie normalizujúcej infrapenálnej moci s právnymi inštitútmi dodáva tejto moci záruku legitimacy. Hoci moderná spoločnosť oslobodila človeka od starých podrobení a závislostí, vďaka sofistikovanejším technikám vytvorila nové, efektívnejšie závislosti, mocenské podrobenia a kontrolu. (Buraj, 2013, 646)

Z tohto aspektu pristúpil k pojmu trestu a trestania M. Foucault, ktorý sa pokúsil „študovať metamorfózu trestných metód na základe politickej technológie tela, kde sa dá vyčítať spoločenská história mocenských vzťahov i objektov ich relácií“ (Foucault, 2004, 28).

M. Foucault prezentoval historický pohľad na premeny podôb trestu a trestania v zmysle ich tzv. humanizácie a posunu od konfrontácie previnilca a autority monarchu pri mučení až k sofistikovaným podobám vzťahu medzi obvineným a súdnou mocou v modernej spoločnosti, zdôrazňoval, že pod pláštikom humanizácie penalty, čím sa moderná spoločnosť rada pýši, sa odohrávajú procesy disciplinujúcej moci tak, aby z jedinca, z jeho tela spravili užitočného jedinca. Práve v modernej spoločnosti donucovacie praktiky, mechanizmy a procesy a kontrola presahujú hranice väzenských inštitúcií a prenikajú celým priestorom spoločnosti. Metódy dozerania a trestania sa zmocnili škôl, tovární, nemocníc a kasární. Foucault sleduje, ako sa predmetom tejto disciplinujúcej moci stalo telo individua, ktorému sa vnucuje poslušnosť. Pričom moc nie je niečo, čo prislúcha nejakej osobe alebo inštitúcii, „ale skôr sieť jej účinkov, strategických pozícií – účinok, ktorý sa manifestuje a niekedy aj obnovuje pozíciou ovládaných“ (Foucault, 2004, 31).

V historickom priereze Foucault sleduje posuny trestania a uplatňovania trestajúcej moci metaforicky povedané „od krajiny mučenia posiatej šibencami, popraviskami, praniem a kolesami k ideálu trestného mesta reformátorov, v ktorom slávi každý deň svoj sviatok Zákonník až k modelu karcérneho mesta, v ktorom väzenie nie je podrobené ani zákonom ani súdnemu aparátu, ale súd je vzhľadom na väzenie niečím vonkajším a podradeným“ (Foucault 2004, 310). Domnievam sa, že Foucaultove idey v sebe skrývajú doposiaľ nedostatočne využívaný potenciál najmä vzhľadom na problematiku trestu a jeho funkcií vo filozofii práva.

K vymedzeniu pojmov trestu a trestania. Príklady z kultúrnej antropológie, politickej filozofie a filozofie práva sme použili aj na ilustráciu faktu, že problematika trestu a trestania má rozmanité aspekty a možno ju sledovať v rozličných líniách a z rozličných perspektív. Ak sa však obmedzíme len na problematiku trestu vo filozofii práva a v práve, kde jeho hlavnou doménou je trestné právo, tak je očividné, že problém jasnej definície naďalej ostáva otvoreným.

Vo všeobecnosti a so zreteľom na politickú spoločnosť je trest nejakým opatrením, ktoré autorita uvalí na jedinca alebo skupinu ako reakciu na porušenie, prestúpenie zákonných noriem, ktoré sú stanovené zákonom. V tomto smere však treba zdôvodniť a ospravedlniť praktiky trestania a sankcionovania. Diskusie sa tu uberajú cestou, ako zdôvodniť a ospravedlniť praktiky trestu zo strany štátnej moci. To však presahuje hranice práva a stáva sa otázkou filozofie práva, morálnej a politickej filozofie.

Pokiaľ ide o problematiku zdôvodnenia trestu, možno v dejinách politického myslenia a filozofie práva sledovať dve základné koncepcie: retribučnú a utilitaristickú (konzekvencialistickú) koncepciu.

Retribučná koncepcia vychádza z idey spravodlivej odplaty a jej stúpencom bol I. Kant. Pre Kantovo chápanie práva je kľúčové jeho dielo *Metafyzika mravov*, ktoré zahŕňa *Metafyzické základy právnej náuky* a *Metafyzické základy náuky o cnosti*. Kým etika je podľa Kanta náukou o cnostiach, právo je tiež náukou o mravoch, ale pokým mravné povinnosti sa zakladajú na vnútornom využívaní slobody, právne povinnosti spočívajú vo vonkajšom uplatňovaní mojej slobody. Všetky povinnosti však sú zakotvené v kategorickom, morálnom imperatíve. Kým etika predpokladá len uvažovanie zamerané na konanie, právo nám zakazuje, prikazuje alebo povoľuje isté konanie v čase a priestore. Kantovo chápanie práva smeruje jednak proti empirickému ponímaniu, jednak proti racionalistickej metafyzike práva, ktorá vychádza z nejakého prirodzeného nahliadnutia do ľudskej prirodzenosti a vecí. Princípy práva sú rovnako formálne ako v prípade etiky, pričom v prípade práva treba vysvetliť právnu povinnosť a objasniť podmienky jej možnosti. Cieľom práva je zabezpečovať nároky osôb na slobodu, hoci pojem slobody je iný než v etike. Nejde o inteligibilnú slobodu, ale o slobodu spočívajúcu v schopnosti konať podľa vlastnej vôle, usudzovať prostredníctvom pojmov a táto sloboda je kompatibilná s deterministickým prístupom k pojmu chcenia a konania. Právo obmedzuje vonkajšiu slobodu pomocou zákonov

a podrobiť sa im je povinnosťou aj morálnym príkazom. Zákony sú záväzné len vtedy, ak sú spojené s predstavou prinútenia, lebo štátne právo musí byť donucujúcim právom, lebo motivácia k legálnemu konaniu je daná len hrozbou prinútenia. Právne princípy nezahŕňujú motiváciu k právnemu konaniu, zatiaľ čo motivácia k morálnemu konaniu je imanentná morálnym zásadám. Kant pokračoval v línii kontraktualistickej tradície a zameriava pozornosť na konštrukciu pojmu štátu, pričom predpokladá, že štát vznikol zmluvou všetkých so všetkými. Predpoklad zmluvy, ktorá konštituuje štát, je nevyhnutný aj preto, lebo len tento predpoklad umožňuje uvažovať o štátnej moci tak, že z nej nemôže pochádzať bezprávie. A tento predpoklad spĺňa republika, v ktorej suverén nestojí proti občanom, ale je s nimi totožný. Hoci Kant nadviazal a v mnohom pokračoval v novovekom uvažovaní o spoločenskej zmluve, jasnejšie explikoval filozofiu štátu ako teórie, pomocou ktorej objasníme platnosť právneho poriadku štátu a autoritu štátnej moci, hoci otázku o zdroji tejto moci fakticky pokladal za neriešiteľnú.

Právo sa zameriava na vzťahy jednej osoby voči druhej osobe do tej miery, do akej ich konanie na seba navzájom pôsobí. Bez zreteľa na individuálne účely konajúcich ľudí právo určuje účel zachovania vonkajšej slobody konania. S právom sa spája oprávnenie štátu na vonkajšie donútenie, toto donútenie zabraňuje vo svojvoľnom uplatňovaní slobody. V súvislosti s teóriou štátu Kant dôvodil, že zámerné, úmyselné spáchanie zločinu je nevyhnutná aj postačujúca podmienka pre potrestanie páchatel'a, lebo si ju spravodlivo zaslúžil; odplata sa vymeriava vzhľadom na stav páchatel'ovej mysle (zámer, unáhlenosť, nedbalosť) a závažnosť škody, ktorú skutok, konanie, čin spôsobili. Musí platiť princíp proporcionality medzi trestným činom a trestom, ktoré má svoje pozadie v zmluvných koncepciách spoločnosti; že ten, kto poruší zmluvu, prisvojuje si nespravodlivo nejakú výhodu v porovnaní s občanmi, ktorí ctia zákon a toto porušenie morálnej rovnováhy vyžaduje potrebu nastoliť opätovnú rovnováhu pomocou trestu.

V zmysle Kantovej retribučnej spravodlivosti sa jej princípy musia striktne dodržiavať aj v prípade empirického faktu - rozkladu občianskej spoločnosti, lebo napr. v prípade vraždy neexistuje žiadna náhrada, iná možnosť, ktorá by vyhovovala spravodlivosti.

Na rozdiel od retribučných koncepcií trestu, ktorých slabou stránkou je ich empirická neoveriteľnosť, utilitaristické koncepcie trestu, hoci sa navzájom odlišujú podľa toho, aké následky trestu opisujú a aké benefity očakávajú od trestania – napr. zastrasovacia funkcia, preventívna, prevýchovná, udržanie normatívneho morálneho systému spoločnosti, uspokojenie obete – všetky utilitaristické koncepcie sa vyznačujú spoločným znakom, že ich

možno empiricky overovať. Konzekvencialistickú koncepciu trestu v utilitárnej podobe formuloval J. Bentham. Treba vziať do úvahy, že Bentham svoju koncepciu trestu a trestania založil na hedonistickej etike a princípe utilitarizmu, ktorý však už pred ním koncipoval C. Beccaria. Princíp utilitarizmu teda Bentham neobjavil, ale vysvetlil a aplikoval ho ako základný princíp tak morálky, ako aj práva. Benthama primárne zaujímala reforma trestného práva, pričom ho zrejme neviedli nejaké humanistické úvahy, ale skôr iracionálnosť vtedajšieho trestného práva, jeho neschopnosť dosiahnuť deklarované ciele a slúžiť spoločnému dobru. To, čo bolo hnacím motorom Benthamovho myslenia, nebol súcit, empatia s obeťami penálneho systému, ale jeho neefektívnosť a rozpor s princípom utilitarizmu, ako o tom svedčí jeho kľúčové dielo *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

Trest je podľa Benthama zlom, a to zlom absolútnym a jeho zdôvodnenie a opodstatnenosť možno sformulovať len za predpokladu, že výhody trestu v podobe odstrašenia od istého konania prevyšujú utrpenie plynúce z trestu. „Každý trest je utrpenie. Každý trest sám osebe je zlo. Podľa princípu utilitarizmu na to, aby sa trest mohol akceptovať, musí sa akceptovať len vtedy, ak jeho uplatnenie zaručí elimináciu ešte väčšieho zla“ (Bentham, 1988, 51).

Tento utilitaristický predpoklad však čelí dvom problémom, ktoré spochybňujú jeho výklad trestu. Ide o trestanie nevinného a disproporčnosť trestu ako inštitúcie. Treba poznamenať, že v tomto smere sa názory interpretátorov Benthamovej konzekvencialistickej koncepcie trestu rozchádzajú. Na jednej strane sa tvrdí, že Bentham nepripúšťa potrestanie nevinnej osoby (Frosen a Binder Smith), na strane druhej iní autori tvrdia, že jeho pozícia umožňuje potrestanie nevinného (Primoratz). Takýto dvojznačný výklad pramení zrejme z ambivalentnosti princípu utilitarizmu ako kritéria racionality. So zreteľom na proporcionalitu trestu síce Bentham nadviazal na Beccariu, ale nesleduje ho v tom, že trest možno uplatniť len voči tomu, kto porušil zákon. Bentham explicitne neuvažoval o možnosti potrestania nevinného.

Námietka proporcionality trestu je komplikovaná už preto, lebo ideálny stav vybudovaný na princípe utilitarizmu je taký, v ktorom inštitút trestu nie je potrebný. Ale toto je fikcia.

Vynára sa aj otázka, do akej miery je možnosť individualizácie trestu v rukách zákonodarcu alebo sudcu, čo otvára celú paletu iných, utilitaristický konzekvencializmus presahujúcich problémov.

Rozličné verzie utilitarizmu sa so zreteľom na problematiku trestu a trestania odlišujú podľa toho, aké funkcie pripisujú štátu pri presadzovaní trestného práva (od rehabilitácie a prevýchovy delikventa, udržanie morálnej sústavy spoločností, uspokojenia rozhorčenia obete, verejné odsúdenie zločinu, po podporu právneho poriadku). Je zrejmé, že utilitárne koncepcie poskytuje uspokojivú odpoveď na otázku, prečo štátna moc musí previnilca potrestať, ale neodpovedá na to, koho je správne potrestať. Aj vzhľadom na proporcionalitu trestu sa so zreteľom na princíp určujúci vymieranie trestu formulujú námietky voči utilitarizmu spojené s autonómiou jedinca, s tým, do akej miery môže štát intervenovať, aby sa predišlo zločinu.

Hlavná námietka voči retribučným doktrínam trestu smeruje k tomu, že nedokážu vysvetliť, prečo to, čo je morálne zavrhnutiahodné, nepodlieha trestnému právu, a aký je vzťah morálky a politiky; a to, či trestné previnenie je aj morálnym previnením, preto sa možno domnievať, že princíp zaslúženej odplaty musí byť doplnený argumentmi o povahe povinnosti dodržiavať zákony.

Utilitarizmus (konzekvencializmus) však chápe človeka ako objekt, nástroj dosahovania spoločenského cieľa, a tak porušuje princíp dôstojnosti a rešpektu k individu ako autonómnemu morálnemu aktérovi. Hlavný nedostatok utilitarizmu spočíva v tom, že nezahrňuje distributívny princíp a neuvažuje o autonómnom jedincovi, lebo maximalizuje úžitok celého spoločenstva. Hoci utilitarizmus odpovedá na otázku, prečo štát môže vinníka trestať, nedáva odpoveď na otázku, koho je správne potrestať.

Výsledkom polemík a konfrontácie utilitaristických a retribučných koncepcií sú kombinované teórie, ktorých jedným z hlavných zdrojov sa stala stať *Prolegomena k zásadám trestu* od H. L. A. Harta. Podľa Harta musíme rozlišovať nasledujúce otázky spojené s uvažovaním o treste: definícia trestu, ospravedlnenie, prečo potrebujeme tento inštitút; trestná zodpovednosť, kto a za akých podmienok môže byť potrestaný; požiadavka definovať spravodlivú spoločnosť a aké povinnosti majú individua, aby dodržiavali zákony štátu, čo je spravodlivý zákon, do akej miery môže štát zasahovať do života jedinca, aby bola prevencia zločinu a kontrola. Len v tomto kontexte sa teória trestu môže rozvinúť do ucelenej, pluralitnej a koherentnej podoby. Hart v polemike s názormi na pozadí argumentov

viktoriánskeho sudcu Jamesa Fitzjamesa Stephena skúmal, či možno právom vynucovať napríklad sexuálnu morálku a odmietal vynucovanie morálky pomocou trestného práva.

Hart sa pokúsil sformulovať jednoznačnejšie princípy, podľa ktorých možno obmedziť slobodu a ukladať tresty (Hart 2003, s.103).

K niektorým aspektom problematiky trestu v slovenskom právnom kontexte. Pri riešení problému trestu a trestania v právnom poriadku Slovenskej republiky, najmä v trestnom práve, vychádzam z hypotézy, že tento právny poriadok vychádza z kombinovanej koncepcie.

Ak sa z roviny historickej dimenzie filozofie práva presunieme na empirickú úroveň nášho súčasného právneho systému a všimneme právny poriadok Slovenskej republiky, predovšetkým ako pracuje s definíciami kľúčových pojmov, je zrejmé, že sa zvolil praktický prístup k definícii trestu, kedy sa trest tautologicky definuje v § 8, ods. 1 Zákona č. 300/2005 Z. z. *Trestný zákon* v znení neskorších predpisov nasledovne: „Trestný čin je protiprávny čin, ktorého znaky sú uvedené v tomto zákone, ak tento zákon neustanovuje inak.“ V súlade s touto definíciou je možné do právnych predpisov dopĺňať, resp. odstraňovať činy a konania, ktoré sú zákonodarcom považované za natoľko závažné, aby boli považované za trestné činy, ktoré si zasluhujú tresty. V zákone sú vymenované aj výnimky, kedy čin, ktorý je inak považovaný za protiprávny, a ktorého znaky aj keď sú uvedené v Trestnom zákone, sa neposudzuje ako trestný čin: vek páchatel'a, intenzita činu, spoločenský dosah, krajná núdza, nutná obrana a pod.

V právnom poriadku Slovenskej republiky je viditeľná snaha zákonodarcu rozlične posudzovať právne negatívne hodnotené činy aj cez používanie jednotlivých pojmov, ktorými sa tieto činy posudzujú: súkromnoprávna oblasť – sankcia, správna oblasť – správny delikt, trestnoprávna oblasť – trestné činy.

Zdá sa, že zákonodarca svojou dikciou usiluje na jednej strane o obmedzenie „svojvôle“ sudcov, ale na druhej strane rozširuje zákonné ustanovenia tak, aby sa vytvoril priestor pre objektívnejšie posúdenie daného trestného činu. So zreteľom na filozoficko-teoretické východiská sa o treste a trestaní uvažuje podľa zmiešaného, kombinovaného modelu, čo by si však vyžadovalo podrobnejšiu analýzu.

Záver. Aj keď pokusy formulovať kombinované teórie trestu, neviedli k zhode v otázke opodstatnenosti trestu, predsa len ponúkajú možnosti, ako sa vyrovnáť s jednotlivými nedostatkami retribučných a utilitaristických (konzekvencialistických) koncepcií. Problém spočíva v tom, že predstavy o tom, čo je správne a primerané v oblasti trestu zrejme treba skúmať v kontexte problematiky, čo je spravodlivý sociálny poriadok, čo je spravodlivý zákon, a do akej miery možno ospravedlniť zásahy štátu kvôli kontrole a prevencii zločinu. Na tieto otázky nejestvujú jednotné odpovede a asi by sme ťažko očakávali, že sa ich podarí raz navždy sformulovať.

Hoci morálna epistemológia s jej presahom a dosahom na filozofiu práva patrí k najmenej rozpracovaným oblastiam, vidí sa mi, že je relevantná pre posúdenie problematiky trestu, jeho spravodlivosti a funkcie. Domnievam sa, že k prekonaniu teoretických disparít by prispelo aj to, keby teoretické uvažovanie v oblasti filozofie práva aj morálnej filozofie viac reflektovalo empirické, reálne praktiky z oblasti jurisprudencie.

Literatúra

Beccaria, C. (2009): *O zločinoch a trestoch*, Bratislava: Kalligram.

Bentham, J. (1988): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Book, 248 s.

Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Eds. D. Miller/J. Colemanová/W. Connolly/A. Rayn.: (2003): Brno: Barrister and Principal.

Buraj, I. (2013): Michel Foucault: o moci v dejinách. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Ed. F. Novosád/D. Smreková. Bratislava: Kalligram, 632-654.

Diamond J. (2014): *Svět, který skončil včera. Co se můžeme naučit od tradičních společností*. Brno: Jan Malvil Publishing.

Hart, H. L. A. (2003): *Právo, sloboda a morálka*. Bratislava: Kalligram.

Foucault, M. (2004): *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia*. Bratislava: Kalligram.

Kant, I. (1991): *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram.

Kant, I. (2017): In: *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Ed. A. Pollman/G. Lohman. Bratislava: Kalligram, 52-60.

Kant, I. (1996): *The Methaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zákon č. 300/2005 Z. z. Trestný zákon v znení neskorších predpisov – Zbierka zákonov.

Mgr. PhDr. Helena Drappanová

Katedra filozofie

Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica

E-mail: drappanova.helena@advisertrust.sk

DEJINNO-FILOZOFICKÝ EXKURZ K VÝZNAMU NÁHODY V ETIKE

Júlia Drbúlová

Abstrakt: Idea náhodnosti vonkajšieho sveta zostáva spolu s otázkou, do akej miery dokáže ľudský jedinec ovládať svoj vlastný osud odvekou témou našich každodenných reflexií. Snáď každý z nás už zakúsil ten pocit, aké to je mať šťastie, resp. smolu, pripísal isté neočakávané dôsledky skutočnostiam, ktorých povahu sám nemohol ovplyvniť. Predmetnou tematikou sa v dejinách morálnej filozofie zaoberalo množstvo mysliteľov v snahe vysvetliť poriadok sveta, počiatok života či slobodu jednotlivca. Napriek širokému spektru názorov na danú tematiku možno formulovať – vynímajúc Aristotela – šesť základných stanovísk vo vzťahu k vyššie zmienenému fenoménu. V predkladanom príspevku podrobne preskúmame a kriticky zhodnotíme filozofické reflexie predsokratovských filozofov, menovite Hérakleita z Efezu, Empedokla z Akragantu, Anaxagora z Klazomén, Démokrita z Abdér; slávneho rečníka antického Ríma M. T. Cicera; vrcholného predstaviteľa latinskej patristiky sv. Augustína; ranostredovekého latinského filozofa Boethia; predstaviteľov novovekej koncepcie empirizmu F. Bacona a D. Huma či vedúcich postáv klasického amerického pragmatizmu Ch. S. Peircea a W. Jamesa.

Kľúčové slová: náhoda, nevyhnutnosť, Božia prozreteľnosť, sloboda

Idea náhodnosti vonkajšieho sveta zostáva spolu s otázkou, do akej miery dokáže ľudský jedinec ovládať svoj vlastný osud odvekou témou našich každodenných reflexií. Snáď každý z nás už zakúsil ten pocit, aké to je mať šťastie, resp. smolu, pripísal isté neočakávané dôsledky skutočnostiam, ktorých povahu sám nemohol ovplyvniť.

Predmetnou tematikou sa v dejinách morálnej filozofie zaoberalo množstvo mysliteľov v snahe vysvetliť poriadok sveta, počiatok života či slobodu jednotlivca. Napriek širokému spektru názorov na danú tematiku možno formulovať – vynímajúc Aristotela – šesť základných stanovísk vo vzťahu k vyššie zmienenému fenoménu.

Základná diferenciácia stanovísk vo vzťahu k náhode. Prvé z vyššie uvedených stanovísk sa odvoláva na druhú knihu Aristotelovej *Fyziky*. Konkrétne na pasáž 195b35-196a5, v ktorej autor poukazuje na jednotlivcov pochybujúcich o samotnej existencii náhody domnievajúc sa, že všetko, o čom hovoríme ako o náhodnom či samočinnom má istú príčinu. V tomto zmysle sa samotný pojem náhody javí ako zavádzajúci a bezobsažný. S obdobným ponímaním náhody sa stretávame aj v období neskorej renesancie, konkrétne u zakladateľa

novovekej materialistickej filozofie Francisa Bacona (1561-1626). Pre anglického mysliteľa je náhoda len jedným spomedzi množstva nesprávnych pojmov, prostredníctvom ktorých vstupujú do mysli ľudských jedincov isté prekážky či predsudky, ktoré im bránia v pravdivom poznaní skutočnosti. Ide predovšetkým o tzv. idoly trhu (lat. *idola fori*), ktorých podstata tkvie najmä v nesprávnom pomenovaní vecí, v nespočetných mýlkach interpresonálnej komunikácie či stretu ľudských rodov. Idoly, ktoré v intenciách autorovho presvedčenia prenikajú do mysle ľudského individua zo slov, resp. na základe ich spojenia s vecami, sú dvojakého typu. Jednak sú to bezobsažné názvy nejestvujúcich vecí, ktorých vznik podnietili predovšetkým mylné domnienky, jednak mená existujúcich vecí, ktoré sú však nejasné, nesprávne vymedzené, príliš narýchlo či dokonca neprimerane abstrahované od vecí. K prvému typu pojmov patrí napríklad šťastena (lat. *fortuna*), prvé pohybujúce (lat. *primum mobile*), dráhy planét, element ohňa a obdobné nepravdy, ktoré majú svoj pôvod v klamných a zavádzajúcich teóriách (Bacon 1974, 96).

Druhé stanovisko je späté s menami troch významných predsokratovských mysliteľov, menovite Hérakleita z Efezu (cca 540-480 pr. n. l.), Empedokla z Akragantu (cca 490-430 pr. n. l.) a Anaxagora z Klazomén (cca 500-428 pr. n. l.), ktorí vo svojom učení pripisovali isté nevyhnutne spôsobené udalosti práve náhode. Sami pritom nevideli nijaký rozpor v tvrdeniach typu „nevyhnutná udalosť nastala náhodou“. Pojmom „náhoda“ pritom odkazovali na subjektívne neočakávanú povahu celého reťazca nevyhnutných udalostí (Dudley 2012, 3).

Tretie stanovisko akcentuje neznámu alebo nepredvídateľnú povahu príčin náhodných udalostí. Už starorímsky rečník a politik Marcus Tullius Cicero (106 – 43 p. n. l.) upriamil svoju pozornosť na rétorickú kategorizáciu príčin, ktorá nevyhnutne ovplyvňuje klasifikáciu dôsledkov, nakoľko veci, ktoré sa udiali, udiali sa buď úmyselne alebo neúmyselne, teda skrze nevyhnutnosť, prípadne šťastenu. Poznanie príčin v tomto zmysle produkuje poznanie dôsledkov a naopak. Inak povedané, práve tak ako príčiny odhaľujú dôsledky, tak aj dôsledky odhaľujú príčiny. V tejto súvislosti je potrebné dodať, že okrem príčin, ktoré prostredníctvom vlastných síl produkujú konkrétne účinky, jestvujú aj tie, ktoré ich samy osebe priniesť nemôžu, avšak bez ktorých by rovnako tak nemohli vzniknúť – príčiny ako miesto, čas, materiál či prostriedky. Cicero definuje náhodu ako udalosť vyvolanú

skrytou príčinou. Vyjadrené slovami mysliteľa: „Nič sa nedeje bez príčiny. Náhoda je jednoducho to, čo je spôsobené nejasnou alebo skrytou príčinou. (*Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortuna, qui eventus obscura causa et latenter efficiat*)“ (Kempshall 2011, 271). Je zrejmé, že veci, ktorých príčiny sú nám dôverne známe, nemožno označiť pojmom „náhodné“. Avšak vo svojom každodennom živote sa dostávame do kontaktu so širokou plejádou vecí, ktorých príčiny nám nie sú známe. Práve tie subsumujeme pod pojem „náhodné“. Aj z tohto dôvodu je udalosť spôsobená náhodou tou, ktorej príčina vzniku zostáva skrytá. Treba dodať, že náhoda sa v Ciceronovom ponímaní spája so subjektívnym názorom ľudského individua.

V novoveku to bol François Marie Arouet – známy pod pseudonymom Voltaire (1694-1779) – ktorý zastával názor, podľa ktorého pojem náhody vypovedá o neznámych príčinách známych účinkov. Píše: „... všetci uznávajú, že náhoda je výraz bez významu. To, čo nazývame náhodou nemôže byť nič iné než neznáma príčina známeho účinku“ (Voltaire 1843, 168). Vyššie zmienený výraz pritom vnímal ako náhradu za niečo neznáme. Povedať, že príčina známeho účinku nie je známa, značí, že takáto príčina zostáva tajomstvom. Osvietenský mysliteľ netvrdil, že náhoda je skutočnou príčinou. Toto tvrdenie v podstate vyvrátil. Koniec koncov sám zastával názor, podľa ktorého sa už niekoľkokrát zmienený výraz používa len ako náhradný výraz pre skutočnú príčinu vecí, ktorá nám doposiaľ nie je známa. Avšak vzhľadom na to, že ľudia až príliš dlho nazývali neznámu príčinu pojmom náhoda, začali postupne zabúdať nato, že ten vznikol len ako náhrada.

S podobným ponímaním náhody sa stretávame aj u eminentného anglického filozofa 20. storočia Bertranda Russella (1872-1970), ktorý definoval náhodnú udalosť ako udalosť, ktorej príčinu nepoznáme. Vyjadrené slovami mysliteľa: „... Čo mám na mysli pod „náhodnou“ udalosťou? Mienim ňou niečo, čoho príčina mi nie je známa. „Náhoda“ rozhoduje o tom, či sa z dlho očakávaného dieťaťa vyklúje chlapec alebo dievča... rozhoduje o tom, ktoré z možností dedičnosti sa uskutočnia...“ (Russell 1997, 6). Pre úplnosť je potrebné dodať, že ani Russellov výklad náhodnosti neporušuje postulát deterministického učenia. Náhodné udalosti nie sú v intenciách jeho presvedčenia nezapríčinенými udalosťami, ale udalosťami vzťahujúcimi sa na niektoré determinujúce prvky (Hook 1951, 674).

Predmetnú tematiku neobišiel ani významný predstaviteľ anglického pozitivizmu John Stuart Mill (1806-1873), podľa ktorého je náhodná udalosť výsledkom spolupôsobenia dvoch nezávislých kauzálnych reťazcov (Dudley 2011, 3). Uvedme príklad: Ak niekto umiestni na palubu lietadla bombu, tá vysoko vo vzduchu vybuchne, trosky zničeného stroja

klesnú k zemi a jeho pasažieri ukončia svoju životnú púť na tomto svete. Niektorí ju s najväčšou pravdepodobnosťou zostrojil a následne nastražil preto, aby ňou usmrtil konkrétnu osobu nachádzajúcu sa – spolu s ostatnými nevinnými cestujúcimi – na palube lietadla. Avšak to neznamená, že niektorí – či už ľudskej alebo božskej podstaty – umiestnil ostatných pasažierov do tohto lietadla preto, aby ich zabil. Ich prítomnosť bola zrejme podmienená túžbou cestovať do cudzokrajných destinácií. V tomto zmysle sa stali len náhodnými obeťami explózie (Inbody 1997, 129).

Štvrté stanovisko opäť odkazuje na druhú knihu Aristotelovej *Fyziky*, konkrétne na pasáž 196b6-7, kde sa píše: „Iným sa zdá, že príčinou je náhoda, lenže skrytá ľudskému rozumu, nakoľko je čímisi božským (*θειον τι*) a nadprirodzeným (*δαιμονιωτερον*).“ Autor citátu na tomto mieste odkazuje na Platóna a tradičné náboženské stanoviská vo vzťahu k fenoménu náhody, ktoré nachádza u Pindara (522-448 pred n. l.), Aischyla (526 - 456 pred n. l.) či iných raných autorov. V intenciách tohto stanoviska má – to, čo sa v dôsledku nevedomosti pripisuje náhode – v skutočnosti božskú alebo nadprirodzenú príčinu. S vyššie zmieneným stanoviskom sa vo svojich úvahách stotožnil aj cirkevný ideológ Aurelius Augustinus (354-430), podľa ktorého sa samotný pojem náhody (*fortuna*) vzťahuje na neznámu príčinu, za ktorou sa v skutočnosti skrýva Božia prozreteľnosť.

Pre autora latinského prekladu Platónovho *Timaia* – Chalcidia je základnou príčinou náhody osud plynúci z Božej prozreteľnosti (Dudley 2012, 8). Osud nazýva Božím zákonom, ktorého počiatkom je prozreteľnosť ako prejav božej vôle. Súčasne dodáva, že najvyšší a neopísateľný Boh je počiatkom všetkého. Popri ňom sa však zmieňuje aj o tzv. sekundárnom bohu, teda jeho prozreteľnosti udávajúcej zákon či dokonca terciárnom bohu, o božej mysli ako strážkyni večného zákona (Grant 1952, 27).

S podobným chápaním náhody sa stretávame aj u Boethia z Dácie (pred r. 1240 – 1284) – jedného z najvýznamnejších predstaviteľov heterodoxného aristotelizmu 13. storočia – v intenciách ktorého je vyššie skúmaný fenomén súčasťou kauzálneho poriadku neprístupného ľudskému rozumu. Náhoda je v tomto zmysle riadená osudom, ktorý ovláda božia prozreteľnosť (Dudley 2012, 8).

Piate stanovisko sa spája s menami dvoch významných mysliteľov, menovite Démokrita z Abdér (asi 460 – 380 pred n. l.) a Davida Huma (1711-1776). V intenciách vyššie zmienených autorov už samotné použitie pojmu „náhoda“ implikuje popretie príčiny.

Významný starogrécky filozof Démokritos z Abdér učil, že hoci je celé dianie vo svete len sledom príčin a účinkov, zdá sa, že samotný chod prírody odzrkadľuje tak nevyhnutnosť, ako aj náhodu. Samotný pojem náhody pritom definoval veľmi špecifickým spôsobom. Nemienil ním totiž náhodnosť vlastnú prírode, ktorá by zabezpečila nezávislosť udalostí od prírodných príčin. Veril, že každý následok je nevyhnutne determinovaný predchádzajúcimi príčinami. Súčasne však tvrdil, že v mnohých prípadoch sú nevyhnutné príčiny tak zložité a komplexné, že ich porozumenie presahuje rámec ľudského chápania.

V intenciách Leukippovho druhu nič také ako náhoda objektívne nejestvuje. Všetka existencia totiž podlieha všetkým prestupujúcej nevyhnutnosti. Avšak vzhľadom na obmedzenosť ľudského poznania – determinovanú nielen stupňom mentálnej vyspelosti ľudského spoločenstva – možno rozlíšiť dva druhy príčinnosti. Jednak ide o príčinnosť pôsobiacu na kozmickú realitu, jednak o príčinnosť sprevádzajúcu výskyt ordinárnych javov vo svete (napr. klíčenie semien). Kým prvú z nich má jednotlivec v dôsledku nepredvídateľnosti tendenciu subjektívne vnímať ako náhodnú, druhú uznáva s ohľadom na jej predvídateľnosť za nevyhnutnú. V tomto zmysle aj tomu, čo sami považujeme za „náhodné,“ vládne prísna nevyhnutnosť.

