

O SLOBODE AKO POLITICKEJ HODNOTE

TATIANA SEDOVÁ, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

SEDOVÁ, T.: On Freedom as a Political Value
FILOZOFIA, 76, 2021, No 2, pp. 81 – 96

The aim of the article is to investigate the issue of freedom as a political value, its relationship to the so-called reflexive freedom and its two historical forms: freedom as autonomy and freedom as authenticity. The introduction examines the problem of whether freedom belongs more to the domain of metaphysics or political philosophy, and discusses the ideas of existentialist understanding of freedom. The idea of negative liberty as the core of the liberal conception of justice is critically examined against the background of a summary of Honneth's ideas on reflexive, negative, and social freedom and its historical protagonists. The author emphasizes the weaknesses and the inability of the liberal concept of freedom and justice to solve mainly the problem of people with disabilities, global justice and issues related to species specificity.

Keywords: Freedom – Liberties – Negative liberty – Liberal justice – Reflexive freedom – Social freedom – Arendt – Berlin – Camus – Williams – Honneth – Sartre – Individual autonomy – Authenticity

Úvod

Prečo je otázka slobody dôležitá? Existuje nejaká adekvátna definícia slobody, alebo pokusy o takúto definíciu stroskotávajú? Je sloboda nevyhnutná podmienka ľudskej existencie alebo vlastnosť konania? Ako súvisí sloboda a spravodlivosť? Je vec slobody záležitosť metafyziky alebo politickej filozofie? Odpovede na tieto a mnohé ďalšie otázky spojené so slobodou, ktoré ponúkajú rozličné filozofické prúdy pričom názory jednotlivých mysliteľov sa líšia a akcent na vzťah slobody ako hodnoty k iným hodnotám, ktoré utvárajú normatívne systémy spoločnosti, sa tiež interpretujú odlišne.

V texte mi ide hlavne o pojem slobody v zmysle politickej hodnoty, jej aspekty a súvislosť s ideou spravodlivosti, a nie o metafyzický problém slobody vôle. Hoci tento problém sa v metafyzike (napr. anomálny monizmus Davidsona) stále tematizuje najmä v súvislosti s morálnymi voľbami a postojmi, nazdávam sa, že empirické skúmanie determinantov motivácie, utvárania postojov individua v mnohom zbavuje

metafyzické úvahy o slobode vôle ich kúzla.¹ Vzhľadom na rozlíšenie metafyzického problému slobody a slobody ako politickej hodnoty sa súvislosť slobody a spravodlivosti tematizuje s akcentom na dve línie; jednak na akcentovanie slobody ako sebaurčenia a autonómie, jednak na slobodu v zmysle autentickosti. V tomto kontexte je potom zrejmé, prečo negatívna sloboda obmedzená na autonómiu ako predpoklad dobrého života v liberálnych koncepciách spoločnosti nestačí pri posudzovaní inštitúcií spoločnosti, ktoré majú na jednej strane garantovať a umožňovať slobodné sebaurčenie a jednak sú stelesnením hodnoty slobody. Potom je pochopiteľné, prečo problematika slobody organicky súvisí so spravodlivosťou a dnes najmä s problematikou ľudských práv a ich legislatívnej ochrany. Z tejto perspektívy je uvažovanie o slobode viazané vždy na konkrétny historický kontext. Sloboda je teda aj akýmsi svorníkom a spojením medzi autonómiou jedinca a spoločnosťou a rôzne obmedzenia individuálnej slobody sú výrazom toho, do akej miery a aké prejavy autonómie sa podporujú a umožňujú zo strany spoločenských inštitúcií. Vlastne ony sú meradlom toho, čo je slobodné a neslobodné.

K pojmu slobody v existencializme Sartra a Camusa

Každý človek, každé individuum ako osoba, má skúsenosť s fenoménom slobody, zažíva jednak jej výkon a realizáciu, jednak jej antinómie a protirečenia, napríklad v podobe napätia medzi tým, čo chcem, a tým čo reálne môžem; v podobe zlyhania, slabosti vôle, akrázie, alebo v podobe odsúvania rozhodnutia začať konať, známeho ako prokrastinácia. O chápaní slobody by sa bezpochyby niečo relevantné dalo vydestilovať aj z umeleckých diel, nech by sme mali na mysli akékoľvek druhy a žánre – od hudby až k románu.² Ak by som tematizáciu slobody v rozličných umeleckých druhoch a žánroch mala nejako sumarizovať a previesť ju na spoločného menovateľa, umenie zväčša zobrazuje a artikuluje internú stránku slobody, jej emocionálne prežívanie a rozličné prekážky vôle alebo pocit absencie slobody rozhodovania. Možno povedať, že umenie sa zameriava hlavne na individuum, jeho vôľu, sebavyjadrenie a autentickosť prejavu, a na to, čo sa uplatneniu jedincovej vôle, jeho autentickému prejavu, kladie do cesty ako prekážka. V tomto smere vynikol vo filozofii existencializmus, ktorý sa stal populárnym predovšetkým vďaka svojej literárnej podobe, ktorú mu dali Sartre a A. Camus. Sartre dokázal aplikovať fenomenológiu na ľudský život tak, že vo svojich poviedkach, románoch, hrách, ale aj vo filozofických traktátoch písal o telesnom vnímaní sveta, štruktúrach a náladách ľudskej existencie, ale najmä

¹ Napríklad pojem zlo ako výsostne metafyzický pojem sa Baron-Cohen usiluje nahradiť empiricky testovateľným pojmom empatia, pričom pri empatii odlišuje takzvanú kognitívnu a reaktívnu zložku. Pozri Baron-Cohen (2014, 15 – 53).