Škótsky filozof a jeden z posledných anglických deistov David Hume v *Pojednaní o ľudskej prirodzenosti* píše: „... náhoda nie je ničím reálnym ... správne povedané je iba negáciou príčiny...“ (Hume 2004, 90). V intenciách tohto citátu nič také ako náhoda nejestvuje. Sama osebe totiž popiera deterministickú príčinu. Hume tvrdí, že nič nejestvuje bez príčiny, pričom uznanie takejto tézy pokladá za ekvivalentné tvrdeniu popierajúcemu samotnú existenciu náhody: „Všeobecne sa priznáva, že nič nejestvuje bez príčiny svojej existencie, a že náhoda, keď ju dôkladnejšie skúmame, je iba negatívny pojem, ktorý nevyjadruje nijakú reálnu moc existujúcu kdekoľvek v prírode“ (Hume 2004, 61). Tvrdiť, že niečo sa udialo náhodou, znamená poprieť, že sa to stalo v dôsledku nevyhnutnosti a poprieť nevyhnutnosť znamená poprieť príčinu, nakoľko „... nevyhnutnosť tvorí podstatnú časť príčinnosti...“ (Hume 2004, 97).

Šieste stanovisko reprezentuje trojica mysliteľov, menovite Epikuros zo Samu (341-271 pred n. l.) Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) a William James (1842 - 1910).

Raný predstaviteľ helenistickej filozofie Epikuros zo Samu prevzal do svojho výkladu vzniku sveta časť Démokritovho atomizmu. Atómy sú najmenšie, ďalej nedeliteľné súcna pohybujúce sa v nekonečnom prázdnom priestore. Dodajme, že príčinou pohybu atómov je podľa Epikura tiaž (*βάρος*), v dôsledku pôsobenia ktorej sa pohybujú kolmým smerom nadol. Neskôr sa niektoré z nich odklonia od svojej dráhy (Suvák 2008, 89). O príčine tohto javu sa dozvedáme z básne rímskeho filozofa a popularizátora Epikurovho učenia Tita Lucretia Cara (99 - 55 pred n. l.) *De rerum natura*, kde píše: „... keby sa atómy neodkláňali, padali by nadol ako dažďové kvapky cez hlboké priestranstvo prázdneho priestoru a nemohli by vzniknúť zrážky a odrazy atómov a teda ani príroda by nemohla nikdy nič vytvoriť...“ (*De rerum natura*, II 224).

Americký filozof a zakladateľ modernej semiotiky Charles Sanders Peirce tvrdil, že univerzálny determinizmus je iba nadbytočným postulátom vedy smerujúcim k vyvráteniu empirických dôkazov. Inak povedané, čím presnejšie sú pozorovania, tým početnejšie sú výnimky z vedeckých zákonov (Dudley 2012, 10). Vyššie naznačenú diverzitu možno podľa amerického mysliteľa objasniť jedine tým, že vo svete pripustíme výskyt náhodných prvkov. V tomto zmysle argumentuje proti univerzálnemu determinizmu svetového diania. Spontánnosť, rozmanitosť či diverzitu, ktorú pozorujeme vo svete, nemožno vysvetliť len prostým odkazom na časovo symetrické zákony ako zemská príťažlivosť či zákon zachovania energie. V tejto súvislosti argumentuje v prospech náhody objektívne prítomnej vo svete. Súčasne dodáva, že zákony pojednávajúce o prírodných súvislostiach sú iba pravdepodobnostnými zákonmi.

Americký psychológ a zakladateľ moderného pragmatizmu William James dospel vo svojich úvahách k záveru, že jedine náhoda môže vysvetliť slobodnú vôľu. Zároveň tvrdil, že sama osebe je negáciou nevyhnutnosti.²⁷ V tejto súvislosti je potrebné dodať, že kým deterministi zastávali názor, v intenciách ktorého je každé ľudské rozhodnutie tým jediným možným, americký mysliteľ pripúšťal možnosť ľudskej voľby. Inak povedané, skutočnosť, že nastala istá udalosť, neposkytuje žiadny dôkaz o tom, že namiesto nej nemohla nastať iná. Viera v existenciu takýchto udalostí bola pre Jamesa inštinktívnym pocitom. Súčasne sa domnieval, že rozpor medzi Božou vševedúcnosťou a vierou v náhodu možno prekonať

²⁷ Jedným z hlavných problémov deterministického učenia je v intenciách Jamesovho presvedčenia skutočnosť, že neponecháva priestor pre pôsobenie náhodnosti (Richardson 2006, 247)

uvedomením, že Boh pozná konečný cieľ svojho úsilia, avšak nie prostriedky, ktoré smerujú k jeho naplneniu. V Božom pláne je obsiahnuté široké spektrum neistých možností, v súvislosti s ktorými sa otvára pomyselný priestor pre slobodnú vôľu ľudského individua rozhodujúcu o prostriedkoch vedúcich k už determinovaným cieľom (Dudley 2012, 11).

Záver. Reflektujúc vyššie uvedené skutočnosti možno formulovať – s ohľadom na pôvodné dejinno-filozofické reflexie – osem základných téz vypovedajúcich o fenoméne náhody:

1. Náhoda je zavádzajúci a bezobsažný pojem (Francis Bacon).
2. Náhoda pomenúva prekvapivé a predsa nevyhnutne spôsobené udalosti (predsokratovski univerzálni deterministi)
3. Náhoda vypovedá o udalostiach, ktorých príčiny nám nie sú známe (Marcus Tullius Cicero, François-Marie Arouet, Bertrand Russell)
4. Náhoda pomenúva udalosti, ktoré sú neočakávanými dôsledkami dvoch nezávislých kauzálnych reťazcov (Themistius, John Stuart Mill)
5. Náhoda odkazuje na udalosti, ktorých príčinou je v skutočnosti Božia prozreteľnosť (Platón, Aurelius Augustinus, Chalcidius, Boethius, Simplicius, Tomáš Akvinský)
6. Náhoda je nesprávne používaný termín, ktorý implikuje popretie príčiny (Démokritos z Abdér, David Hume)
7. Náhoda reflektuje reálnu absenciu príčin determinujúcich poriadok vo svete (Epikuros zo Samu, Charles Sanders Peirce)
8. Náhoda je termín, ktorý sa používa najmä v súvislosti s objasňovaním problematiky slobodnej vôle ľudského individua (Epikuros zo Samu, Charles Sanders Peirce, Wiliam James) (Dudley 2012, 12).

Literatúra

BACON, F. (1974): *Nové Organon*. Praha : Svoboda.

BARNES, J. (1983): *The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers*. London and New York : Routledge.

BOETHIUS, trans. STUMP, E. (2004): *Boethius's In Ciceronis Topica*. Ithaca and London: Cornell University Press.

DUDLEY, J. (2012): *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. USA: State University of New York Press.

GRANT, R. M. (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.

HUME, D. (2004): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. USA: Barnes & Noble Publishing, Inc.

INBODY, T. L. (1997): *The Transforming God. An Interpretation of Suffering and Evil*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

KEMPSHALL, M. (2012): *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. UK: Manchester University Press.

MILL, J. S. (1872): *System of Logic. Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Vol. II. London : Longmans, Green, Reader and Dyer.

PEIRCE, CH. S. (2009): *The Logic of Interdisciplinarity*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.

RICHARDSON, R. D. (2006): *William James. In the Maelstrom of American Modernism*. New York: Mariner Books.

RUSSELL, B. (1997): *Last Philosophical Testament 1943-68*. London: Routledge.

SUVÁK, V. (2008): Etické myslenie helenistického a rímskeho obdobia. In: REMIŠOVÁ, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 86-117.

VOLTAIRE, (1843): *A Philosophical Dictionary*. London : W. DUGDALE.

Mgr. Júlia Drbúlová

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: julia.drbulova@gmail.com

DIFÚZNOSŤ MOCI V ŠTRUKTÚRE MOCENSKÝCH VZŤAHOV AKO FOUCAULTOVSKO-FEMINISTICKÝ PROBLÉM V INTERPRETÁCII NANCY HARTSOCK

Mária Jakúbeková

Abstrakt: Cieľom príspevku je poukázať na nie celkom presné pochopenie „homogénnosti“ obrazu siete, ktorá zobrazuje štruktúru mocenských vzťahov v koncepcii Michela Foucaulta u Nancy Hartsock. Pri kritike jej analýzy vychádzame z dvoch predpokladov: 1. Hartsock ženy považuje za marginalizovanú skupinu. 2. Foucault je indiferentný voči diferencovaniu skupín na marginálne a dominantné; navyše z hľadiska moci je toto zaradenie príliš statické – moc je dynamická a pozícia submisívnych a nadradených skupín má časom potenciú meniť sa. Snažíme sa dokázať, že Hartsock nie celkom správne porozumela Foucaultovmu konceptu difúznosti a heterogénnosti moci, keď ju generalizuje spôsobom, ktorý je v rozpore so základným mocenským princípom, na ktorom táto koncepcia stojí. Koniec koncov, Hartsockovej foucaultovská bezsubjektová štruktúra moci nezapadá do zamýšľanej ideológie nadradenosti žien nad mužmi, kde filozofke pojem subjekt subsumuje podpojem ženy.

Kľúčové slová: difúznosť moci, dynamika moci, heterogénnosť, homogénnosť, marginálne skupiny, sieť mocenských vzťahov

Úvod. Foucaultovo myšlienkové dedičstvo pripomína matriošku. Pozostáva z niekoľkých vrstiev, ktoré až spolu tvoria ucelenú filozofiu moci a diskurzu uväznenú v najväčšej z nich – v tej, ktorá všetky nejasnosti zakrýva a ktorá nemá ostré hrany, čo by vymedzovali zaradenie jeho reflexií do konkrétneho (postštrukturalistického alebo mimoštrukturalistického) horizontu. Vyhýba sa striktným definíciám, svoje myšlienky často spätne koriguje a sám si kladie otázky, ktoré pôvodne pôsobili ako zodpovedané, no nastolením novej metodológie sa ukazujú ako neustále riešené či „večne otvorené“.

Michel Foucault, inšpirovaný Nietzsche a Heideggerom,²⁸ nabádal k zvedavosti a prehodnocovaniu poznaného (Martin 1988, 3). Svoj záujem zamerlal primárne na tri oblasti: problém moci, fenomén pravdy a princíp individuálneho myslenia – otázka subjektu (Buraj

²⁸ „Celý môj filozofický vývoj určilo čítanie Heideggera. Priznávam však, že ho prevážil Nietzsche... Nikdy som však o Heideggerovi nič nenapísal a o Nietzsche som napísal iba jeden celkom malý článok; a pritom sú to autori, ktorých som najviac čítal. Nazdávam sa, že je dôležité mať niekoľko málo autorov, s ktorými človek myslí, s ktorými pracuje, ale o ktorých nepíše. Možno o nich raz napíšem, potom však už nebudú pre mňa nástrojmi myslenia“ (FOUCAULT, M.: *Návrat morálky*. 120-131). Kvôli komplexnosti dodávame, že u Foucaulta zohrali veľkú úlohu aj fenomenológia a existencializmus (najmä Jean-Paul Sartre). S vďačnosťou a pokorou Foucault vždy hovoril aj o svojom učiteľovi Jeanovi Hyppolitovi.

2000, s. 17). Tieto sféry sú, samozrejme, len hrubým náčrtom centier jeho záujmu. Foucaultove reflexie sa v skutočnosti uberali značne rozvetvenejšími smermi a mnohorakosť všetkých týchto motívov možno nájsť v celej jeho tvorbe.

Vzťah, ktorý nás v tejto stati zaujíma, zahŕňa viacero aspektov, ku ktorým sa budeme priebežne vyjadrovať. Primárne sa však sústredíme na rozdielne vnímanie vlastností moci u Michela Foucaulta a Nancy Hartsock,²⁹ ktorá ich, domnievame sa, neadekvátne podrobuje kritike. Dané prvky sa pokúsime zhrnúť vo vlastnej kritickej analýze obrazu siete mocenských vzťahov. Následne ukážeme, prečo je nutné Hartsockovej kritiku v niekoľkých bodoch vnímať ako dezinterpretáciu.

„Foucaultovský“ (krypto)feminizmus v podaní Nancy Hartsock.³⁰ Nechceme Foucaultovi skočiť na lep a pýtať sa, či je (krypto)feministickým filozofom. Podľa Etely Farkašovej a Mariany Szapuovej primárny význam dedičstva Michela Foucaulta pre feministickú filozofiu rozhodne nie je *krypto*³¹ a tkvie v prvom rade „v historickej dimenzii jeho pozície a v (...) odmietaní absolútneho“ (Farkašová, Szapuová 2002, 247). Tento záujem je otvorený. Subverzívnosť, dekonštrukcia ustálených pojmov a vzorcov myslenia, a toto všetko spolu ako program patrí podľa tohto feministického prúdu k sumarizačným prvkom foucaultovsko-feministického diskurzu. Daný program však nemožno vnímať jednotne. Rozoznávame tri tábory postmoderného feminizmu, ktoré reflektujú Foucaulta ako: 1. otvoreného feministu, 2. kryptofeministu a 3. antifeministu. Je však potrebné si uvedomiť, že samotný Foucault sa distancuje od rodovo diferencovanej perspektívy, ktorú mu feministky dodnes prisudzujú. Podobne sa vyhýba aj mnohým ďalším zaradeniam, akými sú napríklad štrukturalizmus či postštrukturalizmus³² (Buraj 2000, 27), dokonca odmieta i označenie filozof.

Hartsockovej špecifické vnímanie Foucaulta spočíva v tom, že si uvedomuje problém s viacznačnosťou interpretácií, ktorých sa pri kritike dopúšťajú jeho interpretátori, no to ešte neznamená, že ju samu možno z tejto skupiny vylúčiť.³³ Foucault prichádza s dekonštrukciou

²⁹ Významná feministická epistemologička a kultúrna kritička zaoberajúca sa postmodernou, politickou filozofiou a perspektívami mocenských vzťahov. Pôsobila na Washingtonskej univerzite.

³⁰ Ide o druh feminizmu, ktorý je značne determinovaný mnohými „predštrukturalistickými“ smermi. Nejde o žiadny „vulgárnofoucaultovský“ konštrukt.

³¹ Skrytý.

³² Na štrukturalizme kritizuje najmä hypotézu univerzality, resp. univerzálnej platnosti a nadčasovosti dejín.

³³ Nancy Hartsock zaraďujeme do kategórie, ktorá Michela Foucaulta v prvom rade vníma ako antifeministu (cieľom záujmu) a sekundárne (predmetom záujmu) v ňom vidí kryptofeministu.

pojmov, podobne Hartsock požaduje ich redefiníciu, najmä pokiaľ ide o marginálne skupiny. Hartsock považuje prístup, na báze ktorého postmoderné teórie fungujú, za nebezpečný pre marginálne skupiny (Hartsock 1990, 160). Kladie si otázku, či sú vôbec mocenské vzťahy medzi pohlaviami porovnateľné. Je presvedčená, že mocenské vzťahy (získavanie a udržanie moci) sa diferencujú medzi ženami a mužmi (Hartsock 1990, 157). Prichádza s dvomi „epistemológiami“, u ktorých rozlišuje: 1. teóriu moci, v ktorej sú ženy podmanené a 2. teóriu moci, v ktorej sú ženy dominantné. Proklamuje názor, že mocenské teórie by sa mali venovať nielen samotnej dominancii, ale tiež schopnostiam a silným stránkam žien – požaduje účelové teórie žien pre ženy.³⁴ Tieto teórie by vo feministickom diskurze mali podávať návod na to, ako adekvátne transformovať mocenské vzťahy, teda ako posilniť postavenie žien. V želanosti takýchto teórií vidíme niekoľko problémov. Hneď prvý sa týka Hartsockovej predpokladu, že ženy sú marginálna skupina (Hartsock 1990, s. 158). Túto tézu považujeme za príliš všeobecnú, a teda nepresnú. Navyše je podľa našej mienky len bežným feministickým predpokladom a jej jednoznačnosť sa nedá úplne preukázať.

Hartsockovej želanosť mocenskej teórie vyššie zmieneného typu nie je ani prvá ani ojedinelá. Podobných pokusov o vytvorenie imperiálnych teórií (marginálnymi skupinami) bolo mnoho.³⁵

Hartsock sa na základe príliš generalizujúcej, ergo neadekvátnej premisy pýta, či by sme mali vytvoriť takúto všeobecnú teóriu pre marginálne skupiny (teóriu totalitnú a univerzalistickú) (Hartsock 1990, s. 159). Lenže Foucault nič také nedeklaruje.³⁶ V napojení Hartsockovej návrhu na Foucaultovu koncepciu tak vidíme ďalší nedostatok. Predsa ak by aj bol odpor žien (ako marginálnej skupiny) realizovateľný, dôsledkom daného stavu by nebolo nič iné, len zmena jednej diskurzívnej identity na inú v procese vytvárajúcom nový útlak.

Uvedomujúc si, že sme dodnes, „ešte úplne nepochopili povahu moci“ (Foucault, Deleuze 1977, 213), sa Foucault pýta, kto je tým subjektom, ktorý vykonáva moc (Foucault, Deleuze 1977,). Moc nikdy nie je subjektívna. Skôr, než sa z jednotlivca stane subjekt, je už a priori zapojený do mocenských vzťahov (Foucault 1980; Buraj 2010, 82).³⁷ Štruktúry týchto

³⁴ Ako si ich Hartsock predstavuje, nie je pre predmet našej štúdie podstatné, nakoľko sa snažíme dokázať len skutočnosť, že požadovať od Foucaulta „imperatívny“ typ teórie, sa z istých dôvodov javí ako neprimeraná požiadavka.

³⁵ Príklady možno nájsť v oblastiach sociálnej a politickej filozofie.

³⁶ Foucault mal averziu k tvorbe všeobecných programov novej spoločnosti. Tvrdí, že akákoľvek snaha o únik zo súčasnej reality či tvorba všeobecných programov inej spoločnosti nutne vedie k návratu najnebezpečnejších tradícií (Buraj 2010, 151).

³⁷ Tu treba podotknúť, že moc nestojí mimo diskurz, mimo určitú štruktúru, ale pôsobí priamo v nej. Vnútri jej mechanizmov, je ich nutnou súčasťou (Buraj 2010, 34).

vzťahov sú neustále otvorené. Moc cirkuluje medzi rôznymi „subjektmi“ – sprostredkovateľmi moci – bez zámeru trvalo sa usadiť (Foucault 1980; Buraj 2010, 85). Tieto mocenské sily sú pohyblivé, premenlivé, nie sú trvalo a staticky dané, majú dynamickú štruktúru (Foucault 2000, 143-144).

Za najväčší problém tak považujeme skutočnosť, že u Foucaulta nemožno nájsť konkrétnu dominanciu (či už v rodových vzťahoch alebo všeobecne). Dominancia – vzhľadom na absenciu subjektu³⁸ – nie je stabilná. Na druhej strane si, samozrejme, Foucault uvedomuje, že, „všeobecnosť boja“³⁹ vyplýva osobitne zo samotného systému moci, zo všetkých foriem, v ktorých sa uplatňuje a aplikuje moc“ (Foucault, Deleuze 1977, 217).⁴⁰ Žiadna sila nedokáže existovať jednotlivo, osamote. Sila je moc pôsobiaca na inú silu. Skrátka, moc je vzťah medzi silami (Buraj 2010, 67). Pod mocou vlastne rozumieme len koherentné a organizované mocenské relácie (Buraj 2010, 89).⁴¹

Hartsockovej podľa našej mienky uniká, že mocenské vzťahy sú intencionálne a nesubjektívne. Majú smer, no chýba ich nositeľ. Moc nevzniká z voľby individuálneho subjektu⁴² (Foucault 1980; Buraj 2010, 81).

„Možná“ dominancia marginálneho ženského pohlavia, ktorú si Hartsock želá nájsť vo Foucaultovskej koncepcii, v nej explicitne vyjadrená nie je. Jeho výklad dáva priestor len abstraktným jednotlivcom, nie ženám, mužom, robotníkom alebo ďalším sociálnym skupinám. Nezabúdajme, že moc je nadľudský faktor.

Hartsock si neuvedomuje, že v mocenských reláciách nemá nikto a nič privilegované postavenie (Buraj 2010, 84). Snaží sa vytvoriť požiadavku na vznik novej mocenskej koncepcie bez nadväznosti na Foucaulta, pričom je to však práve Foucault, na ktorého sa takto nekorektne odvoláva.

Navyše Foucaultovou úlohou nie je hľadanie jednej formy mocenských vzťahov. Jeho čisto deskriptívna koncepcia mocenských štruktúr neponúka návod na to, ako ju nastoliť. Za cieľ si kladie výskum týchto vzťahov „v ich mnohosti, rozmanitosti, osobitosti a reverzibilitate“ (Buraj 2010, 89). Predmetné relácie dokážu dočasne vytvoriť istú formu nadvlády, no takáto forma bude nejednotná. Hneď pri vzniku bude mať tendenciu rozpadnúť

³⁸ Subjekt v zmysle *vykonávateľ moci* neexistuje. V štruktúre mocenských vzťahov je preto možné hovoriť skôr o *sprostredkovateľovi* alebo *prostredníkovi* moci.

³⁹ Výmena mocenských pozícií.

⁴⁰ „Každý boj sa rozvíja okolo konkrétneho zdroja moci“ (Foucault, Deleuze 1977, 214).

⁴¹ Moc (ako substancia) neexistuje.

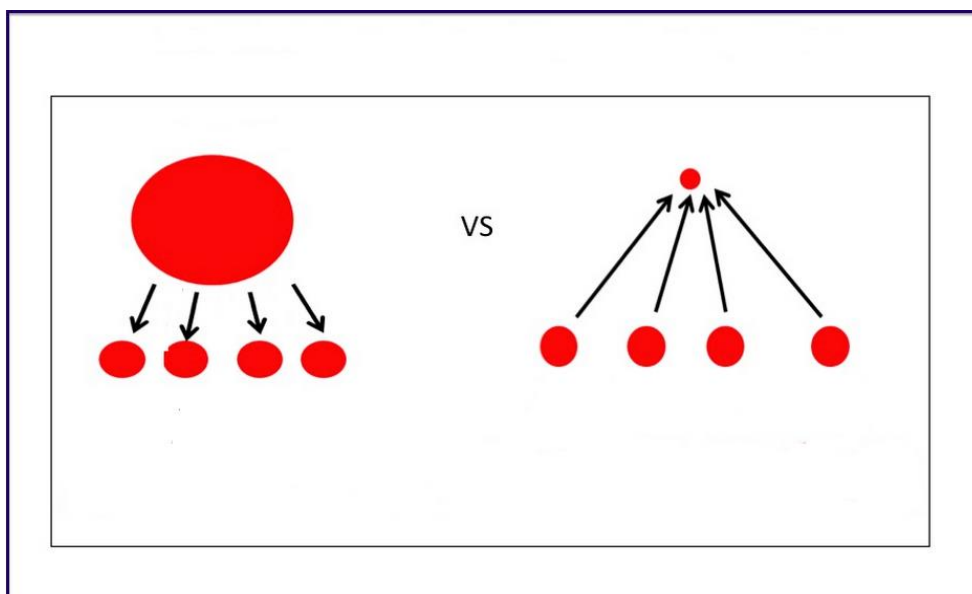
⁴² Podmanenej alebo dominantnej sociálnej skupiny.

sa na množstvo iných, viac-menej nekoherentných typov dominantných vzťahov, navyše odtrhnutých od celkovej stratégie (Buraj 2010, 90).

Sieť mocenských vzťahov. Mocenské vzťahy vníma Foucault analogicky s obrazom siete. Podľa Hartsock obraz siete podporuje ignorovanie mocenských vzťahov ako vzťahov dominancie, hoci autor tvrdí, že ich objasňuje. „Nadvláda nie je časťou tohto sieťového obrazu“ (Hartsock 1990, 169). Obraz siete, na ktorom spoločne participujeme, subsumuje skôr predstavu rovnosti „než predstavu systematickej nadvlády menšiny nad mnohými“ (Hartsock 1990, 169). Hartsock si želá akýsi „návod“ na získanie dominancie pre marginálne skupiny, pričom však samotný Foucault takéto imperatívne chápanie moci nepredkladá. Preto nemôže poskytnúť ani potrebnú „inštrukciú“ na získanie dominancie pri marginálnych skupinách. Tu treba poukázať na Hartsockovej nepochopenie, ako sa to má s Foucaultovým simulakrom siete mocenských relácií.

Aby sme sa nepohybovali v príliš abstraktnej rovine, prikladáme obraz siete (a jemu zodpovedajúci graf), ako si ho podľa nás predstavuje samotný Foucault a ďalší obraz, ktorý zodpovedá predstave Nancy Hartsock. Na porovnanie s Hartsockovej homogénnej sieťou sa Foucaultova heterogénna sieť mocenských vzťahov ukazuje ako nekonzistentná a moc sa tu zákonite pohybuje nerovnomerne.

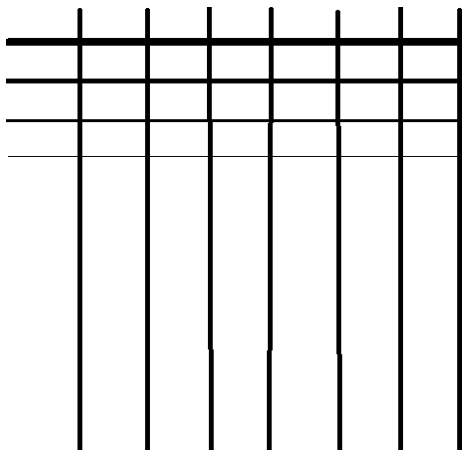
Obrázok 1



Hartsockovej schéma fungovania moci marginálnych skupín (ako ju vidí u Foucaulta).

Hartsock si túto schému predstavuje ako trvalú a statickú; napravo súčasný stav, v ktorom sú ženy marginálnou množinou „utláčanou“ dominantnou množinou mužov; naľavo ideálny stav, v ktorom dominantná skupina žien vládne nad marginálnou skupinou mužov.

Obrázok 2



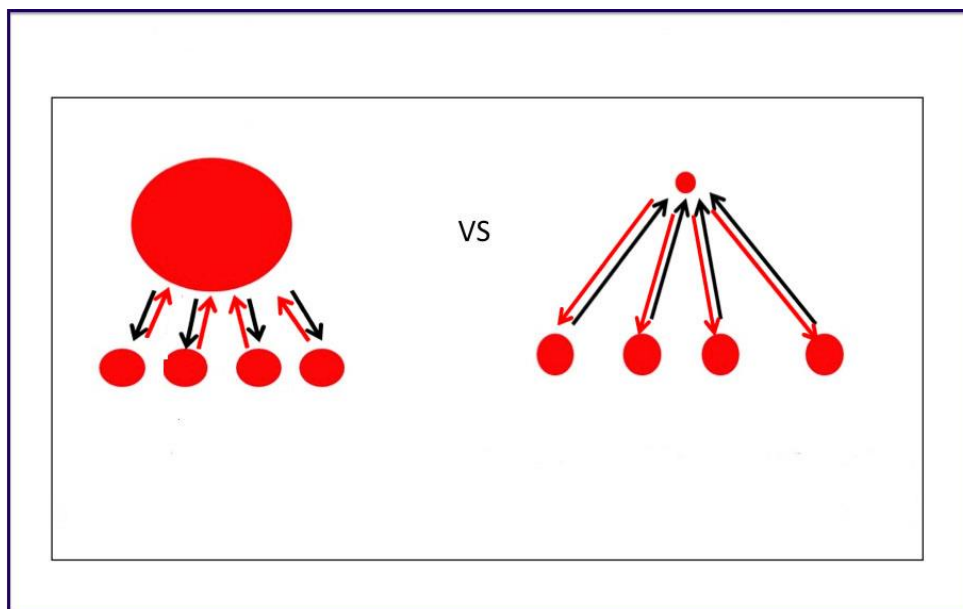
Hartsockovej graf znázornený ako homogénna sieť mocenských vzťahov (prítomnosť len kauzálnych homogénnych vzťahov; od najhrubších mocenských síl sa sieť zužuje, pokým celkom nezmizne).

Podľa našej mienky si Hartsock neuvedomuje, že Foucault moc chápe ako binárnu, dvojpolovú reláciu.⁴³ Navyše fungovanie moci sa nedá opísať len prostredníctvom princípov kauzality. Foucault vychádza z „bodového“ videnia sveta (Buraj 2010, 88). Dynamická mozaika ohnísk moci zosobňuje tiež bazálne body odporu proti nej. Vzniká sieť, ktorá diagonálne prechádza cez celú spoločnosť. „Transverzálny vzťahy už svojou povahou nevykazujú žiadnu homológiu“ (Buraj 2010, 88). Okrem synchronizácie majú schopnosť preskakovať kauzálnu postupnosť a vstupovať do novovznikajúcej dominancie, v ktorej zakladajú ďalšie ohniská moci a odporu. V týchto vzťahoch sa moc nachádza už a priori. Je „imanentne prítomná v (...) makroštrukturálnych procesoch a zmenách“ (Buraj 2010, 88-89). Pozrime sa na Foucaultovský graf zobrazujúci difúznosť moci, tentoraz však nevynecháme vzťah moci a odporu, pretože všade, kde figuruje moc a funguje jej pôsobnosť, zákonite figuruje a funguje aj opačne orientovaná moc odporu s celou svojou pôsobnosťou. Podľa Foucaulta aj pri nerovnovážnom mocenskom vzťahu sa moc nemusí vykonávať jednostranne,

⁴³ Vzájomné pôsobenie *prostredníkov moci*.

lebo sa pre druhého črtá možnosť aspoň minimálneho (nikdy nie nulového) priestoru na slobodné konanie (Buraj 2010, 94), teda možnosť byť viac podmaneným.

Obrázok 3

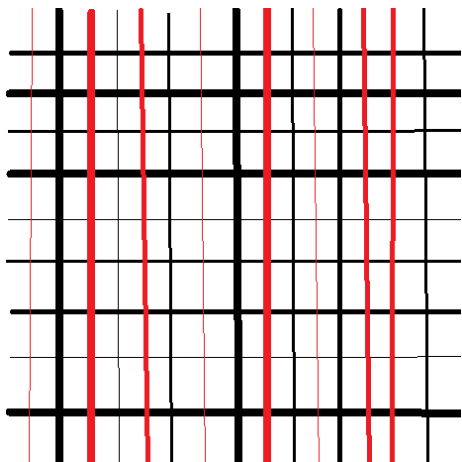


Foucaultovská zjednodušená schéma štruktúry mocenských vzťahov (červené šípky znázorňujú sily odporu; moc vlastní sprostredkovateľa /“subjekt“/, nie naopak). U Foucaulta sú možné obe siete (fungujú na dočasnej báze).

Hartsockovej model sa javí ako príliš triviálny a neúplný. Ivan Buraj upozorňuje na závažný nedostatok pri väčšine definícií moci – je ním redukcia na subjekt-objektové relácie (Buraj 2010, 417). Takejto redukcie sa podľa našej mienky nechtiac dopúšťa aj samotná Hartsock. Nekonzistentne upozorňuje na homogénnosť plynúcu z rozvetvenosti moci: moc je všade a vlastne nie je nikde (Hartsock 1990, 171). To však neznamená, že jeden zo subjektov má možnosť natrvalo konštituovať, určovať pole možného konania iných subjektov (marginálnej skupiny). Moc nemá trvalý charakter, navyše moc sa vždy nachádza „vyššie“ alebo „nižšie“ od hranice, ktorú jej chce vnútiť subjekt“ (Buraj 2010, 418),⁴⁴ „nie je vec ani substancia, ‘nezískava sa raz a navždy’“ (Buraj 2010, 419). „Nejde tu o jednostranné pôsobenie na ‘iných’, ale (...) o vzájomné pôsobenie subjektov konania“ (Buraj 2010, 420). Foucault vníma existenciu mechanizmov moci vždy v kapilárnej forme (Foucault 1980, 39).

⁴⁴ Každý „mocenský subjekt“ vystupuje ako otvorená štruktúra: „subjekt“ je moci podriadený a zároveň vykonávajúci moc (mocou produkovaný a zároveň moc produkujúci) – nastoľuje rozličné formy mocenských vzťahov; „subjekt“ je vymedzovaný a súčasne ten, ktorý sa vymedzuje, „identifikuje“.

Obrázok 4



Foucaultova sieť mocenských vzťahov (červené priamky znázorňujú sily odporu - kapiláry).

Foucaultom navrhovaná stratégia odporu osobnosti je podľa Hartsock nepostačujúca. Proklamuje transformovať spoločnosť na spoločnosť, ktorá sa nedá nazvať diskriminujúcou. Na takúto transformáciu je, samozrejme, potrebná revidovaná a rekonštruovaná teória moci, pri vytvorení ktorej by sa malo zohľadniť niekoľko základných požiadaviek a postulátov (Hartsock 1990, s. 171-172).⁴⁵

Podľa Foucaulta úlohou intelektuála nie je radiť iným, ako majú bojovať, čo mu Hartsock nepriamo vkladá do úst a následne ho kritizuje za nedostatočný návod na vytvorenie „bojovej stratégie“. Úlohou intelektuála by podľa jeho mienky malo byť skôr brojenie proti tým formám moci, v ktorých je moc objektom a súčasne nástrojom vo vedení, pravde, poznaní a diskurze (Buraj, 2010, 147). Navyše Foucault úplne nezavrhne myšlienku oslobodenia. Nestotožňuje sa len s jej redukciou na jednorazový akt. Proces oslobodenia nikdy nie je úplne zavŕšený, preto aj Foucaultom opísaná sloboda znamená skôr „permanentný boj“, nie ukončenú revolúciu (Buraj 2010, 151-152).

Záver. Foucault na Hartsockovej požiadavku *teórie moci pre ženy*, ktorá by ponúkala návod na to, ako majú marginálne skupiny prevziať moc, odpoveď neponúka.

⁴⁵ Hartsock nadväzuje na *teóriu stanoviska* vypracovanú v horizontoch feministickej epistemológie. V súlade s ňou sa sociálna pozícia a materiálny život nielen kreujú, ale zároveň limitujú chápanie sociálnych štruktúr. (Hartsock 1990, s. 171). Túto stratégiu nie je – vzhľadom na predmet nášho príspevku – nutné opisovať.

Difúznosť moci v štruktúre mocenských vzťahov len opisuje, nekladie si za cieľ ponúknuť návod na to, ako pôsobenie moci na marginálne skupiny zvrátiť. Sieť mocenských vzťahov je dočasná a dynamická, čo si Hartsock podľa vyššie zmieneného neuvedomuje – snaží sa nastoliť statický a trvalý *status quo*, v ktorom budú vládnuť marginálne skupiny.

Všetky tri hlavné tábory dnešného feminizmu, či už Foucaulta považujú za feministu alebo naopak za antifeministu, pridávajú jeho filozofii moci subjektívny pohľad, minimálne implicitne poznačený feminizmom. V Hartsockovej pojatí Foucaultovho obrazu siete mocenských vzťahov prichádza k subjektívne vykonštruovanému výsledku. Prehlasuje: „Tí z nás, ktorí boli marginalizovaní transcendentálnym hlasom univerzalizujúcej teórie, musia robiť niečo iné ako ignorovať mocenské vzťahy, ako navrhujú Foucault s Lyotardom“ (Hartsock 1990, 170). Takýto radikálny záver opäť dokazuje hrubé nepochopenie difúznosti moci v deskriptívnom koncepte Michela Foucaulta, ako sme už vyššie ukázali na Hartsockovej nepochopení siete zobrazujúcej štruktúru mocenských vzťahov.

Mocenská teória žien pre ženy, ktorú by Hartsock rada našla vo Foucaultovom koncepte, by nemohla spĺňať základné kritéria, ktoré Foucault opisuje: mocenské vzťahy nemôžu byť determinované zvonka, niečím vyšším a konečným, rovnako nesmú byť chápané ako „superštruktúra“, čo podmieňuje všetko ostatné. Ďalej sú mocenské vzťahy vzájomným, relačným pôsobením, preto moc nie je ničím jednoznačne určená a nemá autonómiu (Buraj 2010, 89).

Na základe toho, čo bolo povedané, je prinajmenšom vykonštruované označovať Foucaulta za krypto-feministu či antifeministu alebo za otvoreného feministu. Otázka difúznosti moci je v jeho koncepte riešená bez prihliadania na feministické tendencie robiť z neho krypto- či otvoreného feministu. Skutočnosť, že nad Foucaultom môžu feministky vôbec rozmýšľať ako nad svojím patrónom či úhlavným nepriateľom, spočíva v tom, že otázka, ako analyzovať štruktúry dominancie, zostáva uňho otvorená a neriešená, čo dáva priestor vyložiť si odpovede na ňu po svojom, prípadne, ako sme videli, doplniť si vlastnú koncepciu moci.⁴⁶

Literatúra

BURAJ, I. (2000): *Foucault a moc*. Bratislava: Filozofická fakulta univerzity Komenského.

⁴⁶ Alebo aspoň podať výzvu na jej vznik.

- BURAJ, I. (2010): *Moc v štruktúre mocenských vzťahov*. Filozofia, 65 (5), 417-427.
- FARKAŠOVÁ, E., SZAPUOVÁ, M. (2002): *Foucault očami feministických filozofií*. Aspekt. 247-255.
- FOUCAULT, M., DELEUZE, G. (1977): „*Intellectuals and Power*.“ Language Counter-Memory. Ithaca: Cornell University Press. 205-217.
- FOUCAULT, M. (1991): „*Návrat morálky*.“ In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa. 120-131.
- FOUCAULT, M. (1980): *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- HARTSOCK, N. (1990): *Foucault on power: A Theory for Women?* Feminism/Postmodernism, ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge, 157-175.
- MARTIN, L. H. (1988): *Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault* - October 25th, 1982. London: Tavistock, 9-15.

Mgr. Mária Jakúbeková

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM v Trnave

Námestie J. Herdu 2

917 01 Trnava

Slovenská republika

E-mail: majka.jakubekova@gmail.com

POSTMODERNÝ KONCEPT PRÁVNEHO ŠTÁTU

Jozef Jenčík

Abstrakt: Cieľom príspevku je načrtnúť zmenu osvieteniského konceptu právneho štátu tým spôsobom, ako to vyžaduje filozofia postmodernizmu.

Kľúčové slová: právny štát, osvietenstvo, postmodernizmus

Úvod. Zmena spoločenských podmienok v postmodernizme, ktorý uchopuje postmoderná filozofia, otriasa základmi právneho štátu. S týmto problémom sa vynárajú hypotetické otázky, ktoré sú v slovenskej odbornej literatúre častokrát zanedbávané: Je koncept právneho štátu v období postmodernizmu udržateľný? Ak áno, je potrebné tento koncept revidovať?

Na zodpovedanie týchto otázok považujem za kľúčovú metódu komparatívnej analýzy. V práci budem argumentovať, že koncept právneho štátu tak, ako sme ho doteraz poznali (Platón, Aristoteles, I. Kant), nie je ničím iným než osvieteniským konceptom, ktorý môže a mal by byť revidovaný v zmysle postmodernej filozofie.

Cieľom príspevku je revidovať koncept osvieteniského právneho štátu tým spôsobom, ako to vyžaduje postmoderná filozofia.

1. Osvieteniský koncept právneho štátu. Idea osvieteniského konceptu právneho štátu tak, ako ho chápem, má svoje zárodky už v antickej filozofii. Ottová vo svojej Teórii práva (Ottová, 2010, 69) si všíma, že Platónov názor vyjadrený v diele *Zákony* (zákon je „neobmedzeným pánom nad vládcami, a vládcovia sú len poslušnými poddanými v službách zákona.“) koreluje s Aristotelovým názorom vyjadreným v diele *Etika Nikomachova*. („preto nenechajme vládnuť človeka, ale zákon, pretože človek vládne v svoj prospech a stáva sa tyranom“).

Podľa Kojèva (Kojève, 2010, 13) všetky formy autority majú spoločné to, že ich výkon nevyvolá reakciu u tých, ktorí by mohli na jej autoritatívny akt reagovať, pričom od tejto reakcie vedome a dobrovoľne upustia.

V ontologickej rovine sú vyššie spomenuté anticke ideály o vláde zákona na prvý pohľad vznešené, ale v skutočnosti sú len prejavom autority rozumu. Rozum pochopený ako autorita, ako ukazujú najnovšie poznatky, je svojím vlastným opakom – silou. Silou v tomto zmysle rozumiem spolu so Simone Weil (2005, 109), „to, čo z kohokoľvek jej podrobeného robí vec“.

V tejto paradigme vlády zákona bol človek považovaný za neslobodnú bytosť, ktorú ovládajú vášne a povery, a ktorý dokáže nájsť slobodu len vtedy, keď má nad sebou neosobnú autoritu rozumu, ktorá je v štáte vyústením pozitívneho zákonodarstva.

Autorita rozumu musí byť nevyhnutne prostredníctvom štátneho aparátu reprezentovaná, a to najlepšie jediným osvieteným panovníkom, ktorý by svojím „patentom na rozum“ krotil vášne a povery svojich poddaných. Ako argumentuje Kant (Kant, 1996, 18-19), jeden z tvorcov *Rechtstaat*, demokracia tým, že nie je založená na princípe reprezentácie, je nevyhnutne despotická.

Kant (1996, 19) preferuje monarchiu a v tomto zmysle považuje za vhodné, aby bol panovník oslovovaný ako „Bohom pomazaný“, „námestník Božej vôle na Zemi“ a pod., nakoľko si podľa neho vďaka tomu lepšie uvedomuje svoju zodpovednosť. Osvietenstvo ale tento teologický princíp muselo nevyhnutne zo svojej podstaty zruinovať (náboženstvo je predsa len povera!) a na miesto neho nastúpila suverenita, ktorá sa zdá rozumnejšia. Podľa Jeana Bodina (1557, I, 8, 122) znamená najvyššiu moc rozkazovať, ktorá ako najlepší znak štátu môže podľa neho: „v prísnom slova zmysle existovať len v monarchii, pretože suverénom v štáte nemôže byť nikto iný ako jediný jednotlivec“ (Bodin, 1557, VI, 4, 961). Právny a demokratický štát sú teda v nerozlučiteľnom rozpore.

V gnozeologickej rovine je realita autority rozumu prenesená do nesprávneho pochopenia základných princípov právneho štátu, ktoré sa vyvinuli naprieč historickým vývojom: (i.) princíp obmedzenej vlády; (ii.) princíp ústavnosti a zákonnosti; (iii.) delba moci a kontrola moci; (iv.) nezávislosť súdnictva; (v.) ochrana základných práv a slobôd; (vi.) právna istota nasledovne:

- (i.) Princíp obmedzenej vlády nie je v tomto osvieteneckom koncepte obmedzený jednotlivými ľuďmi a ich presvedčeniami (demokratický štát), ale autoritou rozumu prenesenou prostredníctvom štátneho aparátu do autority zákona, ktoré

v tomto zmysle ako číre nič je možnosťou absolútnej slobody, a teda svojím opakom.

- (ii.) Princíp ústavnosti a zákonnosti smeruje k jednotnej sústave právneho systému, na vrchole ktorého je ústava ako najvyšší zákon štátu. Autorita rozumu prenesená v štáte do autority zákona má v tomto osvieteneckom koncepte výlučne podobu pozitívneho práva.
- (iii.) Princíp deľby moci a kontroly moci je v tomto osvieteneckom koncepte charakteristický svojim monadickým určením, v rámci ktorého jednotlivé moci nie sú spolu v rozlíšenej jednote, ale proti sebe bojujú uzavreté samy do seba, čím sa otvára možnosť, aby v sebe splynuli prostredníctvom sily v nerozlíšenej jednote.
- (iv.) Nezávislosť súdnictva je autoritou zákona v tomto osvieteneckom koncepte znetvorená do podoby závislosti súdnictva na „neosobných“ zákonoch. Sudcovia sú tak právni pestúni, alebo inými slovami, sú podriadení zákonodarnej moci, čo sa v prípade „medzery“ v zákone prejavuje nevyhnutnosťou podania žiadosti zákonodarnému orgánu na doplnenie alebo v prípade nejasného znenia zákona na vysvetlenie takéhoto zákona súdnou sústavou.
- (v.) Ochrana základných práv a slobôd je v tomto osvieteneckom koncepte obmedzená na I. generáciu ľudských práv a slobôd, ktoré bez ich aktualizácie prenesenými do II. a III. generácie ľudských práv a slobôd sú, ako ukázala sociálna realita, čírym ničím.
- (vi.) Princíp právnej istoty znie v tomto osvieteneckom koncepte ako vypočítateľnosť a predvídateľnosť právnych dôsledkov vlastného jednania a jednania štátnych orgánov, ako i dôvera v ustanovenia pozitívneho práva.

Osvietenstvo „zaslepené“ svojim bojom proti viere, proti všetkému „romantickému“ v ľude, nedokázalo rozpoznať, že je práve tým istým čistým vhlľadom ako viera, proti ktorej bojuje.

Podľa Hegla „Čistý vhlľad vie o viere ako o tom, čo je protikladné jemu, rozumu a pravde. Ako je preň viera vo všeobecnosti spleťou povier, predsudkov a omylov, tak sa mu vedomie tohto obsahu ďalej organizuje na ríšu omylu, kde je falošný vhlľad ako *všeobecná masa* vedomia, a to bezprostredne, naivne a bez reflexie do seba, čiže sebauvedomenia,

oddelene od naivity, a to ako v pozadí pre seba ostávajúci vhl'ad a ako zlý zámer, ktorým je onen moment oklamáný. Oná masa je obeťou podvodu *kňazstva*, naplňajúceho svoju závistlivú márnivosť, totiž ostať jediným vlastníkom vhl'adu, ako aj svoju ďalšiu ziskuchtivosť, a zároveň vstupujúceho do sprisahania s *despotizmom*, ktorý ako syntetická, bezpojmová jednota reálnej a tejto ideálnej ríše – čo je čudne nekonzistentná entita – stojí nad zlým vhl'adom davu aj nad zlým zámerom kňazov a obidvoje v sebe zjednocuje, ťažiac z hlúposti a zmätenosti ľudu prostriedkami podvodného kňazstva – pričom tým i oným pohŕda – prospech pokojného ovládania a uplatňovania svojej ľstivosti a svojvôle, zároveň je však tou istou tuposťou vhl'adu, rovnakou poverčivosťou a omylom“ (Hegel, 2015, 365 – 366).

Osvietenstvo ako negácia viery ale postupne prichádza k svojmu obsahu v pojme užitočnosti: „Nech by užitočnosť vyzerala pred vierou či sentimentalitou, alebo aj pred abstrakciou, označujúcou sa ako špekulácia, ktorá si fixuje „osebe“, akokoľvek zle, ona je tým, v čom čistý vhl'ad završuje svoju realizáciu a v čom si je sám svojím *predmetom*, ktorý teraz už nepopiera a ktorý preň už nemá hodnotu prázdna alebo čistého zásvetia“ (Hegel, 2015, 391 a 394). „Ibaže tento pojem je jednak ešte *predmetom* a jednak práve preto *účelom*, ktorý sa zatiaľ ešte bezprostredne nenachádza v jeho vlastníctve.“ Tento pohyb „o sebe“ však už nastal podľa Hegla v prechode vedomia k absolútnej slobode, ktorá je „prázdny zdaním predmetnosti“ (Hegel, 2015, 394).

2. Postmoderný koncept právneho štátu. Kritikou osvietenstva sa rovnako živí postmoderná filozofia, ktorá sa vo svojom fundamentálnom znaku vyznačuje bojom proti autoritám – vrátane autority rozumu. Používanie rozumu bez toho, aby sme vedeli rozumne vysvetliť, prečo rozum v konkrétnej situácii vo verejnej sfére použijeme, vedie nevyhnutne k sile. Preto postmoderná filozofia konštatuje, že pravda osvietenstva v koncepcii pluralitného sveta akoby vyvanula.

Postmoderné myslenie sa zvyčajne charakterizuje týmito charakteristikami: (i.) popieranie jednej objektívnej pravdy; (ii.) zážitok namiesto pravdy, t. j. akcent je daný na uchopiteľnú osobnú skúsenosť; (iii.) popieranie metanarátivu; (iv.) relativizmus, resp. pluralizmus.

Podľa Lyotarda (Lyotard, 2012, 272) postmoderné je „to, čo v modernom ukazuje nepredstaviteľné v samom predstavovaní, to, čo odmieta útechu z dobrých tvarov, konsenzus

určitého vkusu, ktorý by umožnil spoločne prežívať nostalgiu za nemožným, to, čo vyhľadáva nové spodobnenia nie pre potešenie z nich, ale pre lepšie uvedomenie si toho, že existuje nepredstaviteľné“.

Je možné v tomto postmodernom koncepte revidovať osvietenecský koncept právneho štátu?

V ontologickej rovine by tieto idey v koncepte právneho štátu vyústili do absencie authority. Kelsenova „Grundnorma“ by bola fiktívna. Platnosť práva nie je v tomto zmysle možné ničím podoprieť (zákonodarným zborom, prirodzeným právom, atď.). Právo by predstavovalo formu, v ktorej prebieha diskurzívna výmena názorov medzi jednotlivými záujmami.

V gnozeologickej rovine je realita absencie authority prenesená do správneho pochopenia základných princípov právneho štátu, ktoré sa vyvinuli naprieč historickým vývojom: (i.) princíp obmedzenej vlády; (ii.) princíp ústavnosti a zákonnosti; (iii.) deľba moci a kontrola moci; (iv.) nezávislosť súdnictva; (v.) ochrana základných práv a slobôd; (vi.) právna istota nasledovne:

- (i.) Princíp obmedzenej vlády je v tomto postmodernom koncepte obmedzený jednotlivými ľuďmi a ich presvedčeniami (demokratický štát), ktorý napĺňa právnu formu.
- (ii.) Princíp ústavnosti a zákonnosti smeruje k pluralitnej sústave právnych systémov. Absencia authority prenesená do politickej sféry má v tomto postmodernom koncepte podobu bermudského trojuholníka⁴⁷, v ktorom odpoveď na otázku, prečo platí právo, sa akoby stráca.
- (iii.) Princíp deľby moci a kontroly moci je charakteristický rozlíšenou jednotou moci. Jednotlivé moci majú okná, pomocou ktorej vzájomne na seba „vidia“. V tomto zmysle existuje účinný systém bŕzd a protiváh. Lyotard by v tomto zmysle povedal, že moc vyhľadáva svoje spodobnenia nie pre potešenie z nich, ale pre lepšie uvedomenie si toho, že existuje nepredstaviteľné.
- (iv.) Nezávislosť súdnictva je v tomto postmodernom koncepte skutočne nezávislá. Sudcovia sú nútení aplikovať právo ako to, čo v skutočnosti je – prázdnu

⁴⁷ Bermudským trojuholníkom niektorí autori označujú európsky systém vzájomných závislostí Európskeho súdu pre ľudské práva, Súdneho dvora Európskej únie a ústavných súdov jednotlivých štátov.

formou. Text zákonov a zmlúv interpretujú v závislosti od jednotlivých záujmov, ktoré sú za nimi ukryté (záujmová jurisprudencia). S tým ide ruka v ruke požiadavka náležitého odôvodnenia sudcovského rozhodnutia.

- (v.) Ochrana základných práv a slobôd v tomto postmodernom koncepte nevyhnutne zahŕňa nielen I. generáciu ľudských práv a slobôd, ale aj ich aktualizáciu v II. a III. generácii ľudských práv a slobôd, aby nabrali svoj konkrétny obsah.
- (vi.) Právna istota je v tomto postmodernom koncepte pochopená ako štrukturálna stabilita. Tá vychádza podľa Brozeka (Brozek, 2012) z troch aspektov právnej istoty: a) komunikačného, b) kvalifikačného a c) dynamického. a) Právo je komunikačne isté, ak nepríliš veľká zmena na strane odosielateľa určitého odkazu v právnom alebo právnickom jazyku spôsobuje rovnako nevelké zmeny v prijímateľovi odkazu; b) Právo je isté v kvalifikačnom zmysle slova, pokiaľ nepríliš veľké zmeny faktického stavu veci nespôsobia značné zmeny v právnej kvalifikácii daného správania; c) Právo je isté v dynamickom zmysle slova, pokiaľ nepríliš veľké legislatívne zmeny nespôsobia značné zmeny v spoločenských vzťahoch všeobecne a v konkrétnej právnej praxi.

Záver. Kým osvietenecský koncept právneho štátu je postavený na autorite rozumu, čoho dôsledkom je v ontologickej rovine jeho reprezentácia a v gnozeologickej rovine nesprávne pochopenie svojich princípov, ktoré abstrahovaním od konkrétnej osobnej skúsenosti smerujú k nerozlíšenej jednote svojich momentov, tak postmoderný koncept právneho štátu je postavený na absencii autority, čoho dôsledkom je v ontologickej rovine jeho nepredstaviteľnosť a v gnozeologickej rovine správne pochopenie svojich princípov, ktoré tým, že zahŕňujú konkrétnu osobnú skúsenosť, smerujú k rozlíšenej jednote svojich momentov.

Literatúra

BODIN, J. (1577): *Les Six Livres de la République*. In *Gallica* (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86268103/f21.image>), 05. 04 .2018.

- BROZEK, B. (2012): Právna istota ako štruktúrna stabilita. In Aleš Gerloch – Jan Tryzna – Jan Witr (eds.): *Metodologie interpretace práva a právní jistota*. Plzeň: Aleš Čeněk, 145 – 155.
- HEGEL, G. W. F. (2015): *Fenomenológia ducha*. Bratislava: Kalligram.
- KANT, I. (1996): *K večnému mieru*. Bratislava: Kalligram.
- KOJÈVE, A. (2010): *The Notion of Authority*. London, New York: Verso.
- LYOTARD, J. F. (2012): Odpoveď na otázku: čo je postmoderna? In Jarmila Chovancová – Tomáš Valent (eds.): *Filozofia pre právnikov*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, 264 – 272.
- OTTOVÁ, E. (2010): *Teória práva*. Šamorín: Heuréka.
- WEIL, S. (2005): *Ilias, neboli báseň o sile*. *Reflexe*, 29.

Bc. Jozef Jenčík

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metóda v Trnave, Filozofická fakulta

E-mail: jozef.jencik1@gmail.com.

POJEM CHUDOBY A JEHO SOCIÁLNO-POLITICKÉ IMPLIKÁCIE

Katarína Kňazíková

Abstrakt: V práci porovnáme najčastejšie využívané prístupy k definícii chudoby a v súvislosti s tým aj viacero spôsobov ich merania. Poukážeme na to, aký dopad má aplikovanie daných definícií v sociálnom a politickom kontexte, ich výhody a využitia, ako i slabé stránky. So zreteľom na riešenie otázky chudoby sa zameriame na skúmanie toho, či tieto prístupy k chudobe sú postačujúce na to, aby dokázali naplniť požiadavku tzv. „dôstojného života“, alebo života hodného žitia, podľa terminológie A. Sena. Budeme skúmať, akú pozíciu v daných konceptoch chudoby má chudobný človek a porovnáme ju s pozíciou, ktorú získava cez optiku ľudských práv. Na základe analýzy jednotlivých základných prístupov k chudobe sa budeme snažiť poukázať na to, že optika ľudských práv je tou, ktorá môže najistejšie viesť k cieľu dôstojného života pre každého človeka.

Kľúčové slová: chudoba, meranie chudoby, ľudské práva, zmocňovanie, dôstojný život

„Ukončiť chudobu všade a vo všetkých jej formách. Dať ľuďom vo všetkých častiach sveta podporu, ktorú potrebujú, aby boli pozdvihnutí z chudoby vo všetkých jej prejavoch, je základom udržateľného rozvoja“, je znenie prvého zo 17 rozvojových cieľov (Sustainable Development Goals, SDGs), ku ktorému sa zaviazalo 193 krajín na historickom summite Organizácie spojených národov (OSN) v New Yorku v septembri 2015. Spôsob, prostredníctvom ktorého má byť tento cieľ dosiahnutý, majú byť vzájomne prepojené stratégie, propagovaný systém sociálnej ochrany či vhodné pracovné príležitosti.

Dôležitosť otázky chudoby pred inými globálnymi témami vyzdvihujú štatistické údaje OSN, podľa ktorých 1,2 miliardy ľudí súčasnosti žije v extrémnej chudobe a z nich viac ako 900 miliónov (predovšetkým ženy, deti a mladí ľudia) trpí chronickým hladom. Tieto údaje si evidentne vyžadujú výraznú pozornosť celej ľudskej spoločnosti (<https://unstats.un.org/sdgs/report/2017/Goal-01/>, 2018).

V kontexte politík je chudoba najčastejšie spájaná s materiálnym nedostatkom vyplývajúcim z nedostatočného finančného príjmu. To, čo robí túto optiku najčastejšie využívanou vo vzťahu k otázke chudoby, je jej pomerne ľahká merateľnosť na základe presne určených porovnávacích ukazovateľov. Ako Svetová banka, tak aj OSN využívajú práve toto hľadisko na meranie tzv. absolútnej (alebo extrémnej) svetovej chudoby. Jej aktuálne stanovenou hranicou je príjem \$1,9 na osobu na deň. Touto hranicou medzinárodné

organizácie najčastejšie oddeľujú prijímateľov humanitárnej a rozvojovej pomoci od tých, ktorí z príjmového hľadiska nespádajú do kategórie absolútne chudobných (Dede, 2010).

Druhou stanovenou hranicou chudoby cez optiku finančného príjmu je tzv. relatívna chudoba. O nej hovoríme v prípade, že príjem človeka sa nachádza pod úrovňou určitého priemerného príjmu ľudí v danej spoločnosti. Relatívna chudoba v Európe je v súčasnosti definovaná ako 60% národného mediánu príjmu v konkrétnej krajine (Dede, 2010).⁴⁸

Prístup k chudobe z hľadiska príjmu môže byť najmä pre ekonómov a politikov vítanou skratkou k riešeniu najnaliehavejších problémov týkajúcich sa chudoby. Dokonca by sme mohli povedať, že takýto prístup pôsobí na prvý pohľad objektívne a merateľne. Porovnávanie chudoby medzi jednotlivými krajinami môže mať skutočne veľa účelov, od posudzovania životných podmienok ľudí žijúcich v rôznych regiónoch a krajinách až po pridelovanie zdrojov medzinárodnej finančnej pomoci tým najnúdznejším (Kanbur, 2001).

Profesor ekonómie Ravi Kanbur z Cornellskej univerzity, ktorý bol dlhodobo riaditeľom Výročnej správy o svetovom rozvoji pre Svetovú banku (The World Development Report), však poukazuje na to, že klasifikácia založená na prahu chudoby zjednodušuje realitu a prehliada iné faktory, ktoré môžu byť dôležité, napr. z národného hľadiska a z pohľadu občianskej spoločnosti (Kanbur, 2001).

Viacerí vedci a ekonómovia, vrátane Kanbura, tvrdia, že ak sa vezmú do úvahy ďalšie ukazovatele⁴⁹, dostaneme pravdivejší obraz o skutočnosti ako v prípade univerzálnej miery absolútnej chudoby. Kanbur zdôrazňuje, že v súčasnosti je už všeobecne prijímané, že prístup k vzdelaniu a k zdravotnej starostlivosti je rovnako dôležitý ako príjem. Navrhuje preto doplniť príjmovú metódu o ďalšie dimenzie (Kanbur, 2001).

Kanbur vo svojich názoroch nasleduje nositeľa Nobelovej ceny za ekonómiu – Amartya Sena. Ten rovnako poukazuje na to, že stanovenie príjmového prahu chudoby, nevedie k správnym výsledkom určovania chudoby. Túto tézu obhajuje tvrdením, že ľudia s rôznymi potrebami a schopnosťami budú zároveň potrebovať odlišné objemy príjmu k tomu, aby dosiahli naplnenie rovnakých cieľov. Sen na vyjadrenie vzťahu medzi príjmom a schopnosťou človeka (capability) premeniť tento zdroj na základné účely využíva termín

⁴⁸ Podľa štatistík OSN v Európe takmer nemožno hovoriť o prítomnosti tzv. absolútnej chudoby. Európske vlády sú zamerané skôr na otázku nerovnosti v rámci jednotlivých krajín a v rámci Európy. Z tohto hľadiska je v Európe skloňovaná predovšetkým definícia relatívnej chudoby, pri ktorej sa porovnávajú životné štandardy ľudí z rôznych krajín (<https://unstats.un.org/sdgs/report/2017/goal-01/>, 2018).

⁴⁹ Výskumný tím Social Watch napr. uvádza nasledujúce ukazovatele: prístup k pitnej vode, existencia hygienických zariadení a kanalizácie, podvýživa, dožitie pri narodení a distribúcia príjmov (Vigorito, 2010).

fungovanie. Pojem *fungovanie* vysvetľuje v zmysle spôsobilosti jednotlivca využívať príležitosti v rôznych oblastiach. Nakoľko fungovanie sa líši u rôznych ľudí v závislosti od ich veku, pohlavia, sociálnej pozície, miesta bydliska či vzdelania, ten istý finančný príjem môže byť premenený na rôzne výsledky. Ak prijmeme jeho stanovisko, príjem nebude môcť byť chápaný ako univerzálny a objektívny ukazovateľ chudoby, nakoľko nie všetci dokážu premeniť ten istý finančný príjem na rovnaký výsledok. Sen vo svojej pozícii teda a priori odmieta príjmový prístup k chudobe ako ten, na základe ktorého sa dá relevantne zmerať kvalita života. Miesto toho sa zameriava na pojem slobody, ktorý je kľúčom k životu, ktorý je hodnotný (Sen, 1992).

Rozvojový program OSN je zameraný o. i. aj na mapovanie stavu a vývoja kvality života a rozsahu chudoby vo svete. Pre tento účel navrhuje indikátory, ktoré by ponúkli viacrozmerný pohľad na stav sveta. Senov prístup k chudobe a jeho teória schopností (capabilities) sa v rámci tejto snahy stali základom pre vytvorenie Indexu ľudského rozvoja (Human Development Index – HDI). Tento index preto zahŕňa a spracováva údaje nielen zo sociálnej oblasti, ale aj z oblasti zdravia, či vzdelanosti (Chudoba, Halušková, 2015).

V roku 2010 bol vedcami z Oxfordskej iniciatívy *Poverty and Human Development Initiative* zavedený aj tzv. Viacrozmerný index chudoby (Multidimensional Poverty Index - MPI), ktorý dopĺňa indikátory HDI o ďalšie druhy deprivácií. Je zložený z desiatich ukazovateľov, pričom do skupiny chudobných zaraďuje tie domácnosti, ktoré vykazujú depriváciu v min. 30% týchto indikátorov (Alkire, 2010).⁵⁰

O dva roky neskôr, v roku 2012 sa na Oxfordskej univerzite uskutočnilo stretnutie pracovnej skupiny zloženej z vedcov a študentov, ktorí porovnávali výsledky merania chudoby v 11 rozvojových krajinách a to na základe príjmovej a viacrozmernej metódy MPI. Ich cieľom bolo zistiť, či výsledky meraní budú poukazovať na rovnaké skupiny obyvateľstva, a teda či jednotlivec, alebo domácnosť budú zhodne podľa oboch metód označení ako chudobní. Zistenia boli prekvapivé, nakoľko len cca 1/3 chudobných bola označená ako chudobná na základe meraní oboma metódami. Zvyšné 2/3 spadali do označenia chudobných len na základe jednej z použitých metód (Alkire, 2012).

⁵⁰ Medzi sledované ukazovatele patria: detská úmrtnosť v rodine; podvýživa v rodine; min. 5 ročná školská dochádzka u členov domácnosti; predčasné opustenie školskej dochádzky; elektrina, pitná voda, toaleta a kanalizácia (hodnotené podľa definícií rozvojových cieľov milénia); podlaha v dome (tvorená hlinou, pieskom, alebo hnojom); varenie (drevom, dreveným uhlím, alebo hnojom; domácnosť nie je vlastníkom viac než 1 zariadenia z nasledujúcich: TV, rádio, telefón, bicykel, motocykel (Alkire, 2010).

Tento výskum a jeho zistenia nám poukazujú na dôležitosť role, akú zohráva definícia chudoby pri určovaní toho, *kto je chudobný*. Od definície závisí okruh prijímateľov opatrení zo strany vlády alebo/aj medzinárodných inštitúcií. V prípade definície založenej na príjme, s ktorou sa stretávame aj pri Agende 2030, sa takouto cieľovou kategóriou stane obyvateľstvo s príjmom nedosahujúcim \$1,9 na osobu na deň; a v prípade aplikovania viacrozmerného prístupu k chudobe by sa cieľová skupina obyvateľstva vymenila až o 2/3. V prípade príjmovej metódy sa kľúčovými vykonávateľmi opatrení stávajú inštitúcie spravujúce sociálnu politiku, ale v prípade viacrozmerného prístupu budú do riešenia chudoby zapojené aj ďalšie politické inštitúcie sledujúce rôzne deprivácie a potreby obyvateľstva danej krajiny. Môžeme vidieť, že na základe toho, akú definíciu chudoby si zvolíme, sú v hre aj rôzne politické cesty a cieľové skupiny odstránenia chudoby.