² Napríklad symfónia Jeana Sibeliusa, romány a hry existencialistov, ale aj iných (napríklad Hesse, Dostojevskij, Musil, Broch).

o jednej téme, o tom, čo značí byť slobodný. Hoci človeka determinuje tak biologická prirodzenosť, ako aj rozličné aspekty sociálneho a kultúrneho prostredia, nič z toho nepredurčuje, akí napokon v konečnom dôsledku budeme. Sami seba ustavične formujeme, utvárame a modelujeme. Sartre pokladal tému slobody za absolútne kľúčovú, pričom odmietal všetky esencialistické koncepcie, či už biologické, sociologické alebo psychologické, lebo človek nie je len svojou faktickou existenciou, ktorá je podmienená sociálne a biopsychologicky, ale vždy je aj *bytím pre seba*; v každej situácii má toto *bytie pre seba* možnosť voľby, možnosť angažovať sa v situácii. Sartre sa zameriava na ontologické konštituovanie slobody, nie na normatívny problém, ako zabezpečiť a v akej miere slobodu individua v spoločnosti; ale tam, kde sa Sartre venuje horizontu spoločného sveta ľudí, ukazuje sa, že jeho pojem slobody je podľa A. Honnetha svojskou radikalizáciou Hobbesovho chápania. Toto spojenie, na prvý pohľad dosť nezvyčajné, získa na presvedčivosti, ak sa zameriame – podľa Honnetha – na neprítomnosť reflexie pri uvažovaní o cieľoch konania. Totiž ani pre Sartra slabosť vôle ani psychická záťaž nie sú limitom slobody, lebo aj v takýchto prípadoch sú výrazom voľby, ktorou sa určuje, akú podobu existencie si človek volí. Keď sa subjekt rozhoduje pre nejakú podobu spôsobu života, nič ho neobmedzuje, ani ohľady na iného, ani jeho osobný príbeh či identita. V momente existenciálnej voľby nemáme k dispozícii kritériá, ktorými by sme mohli ospravedlniť svoju voľbu sami pred sebou a pred inými. Akt chcenia je tu absolútne nedeterminovaný. Spontánnosťou bez spätnej reflexie sa projektuje do nejakej možnosti existencie. Sloboda spočíva v samotnom akte rozhodnutia ako postačujúcej podmienky slobody³ (Honneth, 45 – 46). Hobbesova predstava slobody vychádza z toho, že individuum sleduje svoje vlastné záujmy, pričom mu v tom nebránia nijaké vonkajšie sily, súvisí s centrálnym nárokom moderného individualizmu, s jeho apelom na právo subjektu na akékoľvek osobitosti; čo bolo nezamýšľaným dôsledkom Hobbesovej snahy ponechať na individuu výber vlastných cieľov. Ako to formuluje Honneth: “... podporil tak celkom proti svojmu vlastnému presvedčeniu vznik myšlienky slobody, pre ktorú je vrcholom obrana idiosynkrázie“ (Honneth 2018, 44). Honneth teda legitímne pokladá aj Sartrovo chápanie individuálnej slobody, ktoré eliminuje reflexivitu uvažovania o cieľoch za svedectvo príbuznosti medzi Hobbesovým motívom a Sartrovým existenciálnym prinútením. Skúmať, reflektovať povahu cieľov, zámerov subjektu, nepatrí k podmienkam slobody, nech už tieto ciele generuje spontánne vedomie, alebo sklony prirodzenosti. Téma, že *existencia predchádza esenciu* mala vyjadrovať to, že sme svojou vlastnou

³ Honneth analyzuje spojenie medzi Hobbesom a Sartrom na základe absencie reflexivity a potreby uvažovať o cieľoch a ich motivácie, aby ukázal, že idea negatívnej slobody sa stala pevnou súčasťou moderných predstáv najmä preto, lebo ponúkla zdôvodnenie snahám o svojbytnosť. Pozri Honneth (2018, 43 – 46).

slobodou.⁴ Práve v tomto zmysle človek akoby bol odsúdený na slobodu, a teda aj na zodpovednosť. Prirodzene, toto chápanie, ktoré je skôr ontologicko-filozofické ako sociálno-politické, možno kritizovať z rôznych aspektov, ale svojím naliehavým apelom na neoddeliteľnosť slobody od konkrétnej situácie a akcentom na právo na vyjadrenie individuálnych zvláštností nastoľuje problém, ako určiť nevyhnutné a postačujúce podmienky individuálnej slobody vzhľadom na zdroje zámerov, ciele, ktoré sú mimo sféry spontánneho vedomia a individuálnej autonómie.