Pri otázke, aký z týchto doposiaľ definovaných prístupov je adekvátnejší vzhľadom na pomoc najnúdznejším, Santos (2012) odporúča brať do úvahy rôzne prístupy k chudobe. Príjmový rozmer odporúča obohatiť o viacrozmerný, nakoľko pomôže politikom pochopiť a definovať kľúčové deprivácie obyvateľov ich krajiny, vývoj určených faktorov a podľa nich nastaviť zodpovedajúce intervencie. Na základe výsledkov viacrozmerného merania si môžu tiež vlády rozvojových krajín nastavovať priority pri zlepšovaní zistených deprivácií jej obyvateľov, ktoré by sa využitím príjmovej metódy neukázali ako akútne. Tieto priority budú prispôbené potrebám ich obyvateľov, a tak napríklad v oblasti, v ktorej väčšina ľudí nemá prístup k vzdelaniu, bude navrhnutá iná stratégia redukovania chudoby ako v oblasti, v ktorej ľudia nemajú prístup k pitnej vode (Santos, 2012).

Na základe doterajších porovnaní oboch prístupov k chudobe sa vo svojom skúmaní prikláňame k teórii, že chudobu treba vnímať ako komplexný problém. Pohľad len cez optiku príjmu podľa nás nie je dostatočný, nakoľko neprihliada na iné vonkajšie a vnútorné ukazovatele, ktoré vytvárajú prekážky k plnohodnotnému a dôstojnému životu. Ak ľudia nebudú mať zabezpečený prístup k vzdelaniu, pitnej vode, či kvalitnej strave, nedokážu využívať ani naplniť vlastný potenciál a nebudú môcť ani v žiadanej miere vplyvať na zmeny vo svojom živote, rodine alebo v spoločnosti, v ktorej žijú.⁵¹

⁵¹ Jednou z dôležitých oblastí, ktoré určujú kvalitu života, je aj zdravie a prístup ku kvalitnej strave. Takmer jedna z troch osôb dnes celosvetovo trpí neadekvátnou výživou. V roku 2014 bolo podľa Svetovej zdravotníckej organizácie 1,9 miliardy dospelých ľudí s nadváhou až obezitou a 462 milióna dospelých celosvetovo trpelo podvýživou. V roku 2016 bolo 155 miliónov detí pod 5 rokov chronicky podvyživených, kým 41 miliónov trpelo nadváhou. Faktory súvisiace so slabou výživou prispievajú k približne 45% úmrtí detí vo veku do 5 rokov (porov. UN Special, <https://www.unspecial.org/2017/10/a-unique-opportunity-for-sdg-achievement/>, 2018, str. 8).

Cez optiku ľudských práv. Z hľadiska Senovej teórie môžeme chápať chudobu aj ako neexistenciu alebo nedostatočnosť individuálnych alebo kolektívnych základných schopností. Tento stav, ako vysvetľuje Cabrera (2010), môže nastať buď z dôvodu zlyhania základných slobôd (z hľadiska schopností, ak ide napr. o znemožnený prístup k zamestnaniu, lekánskym službám, vzdelaniu...) alebo z nenaplnenia práva na tieto slobody, napr. práva na vzdelanie, bývanie alebo lekársku starostlivosť (Cabrera, 2010).

Z hľadiska ľudských práv môže teda chudoba predstavovať aj mnohonásobné porušenie základných práv človeka – najmä právo na slušný (primeraný) a dôstojný život, ako je zakotvené v medzinárodných dohodách o ľudských právach. V Článku 25 Všeobecnej deklarácie ľudských práv sa uvádza: „Každý má právo na životnú úroveň primeranú zdraviu a blahobytu jeho i jeho rodiny, rátajúc do toho potravu, šatstvo, bývanie, lekársku opateru a nevyhnutné sociálne služby, právo na zabezpečenie v nezamestnanosti, v chorobe, pri pracovnej neschopnosti, pri ovdovení, v starobe alebo v ostatných prípadoch straty zárobkových možností, ktoré vznikli okolnosťami nezávislými od jeho vôle.“ (Všeobecná deklarácia ľudských práv, 1948, Článok 25).

Jednou z prvých medzinárodných deklarácií, v ktorej bola štátmi z celého sveta potvrdená priama spojitosť chudoby s porušovaním ľudských práv a slobôd, bola deklarácia Svetového summitu o sociálnom rozvoji v roku 1995.⁵² Ľudské práva odvolávajúce sa na uznanie dôstojnosti človeka a prisudzujúce mu neodňateľné a univerzálne práva nachádzame bližšie definované v Medzinárodnom pakte o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach (ICESCR). Článok 11 ICESCR uvádza: „Štáty, zmluvné strany paktu, uznávajú právo každého jednotlivca na primeranú životnú úroveň pre neho a jeho rodinu, zahrňujúce dostatočnú výživu, šatstvo, byt a na neustále zlepšovanie životných podmienok“ (<http://archiv.vlada.gov.sk/ludskeprava/data/files/4142.pdf>, 2018, s. 33).

Právo na primeranú životnú úroveň je jedným z najdôležitejších práv a kľúčovým prvkom ICESCR, ako uvádza v knihe Ľudské práva Schmitz (2017) podľa Engbruch (2008). Napriek tomu, z právneho hľadiska nie je vypracovaná jeho presná definícia a to z dôvodu

⁵² Paragraf 19 Akčného programu summitu prehlasuje: „Chudoba má rôzne prejavy zahrňujúce neexistenciu príjmu a produktívnych zdrojov postačujúcich k zaisteniu udržateľného živobytia, hlad a podvýživu, zlý zdravotný stav, obmedzený, alebo neexistujúci prístup k vzdelaniu a ďalším základným službám, zvýšenú chorobnosť a úmrtnosť z chorôb, bezdomovecstvo a nevhodné bývanie, škodlivé prostredie, ako aj sociálnu diskrimináciu a vylúčenie. Chudoba je tiež charakterizovaná neúčastou na prijímaní rozhodnutí a na občianskom, spoločenskom a kultúrnom živote.“

neurčitosti pojmu „primeraná životná úroveň“. Pri porovnaní rozsahu ľudských práv uvedených v rámci tohto Paktu s Článkom 25 Všeobecnej deklarácie ľudských práv môžeme vidieť, že v Deklarácii sa objavuje navyše aj „lekárska opatera“ a „nevyhnutné sociálne služby“ v zmysle „práva na zdravie“ a „práva na sociálne zabezpečenie“. Len z tohto základného porovnania dvoch kľúčových dokumentov v oblasti ľudských práv nachádzame nejednoznačnosť skupiny práv, ktorých uznanie má vytvoriť podmienky pre „primeranú životnú úroveň“ človeka (Schmitz, 2017).

Termín *primeranej životnej úrovne* sa javí problematickým aj vďaka pojmu „primeraný“. Ten na jednej strane nepoukazuje ani na najvyššiu životnú úroveň, ale ani na úroveň „prežitia“. Sen (1985) zastáva názor, že by tento termín mal byť posudzovaný z hľadiska každej spoločnosti zvlášť, nakoľko plnohodnotné občianstvo v každej spoločnosti vytvára iné požiadavky. Aj v tom sa skrýva istý relativizmus, kedy nároky spoločnosti budú vo vzťahu k jednotlivým právam rozdielne (Sen, *The standard of living*, 1985).

Pri pohľade na chudobu z hľadiska ľudských práv si môžeme všimnúť, že nastáva posun aj v pohľade na osobu človeka. Ten sa z pasívneho objektu vlád stáva aktívnym nositeľom práv. Takýto pohľad spochybňuje ten tradičný, v ktorom sú ľudia vnímaní ako príjemcovia, alebo „objekty“ programov vlád. Navyše táto teória vyzdvihuje názor, že je potrebné ľuďom priznávať status subjektov, ktorí aktívne prispievajú k sociálnemu rozvoju (<https://www.unfpa.org/publications/state-world-population-2005>, 2018).

Aby sme tento želaný stav dosiahli, však ľudia nevyhnutne musia byť v zmysle ich práva a slobôd zmocňovaní k tomu, aby sa sami vedeli podieľať na spoločenských záležitostiach ako aktívni občania. Domnievame sa, že takýto prístup v sebe nesie okrem iného aj prvok udržateľnosti, kým finančné krytie ponúka len dočasné riešenie, ktoré neodstraňuje príčiny stavu chudoby.

Záver. Ako sme si ukázali, existuje viacero prístupov k otázke chudoby a v súvislosti s tým aj viacero spôsobov jej definovania a merania. Nepochybne, každá z definícií má svoj význam v politickom a sociálnom kontexte. Niektoré ukazujú na potrebu pomoci tým najbiednejším, nachádzajúcim sa v extrémnej chudobe a smerujú tak opatrenia štátov alebo humanitárnu pomoc ich smerom. Iné poukazujú na znevýhodnenia plynúce napr. z geografického položenia a na deprivácie, ktoré z toho plynú. Tieto definície sú z nášho pohľadu potrebné pri riešení akútnych otázok prežitia ľudí, ktorí sa nachádzajú v ťažkých

životných podmienkach, ale nie sú postačujúce na to, aby dokázali naplniť požiadavku „dôstojného života“, alebo života hodného žitia, podľa terminológie A. Sena. V takto prijímaných definíciách chudoby sa totiž opomína človek ako ten, ktorý má mať možnosť aktívne vstupovať do rozhodovania o tom, aký život je pre neho „hodný žitia“ a aký život chce viesť.

Veríme, že sa nám podarilo ukázať, že optika práva, ktorá nárokuje pre chudobného človeka štatút aktívneho a zmocneného občana, a žiada pre neho nielen sociálne istoty, ale aj slobodu viesť život, v ktorom sa môže rozhodovať o spôsobe, akým chce žiť, je tá, ktorá spomedzi načrtnutých prístupov k chudobe môže najistejšie viesť k naplneniu hlavného cieľa Agendy 2030 – podľa slov generálneho tajomníka Spojených národov Antónia Guterresa: „budovať dôstojný život pre všetkých“ (<https://unstats.un.org/sdgs/report/2017/>, 2018).

Literatúra

- ALKIRE, S.; SANTOS, M. E. (2010): Multidimensional Poverty Index: Data, Oxford Poverty and Human Development Initiative. Dostupné dňa 7.4.2018 na: www.ophi.org.uk/policy/multidimensional-poverty-index/
- BOŽIK, J.; HALUŠKOVÁ, E. (2015): Chudoba, spoločenské súvislosti a sociálne politiky na jej odstránenie. PhDr. Milan Štefanko – Vydavateľstvo IRIS.
- Cabrera, M. (2010): Úvahy o chudobe z hľadiska ľudských práv. In: Výzkumný tím SOCIAL WATCH (ed.): Právo nežít v chudobe, Chudoba jako porušování lidských práv. Praha: Filosofia.
- Dede, G. (2010): O chudobe z hľadiska hospodárskych, sociálnych a kultúrnych práv. In: Výzkumný tím SOCIAL WATCH (ed.): Právo nežít v chudobe, Chudoba jako porušování lidských práv. Praha: Filosofia.
- Kanbur, R. (2001): Economic Policy, Distribution and Poverty: the Nature of Disagreements. World Development. Dostupné dňa 7.4.2018 na: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X01000171>
- MAREŠ, P. – RABUŠIC, L. (1996): K měření subjektivní chudoby v české společnosti. In: Sociologický časopis. č. 3, s. 297 – 315, ISSN 0038-0288.
- MAREŠ, P. (2000): Chudoba, marginalizace, sociální vyloučení. In: Sociologický časopis, č. 3, s. 285-297, ISSN 0038-0288.

MEDZINÁRODNÝ PAKT O HOSPODÁRSKYCH, SOCIÁLNYCH A KULTÚRNYCH PRÁVACH. (1966): Dostupné dňa 5.4.2018 na: <http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/medzinarodny-pakt-o-hospodarskych-socialnych-a-kulturnych-pravach-1966/>

Schmitz, B. (2017): Primeraná životná úroveň. In: POLLMANN, A.; LOHMANN, G. (eds.): Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka. Bratislava: Kalligram.

Santos, E. M. (2012): Tracking Poverty Reduction in Bhutan: Income deprivation alongside deprivation in other sources of happiness CONICET-UNS & OPHI. Dostupné dňa 7.4.2018 na: <http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Maria-Emma-Santos-Tackling-Poverty-Reduction-in-Bhutan.pdf>

Sen, A. (1986): The Standard of Living. The tanner lectures on human values. Delivered at Clare Hall, Cambridge University on March 11 and 12, 1985 Dostupné na: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf

Sen, A. (1992): Inequality Re-examined. Cambridge: Cambridge University Press

Sen, A. (1996): Vidas y capacidades. In: Nussbaum, M./Sen, A. (eds.) La calidad de vida. México: Fondo de Cultura Económica

Sen, A. (1999): Development as freedom. Oxford: Oxford University Press

United Nations (2018): Ciele udržateľného rozvoja. Informačná služba OSN Viedeň. Dostupné dňa 6.4.2018 na: http://www.unis.unvienna.org/unis/sk/topics/sustainable_development_goals_background.html

United Nations (2018) Oddelenie ekonomických a sociálnych záležitostí: Štatistické údaje. Dostupné 6.4.2018 na: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2017/goal-01/>

United Nations Special magazín (2018) Dostupné 5.4.2018 na: <https://www.unspecial.org/2017/10/a-unique-opportunity-for-sdg-achievement/>

United Nations (1995) The Copenhagen Declaration and Programme of Action: World Summit for Social Development 6 – 12 March 1995, New York: United Nations Department of Publications

United Nations Population Fund (UNFPA), State of the World population 2005. Chapter 3, The Promise of Human rights. Dostupné na: <https://www.unfpa.org/publications/state-world-population-2005>

Vigorito, A. (2010): Úvahy o porovnávání chudoby v různých zemích. In: Výzkumný tým SOCIAL WATCH (ed.): Právo nežít v chudobě, Chudoba jako porušování lidských práv. Praha: Filosofia.

Mgr. Katarína Kňazíková

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: katarina.knazikova@gmail.com

VYBRANÉ APLIKOVANÉ OTÁZKY IMIGRÁCIE – LIBERTARIANIZMUS

Peter Kortiš

Abstrakt: Príspevok sa vo všeobecnosti venuje problematike imigrácie. Cieľom a objektom skúmania je libertarianizmus ako smer politickej a sociálnej filozofie, ktorý dáva značný dôraz na slobodu jednotlivca. V rámci danej problematiky autor analyzuje rozličné argumenty podporujúce otvorené hranice, v ktorých identifikuje nosné premisy libertarianizmu. Jedná sa o právo na migráciu, povinnosť voči cudzincom, vlastníctvo zo strany štátu a seba vlastníctvo. V procese tejto problematiky je pozornosť taktiež obracaná k niektorým protipólnym argumentom, ktoré sa stavajú do pozície proti otvoreným hraniciam. Takýmto spôsobom autor predstavuje mnohé praktické argumenty libertarianizmu cez optiku morálnej a politickej filozofie. Snahou je taktiež vyjaviť dôležitosť filozofického skúmania danej problematiky, nakoľko sa jedná primárne o politický a morálny spor. Z toho dôvodu nám dané skúmanie môže ponúknuť pohľad z inej perspektívy na mnohé otázky týkajúce sa slobody, bezpečnosti a rovnosti.

Kľúčové slová: migrácia, libertarianizmus, sloboda, otvorené hranice

Je problematika imigrácie filozofickou záležitosťou? Zo strany politických a sociálnych filozofov môžeme sledovať čoraz intenzívnejší záujem o problematiku súvisiacu s otázkami imigrácie. Tento záujem, ktorý rapídne nabera na sile, vyvoláva v niektorých ľuďoch zmiešané pocity. Primárna otázka, ktorá stojí za týmito pocitmi znie nasledovne: Je vôbec oblasť imigrácie filozofickou záležitosťou? Niektorí autori si myslia, že mnohé dôležité otázky, ktoré sú súčasťou problematiky imigrácie, sú empirického charakteru a z toho dôvodu sú predmetom skúmania sociálnych vied a nie vied humanitných. Ich ďalším argumentom je, že štúdie a výskumy súvisiace s problematikou imigrácie sú prioritne zamerané na ovplyvnenie skutočného sveta. V tejto oblasti sa konkrétne jedná o zlepšenie verejného poriadku a nie len o filozofické štúdie, ktoré nazývajú anglickým termínom „studies for it's own sake”. Je to avšak naozaj tak? Zo strany mnohých a nie len filozofov je takýto postoj neraz vnímaný ako neetický. (Mendoza, 2016, s. 11)

Je zrejmé, že otázky spojené s problematikou imigrácie sú primárne predmetom morálnych a politických sporov. Pri hlbšom zamyslení totižto zistíme, že mnohé dôležité diskusie a spory v rámci imigračnej problematiky nie sú ani tak predmetom sporov v rámci empirických faktov, ale sporov týkajúcich sa otázok morálky, etiky a politiky. Tieto otázky

progresívne naberajú na intenzite a s vysokou pravdepodobnosťou budú zohrávať v budúcnosti čoraz dôležitejšiu úlohu v rámci diskusie imigračnej problematiky (Swain, 2007, s. 258). Na základe toho možno povedať, že potreba normatívneho začlenenia a výskumu tejto témy je potrebná, nakoľko otázky týkajúce sa morálky, etiky a politiky sú doménou filozofických štúdií a z toho dôvodu si vyžadujú odbornú filozofickú interpretáciu.

Filozofická perspektíva a následné etické uvažovanie sú nutné pri hľadaní odpovedí na otázky týkajúce sa imigrácie a argumentov spojených s proponovaním prístupov podporujúcich prípad pre otvorené alebo zatvorené hranice. V tomto zmysle možno povedať, že z filozofickej a etickej perspektívy argumentačný spor primárne revolvinguje okolo základnej tézy, či má krajina morálne právo vylúčiť potencionálnych imigrantov. Podobným spôsobom sa J. Carens (*Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, 1987) pýta: „*Na základe akých morálnych princípov môže byť týmto ľuďom (imigranti) zabránené vo vstupe (do krajiny)?*“ Filozofi o túto problematiku len nedávno prejavili záujem a v rámci tém, ktoré sú predmetom diskusie, ju začlenili pod mnohé iné témy aplikovanej etiky. V tejto súvislosti aj J. J. Mendoza (2016, s. 12) konštatuje, že: „*Filozofi sa stavajú k otázkam imigrácie týmto spôsobom, kvôli čoraz populárnejšiemu trendu zachádzania s filozofiou, ako keby bola len slúžkou iným vedám.*“ S týmto postojom voči filozofii nesúhlasíme a posnažíme sa ukázať, že filozofia môže značným spôsobom prispieť k posunutiu tejto témy „vopred,“ zasadením ju do jadra aktuálnej problematiky západnej sociálnej a politickej filozofie.

Pohľad na problematiku imigrácie cez optiku sociálnej a politickej filozofie nám tak môže ponúknuť detailný nadhľad na mnohé otázky týkajúce sa rovnosti, slobody a bezpečnosti. Problematika súvisiaca s otázkami imigrácie si zaslúži štipky vážnosti a korektného prístupu, nakoľko je neraz predmetom diskusie mnohých aktuálnych a častokrát citlivých tém. Preto nie je vhodné otázky imigrácie vnímať len ako určitý terč, ktorý treba z filozofickej perspektívy zasiahnuť myriádou koncepcií o spravodlivosti. Otázky imigrácie nám spätne môžu vyjaviť limity súčasných východiskových smerov o spravodlivosti a fungovať tak ako zrkadlo spoločnosti, v ktorej žijeme. Táto jedinečná perspektíva reprezentuje výzvu, ktorá volá po opätovnom premyslení mnohých doteraz akceptovaných teórií o spravodlivosti. Z toho dôvodu považujeme problematiku imigrácie za jednu z najaktuálnejších a najspornejších tém morálnej a politickej filozofie, s ktorými jej znalci musia neustále zápasiť.

Problematika imigrácie cez prizmu libertarianizmu. Rôzne normatívne etické prístupy sú používané ako argumentačné východiska podporujúce prípad pre otvorené hranice. Medzi najznámejšie prístupy zastávajúce pozíciu otvorených hraníc patria libertarianistické argumenty, utilitaristické argumenty a egalitaristické argumenty. Napriek tomu, že jednotlivé nosné východiskové prístupy sa rozchádzajú v niektorých názoroch, možno identifikovať fakt, že všetky koniec koncov vedú tým istým smerom a teda zastávajú stanovisko podporujúce prípad pre otvorené hranice. Daný jav z filozofickej a intelektuálnej perspektívy preskúmal J. Carens (*Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, 1987), ktorý si všimol, že tieto prístupy zdieľajú spoločnú pôdu, ktorá je za otvorené hranice: *„Skutočnosť, že všetky tri teórie smerujú k rovnakým výsledkom v rámci tohto problému, napriek ich podstatným nezhodám v iných oblastiach, upevňuje prípad, ktorý sa týka otvorených hraníc a odhaľuje, že hlboko v nás je niečo, čo nás núti rešpektovať všetky ľudské bytosti ako slobodné a morálne rovnocenné osoby“* (J. Carens, 1987, s. 251). Na základe toho Carens (1987, s. 270) prichádza skrz svoje tvrdenia k záveru, že imigračné obmedzenia sú samé o sebe v západných spoločnostiach neoprávnené. V rámci týchto troch prístupov upriamime svoju pozornosť na libertarianizmus a posnažíme sa overiť, či jednotlivé tvrdenia skutočne podporujú prípad otvorených hraníc. Vo všeobecnosti libertarianizmus predstavuje smer morálnej a politickej filozofie, ktorý dáva značný dôraz na slobodu jednotlivca. Tento smer zastáva názor, že ľudia majú slobodnú vôľu, na základe ktorej sa môžu bez obmedzení zapájať do rôznych vzájomných aktivít a tým pádom minimalizovať nátlak v spoločnosti, samozrejme pokiaľ tým nebudú porušovať verejný poriadok. Libertarianizmus sa pýta na fundamentálne otázky ako: Robíme rozhodnutia, ktoré sú v našom živote pre nás dôležité alebo robí tieto rozhodnutia za nás niekto iný? Libertariáni by jednoznačne odpovedali, že jednotlivec disponuje právom, ako aj povinnosťou robiť vlastné rozhodnutia. Týmto je libertarianizmus viac menej výnimočný a odlišný oproti väčšine iných smerov politickej filozofie, ktoré veria v to, že vláda by mala vykonávať niektoré alebo mnohé dôležité rozhodnutia za človeka (Boaz, 1997, s. 276).

V súvislosti s otázkami imigrácie sa libertarianizmus opiera o dve nosné tvrdenia. Prvé predstavuje právo na slobodu pohybu, o tomto práve možno taktiež hovoriť v kontexte práva na migráciu (*right to migrate*) a druhým tvrdením je (predpokladaná) povinnosť voči cudzincom. Základná myšlienka, že ľudom má byť ponechaná sloboda robiť to, čo uznajú za vhodné, pokiaľ neubližujú ostatným, sa zvyčajne vo všeobecnosti akceptuje bez ďalších komplikácií. Avšak oponenti tohto smeru argumentujú, že častokrát nemožno určiť jasnú

deliacu čiaru medzi tým, kedy je konanie zlé alebo protizákonné, čím poukazujú na absenciu presného rozlíšenia a odstupovania závažnosti určitých činov a ich následkov v rámci spoločnosti. Z tohto dôvodu je neraz ťažké zaradiť jednotlivé argumenty libertariánov, nakoľko je možné, že aj samotní libertariáni v niektorých prípadoch nemusia súhlasiť s určitými postojmi podporujúcimi prípad pre otvorené hranice.

Preto v tejto súvislosti aj Brennan, Vossen a Schmidtz (2017) tvrdia, že: *„Niektorí libertariáni sa obávajú, že otvorená imigrácia bude mať zlé konsekvencie. Boja sa, že imigrácia ohrozí práva alebo niektoré inštitúcie, ktoré libertariáni považujú za cenné. Z toho dôvodu niektorí libertariáni podporujú imigračné obmedzenia, pretože veria, že imigračné obmedzenia zabránia potencionálnym zlým dôsledkom.“* Ako môžeme vidieť, postoje libertariánov sa môžu neraz rozchádzať v názoroch. Z toho dôvodu považujeme za potrebné preskúmať libertarianistický argument práva na slobodu pohybu a povinnosti voči cudzincom a overiť, či tieto východiskové princípy ponúkajú dostatočne dôveryhodné a silné tvrdenia, ktoré by mohli objektívne podporiť prípad otvorených hraníc.

Právo na slobodu pohybu. Toto právo pramení zo všeobecne akceptovaného libertarianistického presvedčenia, ktoré hovorí, že ľudia, individuálne alebo kolektívne, by mali mať slobodnú možnosť robiť to, čo uznajú za vhodné, pokiaľ nezasahujú do slobôd ostatných. Ako sme už spomenuli, v tejto súvislosti sa môže hovoriť aj o práve na migráciu. Preto aj Fine, Ypi (2016, s. 61) zdôrazňujú, že: *„Túto ideu možno brániť postulovaním prirodzeného práva „slobody pohybu naprieč povrchom celej zeme,“ konštruovanej ako aspektom prirodzenej slobody vo všeobecnosti.“* Z morálnej perspektívy tu neexistuje žiaden rozdiel medzi migráciou, ktorá sa vyskytuje v rámci národných hraníc a migráciou, ktorá sa vyskytuje naprieč týmto hraniciam. (Schwartz, 2007, s. 108) V tejto súvislosti aj Gibney (2004, s. 74) poukazuje na skutočnosť, že: *„Dôsledné rešpektovanie toho, že všetci ľudia sú slobodní a rovní, vyžaduje uznanie, že hranice národného štátu sú z morálneho hľadiska nerozdielne od provinčných alebo regionálnych hraníc.“* Existuje viacero zložiek, ktoré podporujú toto nosné právo. Prvou z nich je tzv. absolútne právo na slobodnú migráciu. Toto právo podporujú niektorí tzv. absolútni libertariáni a anarchisti, avšak môžeme tu tiež nachádzať prívržencov a mysliteľov z iných smerov oblasti politickej filozofie. Druhou zložkou je predpokladané právo na slobodu pohybu, v rámci ktorého môžeme už z názvu identifikovať silný predpoklad v prospech ponechania jedincov slobodne sa pohybovať naprieč krajinám. Toto právo môže byť porušené len v prítomnosti nebezpečenstva alebo

jasných dôkazov ublíženia na zdraví zo strany migrujúcich. Právo na slobodu pohybu môže byť taktiež používané ako užitočné pravidlo nie len libertariánmi. Z toho dôvodu aj Hines B. (2010, s. 488) vraví, že: „*Právo na slobodu pohybu je nevyhnutným a neodcudziteľným právom pre všetky osoby...a malo by byť garantované na základe princípov rovnosti a univerzálnosti.*“

Podľa libertariánov právo na slobodu pohybu predstavuje jednu z mála vecí, v ktorých by mali mať ľudia neobmedzenú slobodu. Dá sa tiež preformulovať na iný variant, ktorý hovorí, že obmedzenia práva slobodne migrovať sú morálne ospravedlniteľné len vtedy, ak existuje jasný dôkaz o možnosti závažných negatívnych konsekvencií. Ako typický príklad, kedy sa toto nosné právo môže porušiť, predstavujú situácie, kedy ľudia utrpia vážnu ujmu na zdraví, sú ohrozovaní zo strany migrantov alebo v najkrajnejšom prípade prídu o život. Ak sa pozrieme na libertarianistické princípy slobody cez optiku individuálnych práv, môže tu dochádzať ku konfliktu s obmedzeniami zo strany štátneho aparátu v oblasti imigrácie a následného porušenia práva migrovať dvojakým spôsobom. Podľa libertariánov tu dochádza k obmedzovaniu práv nielen zo strany prisťahovalcov.

J. Carens vybudoval argument, na základe ktorého sú v tomto zmysle limitované práva občanov danej krajiny taktiež a to v tom prípade, ak štátny aparát má moc nad právnou imigračnou sférou, teda ak vláda rozhoduje, koho prijme a koho nie. „*Predstavme si, že farmár zo Spojených štátov by chcel najat' robotníkov z Mexika. Vláda by nemala mať žiadne právo zabrániť mu v tom. Zabrániť Mexičanom v príchode by porušilo právo Amerického farmára a zároveň aj právo Mexičanov v uskutočnení dobrovoľného obchodu*“ (Carens, s. 253, 1987). Z toho vyplýva, že prísna štátna kontrola nad imigračnou politikou nerešpektuje individuálne práva, nakoľko na jednej strane zasahuje do práv imigrantov a porušuje tak slobodné právo na slobodu pohybu a na strane druhej prekáža v práve domácich pozývať cudzincov do svojej krajiny.

Dané stanovisko je pochopiteľné a akceptovateľné, ak zoberieme do úvahy libertarianistickú perspektívu, že ak by vládny aparát mal mať neobmedzený primát nad imigračnou politikou, viedlo by to jednoznačne k rozporu s individuálnymi právami. Avšak bolo by vhodné zamyslieť sa nad tým, prečo by na druhej strane mali mať jednotlivci neobmedzené práva a prečo by tieto práva mali neustále prevládať nad štátnou mocou. Je takýto postup v oblasti imigrácie naozaj lepší? Pozrime sa avšak na tvrdenia libertariánov iným spôsobom. Predstavme si, že by určitý človek chcel vstúpiť do nášho domu. Právo na slobodu pohybu mu nedáva z právneho hľadiska povolenie vstúpiť do nášho domu bez nášho

súhlasu. Prečo teda musíme predpokladať, že imigrujúca osoba má právo vstúpiť na územie krajiny, v ktorej žijeme bez toho, aby najprv získala povolenie zo strany štátneho alebo politického aparátu? Zdá sa, že v tomto prípade môžeme nachádzať určité nerovnosti v progresívnosti a konzistencii argumentov libertariánov.

Prejdime na ďalší argument v publikácii s názvom *A Libertarian Case for Free Immigration* (1998) W. Block detailne popisuje, prečo v rámci libertarianistických princípov emigrácia, imigrácia a migrácia by mali byť predmetom slobodných rozhodnutí. Medzinárodná imigrácia by podľa W. Blocka mala byť hodnotená rovnako ako migrácia v rámci krajiny. Ak je, povedzme, pre pomyselnú osobu menom Jano neinvazívne zmeniť svoje bydlisko z mesta Bratislava do mesta Košice v rámci Slovenska, tak pre neho nemôže byť problém premiestniť sa z mesta Košice povedzme do Trnavy. Inak povedané, ak je migrácia cez medzinárodné hranice nelegitímna, mala by sa taktiež vzťahovať na domáce podmienky. Pokiaľ sa imigrant presunie na miesto súkromného vlastníctva, ktorého vlastník je ochotný ho prijať a ubytovať, povedzme, za poplatok, tak na takomto jednaní nemôže byť nič zlé. Toto spoločne so všetkými ostatnými kapitalistickými aktmi medzi racionálnymi dospelými jedincami, ktorí sa na takomto jednaní dohodnú, musí byť v rámci libertarianistických princípov považované za správne (W. Block, 2014, s. 173).

Na základe tohto podľa W. Blocka neexistuje legitímny dôvod, ktorý by mal zabrániť imigrantom v príchode a zapojiť ich tak do plodnej a zabehnutej produkcie domácej krajiny. Je však otázne, či toto stanovisko možno považovať za dostatočne silné tvrdenie, ktoré by presvedčilo demokratické krajiny v zavedení liberálnejšej imigračnej politiky, najmä kvôli mnohým otázkam spojených s bezpečnosťou, kultúrnou heterogénnosťou, zneužívaním sociálnych benefitov a internou politikou týchto krajín.

Povinnosť voči cudzincom. Libertarianistický koncept povinnosti voči cudzincom v rámci argumentov podporujúcich prípad pre otvorené hranice spočíva na predpoklade, že máme povinnosť nezasahovať do záležitosti cudzincov a ponechať im tak v oblasti migrácie slobodu rozhodovať sa (Carens, 2013, s. 227). Imigračné obmedzenia, inými slovami zamietnutie cudzincom v slobode pohybu alebo popretie cudzincom vo vstupe do inej krajiny porušuje túto povinnosť a tým pádom je takéto konanie protiprávne a nemorálne. V libertarianistických intenciách imigranti nemajú právo na určitú formu charitatívnej pomoci. Inými slovami, na ekonomicky zdatné krajiny sa nevzťahuje povinnosť pomáhať

týmto ľuďom, avšak jednotlivci majú nevyhnutné právo rozhodovať sa tak, ako uznajú za vhodné, samozrejme pokiaľ neporušujú práva ostatných. Ako môžeme vidieť, povinnosť voči cudzincom je v tomto zmysle neoddeliteľne prepojená s právom na slobodu pohybu.

Táto predstava spočíva na dvoch nosných premisách. Po prvé, človek nemá žiadne pozitívne povinnosti voči cudzincom mimo rešpektovania ich práv. Inými slovami povedané, na jednej strane nemáme žiadnu povinnosť pomáhať cudzincom povedzme formou poskytovania pravidelnej zásoby stravy, dotovaním formou finančných injekcií alebo ošatením. Avšak na strane druhej máme silnú povinnosť neporušovať a nezasahovať do slobôd týchto ľudí. Takto konať môžeme jedine v prípade, ak existujú silné dôvody pre takéto konanie. (Boaz, 1997, s. 32) Pri uplatňovaní rovnakého postupu na oblasť vlády štátneho aparátu, poprípade konkrétneho regiónu, vláda krajiny nedlhuje nič a nemá v tomto ponímaní žiadne záväzky voči potencionálnym imigrantom. Avšak nedisponuje právomocou svojvoľne zabrániť imigrantom v ich vstupe do krajiny. (Carens, 2013, s. 225)

Aj keď škody spôsobené krajinám, ktoré prijímajú imigrantov môžu byť závažné, nepredstavujú dostatočný dôvod na to, aby sa porušilo základné právo slobodne migrovať. Čo si avšak možno predstaviť pod závažnými škodami? Ide do určitej miery o formu porušovania práv alebo nie? Ak áno, v tom prípade toto stanovisko možno považovať za kontradiktórické, nakoľko ako sme spomenuli aj v samotnom kontexte libertarianizmu slobody môžu byť obmedzené pre slobody samotné. Inými slovami ak imigrácia obmedzuje a naruša niektoré základné práva domácich obyvateľov, tak v tom prípade takáto situácia predstavuje dostatočne silný dôvod pre zavedenie imigračných obmedzení. Na druhej strane aj keď by sme pod závažnými škodami nevníмали určitú formu porušovania práv, napriek tomu považujeme za dôležité zamyslieť sa nad libertarianistickým tvrdením absolútneho práva slobody pohybu. Možno tento model považovať za aplikovateľný v súčasných demokratických štátoch v rámci otázok imigrácie? Najmä po posledných skúsenostiach s influxom migrantov do EU a čoraz intenzívnejšou odozvou zo strany občanov týchto krajín? Z toho dôvodu aj Baldaccini, A., Guild, E., Toner, H. (2007, s. 12) poukazujú na skutočnosť, že dochádza k celkovej zmene pozornosti v rámci právnej problematiky imigrácie z diskusie ohľadom hraničnej kontroly na diskusiu ohľadom hraničnej bezpečnosti.

Z čoho Carens v rámci svojho libertarianistického prípadu pre otvorené hranice vychádza? J. Carens v rámci libertarianistického prípadu pre otvorené hranice vychádza z

Nozickovskej teórie minimálneho štátu. Podľa tejto teórie majú všetci jednotlivci rovnaké prirodzené práva. To znamená, že štát by mal maximálne zabezpečiť základnú a nevyhnutnú ochranu proti rôznym formám zločinov, útokom, krádežiam alebo podvodom. Práva by teda mali v tomto zmysle plniť ochrannú funkciu, avšak nemôžu nijakým spôsobom obmedzovať slobodu jednotlivca. Tá môže byť narušená len v prípade, ak sú tou istou osobu narušené práva iného (Nozick, 2013). Carens sa v tejto súvislosti pýta, či by takýto minimálny štát bol oprávnený zavádzať imigračné obmedzenia. (Carens, 1987, s. 253) Napriek tomu, že v Nozickových prácach nikde nemôžeme nájsť zmienku o tom, že minimálny štát ako taký je alebo nie je oprávnený zavádzať takéto reštrikcie, Carens jednoznačne odpovedá, že nie. (Carens, 1987, s. 253)

Podľa Carensa v Nozickovom koncepte o minimálnom štáte štát nemá právo robiť nič iné než presadzovať jednotlivé práva, ktorými jednotlivci disponujú už v prirodzenom stave. Občianstvo ako také nevedie k žiadnemu rozlišovaciemu nároku, teda štát je povinný chrániť práva občanov a neobčanov rovnako, pretože disponuje de facto monopolným statusom presadzovania práv na svojom území. Z toho dôvodu jednotlivci majú právo vstúpiť do dobrovoľných výmen s inými jednotlivcami, pričom toto právo majú v prvom rade ako jednotlivci a nie ako občania. Podľa Carensa na základe toho štát nesmie do takýchto výmen nijakým spôsobom zasahovať, či ich narúšať, pokiaľ sa neporušujú práva niekoho iného (Carens, 1987, s. 253). V rámci Carensovho tvrdenia sa však môžeme stretávať s minoritnými komplikáciami. V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že jednotlivci majú taktiež právo vylúčiť cudzincov z dôvodov, ktoré by mohli použiť na vylúčenie občanov. Ako príklad možno uviesť vznik rôznych malých komunit, ktoré budú disponovať právom, ktorým zabránia, poprípade obmedzia vstup jedincov na ich územie.

Čo je však zmyslom tejto výčitky? Na prvý pohľad sa Carensov argument môže zdať presvedčivý, avšak je potrebné zdôrazniť, že hovorí o tom, ako by mal postupovať minimálny štát a nie ako by mali konať súčasné, moderné štáty, ktoré v žiadnom prípade nie sú minimálnymi štátmi. Nozickov postoj minimálneho štátu je stavaný do silného protikladu k sociálnym štátom. Na základe toho by bolo vhodné zamyslieť sa nad tým, či by Nozick nebol proti otvoreným hraniciam v štátoch, ktoré poskytujú povedzme lekársku pomoc, jedlo a ubytovanie pre migrantov. Podpora poskytovaná týmito štátmi by bola, pochopiteľne, na úkor občanov daných krajín a z toho dôvodu by v Nozickovskom zmysle mohla porušovať základné vlastnícke práva ako také. Taktiež v tejto súvislosti Higgins (2013, s. 91-92) tvrdí, že napriek odporu libertarianizmu voči štátnej interferencii do pokusov jednotlivcov

pohybovať sa po svete môže byť sloboda pohybu (na domácej alebo medzinárodnej úrovni) veľmi obmedzená v libertarianistickom kontexte, v ktorom sú všetky pozemky v súkromnom vlastníctve a vlastníci nehnuteľnosti majú legálne právo kontrolovať, kto cez ich vlastníctvo prejde alebo neprejde. A teda na základe svojej ľubovôle môžu obmedzovať slobodu pohybu druhých. Okrem toho je v prvom rade nevyhnutné zdôrazniť, že Nozick sa nikde priamo nevyjadruje k oprávnenosti minimálneho štátu zavádzať alebo nezavádzať imigračné obmedzenia ako také.

Záver. Problematika imigrácie predstavuje jednoznačne neľahkú výzvu pre súčasne demokratické spoločnosti. Na začiatku tohto príspevku sme sa snažili poukázať na dôležitosť výskumu otázok spojených s imigráciou na poli filozofie. Následne sme si v stručnosti predstavili libertarianizmus ako smer politickej filozofie, na ktorého základe Carens buduje tvrdenia, ktoré by mali podporovať prípad otvorených hraníc. Poukázali sme na niektoré medzery v argumentácii Carensa, ako aj medzery v tvrdeniach niektorých autorov zastávajúcich libertarianistické stanovisko v rámci otázok spojených s problematikou imigrácie a prípadu otvorených hraníc. Treba zdôrazniť, že potencionálne námietky, na ktoré sme poukázali nepredstavujú tvrdenia, ktoré by v princípe prezumpatívne podporovali prípad pre zatvorené hranice.

Naším cieľom bolo poukázať na skutočnosť, že môžu existovať prípady, v ktorých je nutné do určitej miery zasiahnuť do práva na slobodu pohybu alebo inými slovami práva na migráciu a ďalších práv, ktoré väčšinou vyplývajú z prvého. Ide principiálne o prípady, v ktorých je nutné obmedziť tieto práva z dôvodu potencionálneho vzniku negatívnych konsekvencií, ktoré môžu prevážiť morálne tvrdenia podporujúce právo na slobodu pohybu. Napriek tomu avšak Carens (1987, s. 252) tvrdí, že existuje malá oprávnenosť v implementovaní imigračných obmedzení a že máme povinnosť otvoriť svoje hranice viac než doteraz. Svoje stanovisko uzatvára tým, že imigračné obmedzenia sú v demokratických spoločnostiach neoprávnené (Carens 1987, s. 270). S daným myšlienkovým konceptom súhlasia aj iní autori, ktorých tvrdeniam sme venovali pozornosť v časti analyzujúcej nosné práva libertariánov.

Na základe nášho krátkeho výskumu sme prišli k záveru, že v rámci libertarianizmu jednotlivé tvrdenia nevedú za každých okolností k značne otvorenejšej imigračnej politike. S Carensom súhlasíme v tom, že v určitých prípadoch imigračné obmedzenia môžu chrániť

potencionálne nespravodlivé privilégia, avšak toto tvrdenie nepovažujeme za dostatočne presvedčivé, aby sme na základe toho mohli dospieť k záveru, že máme dostatočne silný dôvod pre otvorenie hraníc. Naopak, existuje široká škála tvrdení, ktoré ponúkajú rovnako silné dôvody pre implementovanie imigračných obmedzení. Tieto tvrdenia sa väčšinou týkajú čoraz intenzívnejšej diskusie na poli problémov súvisiacich s bezpečnosťou, kultúrnou heterogenitou, zachovaním kultúry, udržaním ekonomickej stability, prerozdeľovaním benefitov zo strany štátu, tvrdeniami týkajúcimi sa politickej funkčnosti a politickej seba-determinácie.

Literatúra

- BALDACCINI, A., GUILD, E., TONER, H. (2007): *Whose Freedom, Security and Justice?: EU Immigration and Asylum Law and Policy*, Bloomsbury Publishing.
- BLOCK, W. (1998): A Libertarian Case for Free Immigration. In: *Journal of Libertarian Studies* 13, No. 2: 167–186 (1998). URL: < <https://philpapers.org/rec/BLOALC>>.
- BOAZ, D. (1997): *Libertarianism: A Primer*, Simon and Schuster.
- BRENNAN, J. (2012): *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, OUP USA
- BRENNAN, J., VOSSEN B., SCHMIDTZ D. (2017): *The Routledge Handbook of Libertarianism*, Routledge.
- CARENS, J. (2015): *The Ethics of Immigration (Oxford Political Theory)*, Oxford University Press.
- CARENS, J. (1987): Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. In: *The Review of Politics*, Vol. 49, Issue 2: 251-273 (1987).
- FINE, S., YPI L. (2016): *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, Oxford University Press.
- GIBNEY, M. (2004): *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*. Cambridge University Press.
- HIGGINS, P. (2013): *Immigration Justice*, Edinburgh University Press.

HINES, B. (2010): The Right to Migrate as a Human Right, Cornell Intl

MENDOZA, J. J. (2016): The Moral and Political Philosophy of Immigration: Liberty, Security, Equality, Lexington Books.

NOZICK, R. (2013): Anarchy, State, and Utopia, Basic Books.

SCHWARTZ, F. W. (2007): Justice in Immigration, Cambridge University Press.

SWAIN, C.M. (2007): Debating Immigration, Cambridge University Press.

Mgr. Peter Kortiš

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: peterkortis.solutions@gmail.com

VÝZNAM KULTÚRY V KYMLICKOVEJ KONCEPCII MENŠINOVÝCH PRÁV

Lukáš Labuda

Abstrakt: Príspevok tematizuje úlohu kultúry v koncepcii Willa Kymlicku, nakoľko práve význam kultúry je zásadným východiskom jeho argumentácie v prospech menšinových práv. Poukazuje na nevyhnutnosť adekvátneho zdôvodnenia hodnoty kultúry z hľadiska liberalizmu a na eventuálne dopady absencie takéhoto zdôvodnenia. Zameriava sa predovšetkým na analýzu jeho argumentov a poukazuje na ich limity.

Kľúčové slová: Will Kymlicka, kultúra, kolektívny záujem, hodnota

Kymlicka (1989, 148) vo svojej koncepcii menšinových práv neskrýva skutočnosť, že tieto práva nevyhnutne predpokladajú čiastočné obmedzenie práv väčšinového obyvateľstva. Je však presvedčený, že dané obmedzenia sú legitímne, nakoľko dôsledky vyplývajúce z absencie takýchto opatrení sú pre menšinové skupiny omnoho závažnejšie, než miera obmedzenia majoritnej spoločnosti v prípade ich zavedenia (Kymlicka 1995, 109). Dôsledkami zo strany menšín má Kymlicka na mysli stratu kultúry. Samozrejme, pokiaľ použijeme príklad, pri ktorom za uvedené obety dosadíme na jednej strane napríklad zvýšené finančné náklady a na strane druhej stratu kultúry, tak budeme mať možno tendenciu s Kymlickom súhlasiť. Je však dôležité upozorniť na to, že takýto záver nutne predpokladá, uprednostňovanie hodnoty kultúry pred hodnotou finančných prostriedkov a tento predpoklad podľa nášho názoru nemožno považovať za samozrejímavý. Hlavný problém daného stanoviska však spočíva v porovnávaní kultúry s finančnými prostriedkami, prípadne so stratou niektorých práv. Dané porovnávanie predpokladá jasnejšie vymedzenie významu kultúry v Kymlickovej koncepcii.

Ak aj pristúpime na Kymlickov predpoklad, že kultúra má významný vplyv na kvalitu života jednotlivca, tak musíme nevyhnutne dodať, že je len jedným z veľkého množstva ďalších faktorov. Z uvedeného kontextu logicky vyplýva nasledujúci problém – ak pristúpime na predpoklad, že kultúrna príslušnosť je len jedným z mnohých faktorov, tak sa musíme zároveň pýtať, prečo by práve tento faktor mal byť predmetom výnimočného záujmu zo strany štátu. Je kultúra dostatočne dôležitá na to, aby jej ochrana legitimizovala obmedzenie práv majoritnej spoločnosti? V tejto súvislosti jednoznačne nesúhlasíme s Kymlickovým

presvedčením, že povinnosť zdôvodniť a argumentačne podložiť svoje stanovisko je na strane oponentov menšinových práv a nie na strane ich podporovateľov (Kymlicka 1995, 124).

Argumentácia Willa Kymlicku v prospech menšinových práv sa odvíja od dvoch základných faktorov. Prvým je miera znevýhodnenia menšinových skupín a druhým je samotná hodnota kultúry. Domnievame sa však, že hodnota kultúry by mala mať pri argumentácii dominantné postavenie pred existenciou znevýhodnenia. Potrebu vyčlenenia samostatných území pre menšinové obyvateľstvo totiž nie je možné zdôvodniť prostredníctvom samotného konštatovania znevýhodneného postavenia. Ak by sme totiž chceli byť v rámci daného uvažovania konzistentní, tak by sme museli dať túto možnosť aj iným skupinám, ktoré čelia nejakému druhu znevýhodnenia. Podobné snahy nevyvíjame v prípade ostatných marginalizovaných skupín napriek tomu, že dosiahnutie „kritického množstva,“ by aj im umožnilo vytvoriť prostredie, v rámci ktorého by nemuseli znášať zvýšené náklady, ktoré im vznikajú v dôsledku daného spôsobu života. Domnievame sa preto, že práve hodnota kultúry je pre Kymlickovo zdôvodnenie menšinových práv kľúčová.

Kymlicka totiž konštatuje znevýhodnené postavenie menšinových skupín a následne prezentuje svoje presvedčenie, že uvedené znevýhodnenie si, v súlade s egalitaristickými princípmi liberalizmu, vyžaduje kompenzáciu v podobe menšinových práv (Kymlicka 1995, 109). Je však podľa nášho názoru potrebné upozorniť na skutočnosť, že existencia znevýhodnenia neprináša automatické právo na jeho kompenzáciu. Egalitarizmus totiž taktiež obsahuje princíp, na základe ktorého si musíme položiť otázku, či znevýhodnený jedinec môže toto znevýhodnenie prekonať, prípadne, či je možné tomuto znevýhodneniu predísť, alebo mu zabrániť. Ak mu nemohol zabrániť, ale môže ho prekonať, tak je potrebné preskúmať, či by nebola efektívnejšou podpora na jeho prekonanie, než samotná kompenzácia: *„Pokiaľ nie je cena prekonania vyššia než cena kompenzácie, tak jedinec nemôže od spoločnosti očakávať kompenzáciu za jeho znevýhodnenie“* (Cohen 1989, 920).

V súlade s uvedeným princípom by sme mohli povedať, že je omnoho efektívnejším riešením, aby štát pomohol s asimiláciou znevýhodnených menšín, a tým ochránil nasledujúce generácie pred znevýhodnením, než snaha o permanentnú kompenzáciu tohto znevýhodnenia prostredníctvom dodatočne udelených práv (Farrelly, 2003, s.126). Postupná asimilácia by znamenala zmenu ich doterajšej kultúry, ktorá má v existujúcich podmienkach za následok ich znevýhodnené postavenie, na kultúru majoritnej spoločnosti, ktorá im umožní rovnaký prístup k všetkým výhodám. Takýto krok by navyše bol na rozdiel od zavádzania menšinových práv permanentným riešením. Znevýhodnenie, ktoré z Kymlickovho pohľadu

oprávňuje zavedenie menšinových práv totiž bude neustále meniť svoju podobu. Zmeny odohrávajúce sa v spôsobe života spoločnosti sa nevyhnutne odrazia v potrebe zavádzania stále nových práv či úprave tých existujúcich do podoby, ktoré budú zodpovedať aktuálnej potrebe. Z tohto pohľadu sa môže javiť podpora menšinových kultúr zo strany štátu, teda zachovávanie existujúceho znevýhodnenia, ako nezmyselná.

Klasický pohľad na problematiku kultúry spočíva na predpoklade, že primárnou úlohou štátu v súvislosti s kultúrou, je dohliadanie na dôsledné uplatňovanie slobody zhromažďovania. Štát sa teda ocitá v pozícii kontrolóra na akomsi trhu s kultúrami, pričom jedinou jeho úlohou je dozerať na to, aby mali všetky kultúry rovnaké podmienky pre získavanie ďalších nasledovníkov. Skutočnosť, že konkrétna kultúra zaniká, pretože realizuje spôsob života, ktorý nie je na tomto trhu považovaný za dostatočne hodnotný na to, aby prilákal ďalších členov, nie je oprávneným dôvodom na intervenciu zo strany štátu (Kymlicka 1995, 108).

Pomerne provokatívne túto problematiku reflektuje Jeremy Waldron, ktorý poukazuje na iracionálnosť v snahe o podporu menšinových kultúr z pozície alternatívneho pohľadu kozmopolitizmu. Z tejto pozície poznamenáva, že žiť v súlade s kultúrou a tradíciami konkrétnej skupiny je ako žiť v Disneylande a domnievať sa, že to, čo človeka obklopuje reprezentatívne zodpovedá celému okolitému svetu. Za obzvlášť nelogickú považuje, zo strany „obyvateľov Disneylandu“, snahu získať od štátu finančné prostriedky na fungovanie a udržiavanie vonkajších hraníc tohto komplexu, ktorý im v súlade s ich presvedčením ako jediný poskytuje adekvátne podmienky pre plnohodnotný život (Waldron 1995, 101). Pri snahe o zovšeobecnenie tohto pohľadu, by sme teda mohli povedať, že je v najlepšom záujme štátu, aby každému jedincovi poskytol, Waldronovými slovami „*magické kráľovstvo*“, ktoré mu umožní žiť svoj život v súlade s jeho predstavou o okolitom svete.

Jedným z očividných prínosov kultúry pre štát, je skutočnosť, že poskytuje akýsi spoločný základ, ktorý vytvára prepojenie medzi občanmi, a tým prispieva k celkovej súdržnosti spoločnosti (Stanley 2006, 15-23). Tento prínos však nemožno v žiadnom prípade použiť ako argument v prospech podpory menšinových kultúr, nakoľko práve tieto narúšajú daný spoločný základ tým, že do neho prinášajú cudzí prvok, čo v konečnom dôsledku môže mať podľa niektorých autorov za následok destabilizáciu spoločnosti. Je preto evidentné, že adekvátne argumentácia v prospech menšinových práv musí nevyhnutne preukázať nielen dôležitosť kultúry v živote jednotlivca (Kymlicka 1989, 162-181), ale aj to, že spoločnosť nemôže od jedinca požadovať, aby sa svojej kultúry vzdal (Kymlicka 1995, 109), prípadne, že

nie je možné, aby sa jej vzdal a zároveň neutrpel závažnú ujmu (Kymlicka 1995, 84-100). Práve uvedené tézy stoja v centre pozornosti Willa Kymlicku, ktorý si je plne vedomý nevyhnutnosti ich preukázania.

Z doterajšieho historického vývoja spoločnosti podľa jeho názoru preukázateľne vyplýva, že snahy o asimiláciu sú len veľmi zriedkavo úspešné. Príčina tohto neúspechu spočíva v dôležitosti kultúrneho členstva, ktoré je, ako sa Kymlicka domnieva, základným predpokladom slobody jednania a samotného rozvoja osobnosti. Kymlicka jednoznačne odmieta asimilačné snahy a prízvukuje, že nie sú legitímnou alternatívou k rešpektovaniu kultúrnej príslušnosti.

Základným východiskom jeho argumentácie je tvrdenie, že kultúrne členstvo je primárnou formou dobra. Prvým problémom, ktorému musí pri obhajobe svojho tvrdenia čeliť, je fakt, že Rawls kultúrne členstvo medzi primárne formy dobra nezaradil. Podľa Kymlicku nie je absencia kultúrneho členstva medzi Rawslovými primárnymi formami dobra dôsledkom Rawlsovho presvedčenia, že tam nepatrí. Kymlicka je presvedčený, že Rawls ani nemohol dospieť k záveru, že kultúrne členstvo by malo mať takéto postavenie, nakoľko model štátu, ktorý pri svojich úvahách používal k danému záveru jednoducho nesmeroval: „*Rawls a Dworkin, podobne ako väčšina povojnových politických teoretikov, pracovali s veľmi zjednodušeným modelom národného štátu, v ktorom sa politická komunita⁵³ prekrýva s jednou a výlučne jednou kultúrnou komunitou⁵⁴*“ (Kymlicka 1989, 177).

Rawls tak nemal dôvod, aby vyčlenil kultúrne členstvo ako samostatnú formu primárneho dobra, nakoľko v kultúrne homogénnej krajine sa kultúrna príslušnosť vďaka rovnakému prístupu nemôže stať zdrojom nerovnosti. V štáte, v ktorom majú všetci obyvatelia rovnakú kultúru, je problematika kultúrneho členstva logicky subsumovaná pod oblasť verejného blaha (Kymlicka 1989, 178). Predstava homogénneho štátu je podľa Kymlicku nesprávna a nekorešponduje s realitou. Je presvedčený, že ak budeme vychádzať z reálneho modelu štátu, ktorý pozostáva z množstva rôznych kultúrnych skupín, tak musíme nevyhnutne pripustiť, že kultúrna príslušnosť môže byť zdrojom nerovností. Uvedená nerovnosť sa následne stáva východiskom, na základe ktorého získavajú požiadavky menšinových skupín potrebnú legitimitu.

⁵³ Politickú komunitu Kymlicka charakterizuje ako zoskupenie, v rámci ktorého uplatňujú svoje práva a vykonávajú svoje povinnosti stanovené na základe liberálnej spravodlivosti (Kymlicka 1989, 135).

⁵⁴ Termínom kultúrna komunita Kymlicka označuje zoskupenie, v rámci ktorého jednotlivci formujú a revidujú svoje ciele a túžby (Kymlicka 1989, 135).

V tomto kontexte je relevantný názor Jacoba T. Levyho, ktorý sa zamýšľa nad samotnou potrebou členstva jedinca v skupine vo všeobecnosti: „*Možno ľudia v moderných neosobných spoločnostiach majú nejakú potrebu identifikácie s komunitou väčšou než rodina, ale menšou než samotná príslušnosť k ľudskému druhu, s niečím príliš veľkým na to, aby sa to dalo spoznať z blízka a dostatočne malým, aby sme dokázali identifikovať tie znaky, ktoré odlišujú nás od nich*“ (Levy 2000, 112). Na rozdiel od Kymlicku však čiastočne spochybňuje možnosť legitimizovať požiadavky takýchto komunit na základe významu členstva. Vytváranie akýchkoľvek skupín totiž zahŕňa arbitrárny prvok. Naše rozhodnutie označiť isté zoskupenie ľudí na základe určitých spoločných znakov ako skupinu či komunitu, sa totiž do veľkej miery odvíja práve od nášho výberu spoločných znakov, ktoré budeme považovať za relevantné. Hranice medzi jednotlivými skupinami tak nie sú skutočné, čo v konečnom dôsledku limituje morálnu hodnotu⁵⁵, ktorú je možné týmto skupinám prisúdiť.

Tým, že Kymlicka zaraďuje kultúrne členstvo medzi primárne formy dobra, mu zároveň pripisuje mimoriadny význam. Rawls konštatuje, že „*tieto dobré sú veci, ktoré občania potrebujú ako slobodné a rovné osoby žijúce plnohodnotný život*“ (Rawls 2001, 58). Daný krok je pre ďalšiu argumentáciu zásadný, pretože ak rozmýšľame o kultúrnom členstve, ako o primárnej forme dobra, ku ktorému nemá každý rovnaký prístup, tak sa môže stať v rámci liberálnej teórie spravodlivosti východiskom pre redistribúciu privilégií a povinností (Kymlicka 1989, 162). Michael Hartney (1991, 303) však upozorňuje, že nie každé dobro, či záujem vytvára dostatočné odôvodnenie pre vznik práva. Relevantné sú len tie, ktoré majú zásadný vplyv na prosperitu jedinca (Hartney 1991, 304). Uvedené dobré, či záujmy môžu byť dostatočne opodstatnené na to, aby predpokladali existenciu určitého druhu povinnosti.

Zásadným problémom Kymlickovej koncepcie je, že kultúru ako primárnu formu dobra nadradzuje dobru jednotlivca, a jeho skutočným zámerom tak nie je argumentácia v prospech práva na kultúru, ale práva na kultúrnu kontinuitu. Tým, že Kymlicka uprednostňuje záujem kultúrnej skupiny prežiť pred záujem jej členov zmeniť svoj spôsob života, vytvára kontext, v rámci ktorého je ospravedlniteľné, aby daná kultúrna skupina obmedzovala práva svojich členov a práva majority v prípade, že to predĺži jej existenciu.

Michael Hartney tvrdí, že je síce možné povedať, že niečo je dobré pre skupinu aj v prípade, že to nie je dobré pre jej jednotlivých členov, ale je to zároveň morálne irelevantné. To, čo je dobré pre danú skupinu, sa totiž nevyhnutne odvíja od smerovania danej skupiny,

⁵⁵ Levy však zároveň poznamenáva, že netvrdí, že nemôžu byť zdrojom morálnej povinnosti.

pričom každá skupina má svoje vlastné ciele. Otázka hodnoty sa tam musí nevyhnutne odvíjať od vnútornej hodnoty, a tá je podľa Hartneyho nevyhnutne spojená prosperovaním individuálnych jednotlivcov. Je preto presvedčený, že samotná skutočnosť, že je niečo dobré pre skupinu, je morálne irelevantná, pokiaľ to nie je dobré pre jednotlivých členov (Hartney 1991, 298). Uvedené stanovisko vyplýva z hodnotového individualizmu, to znamená presvedčenia, že len životy individuálnych ľudských bytostí majú ultimátnu hodnotu, a hodnota kolektívnych entít sa odvíja od ich prínosu v živote týchto jednotlivcov. Opačné východisko, to znamená hodnotový kolektivismus, vychádza z predpokladu, že hodnota kolektívnych entít je nezávislá od ich prínosu pre jednotlivcov. Daný postoj je však podľa Hartneya kontra intuitívny a upozorňuje, že dôkazné bremeno je na strane tých, ktorí sa snažia daný koncept presadiť (Hartney 1991, 297).

Hartney si je plne vedomý problémov, ktorým musíme čeliť v prípade, že si určíme ako východisko nášho uvažovania hodnotový individualizmus. Dané východisko totiž do značnej miery obmedzuje argumentáciu z pozície kolektívneho záujmu. Hartney poznamenáva, že možno identifikovať dve rozdielne koncepcie kolektívneho záujmu, pričom ani jedna z nich nie je z jeho pohľadu dostatočne presvedčivá (Hartney 1991, 300).

Prvý koncept vychádza z predpokladu, že je možné hovoriť o istom druhu záujmu, ktorý natoľko závisí od jeho zdieľania, že ho nie je možné redukovať výhradne na samostatné záujmy jednotlivých osôb. To znamená, že existujú určité dobré, ktoré majú pre jedinca význam len za predpokladu, že na nich participuje aj niekto iný. Hartney s daným východiskom nesúhlasí, pretože je podľa jeho názoru možné každý kolektívny záujem interpretovať výhradne ako súbor záujmov jednotlivcov. Dané tvrdenie prezentuje na príklade orchestra. Záujem, aby existoval orchester by sme podľa jeho názoru mali interpretovať výhradne ako súhrn záujmov členov orchestra hrať hudbu a divákov, ktorí majú záujem túto hudbu počúvať. V prípade, že sa člen orchestra rozhodne opustiť dané zoskupenie, neovplyvňuje záujmy ostatných.

Napriek tomu, že vo všeobecnosti považujeme Hartneyho argumenty za presvedčivé, v tomto prípade sa domnievame, že v danom príklade sú minimálne tri zamlčané premisy. Prvou z nich je, že každý člen orchestra je nahraditeľný čo sa týka schopností. Druhou, že je fyzicky nahraditeľný, to znamená, že existuje dosť uchádzačov na jeho miesto a treťou je predpoklad, že je dostatočné množstvo divákov, ktorí sú ochotní vynaložiť finančné zdroje. Problematickosť daného príkladu sa ukazuje predovšetkým vtedy, keď sa ho snažíme uplatniť na menšinové skupiny. Ak by sme chceli tento príklad previesť na problematiku menšinových

skupín, tak by tieto premisy zneli nasledovne: každý člen skupiny je nahraditeľný, je dostatočné množstvo členov, majoritné obyvateľstvo súhlasí s obmedzeniami, či s prípadnou alokáciou vlastných zdrojov menšine. Je evidentné, že v prípade mnohých menšinových skupín nie je možné operovať s danými predpokladmi.

Rovnako ako existencia plnohodnotného orchestra predpokladá dostatočné množstvo členov, tak aj zachovávanie určitého spôsobu života predpokladá dostatočné množstvo ľudí, ktorí ním budú žiť a predovšetkým existenciu ďalších generácií, ktoré nebudú danú skupinu opúšťať. Práve mladých ľudí totiž nie je možné nahradiť rovnakým spôsobom ako členov orchestra. Tento príklad, je taktiež čiastočne zavádzajúci, nakoľko zánik jedného orchestra pravdepodobne neznamena zánik orchestrálnej hudby ako takej. Naproti tomu zánik konkrétnej menšinovej skupiny môže mať za následok zánik jedinečnej kultúry, vrátane jazyka a iných parciálnych častí jej kultúrneho dedičstva. V tomto kontexte sa tak na rozdiel od Harneya domnievame, že existuje určitý participačný kolektívny záujem. Menšinová skupina môže mať daný záujem napríklad na používaní menšinového jazyka, ktorého existencia závisí na počte ľudí, ktorí ním budú komunikovať. V súvislosti s menšinami tak je podľa nášho názoru možné identifikovať kolektívny participačný záujem, ktorým je vytvorenie „kritického množstva“ (Cantle 2008, 73), ktoré im umožní realizovať svoju kultúru.

Napriek našej námietke však nepovažujeme existenciu daného záujmu za dostatočnú na to, aby sama o sebe legitimizovala zavedenie legislatívnych opatrení, ktoré donucujú príslušníkov menšín konkrétny jazyk zachovávať. V danom zmysle by to bolo podobné, ako keby sa štát snažil donútiť svojich obyvateľov, aby sa venovali športu, o ktorý nie je záujem, s odôvodnením, že tento šport celosvetovo zaniká, pretože sa mu venuje príliš malý počet ľudí, čo znemožňuje vytvorenie tímov a následnej súťaže⁵⁶. Skutočnosť, že existuje skupina ľudí, ktorá sa danému športu venuje a má kolektívny participačný záujem tento šport zachovať, neopravňuje štát, aby konal v súlade s ich záujmom tým, že obmedzí slobodu voľby svojich občanov.

Uvedená problematika nás podľa nášho názoru opätovne privádza k problematike „trhu kultúr“ (Kymlicka 1995, 108). V tomto kontexte sa prikláňame ku Kymlickovej argumentácii, nakoľko legitímnu otázkou zostáva, či majú všetky kultúry rovnakú pozíciu. Štát by mal podľa nášho názoru vyvíjať snahu, aby zmiernil znevýhodnenia jednotlivých

⁵⁶ Ako príklad možno uviesť aktuálne rozhodnutie Olympijského výboru vyradiť Deblkanoe z Olympijských hier v roku 2020 v Tokiu. Jedným z dôvodov tohto kroku je práve pokles počtu športovcov a divákov.

skupín. Člen menšinovej skupiny by sa v ideálnom prípade nemal ocitať v situácii, v ktorej prichádza nevyhnutne k záveru, že je v jeho záujme danú skupinu opustiť, pretože sa tým zvýši jeho kvalita života. Slobodné rozhodnutie opustiť skupinu by malo byť v ideálnom prípade voľbou medzi dvomi podobne perspektívnymi možnosťami.

Druhý koncept kolektívneho záujmu vychádza z predpokladu, že záujem skupiny je dôležitejší než záujem jednotlivých členov. V prípade, že interpretujeme kolektívny záujem ako súbor záujmov jednotlivých členov, tak je pochopiteľné, že väčšinový záujem môže byť nekompatibilný so záujmom niektorých členov. Avšak ak vnímame kolektívny záujem ako niečo viac, než daný súbor, tak môže byť podľa Hartneyho „*v princípe možné*“, aby bol tento kolektívny záujem nekompatibilný s väčšinovým záujmom danej skupiny. Práve skutočnosť, že daná situácia môže eventuálne nastať, je podľa uvedeného autora dôkazom toho, že kolektívny záujem skupiny nie je možné oddeliť od záujmov jednotlivých členov. Domnieva sa totiž, že záujem skupiny, ktorý neodráža väčšinový záujem jej členov, nemá svoje opodstatnenie, pretože by sa daní členovia mohli mať potenciálne lepšie bez tejto skupiny. „*Kolektívny záujem sa môže stať morálne relevantným len v prípade, že sa odvíja od záujmu ľudských bytostí* (Hartney 1991, 300).“ Kolektívny záujem, aby pokračovala existencia konkrétnej skupiny, tak nemožno odvodiť od skupiny samotnej, ale len od záujmu členov danej skupiny, prípadne od záujmu osôb, ktorí nie sú súčasťou danej skupiny, ale majú záujem, aby daná skupina nezanikla.

Domnievame sa, že každé spoločenstvo by malo chcieť to najlepšie pre svojich členov a budúce generácie, a to aj v prípade, že tým z dlhodobého hľadiska potenciálne ohrozuje svoju ďalšiu existenciu. Stotožňujeme sa s Kymlickovým záverom, že kultúra je veľmi dôležitý faktor, ktorý zásadným spôsobom vplýva na kvalitu života jednotlivca. Na rozdiel od Kymlicku sa však domnievame, že hodnotu kultúry ako aj hodnotu samotnej skupiny nemožno odvodzovať od nich samotných, ale len od hodnoty, ktorú prinášajú konkrétnym jednotlivcom. Kontinuita kultúrnej skupiny preto nemôže mať prednosť pred záujmom jej členov. V tomto kontexte sa preto domnievame, že obmedzenia práv majoritného aj minoritného obyvateľstva, ktoré Kymlickova koncepcia priamo predpokladá, idú za rámec liberalizmu. Plne sa preto stotožňujeme so záverom Davida Brickera (1998, 49): „*spôsob, akým Kymlicka robí kultúru relevantnou pre politiku, ho stojí jeho liberalizmus*“.

Literatúra

- BRICKER, D. C. (1998): *Autonomy and culture: Will Kymlicka on cultural minority rights*. The Southern journal of philosophy, 36(1), 47-59.
- CANTLE, T. (2008) : *Community Cohesion. A New Framework for Race and Diversity*, Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- COHEN, G. A. (1989): *On the currency of egalitarian justice*. Ethics, 99(4), 906-944.
- FARRELLY, C. (2003): *Introduction to contemporary political theory*. Sage.
- HARTNEY, M. (1991): *Some confusions concerning collective rights*. Canadian Journal of Law & Jurisprudence, 4(2), 293-314.
- KYMLICKA, W. (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural Citizenship: Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVY, J. T. (2000): *Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, J. (2001): *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- STANLEY, D. (2006): *Recondita armonia: A reflection on the function of culture in building citizenship capacity* (No. 10). Council of Europe.
- WALDRON, J. (1995): *Minority cultures and the cosmopolitan alternative* In: Kymlicka, W. (ed.). *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press. 94-119.

Mgr. Lukáš Labuda

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM v Trnave

Námestie J. Herdu 2

917 01 Trnava

Slovenská republika

E-mail: lukaslabuda@gmail.com

GÖDELOV DÔKAZ BOŽEJ EXISTENCIE

Tomáš Priehradný

Abstrakt: Cieľom príspevku je predstaviť ontologický dôkaz Božej existencie, formulovaný matematikom Kurtom Gödelom v jeho za života nepublikovaných, poznámkach. K. Gödel sa pokúsil dokázať existenciu Boha pomocou modálnej logiky.

Kľúčové slová: Kurt Gödel, ontologický dôkaz Božej existencie

Úvod. Kurt Gödel bol jeden z najvýznamnejších matematikov 20. storočia (viac informácií a jeho diela a živote napríklad DOKULIL, NOVOTNÝ, KLANICOVÁ, ŠVANDOVÁ, 2010). Preslávil sa hlavne dôkazom neúplnosti axiomatického systému aritmetiky (viac informácií NAGEL, NEWMAN, 2006).

Gödelov dôkaz Božej existencie patrí do skupiny tzv. ontologických dôkazov Božej existencie, ktoré majú svoj počiatok u Anselma z Canterbury (ANSELM Z CANTERBURY, 1990) z 11. storočia. Tento druh dôkazov sa snaží dokázať Božiu existenciu z pojmu Boha. Gödelov dôkaz sa nachádza v poznámke z r. 1970 (GÖDEL, 1995, 403-404), ktorá nebola za jeho života uverejnená. Ako uvádza Adams (nachádza sa v GÖDEL, 1995, 388), Gödel bol so svojim dôkazom spokojný a často o ňom hovoril. Báľ sa ho však publikovať, aby si ľudia nemysleli, že verí v Boha. Otázku Gödelovej viery diskutuje aj Sobel (SOBEL, 2003, 116), ktorý uvádza, že Gödel síce nenavštevoval kresťanské bohoslužby, avšak pravidelne čítal Bibliu.

Gödel svoj dôkaz buduje na základoch, ktoré položili Descartes, Spinoza a Leibniz. Používa nástroje modálnej logiky, aby dokázal nevyhnutnú existenciu Boha. Je však otázne, či máme slovo Boh písať s veľkým „B“ alebo s malým „b“. Aj keď sme v názve príspevku použili veľké písmeno, prikloníme sa v nasledujúcom texte k malému. Tak ako každý filozofický dôkaz božej existencie, ani ten Gödelov nedokazuje osobného Boha konkrétneho náboženstva, ale skôr všeobecného boha, ku ktorému sa môžeme dopracovať rozumom.

V nasledujúcom texte uvedieme podrobne Gödelov dôkaz aj s dôkazmi a uvediem pre zrozumiteľnosť a celkový kontext aj axiómy, z ktorých pri konštrukcii svojho dôkazu vychádzal, teda axiómy klasickej výrokovej a predikátovej logiky a axiómy modálnej logiky.

1. Gödelov ontologický dôkaz božej existencie

1.1. Predbežné poznámky

Na úvod uvedieme logické axiómy (KOLMAN, PUNČOCHÁŘ, 2015), ktoré stoja na pozadí dôkazu.

Axiómy výrokovej logiky:

$$(v1) \Phi \rightarrow (\Psi \rightarrow \Phi)$$

$$(v2) (\Phi \rightarrow (\Psi \rightarrow \Theta)) \rightarrow ((\Phi \rightarrow \Psi) \rightarrow (\Phi \rightarrow \Theta))$$

$$(v3) (\Phi \rightarrow \Psi) \rightarrow ((\Phi \rightarrow \sim\Psi) \rightarrow \sim\Phi)$$

$$(v4) \sim\sim\Phi \rightarrow \Phi$$

Axiómy predikátovej logiky:

$$(p1) (\forall\xi)\Phi \rightarrow \Phi$$

$$(p2) \sim(\forall\xi)\Phi \leftrightarrow (\exists\xi)\sim\Phi; \sim(\exists\xi)\Phi \leftrightarrow (\forall\xi)\sim\Phi$$

Axiómy modálnej logiky:

$$(m1) \Box(\Phi \rightarrow \Psi) \rightarrow (\Box\Phi \rightarrow \Box\Psi) \text{ (platí aj pre } \Diamond)$$

$$(m2) \Box\Phi \rightarrow \Phi$$

$$(m3) \Diamond\Phi \rightarrow \Box\Diamond\Phi$$

$$(m4) \sim\Box\Phi \leftrightarrow \Diamond\sim\Phi; \sim\Diamond\Phi \leftrightarrow \Box\sim\Phi$$

Usudzovacie pravidlá:

$$(up1) \Phi \rightarrow \Psi, \Phi \vdash \Psi \text{ (modus ponens)}$$

$$(up2) \Phi \wedge \Psi \vdash \Phi; \Phi \wedge \Psi \vdash \Psi; \Phi, \Psi \vdash \Phi \wedge \Psi$$

(up3) pravidlo substitúcie

$$(up4) \Phi \vdash \Box\Phi$$

$$(up5) \Phi \vdash \forall(\xi)\Phi$$

$$(up6) (\exists\xi)\Phi(\xi) \vdash \Phi(\alpha); (\alpha \text{ je symbol, ktorý sa v dôkaze zatiaľ nevyskytol})$$

$$(up7) (\forall\xi)\Phi(\xi) \vdash \Phi(\alpha); (\alpha \text{ je symbol, ktorý sa vyskytol pred } (\forall\xi)\Phi(\xi))$$

Gödel používa axiómy modálnej logiky S5, ktorá sa od systémov S1-4 líši práve axiómou (m3), ktorá sa nazýva Beckerov postulát a je pre Gödelov dôkaz dôležitá. Dôkaz pracuje na logike druhého rádu, teda priradzuje vlastnostiam vlastnosti.

1.2. Samotný dôkaz

Teraz si priblížime samotný dôkaz.:

$P(\varphi)$ znamená, že vlastnosť φ je pozitívna, teda dobrá.

Axióm 1. $P(\varphi) \wedge P(\psi) \rightarrow P(\varphi \wedge \psi)$ (čo znamená: ak jednotlivé prvky sú pozitívne alebo dobré vlastnosti, tak aj ich logický súčet je pozitívna vlastnosť)

Axióm 2. $P(\varphi) \vee P(\sim \varphi)$ (čo znamená: buď je pozitívna vlastnosť φ alebo jej negácia, nikdy nie oboje (vylučujúca disjunkcia); toto pravidlo platí pre Gödela všeobecne, každá vlastnosť je buď pozitívna, alebo je pozitívna jej negácia)

Definícia 1. $G(x) \leftrightarrow \forall(\varphi)(P(\varphi) \rightarrow \varphi(x))$ (Definícia boha. Boh je súčet všetkých pozitívnych vlastností.)

Definícia 2. $\varphi \text{Ess.} x \leftrightarrow \forall(\psi)(\psi(x) \rightarrow \Box(y)(\varphi(y) \rightarrow \psi(y)))$ (Definícia esenciálnych vlastností. φ je esenciálna vlastnosť x vtedy, keď pre každé ψ platí, že x má vlastnosť ψ vtedy, keď nevyhnutné y má vlastnosť φ vtedy, keď má vlastnosť ψ . Každé dve esenciálna vlastnosti sú nevyhnutne ekvivalentné.)

Axióm 3. $P(\varphi) \rightarrow \Box P(\varphi)$, $\sim P(\varphi) \rightarrow \Box \sim P(\varphi)$ (čo znamená: ak má objekt pozitívnu vlastnosť, tak ju má nevyhnutne, ak objekt nemá pozitívnu vlastnosť, tak ju nemá nevyhnutne)

Teorém 1. $G(x) \rightarrow G \text{Ess.} x$ (teda, ak má x vlastnosť „byť bohom“, tak má túto vlastnosť esenciálne)

Definícia 3. $NE(x) \leftrightarrow \forall(\varphi)(\varphi \text{Ess.} x \rightarrow \Box(\exists x)\varphi(x))$ (Definícia nevyhnutnej existencie. Nevyhnutná existencia je esenciálna vlastnosť.)

Axióm 4. $P(NE)$ (čo znamená: nevyhnutná existencia je pozitívna vlastnosť)

Teorém 2. $G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$ teda $(\exists x)G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$ teda $\Diamond(\exists x)G(x) \rightarrow \Diamond\Box(\exists y)G(y)$ teda $\Diamond(\exists x)G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$ (teda, ak má x vlastnosť „byť bohom“ tak je nutné, že existuje y , ktoré má túto vlastnosť nutne /z definície esenciálnej vlastnosti,

nevyhnutnej existencie a axiémov/. Je teda možné, že boh existuje. Ak je to možné, tak je to nutne možné a teda boh nutne existuje.)

Rozpíšeme ešte podrobnejšie, ako sme dospeli k výsledku $\Box(\exists y)G(y)$. Podľa definície boha, axiómu 4. a teorému 1. dostaneme:

$$(i) G(x) \rightarrow NE(x) \wedge G \text{ Ess. } x$$

Z (i) a definície nevyhnutnej existencie dostaneme:

$$(ii) G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$$

Keď pridáme kvantifikátor, dostaneme:

$$(iii) (\exists x)G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$$

Na základe (m1) dostaneme:

$$(iv) \Diamond(\exists x)G(x) \rightarrow \Diamond\Box(\exists y)G(y)$$

A na základe (m3):

$$\Diamond(\exists x)G(x) \rightarrow \Box(\exists y)G(y)$$

Vidíme, že ide o klasický ontologický dôkaz, ktorý definuje boha ako bytie, ktoré má všetky dobré (pozitívne) vlastnosti, pričom existencia je pozitívna vlastnosť, teda boh musí existovať.

2. Filozofický kontext. Gödelov dôkaz je aj napriek svojej technickej komplikovanosti veľmi jednoduchý (čo platí o všetkých ontologických dôkazoch božej existencie). Stojí na tradícii dôkazov Descartesa, Spinozu a Leibniza a snaží sa postaviť kritike Kanta. Descartes svoj ontologický dôkaz definoval v svojich hlavných filozofických spisoch, hlavne v *Meditáciách o prvej filozofii* a podáva pre novovek najvplyvnejší ontologický dôkaz. Jeho úvaha stojí na postuláte, že my ako konečné bytosti máme predstavu nekonečného, táto predstava je vrodená a teda pochádza od niečoho, čo je uchopiteľné len rozumom. Tak ako všetci zástancovia ontologického dôkazu stotožňuje existenciu boha s jeho esenciou, čo robí aj Gödel (Definícia 3). Spinoza podáva vlastnú verziu ontologického dôkazu v *Etike*. Výrazným predstaviteľom tohto dôkazu bol Leibniz. Ten kritizoval Descartesov dôkaz (SVAČINOVÁ, 2011) a navrhol vlastný. Leibnizova kritika spočívala v tom, že podľa neho vlastnosti boha v Descartesovom dôkaze nie sú konzistentné, ale naopak, môžu byť

kontradiktórické. To vyplýva z toho, že na existenciu boha usudzujeme len z jeho možnosti a tak môžeme usúdiť aj na kontradiktórické vlastnosti. Gödel sa tejto námietke snažil vyhnúť.

Slávna námietka proti ontologickému dôkazu sa nachádza v Kantovej *Kritike čistého rozumu*, kde Kant napáda chápanie existencie ako predikátu. Gödel sa snaží tento problém obísť svojou definíciou „nevyhnutnej existencie“, ktorú chápe ako esenciálnu vlastnosť, ktorá je zároveň pozitívna, a keďže boh je celok pozitívnych vlastností, jeho esencia je nevyhnutne totožná s jeho existenciou.

Bola snaha previesť Gödelov dôkaz aj do jazyka informatiky či popísať ho jazykom teórie množín (CMOREJ, 1996). Gödelov dôkaz poskytuje stále nové inšpirácie a diskusie. V modernej filozofii je téma ontologického dôkazu stále otvorená.

3. Záver. Či ontologický dôkaz božej existencie (alebo akýkoľvek filozofický dôkaz božej existencie) môže presvedčiť ateistu, aby uveril, je zrejme otvorená otázka. Pravdepodobne nie. Zrejme však je, že tieto dôkazy môžu urobiť jedno – ukázať racionalitu viery. To neznamena, že presvedčivo a vedecky dokážu, že Boh (boh) existuje, ale že ukazujú silu ľudského rozumu, ktorý dokáže vytvoriť tak komplikovaný dôkaz a pozdvihnúť sa k niečomu, čo ho presahuje. Nie je nutné v Boha veriť, aby nás ontologický dôkaz neprestal fascinovať.

Literatúra

ANSELM Z CANTERBURY (1990): *Fides quarens intellectum*. Praha: Kalich.

CMOREJ, P. (1996): Gödelov dôkaz existencie Boha a množinové chápanie vlastností. *Organon F*, 3 (4), 349-358.

DESCARTES, R. (1970): *Úvahy o prvej filozofii*. Praha: Svoboda.

DOKULIL, M., NOVOTNÝ, J., KLANICOVÁ, N., ŠVANDOVÁ, B. (2010): *O Kurtu Gödelovi ...z Brna*. Brno: Společnost Kurta Gödela.

GÖDEL, K. (1995): *Collected Works. Volume III*. New York: Oxford University Press.

KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.

KIŠŠ, I. (2002): *Matematika a teológia*. Bratislava: EBF UK.

- KOLMAN, V., PUNČOCHÁŘ, V. (2015): *Formy jazyka*. Praha: Filosofia.
- NAGEL, E., NEWMAN, J. R. (2006): *Gödelův důkaz*. Brno: Vutium.
- SOBEL, J. H. (2003): *Logic and Theism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPINOZA, B. (1977): *Etika*. Praha: Svoboda.
- SVACHINOVÁ, I. (2011): Leibnizovské motivy v Gödelově ontologickém argumentu. *Pro-Fil*, 12 (1).
- ZLATOŠ, P. (1996): Gödelov ontologický dôkaz existencie Boha. *Organon F*, 3 (3), 211-238.

Tomáš Priehradný

Evanjelická bohoslovecká fakulta

Univerzita Komenského

Bartókova 8, Bratislava

E-mail: t.priehradny@gmail.com

REFLEXIA ÚSTAVNEJ STAROSTLIVOSTI CEZ PRIZMU ERVINGA GOFFMANA

Lukáš Siegel

Abstrakt: V tejto práci sa zameriame na tému ústavnej starostlivosti (denné stacionáre, domovy dôchodcov, psychiatrické liečebne) a pokúsime sa vytvoriť obraz života ľudí odkázaných na tento typ starostlivosti. Východiskom bude práca Ervinga Goffmana, ktorá napriek tomu, že vznikla pred 50 rokmi a odráža realitu sociálnej starostlivosti v USA, v značnej miere reflektuje charakter ústavnej starostlivosti aj na Slovensku. Goffman v práci ponúka unikátnu analýzu ľudí odkázaných na ústavnú starostlivosť a ukazuje, akým prekážkam čelia (stigmatizácia, strata súkromia a iné). Goffmanove diela budú slúžiť ako základný prameň tejto práce, pretože práve cez konkrétne zážitky a skúsenosti ľudí zvnútra inštitúcie je možné pochopiť fungovanie týchto zariadení. Cieľom tejto práce je poskytnúť obraz inštitúcii, ktoré poskytujú ústavnú starostlivosť a preskúmať základné charakteristiky tejto starostlivosti.

Kľúčové slová: ústavná starostlivosť, sociálna starostlivosť, prijímateľ sociálnych služieb, ľudská dôstojnosť

Ústavná starostlivosť, či tzv. pobytová forma sociálnych služieb, je forma sociálnej pomoci, kedy sa opatrovateľ (osoba poverená staraním sa o klienta) stará o blaho klienta a zabezpečuje všetky jeho potreby. Táto forma starostlivosti sa realizuje v pobytovom zariadení, čiže v ústavnej podobe starostlivosti. Pod ústavnou podobou starostlivosti budeme rozumieť zariadenie, ktoré poskytuje určitú formu starostlivosti v rámci sociálnych služieb. Ústavná forma starostlivosti sa skladá z rôznych úrovní alebo sfér, ktoré zabezpečujú chod zariadenia. Môže ísť napríklad o ekonomickú sféru financovania alebo ošetrovateľskú, kedy sa poskytuje klientom zdravotná starostlivosť (podávanie liekov, meranie tlaku a iné) či opatrovateľskú (osobná hygiena, podávanie jedla a iné).⁵⁷ Často sa zabúda na jednu dôležitú úroveň. Ide o tú najpodstatnejšiu úroveň pre klienta a tou je osobná, v ktorej ide o blaho a existenciu samotného klienta. Samozrejme, že jeho blaho je definované rôzne v závislosti od zariadenia, v ktorom je. Väčšinou sa pri takomto type začleňovania a starostlivosti o človeka hovorí, že ide o sociálnu rehabilitáciu. Na webe „Národnej Rady Občanov so Zdravotným Postihnutím v SR“ môžeme nájsť definíciu tohto termínu a tá hovorí, že „sociálna rehabilitácia je súbor opatrení spoločnosti k zabezpečeniu dôstojného a maximálne možného hodnoteného života osôb so zdravotným postihnutím. Pri sociálnej rehabilitácii dôležitú úlohu hrajú faktory

⁵⁷ Pre presnejšiu špecifikáciu pozri: zákon č. 448/2008 Z. z. o sociálnych službách, napríklad §7,12,16,22,41

osobnosti, rodinné zázemie, komunita, v ktorej občan žije“ (<http://www.nrozp.sk>, 2017). V našom prípade túto definíciu musíme rozšíriť aj o iné skupiny ako zdravotne postihnutých, pridáme tu napríklad dôchodcov, väzňov alebo nezaopatrené deti. Všetky tieto skupiny treba taktiež sociálne rehabilitovať a začleniť do spoločnosti. Treba zdôrazniť, že v zariadeniach nejde o vyprodukovaný zisk alebo akékoľvek iné ciele, primárne má ísť o poskytovanie kvalitných služieb pre prijímateľa sociálnej služby (ďalej len klient). Klient a jeho vlastné blaho musia byť vždy prvoradé. Na toto sa v mnohých štátoch často zabúda, a preto sú klienti týchto zariadení často vystavení ľudsky nedôstojným podmienkam. Samozrejme, blaho klienta môže pôsobiť ako relatívny pojem, avšak treba si uvedomiť, že samotná skúsenosť klientov nám môže poskytnúť dobrý obraz, akého zlepšenia služieb sa klienti dožadujú. Napríklad v domove dôchodcov môže ísť o zaradenie rôznych aktivít (práca v záhrade, šport, večerné čítanie kníh), ktoré spestria život ľudí odkázaných na tento typ starostlivosti. Určite sa nájdú zariadenia, ktoré sa už snažia tento prístup implementovať, ale nie je to univerzálne platné pre všetky zariadenia. Niektoré médiá v poslednom čase odhalili zlý stav ústavnej starostlivosti. Venujú im pozornosť, pretože majú emočný vplyv prilákať čitateľov, avšak poukazujú aspoň na situácie, s ktorými sa ľudia odkázaní na ústavnú starostlivosť dostávajú do styku.⁵⁸ Mnoho ľudí má osobné negatívne skúsenosti, ktoré vyplývajú z nedostatočnej kvality poskytovaných služieb. Samozrejme, že je prirodzené, že kritici prístupu, ktorý zastávame, môžu tvrdiť, že zlý stav ústavov je spôsobený zlým stavom zdravotných služieb, rehabilitácie alebo nedostatkom finančných prostriedkov. My však chceme poukázať na fakt, že tieto faktory nie sú jediné, ktoré spôsobujú zlú kvalitu sociálnych služieb. Život ľudí a ich skúsenosti a zážitky zo zariadení sú rovnako dôležité pri poskytovaní ústavnej starostlivosti. Život jedinca, napríklad v domove dôchodcov, nemusí byť sprevádzaný samotou alebo odtrhnutím od svojho predchádzajúceho života. Môže ísť o plnohodnotný život, kedy človek stále môže naplňovať svoje potreby a túžby, teda mať dôstojný život.

Základné charakteristiky ústavného života podľa Goffmana a jeho odkaz pre súčasnosť. Erving Goffman vo svojich knihách a článkoch uvažuje o živote ľudí odkázaných na ústavnú starostlivosť. Tieto zariadenia nazýva „totálne inštitúcie“, pretože hovorí, že majú monopol nad kontrolou našich životov. Goffman ponúka rozsiahlu kritiku, ktorá sa primárne

⁵⁸ Pozri: <https://kosice.korzar.sme.sk/c/6641482/klientky-z-adlerovej-chceli-od-kraja-peniaze-z-ehmk.html>; <https://kosice.korzar.sme.sk/c/6637540/kontrola-v-kauze-mrtvej-dochodkyne-je-to-chyba-domova.html>; <https://plus7dni.pluska.sk/Domov/Tyrani-seniori>; <https://www1.pluska.sk/Regiony/Stredne-Slovensko/Sokovana-rodina-socialnom-zariadeni-spravili-ich-otca-zivu-mrtvolu>;

zameriava na obmedzovanie osobnej skúsenosti klienta (osoby) v danom zariadení. Je to unikátny prístup, ktorý sa zaoberá blahom samotného klienta a vnímaním jeho života v danom ústavnom zariadení. Goffman v diele *Asylums* (1961) hovorí o problémoch existencie v totálnych inštitúciách. V úvode tvrdí, že „rôzne vynucované aktivity sú spojené do jedného racionálneho plánu, ktorý je vytvorený pre splnenie cieľov daných inštitúciou“ (Goffman, 1991, s. 17). To znamená, že ústavy (napr. väzenie, psychiatria, domov dôchodcov) vytvárajú určitý program pre svojich zverencov, ktorým im riadia (konštruujú) deň a zároveň inštitúcia naplňa svoje vlastné zámery. Takéto správanie je samozrejme charakteristické pre ústavy, avšak pre život človeka má negatívne následky. Goffman v texte uvádza, že v ústavoch (totálnych inštitúciách) sa nachádzajú dve skupiny ľudí. Prvou je personál a druhou sú obyvatelia (chovanci). Personál popisuje ako nadradený chovancom, ktorí sa musia podriaďovať požiadavkám personálu (Goffman, 1991, s. 18). Hierarchické usporiadanie je v týchto zariadeniach veľmi dôležité, pretože ukazuje, ako sa obyvatelia v ústave prispôbujú požiadavkám, ktoré im personál nariadi. Samozrejme, že ide aj o pravidlá, ktoré zaručujú optimálne fungovanie ústavu, avšak vždy tomu nemusí byť tak. Niekedy môže ísť aj o požiadavky, ako bude neskôr Goffman argumentovať, ktoré obmedzujú alebo ponížujú klienta. Zaujímavá pripomienka k tomuto hierarchickému deleniu je, že „chovanec je vylúčený z poznania rozhodnutí, ktoré sa týkajú jeho osudu“ (Goffman, 1991, s. 19). Toto tvrdenie sa zdá byť veľmi zvláštne, keďže väčšinou považujeme za samozrejmé, že človek v ústave by mal súhlasiť so všetkým, čo sa s ním deje alebo s rozhodnutiami, ktoré ovplyvnia jeho život. Podľa Goffmana tomu tak nie je, pretože človek je pozbavený možnosti rozhodovať už o tých najzákladnejších potrebách (vychádzky, režim jedenia, hygiena, možnosť relaxu či iné).

Výhrady, ktoré Goffman prezentuje, sú dôležité pre pochopenie fungovania ústavných zariadení. Starostlivosť v týchto zariadeniach sa neodvíja len od ekonomických či zdravotných faktorov, ide aj o samotné vzťahy vnútri zariadení a o prežívanie, ktoré klient zariadenia zakúša. Goffman tvrdí, že totálne inštitúcie zbavujú človeka svojej identity, stavajú hranicu medzi človekom a reálnym svetom mimo inštitúcie. Človek teda, podľa Goffmana, stráca koncepciu seba samého a svojho predchádzajúceho života (Goffman, 1991, s. 24). Takéto separovanie je deštruktívne pre osobnú skúsenosť človeka. Nemožno od človeka požadovať, aby sa vzdal toho, čo prežil, a tým, kým bol. Napríklad aj zdravotne ťažko znevýhodnený má za sebou určité životné skúsenosti a má nejakú perspektívu o sebe samom a svojom živote. Ak ho tejto perspektívy v ústave zbavíme, rozkladáme osobu človeka

samého a robíme z neho niekoho, kým nie je. Pre každého človeka je jeho vlastná identita neoddeliteľná. Poukazuje na to napríklad aj slovenská autorka Martina Justová, ktorá sa venuje sociálnej práci s trestanými osobami a v práci *Zem, ktorá nemá svoje nebo* (2009) rozoberá deštruktívny vplyv väzenia na človeka. Väzenie sa podľa mnohých autorov považuje za formu ústavnej starostlivosti, pretože v tejto inštitúcii sa má trestať, ale zároveň vychovávať. Justová uvádza, že „nemôžeme očakávať, že sa odsúdení ľudia sami zmenia, a že na to stačí hrozba trestu. Tak ako chorí potrebujú pomoc odborníka a neuzdravia sa sami“ (Justová, 2009, s. 59). To poukazuje na potrebu kvalitných sociálnych služieb, v našom prípade ústavnej starostlivosti, pretože aj väzenie poskytuje určitú formu sociálnych služieb, kedy máme vychovávať a začleňovať týchto ľudí späť do spoločnosti. Samozrejme, že nikto neobhajuje, aby ľudia, ktorí spáchajú trestný čin neboli potrestaní, v tomto prístupe skôr ide o to, znovu socializovať týchto ľudí do spoločnosti. Justová hovorí o niekoľkých deštruktívnych vplyvoch, ktoré má väzenie na človeka. Medzi ne patrí napríklad strata súkromia, strata samostatnosti, schopností, ktoré umožňujú prežiť v reálnom svete alebo izolácia v rámci prirodzených sociálnych vzťahov (Justová, 2009, s. 113). Napríklad pri izolácii nikto netvrdí, že väzenie nemá ľudí, ktorí porušili zákon umiestniť mimo spoločnosť, ide tu skôr o zachovanie sociálnych vzťahov, napríklad s rodinou, ktoré osobe vo výkone trestu umožnia pokračovať v živote, ktorý doteraz mal. Je jednoduchšie sa vrátiť do spoločnosti, ak má väzeň vybudované rodinné zázemie, pretože rodina mu môže poskytnúť oporu v čase vytvárania si vlastného zázemia. Justová svojím prístupom podporuje Goffmanovu argumentáciu, ktorá sa snaží ukázať dôležitosť osobných skúseností a zážitkov jednotlivcov v ústavných zariadeniach. Goffman svojím prístupom prináša nový spôsob nazerania na život v sociálnych zariadeniach a dáva do pozornosti blaho obyvateľov týchto zariadení.

Goffman rozvíja svoj koncept života v totálnej inštitúcii a analyzuje ďalšie možné dopady, ktoré má takáto izolácia a znevýhodnenie na človeka. Vo svojej práci *Stigma* (1963) sa sústreďí na stigmatizáciu osôb, ktoré sú určitým spôsobom vylúčené zo spoločnosti. Analyzuje ich život a interakciu s druhými a postavenie v spoločnosti. Pod pojmom stigma Goffman rozumie „silne diskreditujúci atribút“ (Goffman, 2003, s. 11). Hovorí o dvoch typoch stigmatizácie. V prvom prípade je zjavný diskreditujúci atribút a pri druhom nie je zjavný diskreditujúci atribút, v tomto prípade je človek len diskreditovateľný (Goffman, 2003, s. 12). Pri analýze ústavnej starostlivosti je stigma nesmierne dôležitá, pretože ľudia, ktorí napríklad vyšli z psychiatrie alebo iného ústavu, môžu byť pre svoj pobyt stigmatizovaní.

V prípade, ak ide o nejaký pobyt, ktorý nie je sprevádzaný jasným a viditeľným znakom tak, ako uvádza Goffman, je človek len diskreditovateľný. O tomto hovorí napríklad aj Justová vo svojej knihe, tvrdí, že „jednou z vlastností trestu je aj stigmatizácia trestanej osoby. Mnohé zariadenia, kde človek prežije určitý čas, ho zaraďujú do skupiny, ktorú spoločnosť vníma buď pozitívne, alebo negatívne“ (Justová, 2009, s. 132). Je možné, že Justová vo svojom prístupe vychádza aj z Goffmana, v texte tento prameň priamo neuvádza. Justová dodáva, že k najvýraznejším „konkrétnym prejavom stigmatizácie je vyžadovanie výpisov z registra trestov od zamestnávateľov aj na také pracovné pozície, ktoré si to zo zákona nevyžadujú, a pri ktorých dokonca zákon zakazuje vyžadovať výpis z registra trestov“ (Justová, 2009, s. 132). Tento zaujímavý príklad stigmatizácie ukazuje, že človek môže mať ťažkosti, ak je zaradený k nejakej izolovanej skupine v spoločnosti. Izolovanosť ústavnou starostlivosťou, teda pobytom v ústave, môže spôsobiť človeku rôzne problémy. Justová ukázala na príklade s väzením, ako trestanci vnímajú svoj pobyt v ústavných zariadeniach a ako sme mohli vidieť, aj oni majú mnohé problémy s prežívaním v týchto zariadeniach. Znamená to, že kvalita týchto zariadení (v Justovej prípade väzení) nie je príliš vysoká a malo by dôjsť ku kvalitatívnym zmenám, ktoré by odstránili niektoré zo spomínaných problémov. Na záver treba spomenúť, že Justovej analýza života trestancov je zo slovenského prostredia, a preto treba brať tieto pripomienky v kontexte štátu, ktorý má problém s poskytovaním sociálnych služieb. Vďaka Justovej analýze problému väzenia môžeme vidieť, že Goffmanova téza je stále aktuálna a potrebná v krajinách ako napríklad Slovensko.

Goffman nie je jediný autor poukazujúci na problémy, ktoré ústavná starostlivosť prináša. Napríklad český sociológ Ján Keller vo svojej knihe *Sociologie organizace a byrokracie* (1996) hovorí o koncepte totálnych inštitúcií, vychádza tu aj z Goffmana, ale používa aj mnohých iných autorov. Keller argumentuje, že takýmto zariadeniam by sme mali venovať zvýšenú pozornosť práve kvôli tomu, že ich poslaním je práca s ľudskými bytosťami, ktoré si vyžadujú komplexný a špecifický prístup (Keller, 2007, s. 117-126). Keller pristupuje k ústavnej starostlivosti tiež kriticky a snaží sa poukázať na potrebu venovať týmto zariadeniam zvýšenú pozornosť, pretože ich úlohou je starostlivosť o ľudské bytosti. Ďalšia kniha, ktorá sa venuje podobnej kritike, ako predstavuje Goffman, je *Patterns of residential care: Sociological studies in institutions for handicapped children* (1971) od Roy D. Kinga, Norma V. Raynesa a Jacka Tizarda, ktorí v tejto knihe popisujú život znevýhodnených detí odkázaných na ústavnú starostlivosť. Kritizujú javy ako rutinné fungovanie, ktoré ovplyvňuje každodenný život dieťaťa a nemožno ho prispôbiť jeho individuálnym potrebám.

Poukazujú aj na stratu súkromia a nemožnosť osobného vlastníctva, ktorá je pre osobu nesmierne dôležitá. Podľa nich vzniká priepasť medzi deťmi a personálom, kedy vzťahy bývajú často neosobné a dieťaťu chýba element rodiny (King, Raynes a Tizard, 1971, s. 104-109). Toto je len príklad toho, že kritik ústavnej starostlivosti je mnoho. Veľa autorov poukazuje na rôzne zariadenia, pretože každé z nich má svoje špecifické problémy. Ide tu o veľmi podobné fenomény, ako u Goffmana, napríklad o stratu súkromia, odpojenie od minulosti a rodiny, či iné.

Goffman dopĺňa ešte k svojej téze o stigmatizácii tvrdenie, že človek v sociálnom zariadení má rovnaké „predstavy o identite ako my, to je kľúčový fakt.“ (Goffman, 2003, s. 15). Goffman dodáva, že styk s „normálnymi“ osobami v ňom vytvára rozštiepenie medzi požiadavkami, ktoré tento znevýhodnený na seba má. Dodáva, že takýto rozpor umocňuje negatívne emócie v stigmatizovanom (Goffman, 2003, s. 3). To znamená, že Goffman považuje týchto ľudí za plnohodnotných členov spoločnosti, ktorí majú mať rovnaké práva ako všetci. Má s nimi byť narábané s rešpektom a s úctou, predsa každý človek má svoju dôstojnosť a nikomu nesmie byť takéto právo na dôstojnosť, slobodu rozhodovania, či iné odoprené. Práve preto je Goffmanov prístup aktuálny, pretože je prepojený na tézu ľudských práv.

Goffman a koncept ľudských práv a dôstojnosti. Kritika, ktorú Goffman doteraz predstavil, má negatívne dôsledky na ľudí, ktorí sú odkázaní na ústavnú starostlivosť. Môže ísť o odtrhnutie od reálneho sveta, stratu súkromia, sociálnych vzťahov alebo prispôsobovanie sa požiadavkám „normálnej“ väčšiny. Tieto elementy majú deštruktívny vplyv na ľudí v rôznych ústavoch. Zuzana Palovičová vo svojej knihe *Morálne dilemy v sociálnych službách* (2013) hovorí o rešpekte k ľudskej dôstojnosti a sociálnych službách. Tvrdí, že „v morálke a filozofii sa pojem ľudskej dôstojnosti tradične viaže k pojmu autonómie. Rešpektovať ľudskú dôstojnosť znamená rešpektovať autonómne voľby“ (Palovičová, 2013, s. 135). Podľa toho, čo tvrdí Goffman, osoby, ktoré sú nejakým spôsobom znevýhodnené, majú očividný problém s akceptáciou svojej identity. Palovičová dodáva k opisu ľudskej dôstojnosti, že „ľudskú dôstojnosť možno definovať aj negatívne: prostredníctvom foriem poníženia a zneuznania. Iné použitie slova ľudská dôstojnosť sa spája s výrazom žiť životom civilizovanej bytosti podľa štandardov v danej spoločnosti“ (Palovičová, 2013, s. 135). To, čo tu môžeme vidieť je, že ľudia, ktorí sú znevýhodnení a nejakým spôsobom vyčlenení, by nemali pociťovať, že sú kvôli svojej inakosti vylúčení. Ak máme rešpektovať ľudskú dôstojnosť človeka, musíme

rešpektovať, že sú medzi nami ľudia, ktorí majú iné potreby a nároky. Týchto ľudí by sme nemali ponížovať a mali by sme uznávať ich identitu. Vyžaduje to aj dohovor o právach osôb so zdravotným postihnutím. Jeho interpretátori poukazujú práve na to, že osoby so zdravotným postihnutím sa dokážu zapojiť do normálneho života. Takýmto interpretačným dielom je kniha *Ľudské práva Interdisciplinárna príručka* (2017). Kapitola od autorky Judith Wyttenbachovej je venovaná „Dohovoru o právach osôb so zdravotným postihnutím (CRPD)“. Uvádza, že v dohovore je zdravotné postihnutie definované ako sociálny konštrukt. Táto definícia je ovplyvnená prevažne sociálnym modelom. Znamená to, že aj tieto osoby sa dokážu zapojiť do normálneho života, ak sú im vytvorené správne podmienky (Wyttenbach, 2017, s. 384-385). Zdôrazňuje, že tento dohovor má za úlohu inklúziu, pod ňou sa nemá chápať len obyčajná integrácia. Táto inklúzia má mať komplexný charakter, čo znamená napríklad právo na prácu, vzdelanie a prístupnosť služieb (Wyttenbach, 2017, s. 385-386). To, čo nás zaujíma je práve spôsob, akým je nazerané na znevýhodnené osoby, tie sú považované za úplne normálne. Ich znevýhodnenie je len sociálny konštrukt a so správnymi podmienkami sa vedú začleniť do normálneho života. Takýto prístup očakáva aj Goffman vo svojich dielach, avšak v mnohých inštitúciách, ktoré Goffman opisuje, sa tento prístup neobjavuje. Koncept ľudských práv je nesmierne dôležitý, pretože sa snaží brať ohľad na každú osobu a kladie dôraz aj na osoby, ktoré sú odkázané na určitý druh sociálnej služby. Tie si zaslúžia špecifický prístup, ktorý im umožní žiť plnohodnotný život. Koncept ľudských práv kladie dôraz aj na sociálne práva, teda právo na prácu, vzdelanie a prístupnosť služieb. Tieto práva sú upravené tak, aby bol braný ohľad aj na ľudí, ktorí majú špecifické potreby.

Goffman vo svojich knihách apeloval primárne na adekvátne správanie sa k človeku odkázanému na ústavnú starostlivosť. Teda k rešpektovaniu jeho súkromia, osoby, sociálnych vzťahov, minulosti, integrity a podobne. Poukazoval ako „totálne inštitúcie“, teda ústavy často nedodržiavajú tieto normy a nerešpektujú osobnú sféru človeka. Dohovor OSN o právach osôb so zdravotným postihnutím uvádza v článku 17, že musíme rešpektovať mentálnu a fyzickú integritu každého človeka (<https://www.un.org/>, 2017). Článok 22 zasa hovorí, že musíme rešpektovať súkromie danej osoby, teda nesmieme zasahovať do jej súkromia, rodiny, domova, či ohroziť jej česť alebo reputáciu (<https://www.un.org/>, 2017). Tieto články sú len príkladom toho, že koncept ľudských práv poukazuje na dôležitosť osobnej sféry človeka, ktorý je odkázaný na ústavnú starostlivosť (v tomto prípade osoby so zdravotným postihnutím). Znamená to, že Goffmanov prístup je veľmi úzko prepojený so súčasným postavením ľudských práv vo svete. Napríklad na Slovensku však dochádza k porušovaniu

týchto práv. Niektoré zariadenia poskytujúce ústavnú starostlivosť porušujú tieto práva, viď články v úvode, a preto je nutné zaoberať sa Goffmanovou koncepciou, pretože tá varuje pred takýmto prístupom k prijímateľom sociálnych služieb. Na zlý stav ústavnej starostlivosti na Slovensku nepoukazujú len médiá, napríklad výbor OSN vyjadril vo svojich odporúčaníach v roku 2016 niekoľko pripomienok k súčasnému stavu na Slovensku. Na stránke Národnej Rady Občanov so Zdravotným Postihnutím v SR môžeme nájsť zhrnutie tejto tlačovej správy. Uvádza sa tu, že Slovensko by malo „zaviesť podporované rozhodovanie rešpektujúce autonómiu, želania a preferencie jednotlivca so zdravotným postihnutím“ (<http://www.nrozp.sk>, 2017). Ďalej napríklad odporúčajú prijať „opatrenia na urýchlenie deinštitucionalizácie a na posilnenie komunitných služieb“ (<http://www.nrozp.sk>, 2017). Zároveň odporúčajú skvalitniť služby, ktoré sú týmto osobám na Slovensku poskytované v rámci sociálnych služieb a podporiť ich rozvoj na pracovnom trhu (<http://www.nrozp.sk>, 2017). Tieto odporúčania sú len zlomkom toho, čo môžeme nájsť v správe OSN z roku 2016. Slovensko stále čelí mnohým problémom ohľadom ústavnej starostlivosti a musí prijať mnohé opatrenia na skvalitnenie života prijímateľov sociálnych služieb. Samozrejme, že sú tu aj rôzne ekonomické problémy s financovaním, na ktoré sa mnohí kritici obracajú, avšak tieto nie sú primárne pre našu analýzu. To, čo je v Goffmanovom prístupe podstatné, je človek samotný. Goffman uvádza, že praktiky, ktoré sú prijaté v ústavných zariadeniach (totálnych inštitúciách) majú často donucovaný charakter, nútia človeka robiť veci, ktoré nechce. Môže tu ísť napríklad o nútené stravovanie, hygienické návyky, či dokonca umelé sociálne vzťahy (Goffman, 1991, s. 33-36). Takéto praktiky sú neraz prítomné v mnohých zariadeniach a slovenský prístup v tomto nie je výnimkou. Práve preto, je Goffmanou prístup dôležitý a mali by sme z neho využiť čo najviac aby sme zvýšili kvalitu poskytovaných služieb v ústavných zariadeniach.

Záver. Erving Goffman vo svojich prácach ponúka unikátny prístup zameraný na kvalitu života jedinca odkázaného na ústavnú starostlivosť v pobytových zariadeniach sociálnych služieb. Medzi tie môžeme radiť domov dôchodcov, psychiatrické liečebne, ústavy pre zdravotne znevýhodnených, detský domov, ale aj väzenie. Všetky tieto zariadenia podľa Goffmana majú neraz totalitný monopol nad životom človeka. Riadia každú jednu funkciu a činnosť v jeho živote. Človek stráca možnosť slobodne konať a rozhodovať sa, stráca súkromie a možnosť utvárať si kvalitné sociálne vzťahy a zázemie. Zároveň prichádza aj o svoju vlastnú minulosť a je nútený adaptovať sa novým podmienkam v umelom prostredí.

Tieto dopady sú len zlomkom toho, čo Goffman vo svojich prácach opisuje. Vzhľadom na rozšírenosť konceptu ľudských práv je Goffmanov prístup stále aktuálny, pretože úzko súvisí s právami, ktoré by mali byť každému človeku garantované. V tomto koncepte sú ukotvené práva na slobodu, súkromie a možnosť rozhodovať sa autonómne. Tieto sa zhodujú s Goffmanovým konceptom, ktorý poukazuje na nedostatky práve v týchto možnostiach pri ústavnej starostlivosti. Zanedbávanie týchto prvkov má katastrofálne následky na život a mentálne zdravie človeka. Podobne aj Martina Justová ukázala, že tieto javy, ktoré už Goffman kedysi popísal, sú stále aktuálne v krajinách ako napríklad Slovensko. Situácia na Slovensku slúžila ako príklad, ktorý je stále aktuálny a upevňuje dôležitosť Goffmanovej koncepcie a jej aplikovateľnosti. Tento koncept je úzko prepojený s konceptom ľudských práv, ktorý požaduje podobný prístup ako ten, ktorý predstavil Goffman. Žiada si väčšiu slobodu, starostlivosť a lepší prístup k ľuďom odkázaným na ústavnú starostlivosť. Slovensko v tomto prípade bolo taktiež kritizované zo strany OSN, ktoré v správe z roku 2016 požaduje zlepšenie situácie zdravotne znevýhodnených. Médiá v posledných rokoch poukázali na mnoho káuz spojených s ústavnou starostlivosťou a dožadujú sa spravodlivého riešenia pre slovenských prijímateľov sociálnych služieb. Práve kvôli týmto faktom konštatujeme, že Goffmanov prístup k ústavnej starostlivosti je stále aktuálny a potrebný.

Literatúra

- O sociálnej rehabilitácii. Národná Rada Občanov so Zdravotným Postihnutím v SR. Získané 2. 4. 2018 z <http://www.nrozp.sk/index.php/soc-rehabilitacia/o-socialnej-rehabilitacii/87-o-socialnej-rehabilitacii>.
- Goffman, E. (1991): *Asylums*. London: PENGUIN BOOKS.
- Goffman, E. (2003): *Stigma*. Praha: Sociologické Nakladatelství.
- Goffman, E. (1969): The Insanity of Place. *Psychiatry*, 32 (4), 357-388.
- Justová, M. (2009): *Zem, ktorá nemá svoje nebo Sociálna práca s trestanými osobami*. Bratislava: SOFA.
- Keller, J. (2007): *Sociologie organizace a byrokracie*. Praha: SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ.
- King, D. R., Raynes V. N., Tizard J. (1971): *Patterns of residential care*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Palovičová, Z. (2013): *Morálne dilemy v sociálnych službách*. Bratislava: Filozofický ústav SAV.

Wyttenbach, J. (2017): Dohovor o právach osôb so zdravotným postihnutím. In: Arnd Pollmann – Georg Lohmann (eds.): *Ludské práva Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram.

Convention on the Rights of Persons with Disabilities – Articles. Division for Social Policy and Development Disability. Získané 1. 4. 2018 z <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-2.html>.

Tlačová správa: Výbor OSN pre práva osôb so zdravotným postihnutím zverejnil záverečné odporúčania pre vládu SR (2016). Národná Rada Občanov so Zdravotným Postihnutím v SR. Získané 2. 4. 2018 z <http://www.nrozp.sk/index.php/uvodna-stranka-nrozp/274-tlaova-sprava-vybor-osn-pre-prava-osob-so-zdravotnym-postihnutim-zverejnil-zaverene-odporuania-pre-vladu-sr>.

Napísanie príspevku bolo podporené Vedeckou grantovou agentúrou MŠVVa Š SR a SAV: VEGA 1/0132/17 Právo na nezávislý život a začlenenie do spoločnosti osôb s postihnutím z pohľadu sociálnej a politickej filozofie.

Mgr. Lukáš Siegel

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave

Námestie J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: lukassiegel@gmail.com

LIBERALIZMUS AKO SOCIÁLNA DOKTRÍNA V KONTEXTE MYŠLIENOK J. S. MILLA

Jakub Švec

Abstrakt: Liberalizmus súčasnosti naliehavo potrebuje sociálnu obrodu. Nekritickou diskusiou o jeho nedostatkoch i výhodách sme dopustili stav, kedy túto ideológiu pokladáme za synonymum neoliberalizmu, libertarianizmu či politiky novej pravice, ktorá vylučuje hlbšie sociálne myslenie a potrebu odstraňovania nerovností medzi ľuďmi. Príspevok má ambíciu poukázať na príklade jedného z otcov tejto ideológie – J. S. Milla, že je, naopak, hlboko sociálnym myšlienkovým prúdom, ktorý nevylučuje možnosť negatívnych dopadov prírodnej lotérie na jednotlivca či redistribúciu v spoločnosti, ktorá je často označovaná ako nástroj socialistov. Výsledkom príspevku je aktualizácia a správna interpretácia sociálneho myslenia tejto ideológie.

Kľúčové slová: liberalizmus, sloboda, jednotlivec, spravodlivosť, rovnosť,

Úvodom. Myšlienky predstaviteľa klasickej ekonómie 19. storočia Johna Stuarta Milla – morálneho a politického teoretika, filozofa, logika i pozitivistu patria v diskusiách o sociálnom rozmere liberalizmu ku kľúčovým. Po vzore priateľa svojho otca Jeremyho Benthamu zastával na poli etiky utilitarizmus, ktorý pokladá za kritérium správneho konania užitočnosť. J. S. Mill však vniesol do tohto smeru i tzv. princíp *"kvalitatívneho hodnotenia blaha"*, ktoré požaduje uprednostniť duševný pôžitok pred telesným. Nehodno nespomenúť i autorovo dielo *"Poddanstvo žien"*, ktoré hovorí o potrebe oslobodiť ženy od pút zvyklostí, čo je v záujme celej spoločnosti a zároveň potvrdzuje autorovo cítenie so znevýhodnenými sociálnymi skupinami obyvateľstva.

J. S. Mill sa, samozrejme, nevyhol ostrej kritike dokonca z radov svojich niekdajších nasledovateľov, akými boli A. F. Hayek, Karl Popper či Joseph Schumpeter, ktorí neskôr autora obviňovali z rôznych príčin zo zahrávania sa so socialistickými myšlienkami (Višňovský 2005, 33-34). Ako vysvetlíme, ani v čase priemyselného boomu a vzrastajúcej sily ekonomického zriadenia v podobe kapitalizmu sa totiž J. S. Mill, vychádzajúci z obrany liberálnych náhľadov na spoločnosť, nevyhol niektorým pochybnostiam, resp. kritike tohto zriadenia, ktorého *"zlá"* sám pokladal za nevyhnutné pre ľudský pokrok (Višňovský 2005, 727) v priamej konfrontácii s novovznikajúcou ideou komunizmu ako intelektuálnou odpoveďou na nedostatky vtedajšieho systému. Autor však nespochybňuje právo ľudí na ich osobnú slobodu a konkrétne hovorí o :

- a) slobode myslenia, pocitov, emócií;
- b) slobode usilovať sa o to, čo chceme, vykonávať svoje individuálne záľuby;
- c) slobode spájať sa s inými ľuďmi rovnakého názoru, uzatvárať manželstvo a pod.

Avšak okrem zásahov (štátu) v dôsledku ochrany pred myšlienkami seba-poškodzovania, resp. poškodzovania iných, alebo pri zásahoch spojených s ochranou detí v rodine, J. S. Mill hovorí i o istých obmedzeniach a reguláciách voľného trhu, i keď ho pokladá za efektívny napriek jeho všetkým negatívam (Višňovský 2005, 707).

(Oprávnené) Námietky socialistov a prírodná lotéria. Už v 19. storočí opisuje J. S. Mill pojem prírodnej náhody, o ktorom sa často zmieňovali socialisti, ktorých námietky voči systému parafrázoval v diele *"Kapitoly o socializme"* slovami: *„Najsilnejšou spomedzi všetkých určujúcich okolností je narodenie (...) Popri narodení sú ďalšou hlavnou príčinou úspechu v živote náhoda a príležitosť. Keď človek, ktorý sa nenarodil do bohatstva, uspeje v jeho dosiahnutí, obvykle k tomuto výsledku prispela jeho pracovitosť a šikovnosť; ale pracovitosť a šikovnosť by nestačili, keby tiež nespolupôsobili príležitosti a šťastné náhody, ktoré sa pritrafia iba malej skupine ľudí"* (Višňovský 2005, 684).

Pre poriadok vecí treba poznamenať, že autor v kapitole *"Kapitoly o socializme"* jasne deklaruje, že text je jeho snahou o nestrannú parafrázu myšlienok socialistov, a až v nasledujúcej kapitole *"Rozbor námietok socialistov proti súčasnemu spoločenskému poriadku"* vyjadrí svoje konkrétne názory k jednotlivým výčitkám (Višňovský 2005, 686-687). Nakoľko sa však J. S. Mill v spomínanej nasledujúcej kapitole vyjadruje takmer výlučne s veľkou vášňou a odhodlaním k témam, s ktorými horlivo nesúhlasí, máme za to, že ak by takou téma jeho prípadného nesúhlasu s *"prírodnou lotériou"* bola, dostalo by sa jej pozornosti. Autor sa jej však v odpovedi na kritiku socialistov nevenuje, a teda máme za to, že s touto teóriou súhlasí. Rovnako tak uistenie autora o jeho snahe výlučne nestranne parafrázovať kritiku socialistov prichádza až po stati obsahujúcej zmienky o *"prírodnej lotérii"* a narodení ako hlavnom predurčujúcom prvku.

J. S. Mill však o existencii "*prírodnej lotérie*" hovorí dokonca priamo a bez snahy pravdivosť tohto fenoménu spochybňovať v úvode monografie "*Kapitoly o socializme*", kde píše: „(...) *Iba málo ľudí sa narodí do veľkého bohatstva a mnohí sa narodia do chudoby (...) a (sú) vylúčení náhodnosťou narodenia tak z radostí, ako aj duševných a morálnych výhod, ktorí iní dedia bez námahy a nezávisle od zásluh. Je to však (azda) nevyhnutne zlé? To im (bezstarostne) vravia tí, ktorí ho (zlo) necítia - tí, ktorí vyhrali ceny v lotérii života*" (Višňovský 2005, 677-678).

Ak by sme nemali známosť o pôvode týchto výrokov, s plnou vážnosťou by ich bolo možné pripísať Johnovi Rawlsovi, ktorý ich v takmer identickej forme ako J. S. Mill po vyše storočí predkladá ako svoj pohľad na nevyspytateľnosť prírodnej náhody, a ktorý tento *terminus technicus* väčšmi popularizoval vo svojom diele "*Teória Spravodlivosti*". Podobnosť s J. Rawlsom však zďaleka nekončí. Nielen že sa autori zhodujú v identifikácii príčiny problému nerovnosti, ale predkladajú i totožné riešenia. Hovorí o nutnosti prehodnotiť všetky dostupné možnosti, ktoré by mohli vyriešiť alebo aspoň zmierniť tento stav v spoločnosti, pričom opäť obaja priamo dodávajú, že do týchto úvah treba zahrnúť i riešenia socialistické (ľavicové), a to bez predsudkov a emócií, ktoré by mohli nepriaznivo vplyvať na výsledok bádania a nesmú byť vopred z dôvodu predpojatosti odsúdené ako absurdné či neuskutočniteľné (Višňovský 2005, 679).

V závere predslovu ku "*Kapitolám o socializme*" autor jasne hovorí, že plány navrhované sociálnymi reformátormi pod akýmkoľvek menom v snahe o dosiahnutie želaného prospechu pomocou inštitúcie vlastníctva zbavenej jej ťažkostí by mali byť preskúmané a v prípade ich osožnosti, ktorá spočíva v zmiernovaní "*ziel*" doby kapitalizmu, následne uplatnené (Višňovský 2005, 679). V kontexte týchto úvah pokladáme vertikálnu redistribúciu, progresívne zdaňovanie či zásahy štátu do sociálnej oblasti za logický výsledok týchto myšlienok.

Idea nespochybniteľnosti súkromného vlastníctva. V monografii "*O politickej slobode*", konkrétne v kapitole "*O medziach spoločenskej moci nad jednotlivcom*" J. S. Mill uvažuje o maximálnej možnej miere zasahovania štátu a spoločnosti do osobnej slobody jednotlivca. Tvrdí, že jednotlivec aj spoločnosť budú spokojní práve vtedy, ak budú mať možnosť ovplyvňovať to, čo sa každého najviac týka. „*Jednotlivcovi by mala patriť tá časť ľudského života, v ktorej ide hlavne oňho samého; spoločnosti zasa tá časť, ktorá sa týka jej*

prospechu" (Višňovský 2005, 136). Už táto autorova definícia však spôsobuje značné kontroverzie. V kontexte potrieb jednotlivca je potrebné brať do úvahy okrem negatívnej slobody i slobodu pozitívnu, ktorá je bez pochyb v záujme jednotlivca a v konečnom dôsledku i v záujme sociálneho zmieru - čiže spoločnosti.

J. S. Mill sa v jeho teóriách nestotožňuje s predstavami kontraktualistov o fungovaní spoločnosti na základe zmluvy, z ktorej by mali byť odvodené sociálne záväzky, ale zároveň nepopiera, že: „*Každý, kto od spoločnosti prijíma ochranu, je za toto dobrodenie dlžníkom*" (Višňovský 2005, 136). Ďalej však autor prichádza s ďalším, do veľkej miery prekvapujúcim, tvrdením o potrebách správania sa jedincov v spoločnosti, ktoré nápadne pripomína dva princípy spravodlivosti Johna Rawlsa. J. S. Mill konkrétne píše o: „*(a) Vzájomnom nepoškodzovaní záujmov, či skôr tých záujmov, ktoré by sa - buď podľa zákona, alebo podľa nepísanej dohody - mali považovať za práva*" (Višňovský 2005, 733). Tento bod pre nás rovnako ako v prípade prvého bodu spravodlivosti J. Rawlsa, tvorí akýsi súhrn liberálnych požiadaviek na negatívnu slobodu. „*(b) V tom, že každý bude znášať svoj podiel (pevne stanovený podľa nejakého spravodlivého princípu) na prácach i obetách, potrebných na ochranu spoločnosti alebo jej členov pred škodami a útrapami*" (Višňovský 2005, 744), pričom autor v žiadnom prípade nevylučuje princípy socialistické, ba naopak, v niektorých prípadoch uznáva ich potenciálnu väčšiu užitočnosť a efektivitu v budúcnosti. Tento druhý bod možno označiť takmer za parafrázu druhého bodu spravodlivosti J. Rawlsa, ktorý hovorí o možnosti nerovností (existencie veľkého bohatstva) len za predpokladu, že bude na prospech najmenej zvýhodnených, tzv. nezaslúžene nešťastných.

Rovnako tak autor deklaruje právo spoločnosti a legitímnej moci požadovať plnenie týchto zásad od tých, ktorý sa im odmietajú podriaďovať. Dostáva sa však tento výrok do konfliktu s právom na súkromný majetok, (resp. do konfliktu s "*harm principle*")⁵⁹, ktorý by v mene obiet pre ochranu spoločnosti pred útrapami (biedy) musel byť sčasti prerozdelený? Nachádzame tu teda určitý diskurz v rámci autorovej teórie, ktorému sa však nevyhol ani J. Rawls, keď mu bolo vyčítané, že je zástancom deontologickej etiky odmietajúcej kalkul s ľudskými právami na strane jednej, a schvaľovanie redistribúcie na strane druhej. J. S. Mill v závere monografie "*Kapitoly o socializme*", konkrétne v kapitole "*Idea súkromného*

⁵⁹ Pojem použitý v monografii "*On Liberty*", hovoriaci o nemožnosti použiť donucovaciu moc voči jednotlivcovi okrem prípadu, že chce škodiť iným. Tento pojem bol však samotným autorom široko diskutovaný, nakoľko takáto definícia osobnej slobody môže spôsobiť absurdné úvahy a dosahy takéhoto uvažovania – za obmedzovanie mojej slobody môžeme v extrémnom prípade považovať i požívanie alkoholu iným človekom, pričom je možné tvrdiť, že nás takéto konanie morálne degraduje, a preto požadujeme zásah voči tejto činnosti.

vlastníctva - nie fixná, ale variabilná" vysvetľuje mnohé historické poňatia vlastníckych práv od staroveku cez židovské právo až po feudalizmus Európy. Objasňuje, že definícia osobného vlastníctva nie je historicky fixná, a jeho chápanie je len výsledkom súčasného kontextu doby – mení sa v čase, miestach i rozsahu. Koncepciu využitia vlastníckych práv pokladá za neustále meniacu sa a revízie vo vzťahu k nim podľa neho viedli k všeobecnému prospechu (Višňovský 2005, 744). Ak má byť modifikácia vlastníckych práv prospešná pre verejnosť a prínosná pre všeobecný pokrok: „*Nie je nijakou dobrou odpoveďou povedať iba to, že navrhovaná zmena je v konflikte s ideou vlastníctva. Idea vlastníctva nie je nijakou stálou veličinou, nemennou počas histórie a neschopnou zmeny, ale je variabilná ako všetky výtvary ľudskej mysle*“ (Višňovský 2005, 744). Úvahy o istom obmedzení práv na osobné vlastníctvo a zasahovaní do nich nemajú byť zavrhnutiahodné len z čistého princípu. Autor dodáva, že spoločnosť je plne oprávnená zrušiť alebo zmeniť akékoľvek vlastnícke právo, ktoré stojí v ceste verejnému blahu, v našom prípade sociálnemu zmieru, resp. slovníkom J. S. Milla – naprávaníu alebo aspoň zmierňovaníu ziel v prostredí kapitalizmu. V úplnom závere autor dodáva: „*A hrozivá kauza, ktorú sú socialisti schopní rozvíriť proti súčasnému ekonomickému poriadku spoločnosti (...) bezpochyby vyžaduje úplné zhodnotenie všetkých prostriedkov, akými majú inštitúcie šancu začať pracovať spôsobom prospešnejším tej veľkej časti spoločnosti, čo dnes využíva najmenší diel jej priamych dobrodení*“ (Višňovský 2005, 745).⁶⁰

Literatúra

- BLAHA, Ľ. 2006. *Sociálna spravodlivosť a identita*. Bratislava: VEDA, 2006. 164. str. ISBN 80-224-0891-3.
- BLAHA, Ľ. 2009. *Späť k Marxovi?* Bratislava: VEDA, 2012. 526. str. ISBN 978-80-224-1077-9.
- BUBÍK, T. 2007. *Filozoficky o spravodlnosti*. Příbram: Univerzita Pardubice, 2007. 156. str. ISBN 978-80-7395-029-3.
- COHEN, G. A. 2000. *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: Filosofia, 2006. 180. str. ISBN 80-7007-234-2.
- DEWEY, J. 2001. *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2001. 680. str. ISBN 978-80-7149-281-8.

⁶⁰ Príspevok je súčasťou autorovej diplomovej práce uvedenej v zozname literatúry.

- HAUSER, M. 2007. *Sociálny štát a kapitalizmus*. Praha: Svoboda Servis, 2007. 306. str. ISBN 978-80-86320-48-9.
- FABRE, C. 1998. *Ústavní zakotvení sociálních práv*. Praha: Filosofie, 2004. 38. str. ISBN 80-7007-195-8.
- GERBERY, D. (ed). 2011. *Potrebuje sociálny štát?*. Bratislava: CeTePe s. r. o., 2011. 191. str. ISBN 978-80-89149-16-2.
- HOBHOUSE, L. T. 1911. *Liberalizmus*. Bratislava: Kalligram, 2002. 214. str. ISBN 80-7149-261-2.
- KISS, J. 1997. *Současná politická filozofie*. Praha: OIKOYMENH, 1997. 501. str. ISBN 80-86005-60-7.
- KRÓL, M. 1999. *Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy*. Bratislava: Kalligram, 1999. 216. str. ISBN 80-7149-258-2.
- LÁNSKÝ, O. 2015. *Je třeba zavrhnout liberalismus?* Praha: Filosofia, 2015. 217. str. ISBN 978-80-7007-439-8.
- MIHÁLIK, J. 2007. *Sociálny alebo liberálny štát?*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007. 380. str. ISBN 978-80-7165-656-2.
- MILL, J. S.. 2005. *Logika liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2005. 883. str. ISBN 80-7149-783-5.
- MILL, J. S. 2000. *Utilitarizmus*. Prešov: LIM, 2000. 143. str. ISBN 80-89012-01-9.
- NOVOSÁD, F., SMREKOVÁ, D. 2013. *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2013. 797. str. ISBN 978-80-8101-679-0.
- NOVOSÁD, F. 1993. *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, 1993. 256. str. ISBN 80-7115-047-9.
- NOZICK, R. 1974. *Anarchie, štát a utopie*. Praha: Academica, 2015. 379. str. ISBN 978-80-200-2509-8.
- RAWLS, J. 1971. *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram, 2007. 336. str. ISBN 80-8071-499-11-0.

Zoznam použitých elektronických odkazov

BLAHA, Ľuboš. 2001. *Rawls a socializmus*. In: Nové slovo. Dostupné online <http://www.noveslovo.sk/node/36345>.

Zoznam použitých vedecko-kvalifikačných prác

ŠVEC, J. 2015. *Koncepcia spravodlivosti v diele Johna Rawlsa - Analýza a kritika*:

Bakalárska práca. Ružomberok: FF KU, 2015. 44. str.

ŠVEC, J. 2017. *Obhajoba Vertikálnej redistribúcie prostredníctvom myšlienok liberalizmu*:

Diplomová práca. Ružomberok FF KU, 2016. 46. str.

Zoznam iných použitých zdrojov informácií:

Autorove závery prezentované v štúdií: *"Prečo sociálny štát"*, na vedeckej konferencii s názvom: *"Výzvy a riziká spoločnosti v 21. storočí"*, konanej 12. - 13. mája 2016 na Univerzite Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.

Príspevok je publikovaný v rámci projektu VEGA č. 1/0496/18 - *"Rôzne podoby chápania negatívnej slobody v súčasnej (liberálnej) politickej filozofii"*

Mgr. Jakub Švec

Katedra filozofie FF UMB

Tajovského 40

974 09 Banská Bystrica

Slovenská Republika

E-mail: jakubes.svec@gmail.com

ARCHITEKTÚRA SEBA SAMÉHO

Peter Takáč

Abstrakt: Zámerom príspevku je analýza troch prístupov k problému *epimeleia heautú* v Platónovom dialógu *Alkibiades* a ich následná komparácia. Ako uskutočňovali *starostlivosť o seba* a *starostlivosť o druhých* Aténčania, Lakedaimonskí a Peržania? Aké sú rozdiely vo *welfare* Grékov a Peržanov? Akú rolu hrá estetický moment pri telesných vylepšeniach v súbore *starostlivosti o seba*? Aké prístupy *starostlivosti o seba* preferovali Gréci a v čom sa líšili od Peržanov? Ktorý z nich, prečo a v čom je *lepší*? Aké kritériá musí človek spĺňať na to, aby o sebe mohol povedať že je *lepší*? Bol dopad Lykúrgových zákonov v Sparte priamym aplikovaním sociálneho inžinierstva, ktorého účelom bola segregácia obyvateľstva a následné vytvorenie vojensky motivovanej eugenickej spoločnosti? Mali takéto ambície aj Peržania, alebo boli ich etické a estetické motivácie iné? Sókrates ukazuje v dialógu na oblasti, v ktorých je najviac viditeľná ľudská túžba vynikať nad ostatnými, a to – rod, moc, majetok a telesnosť. Komu a čomu vládneš, čo vlastníš a čo ti patrí, kto si, aký si a kým si. Pôvod, rod, majetok, výchova a vzdelanie sú faktormi, ktorých vzájomným porovnávaním dokážeme určiť tých, ktorí boli *lepší*.

Kľúčové slová: *epimeleia heautú*, telesnosť, etika, estetika, sociálne inžinierstvo

Nosnou témou *architektúry seba samého* sú významy odkazu Delfskej maximy *gnothi seauton*, a jej etická a estetická odozva realizovaná v *epimelésthai sautou*. Téma je rozšírená a obohatená o skúmanie toho, čo znamená byť v tejto komparácii *lepším*. *Poznaj sám seba* a *staraj sa o seba* boli priame výzvy k začiatku *starostlivosti o seba samého*. Iba poznanie seba samého dáva človeku jasný prehľad na to, čo chce vo svojom živote dosiahnuť, aké má na to skutočné predpoklady, ako spoznáva svoje limity, učí sa byť disciplinovaný, má pod kontrolou svoj temperament a s použitím rozumu získava cenný nadhľad nielen v kritických situáciách. Opiera svoj život o súbor hodnôt, aplikovaných do jeho činností, a tak vytvárajú z ľudského života *dielo*. Z toho prirodzene vyplýva, že takáto cesta je zviazaná s priamou výzvou byť lepším človekom. Prečo je ale dôležité byť lepším? Čo vlastne znamená byť lepším, a ako je možné takýto stav dosiahnuť?

Analyzovaným textom tohto skúmania, ktorý sa zaoberá *starostlivosťou o seba* a *starostlivosťou o dušu*, je Platónov dialóg *Alkibiades* (Platón 1990). V dialógu nás Platón prostredníctvom Sókrata a Alkibiada berie na cestu za poznávaním seba samého. Alkibiades je ambiciózný mladý muž z výborného *dému*, ktorý tvrdí, že jeho rodokmeň siaha až k

bohom. Sám sa cíti byť predurčeným na to, aby v určitom období života získal do svojich rúk opraty moci. Stretáva Sókrata, ktorý naň nalieha, aby s ním prehovoril. Sókrates ponúkne Alkibiadovi to, o čom je presvedčený, že je nevyhnutné k tomu, aby Alkibiades dosiahol svoj cieľ. Logickými argumentmi a s pomocou dialektiky Alkibiadovi dokáže, že jeho pôvod, atraktívny vzhlád a ekonomické zázemie nie sú dostatočným predpokladom na získanie a následné úspešné udržanie vlády nad ostatnými. Všima si, že Alkibiadova túžba po moci ja hnaná hlavne jeho ctižiadostivosťou. Absentuje však to podstatné, a to výchova, o ktorú by sa Alkibiades mohol oprieť, správne vzdelanie a vláda nad sebou samým. Vláda nad sebou samým je podmienená súborom starostlivostí o seba. Sókrates Alkibiadovi ukáže, že v skutočnosti nemôže vládnuť ostatným, ak nevládne sám sebe. Pýta sa ho, či praktikuje *starostlivosť o seba*, a ak áno, nech mu dá príklad svojej starostlivosti o seba. Alkibiades ponúkne príklad obuvi a odevu, pri ktorých zdôrazní ich estetický význam, potom uvádza stravu a všeobecné etické zdatnosti. Sókrates mu prirovnaniami ukáže, že *starostlivosť o seba* priamo predpokladá porozumenie Delfského *poznaj sám seba*,⁶¹ a to je zdatnosť, ktorú ho Perikles neučil.⁶² Sókrates Alkibiadovi názorne ukáže, že jeho mentor Perikles ho v skutočnosti nenaučil nič. Klamnou zárukou domnelého kvalitného vzdelania mal byť Periklov trácky otrok Zopyros, ktorý už pre svojho pána nebol súci na nič. Tu sa nám ukazuje klasický prvok Sókratovskej irónie.⁶³ Bez poznania samého seba a svojich limitov, bez vedomostí, správneho vzdelania a skúseností nie je možné úspešne obstať v žiadnej politickej pozícii. A tak vyzýva Alkibiada, aby sa začal praktikovať starostlivosť o seba.

Alkibiades pochopí a prijme Sokratov návrh, aby sa stal jeho učiteľom. Sokrates si z tohoto stretnutia odnáša upevnenie svojej zdatnosti byť zdržanlivým, nakoľko prechováva k Alkibiadovi náklonnosť. Praktizovaním *starostlivosti o seba* cez *spoznávanie seba samého* nastupujú obaja cestu, ktorá pretvára ich život na *umenie žiť dobrý život* a pokus byť lepšími. Tento Platónov dialóg (Platón 1990) bol odporúčaný ako prvý na čítanie pre toho, kto má záujem začať štúdium *starostlivosti o seba*. V kynickej praxi bol obohatený o prvok hovoriť slobodne – *parrhési*⁶⁴. U stoikov nachádza odozvu v poznaní seba samého a starostlivosti o seba samého cez asketický moment. Delfské *poznaj sám seba* (*gnothi seauton*) bolo univerzálne pravidlo pre všetkých. Filozofické školy rozvinuli okolo tejto maximy súbor

⁶¹ Foucault 2003, 53-61.

⁶² Platón 1990, 288-290.

⁶³ Platón 1990, 290.

⁶⁴ Porov.: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/parrhesia>

funkčných aplikovaných systémov starostlivosti o seba, a na tomto podklade bolo možné rozvíjať plnohodnotný život.

Rozhodujúcimi momentmi v Platónovom dialógu *Alkibiades* sú stupne prirovnania pôvodu a moci, vplyv na ostatných, autorita a samozrejme otázky kvalitného vzdelania. Platón tu prostredníctvom Sókrata poukazuje práve na dôležitosť starostlivosti o seba, ktorá začína už výchovou v detskom veku. Takouto výchovou boli z Grékov najznámejší Lakedaimonskí.⁶⁵

Po Spartánoch Platón prostredníctvom Sókrata urobí krok o stupeň vyššie a ukazuje nám unikátny prístup k výchove a starostlivosti o seba tých čias, welfare Perzskej aristokracie a kráľov.⁶⁶

Ako uskutočňovali *starostlivosť o seba* a *starostlivosť o druhých* Aténčania? Spoločenská pozícia, do ktorej plánoval vstúpiť Alkibiades, predstavovala pre tých, ktorí si to mohli dovoliť (správny pôvod a ekonomická nadradenosť) až duchovné lákadlo. Pôvod a vkus boli známkou aténskej elity⁶⁷. Tieto preferované „cnosti“ však neodkazovali na správne vzdelanie a ani na príčinnivosť stať sa lepším. Išlo tu o akúsi špecifickú aténsku formu hedonizmu, ktorá sa rozvinula práve v aristokracii a oligarchii a ktorú v dialógu Platón týmto čiastočne paradoxne kritizoval.⁶⁸ Paradoxne preto, pretože sám Platón bol príslušníkom aténskej aristokracie.⁶⁹ V súčasnosti by sme súbor takýchto životných cieľov pravdepodobne označovali ako osobný a spoločenský egoizmus umocnený príslušnosťou k spoločenskej elite. Ďalším významným faktorom aténskej starostlivosti o seba bolo vzdelanie. Preferovanými učiteľmi boli sofisti. Aj napriek Sókratovej kritike, mali sofisti pevné miesto vo vzdelaní Aténčanov. Aristokracia si zvykla najímať pre svojich potomkov tých najlepších sofistov. Dôraz bol kladený na umenie viesť politickú reč, teda rétoriku. Požiadavka bola logicky argumentovať, alebo využívať *eristiku*. Dokázať urobiť argumentačne slabšiu vec silnejšou. Svoje využitie *eristika* nachádza práve v politickej reči a v otázkach práva. Podrobnejší vzťah sofistov a *eristiky* Platón opísal v dialógu *Euthydemos* (Platón 2000). Sokratovská dialektika stojí v priamom rozpore s *eristikou* sofistov. Sokratovi ide o mravný odkaz a eticky správne konanie, naopak sofistická *eristika* je zameraná výhradne na dosiahnutie víťazstva v spore bez ohľadu na pravdivosť tvrdení alebo správnosť argumentácie.

⁶⁵ Platón 1990, 288-289.

⁶⁶ Platón 1990, 289-292.

⁶⁷ Holland 2007, 126-127.

⁶⁸ Holland 2007, 126-129.

⁶⁹ Stavěl 1971, 69-71.

Rod a pôvod. Na to, aby Sokrates určil to, v čom sú Aténčania lepší, začína porovnávať aténske pomery s pomermi aténskych rivalov. Sú nimi Spartania a Peržania. Prvým Sókratovým porovnaním je otázka rodu. Sú lacedaimonskí a perzskí králi nižšieho rodu?⁷⁰ Odpoveďou je, že Spartania sa považujú za potomkov Herakla a Peržania sú potomkami Achaimena. Oba tieto rody odvodzujú svoj pôvod od Persea, Diovhho syna.⁷¹ Alkibiades kontruje rovnakou argumentáciou. Svoj rod odvodzuje od Eurysaka, Eurysakov od Dia. Otázky po pôvode a dokazovanie pôvodu odvolávajú sa na predkov a ich previazanosť s bohmi nie sú pre Sókrata zárukou toho, čo znamená byť *lepším*. Sókratés Alkibiadovi ukáže, aké vratké a pochybné je odvolávať sa na pôvod. Hovorí, že jeho rod pochádza od Daidala a Daidalov od Diovhho syna Hefaista. Tu sa ukazuje prvok Sókratovskej irónie, pretože Sokrates šikovne manipuluje pôvodom svojho rodu.⁷² Príbuznosť Daidala a Sókratovho otca preväzuje Sokrates cez ich spoločnú profesiu, a to tak, že obaja boli sochármi. Tým Alkibiadovi ukazuje, ako je možné ohýbať pôvod požadovaným smerom. Zároveň tak poukazuje na zaužívanú mienku. Mienka o správnom pôvode je tým, na čom Alkibiadovi veľmi záleží. Takýto typ použitia správnej mienky o pôvode sa tak stáva aj spoločensky výhodnou stratégiou. Sokrates opäť ukazuje, že mienka o pôvode a z nej vychádzajúce argumenty pre to, aby sa vďaka nej Alkibiades považoval za lepšieho, je rovnako vratká, ako často umelo vykonštruované prepájanie vlastného mena cez spleť významných osobností (často mýtických) vedúcim až k bohom. Spochybnenie pôvodu Platón didakticky reflektuje prostredníctvom sókratovskej irónie.⁷³

Sokrates vo výpočte toho, čo znamená byť lepší, pokračuje. Ak sa budeme ďalej porovnávať s lepšími, porovnávajme sa rovno s najlepšími. Ako príklad používa moc Spartských kráľov. Patrí im Messénia a jej zdroje, a ich vplyv je cítiť na celom Peloponéze. A to je len zlomok oproti územiám, ktoré ovládajú Perzskí králi. Vládnu nielen Perzii, ale aj Malej Ázii. Oproti nim, hovorí Sokrates, sme my, Alkibiades iba prostí občania. Im nemôžeme konkurovať, preto je potrebné sa sústrediť na to, v čom konkurovať môžeme.

⁷⁰ Platón 1990, 288-289.

⁷¹ Platón 1990, 289.

⁷² Platón 1990, 289.

⁷³ Platón 1990, 289.

Výchova a vzdelanie. Po pýtaní sa na pôvod nasledujú otázky o vznešenosti a výchove. Nezaostávame, my Aténčania za Lacedaimonskými a Perzskými mužmi vo vznešenosti a výchove, pýta sa Sókrates.⁷⁴ Vzápätí upozorňuje Alkibiada na výsady, ktoré požívajú lacedaimonskí králi. Ich manželky sú pod úradnou ochranou eforov. Tí dohliadajú na to, aby sa kráľovej manželke narodil potomok z Heraklovcov a aby tento pôvod nikto nemohol spochybniť.⁷⁵ O úroveň vyššie sa nachádzajú perzskí králi. Tu Sókrates hovorí, že perzskí králi stoja tak vysoko, že ich manželky stráži samotný strach. Nemôže teda vzniknúť ani podozrenie, že by potomkovia boli z inej krvi ako z krvi kráľov.⁷⁶ Keď sa narodí perzskému vládcovi najstarší syn, budúci panovník, všetci Peržania tento deň oslavujú a po nich rovnako rok čo rok celá Malá Ázia. Sókrates tu poukazuje na fakt, že keď sa narodí aténski občania ako on a Alkibiades, tak si to zvyčajne okrem rodiny nevšimnú ani susedia. Ukazuje na skutočnú dôležitosť narodenia mužských potomkov vládnučích rodov v Perzii, ktorí už svojim narodením stabilizujú spoločnosť tým, že garantujú kontinuitu vo vládnutí a zamedzujú tak bojom o vládu a následnú destabilizáciu ríše.

Ale v čom sa odlišujú typy výchovy, ktoré používajú Spartania a akú výchovu dávajú svojim potomkom Peržania? Môže sa porovnávať aténska sofistická výchova s výchovou Lacedaimonských? O potomkoch Spartánov rozhodovali efori. Tí kontrolovali zdravú telesnosť u spartských novorodencov. Ak boli slabí, telesne deformovaní či inak neadekvátni, nasledovala eliminácia. V Sparte to bol zákon. Iba silní mohli prežiť. Preferovali iba zdatných. Nasledovala spartská výchova. Spartské pestúanky boli známe tým, že dokázali vychovávať veľmi zdatné deti. Od útleho veku ich viedli k spartskej strohosti, dbali na prísnosť vo výchove, deti dostávali minimum úľav a tak si privykali na spartský úzus. Spartská výchova bola ďalším sitom, ktoré zároveň zaručovalo, že po absolvovaní zostanú iba tí najlepší z najlepších.

Estetický moment. Perzská výchova a perzský welfare išli ešte ďalej. Budúceho perzského panovníka nevychovávali pestúanky ako v Lacedaimonii, ale špeciálne zostavená skupina najlepších kráľových eunuchov. Ich úlohou bolo od začiatku dosiahnuť to, aby bol čo najkrajší, a to tak, že formovali a naprávali jeho údy.⁷⁷

⁷⁴ Platón 1990, 289.

⁷⁵ Platón 1990, 289.

⁷⁶ Platón 1990, 289.

⁷⁷ Platón 1990, 289.

Filozoficky zaujímavým sa stáva to, aký nesmierny dôraz bol kladený na estetickú a zároveň funkčnú dokonalosť telesnosti. Prirodzene že formovanie a naprávanie tela od ranného veku bolo najefektívnejšie. Telo bolo ohybné, prístupné zmenám. Tak bolo možné estetickými procedúrami zaistiť to, že budúci kráľ Perzie bude telesne nadpriemerne zdatný. A túto získanú zdatnosť odovzdá ako výhodu svojim potomkom.

Ukazuje sa nám, že na perzský welfare Gréci živo reflektovali. Vnímali aj to, že bol na vyššej úrovni ako ich vlastný. To, že Peržania prikladajú výchove a vzdelaniu taký dôraz, znamená, že sa o seba viac starajú. A starostlivosť o seba je tým, v čom by sa mohli Aténčania od Lacedaimonských a Peržanov poučiť. Keď dosiahnu potomkovia perzských vládcov siedmy rok, podobne ako Sparťania nastupujú cestu získavania vojenských zručností a zároveň sa učia disciplíne. Zjednodušene povedané, učia sa rešpektovať a poslúchať, aby neskôr vedeli vydávať rozkazy a vládnuť.⁷⁸

Sociálne inžinierstvo ako starostlivosť o seba. Lykurgove zákony v Sparte umožnili reformu a reorganizáciu Spartskej spoločnosti. Boli priamym aplikovaním sociálneho inžinierstva, ktorého účelom bola špecifická segregácia obyvateľstva a následné vytvorenie vojenského mestského štátu, akým bola Sparta po prijatí Lýkurgových zákonov tak, ako o nich neskôr referuje Plútarchos vo svojich *Životopisoch slávnych Grékov a Rimanov* (Plútarchos 2006).

V Sparte bola povinnosť pravidelného telesného cvičenia, ktoré malo podporovať zdatnosť, aj spoločné stravovanie, ktoré malo za úlohu odstraňovať spoločenské rozdiely. Rada tridsiatich starších vládla podľa Lýkurgovho modelu spolu s dvoma kráľmi a dohliadala na dodržiavanie spartských zákonov, v ktorom jej asistoval aj úrad eforov. Všetko podliehalo dohľadu, aj prijatie konkrétnej spoločenskej úlohy podľa veku tak, aby bol jedinec Sparte ku prospechu.

Chlapci aj dievčatá spoločne navštevovali cvičisko, ale spartskí chlapci na rozdiel od dievčat boli združení v prípravných bojových oddieloch. V takomto režime výchovy boli bežné „posvätné krádeže“, kedy chlapci krádežami jedla zabezpečovali seba a rovnako aj členov svojho oddielu. Ak boli pri krádeži prichytení, čakal ich trest. V Sparte bol rozvinutý kult smrti a trestu. Smrť bola v Sparte všadeprítomná, po prachu z kostí tých, ktorí boli slabí, kráčali tí silní.

⁷⁸ Platón 1990, 289.

Tresty v Sparte neslúžili iba na potrestanie priestupkov, ale mali aj rituálny charakter. Klasickým trestom bolo šesť rán bičom alebo palicou. Ten, na koho chrbát mal prísť trest, sa oprel dľaňami o stĺp na verejnom priestranstve. Nasledovalo šesť po sebe idúcich rán. Na intenzitu úderov a správnu mieru trestu dohliadali všetci zúčastnení. Trest musel mať správnu mieru a musel byť vykonaný v zhode s touto mierou. Ak bol trest príliš tvrdý a nezodpovedal previneniu, položil ruky na stĺp ten, kto predtým trestal. Správna miera trestu, ako aj to, ako údery dotýčny Spartan zvládol, podliehali neustálej kontrole. Každý Spartan, ktorý by mal pochybnosť, mohol vzniesť námietku, ktorej oprávnenosť posúdila rada starších. Tí následne rozhodli. Tak cyklus trestania v Sparte neustával. Telesné tresty vnímali ako zocelenie, zvládnutie bolesti, ako osobnú prestíž. Nezvládnutie trestu, preukázanie slabosti odmeňovali v Sparte verejným výsmechom. A to bola tá najťažšia forma trestu. Pretože ten, kto oprávnené čelil výsmechu, nebol považovaný za zdatného spartana, a následkom toho už nepatril medzi najlepších.

Perzský a Grécky model výchovy a starostlivosti o seba. Potomkovia perzských vládcov sadajú v siedmom roku na kone, a začínajú sa učiť jazdeckému umeniu.⁷⁹ Po dosiahnutí štrnásteho roka života preberajú úlohu výchovy vybraní perzskí vychovávateľa. Na túto úlohu sú vybraní štyria najzdatnejší zo všetkých Peržanov. Oni učia budúceho perzského vládcu múdrosti, spravodlivosti, rozvahe a odvahe. Zárukou úspešného výsledku výchovy sú ich individuálne referencie. Rovnako majú na starosti naučiť následníka vládnuť, a učia ho porozumieť uctievaniu bohov.⁸⁰ Byť spravodlivým predpokladá hovoriť po celý život pravdu, rozvaha predpokladá nenechať sa ovládať nijakou vášňou. Tak si následník perzského trónu zvykal byť slobodným – zvykal si vládnuť predovšetkým nad svojimi pudmi, aby nebol ich otrokom. Zároveň sa učil ovládnuť strach, pretože mať pocit strachu znamenalo byť jeho otrokom.⁸¹

Akú rolu hrá estetický moment pri aténskom prístupe k *starostlivosti o seba*? Sókrates prisudzuje kráse zvláštny status. Snaží sa uchopiť krásu nielen ako definíciu, ale vnímať ju aj fyzicky. Sám priznáva, že Alkibiadova krása ho učí zdržanlivosti. Viac ako na telesnú krásu sa orientuje na krásu človeka vo vnútri. Ostatných nabáda, aby sa viac venovali starostlivosti o seba a starostlivosti o druhých tak, že budú klásť dôraz na *správnu výchovu a vzdelanie* a

⁷⁹ Platón 1990, 289.

⁸⁰ Platón 1990, 289.

⁸¹ Platón 1990, 290.

príčinlivosť byť lepším. Ukazuje na prioritu etických hodnôt, estetické sú sekundárne. Sókrates tak nepôsobí ako moralista, ale ako praktik. Všetka jeho snaha je smerovaná do výkonu etickej praxe.

Majetok a moc. Ak mal Alkibiadés presvedčenie, že jeho majetok, politický vplyv a moc sú dostatočnou zárukou na to, aby vládol ostatným, tak musí Sókrates vykonať posledné porovnanie. Ako sú na tom Lacedaimonskí ohľadom majetku a zdrojov? Môžu sa Aténčania s nimi porovnávať? A ako si stoja v otázke vlády a moci Peržania?

Ak budeme porovnávať moc, vládu a majetok s Lacedaimonskými, musíme rovnako porovnávať aj činnosti a predpoklady, ktoré k nej vedú. Sú to rozvaha, disciplína, odvaha, vytrvalosť, neúnavnosť, snaha vyniknúť a ctižiadosť. V tomto, hovorí Sókrates, sme Alkibiades oproti Spartanom iba ako deti.⁸²

Miera toho, komu a čomu Lacedaimonskí vládnu, je rozsiahla. Ak chceme vykonať sumár ich bohatstva a moci, musíme začať od veľkosti územia a bonity pôdy. Spartania vládnu Messénii a Lacedaimonii. Majú viac otrokov, navyše o ich zdroje sa starajú heiloti. Majú viac koní a dobytku, a to také množstvo, že sa s nimi nemôžu Aténčania merať. Ale toto je iba na okraj, akoby bokom, hovorí Sókrates.⁸³ Ich bohatstvo môžeme odhadovať aj tým, že je známe, že už po generácie prúdi do Sparty zo všetkých gréckych krajov, často aj s cudziny. No zo Sparty nevychádza nikam, preto je možné usudzovať, že v Sparte je viac striebra a zlata ako v celom Grécku dohromady. A podľa prímeru bohatstva v Sparte majú spartskí králi najväčší podiel. Teda sú najbohatšími v Grécku.⁸⁴ Sókrates tento stav prirovnáva k Ezopovej bájke, ako slová líšky k levovi.⁸⁵ Pri peniazoch vidím stopy vedúce do vnútra Sparty, ale nevidím nikde stopy, ako vychádzajú. Preto je isté, že v majetku a vládne nad majetkom sa nemôžeme zo Spartou porovnávať.⁸⁶

Ako vidíme, bohatstvo Spartanov voči ostatným Grékom je veľké, ale proti bohatstvu Peržanov a ich kráľov je ničím. Úrodné územia, ktoré Peržania nazývajú pásom kráľovnej, sa rozprestierajú každé na deň cesty. Nosia mená po kráľovniných ozdobách.⁸⁷ Tieto úrodné územia slúžia výhradne potrebám kráľovnej. Ak perzská kráľovná vlastní takéto veľké

⁸² Platón 1990, 290.

⁸³ Platón 1990, 290.

⁸⁴ Platón 1990, 290-291.

⁸⁵ Platón 1990, 290-291.

⁸⁶ Platón 1990, 290-291.

⁸⁷ Platón 1990, 291.

územia, o koľko násobne viac území a zdrojov patrí perzskému kráľovi? Sókrates hovorí Alkibiadovi: v čom sa chceš s Peržanmi porovnávať? Na čo by si sa spoliehal? Jedinú cnosť, ktorou môžeš vyniknúť, je vzdelanie a príčinnivosť, pretože v otázkach majetku a moci sú Peržania neúmerne bohatší a mocnejší.⁸⁸ Vládnú rozsiahlemu územiu a ich zdroje sú takmer nevyčerpatel'né. Navyše, sami perzskí vládcovia sa učia zdržanlivosti, a tak nedovolia sile lesku zlata, aby ich ovládlo. O stupeň v porovnaní vyššie sa nám tak ukazuje, že perzské bohatstvo, prepych, welfare, služobníctvo a moc Perzských vládcov je tak rozsiahla, že im nemožno nijako konkurovať. Jediný majetok, ktorý Aténčania majú a môžu ho zveľaďovať celý svoj život, sú správne vzdelanie, príčinnivosť a múdrosť. V tomto je možné súperiť s kýmkoľvek, a vždy to bude k obojstrannému prospechu.

Komparácia. Sokrates ukazuje v dialógu na oblasti, v ktorých je najviac viditeľná ľudská túžba vynikať nad ostatnými, a to – rod, moc, majetok a telesnosť. Komu a čomu vládneš, čo vlastníš a čo ti patrí, kto si, aký si a kým si. Pôvod, rod, majetok, výchova a vzdelanie sú faktormi, ktorých vzájomným porovnávaním dokážeme určiť tých, ktorí boli *lepší*.

V jednotlivých vybraných oblastiach, v ktorých sme sa sústredili na to, v čom konkrétnom je možné určiť toho, kto je lepší zistujeme, že Sókrates vybral pre porovnanie tých najlepších. Aténčania pri porovnaníach so Spart'ami vyšli z každého popísaného segmentu bez nároku na to, aby mohli byť označení ako lepší. Lacedaimončania disponujú rozsiahlymi zdrojmi, úrodným územím a dostatkom pracovnej a vojenskej sily. Aténčania tu zaostávajú. Pri otázkach majetku a moci vychádzajú Aténski rivali znova ako porazení. Spartská moc je väčšia ako aténska, navyše sú Spart'ania zdržanlivejší, disciplinovaní, prísne dodržiavajú Lýkurgove zákony a rešpektujú svoje authority, čím svoju pozíciu ešte viac upevňujú. Vládnú a používajú svoju moc k prospechu Sparty a uplatňujú svoju moc ako nástroj potrebný na rozvoj ich vojenského mestského štátu.

Perzskí králi a ich moc a majetok presahuje možnosť zmysluplného porovnávanía. Nie je možné porovnávať jeden mestský štát so vtedajšou supervelmocou. Za panovania Xerxa a neskôr jeho syna Artaxerxa je Perzia najväčšou a najsilnejšou mocou, čo do rozsahu zdrojov, kontrolovaného územia, počtu obyvateľov a otrokov, vojensky a ekonomicky neporovnateľná s akýmkoľvek samostatným gréckym mestským štátom, ani s ich možnou fúziou do

⁸⁸ Platón 1990, 291.

jednotného organizovaného bloku. Jediné, v čom Gréci môžu konkurovať, je výchova a správne vzdelanie. Inováciami a kreativitou v myslení bolo možné vytvárať stratégie, ktoré pomáhali udržať nezávislosť gréckych mestských štátov. Rovnako rozum a stratégia pomáhali Grékom pri vojnových konfliktoch s Perziou.

Byť lepší môže znamenať nasledovať preferovaný ideál. Aký bol Grécky a aký Perzský preferovaný *ideál* človeka? Stanoviť jednotlivý ideál z pohľadu Grékov a Peržanov musí nevyhnutne reflektovať viacero úrovní. Prvou z nich je telesný ideál a druhou zdravá zdatnosť. Pod zdatnosť spadajú všetky ľudské kvality, ktoré je možné rozširovať a tým sa stávať lepším. V otázkach telesnosti bol preferovaný ideál gymnastickými cvičeniami vyformovaného zdravého ľudského tela, plus estetická hodnota. Čo bolo podľa Grékov krásne, malo byť súčasne užitočné. A čo bolo krásne a užitočné, bolo dobré. Byť telesne zdatný predpokladalo aj vonkajšiu, aj vnútornú krásu človeka. Pre názornejší opis telesného ideálu slúžili sochy športovcov, ktorí víťazili na Olympijských hrách. Súmerné, vyšportované telo, odhodlanosť, pripravenosť víťaziť a celková osobná zdatnosť. Súhrn a správna miera týchto vlastností mali výrazný vplyv na ideál človeka a zároveň otvárali cestu na neustále zlepšovanie samého seba. Perzský ideál nebol v základe iný ako grécky. Telesnosť bola stavaná rovnako na výchove a telesných cvičeniach. O stupeň vyššie vidíme perzskú snahu o profesionalizáciu pri poskytovaní kvalitného a dobrého života. Určení a zdatní špecialisti formovali telesnosť takým smerom, ktorý umožňoval dosiahnuť nadštandardné výsledky. Tak zaručovali telesnú krásu a telesnú zdatnosť perzským vládcom a aristokracii. A to môžeme vnímať ako estetický bonus.

Zhrnutie. Aké je zhrnutie základných rozdielov vo *welfare* grékov a peržanov? Grécky *welfare* využívali predovšetkým špičkoví športovci a pre bežných občanov bol nedostupný. Okrem športovcov sa telesná zdatnosť a telesná estetika pestovala výhradne vo vyšších spoločenských a vládnych kruhoch. Celkový objem *welfare* bol u Grékov na nižšej úrovni ako u Peržanov. Gréci mohli svoj handicap kompenzovať zvýšenou starostlivosťou o seba a starostlivosťou o druhých. Pre Grékov to boli otázky individuálneho prístupu k sebe samému. V súlade s pochopením odkazu Delfskej maximy – *poznaj sám seba*.

Aké prístupy *starostlivosti o seba* preferovali gréci a v čom sa líšili od tých perzských? Ktorý, prečo a v čom je *lepší*? Aké kritériá musí teda človek spĺňať na to, aby o sebe mohol povedať, že je *lepší*? Prvotný impulz byť lepším musí vychádzať zo správnej výchovy a

kontinuálneho vzdelávania sa. Sókrates tento súbor činností smerujúcich k tomu byť lepší nazýva umením. Umenie tu nemá špekulatívnu formu, ale zastupuje práve syntézu všetkých komponentov v starostlivosti o seba. Teda, ak sa niekto zlepšuje, hovoríme o správnej starostlivosti o seba. Byť sókratovským kormidelníkom seba aj ostatných.⁸⁹ Byť lepším znamená vždy vychádzať z príčinnivosti a správne vedenej starostlivosti o seba.

Literatúra

FOUCAULT M. (2003): *Dějiny sexuality III*. Praha: Herrmann & synové.

HOLLAND T. (2007): *Perský oheň*. Praha: Dokořán.

PLATÓN (1990): *Dialógy I*. Bratislava: Tatran.

PLATÓN (2000): *Euthydémos, Menón*. Praha: Oikoymenh.

PLATÓN (2001): *Ústava*. Praha: Oikoymenh.

PLÚTARCHOS (2006): *Životopisy slavných Řeků a Římanů I*. Praha: Arista.

STAVĚL J. (1971): *Antická psychologie*. Praha: SPN.

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/parrhesia>

Mgr. Peter Takáč

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: pete.takac@gmail.com

⁸⁹ Platón 1990, 308-309.

LOQUERE II

Editori: Mgr. Peter Fraňo, PhD., Mgr. Mária Jakúbeková, Mgr. Peter Takáč

Recenzenti: Mgr. Michal Zvarík, PhD., Mgr. Branislav Motýľ, PhD.

Vydavateľ: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2018

Vydanie: prvé

Náklad: 50 ks

Počet strán: 138

ISBN 978-80-8105-933-9