Camusova tematizácia slobody a oslobodenia sa rozvíja vo vzťahu k absurdite existencie, najmä v kontexte smrti, a sloboda je tu pochopiteľná len v rámci mojej individuálnej skúsenosti. Podľa Camusa slobodu nemôžem poznať, môžem mať o nej len predstavu na základe vlastnej skúsenosti, prežívania. „Preto nechcem zdržiavať prílišným vyzdvihovaním či vymedzovaním pojmu, ktorý mi uniká a stráca zmysel, len čo presiahne rámec mojej individuálnej skúsenosti. Neviem pochopiť, čím by mohla byť sloboda, ktorá by mi bola daná nejakou vyššou bytosťou. Stratil som zmysel pre hierarchiu hodnôt. Slobodu môžem chápať len tak, ako ju chápe väzeň alebo moderné individuum uprostred štátu. Jediná sloboda, ktorú poznám, je sloboda ducha a konania. Ak mi teda absurdno berie všetky moje nádeje na večnú slobodu, na odplatu mi vracia a zväčšuje moju slobodu konania. Táto strata nádeje budúcnosti znamená zvýšenú disponibilitu človeka“ (Camus 1993, 43). Sloboda je bremenom, samotou, stratou komunikácie, absurdno nás síce spoluurčuje, ale vzburá, konkrétny čin, naša voľba, náš život naplnený svojím konaním, to je afirmácia slobody a požiadavky zodpovednosti. Toto poznanie absurdna vytvára nový modus ľudskej existencie, prostredníctvom neho si utvárame vzťah k sebe aj k iným. Slobodný človek je osamelý, pochybuje o zmysle vecí, ale napriek tomu revoltuje a búri sa, či už snahou byť niekým alebo niečím napriek poznaniu márnosti aj napriek poznaniu ako takému.⁵ Hoci existencializmus aj v súvislosti s tematizáciou slobody má už svoju hviezdnu hodinu za sebou, jeho odkaz v súčasnosti ožíva a možno ho domýšľať a premýšľať dvoma smermi; jeden predstavuje otázka slobody a jej podôb na osobnej a sociálno-kolektívnej úrovni; druhý zahŕňa politické aspekty slobody, jej inštitucionálne podmienky. Kým v prvom prípade vstupuje do hry problém autentickosti a autonómie individua, v druhom prípade je rozhodujúci vzťah slobody, respektíve slobôd k ľudským právam, ich zdroju, platnosti a rozširovaní.⁶

⁴ Slovenská autorka D. Smreková patrí k znalcom Sartrovho myslenia a vo svojich prácach dôkladne zmapovala a interpretovala historické, antropologické aj sociálne aspekty Sartrovho existencializmu vrátane problematiky slobody. Pozri Smreková (2013, 611 – 631).

⁵ D. Hajko v doslove s názvom *Šťastný Sisyfos (Pokus o Alberta Camusa)* zasvätené analyzuje a interpretuje motívy a hlavné tézy Camusovho existencializmu, jeho skúmanie hraníc slobody a jej vzťahu s mocou, neeliminovateľnosť absurdna a revolty. Pozri Camus (1993, 238 – 246).

⁶ Pozri Sedová (2020, 324 – 330).

Je sloboda hlavne metafyzický problém?

Ak ostaneme len v rámci filozofie, fenomén slobody, jej „proteovský“ (Berlin) pojem možno analyzovať predovšetkým v rovine filozofickej antropológie a morálnej psychológie, v rovine ontologickej – ako postupovali existencialisti –, ale aj v rovine sociálnej a politickej filozofie a filozofie práva, aby som spomenula hlavné oblasti, ktoré z rozličných zorných uhlov tematizujú rozličné aspekty slobody. Hoci ostáva zväčša netematizovaným, ale relevantným predpokladom aj to, kto vlastne je nositeľom a aktérom slobody, autonómie a autentickejšti. Na prvý pohľad to vyzerá tak, akoby problematika slobody bola jednou z nosných tém tradičnej metafyziky na jednej úrovni s otázkami bytia, jeho foriem a vlastností, s otázkou poznania a pravdy, ale Arendtová demonštrovala, že možno obhajovať aj opačné stanovisko (Arendtová 2002, 129 – 152).⁷ Arendtová akcentuje a podčiarkuje ten aspekt, že v prípade slobody ako problému u antických mysliteľov máme do činenia so slobodou v zmysle úniku pred svetom, oslobodením od bremena života a verejnej sféry. Antika sa orientovala na slobodu myslenia, po ktorej nasledovalo kresťanstvo s akcentom na ideu slobodnej vôle, na čo nadviazal aj novovek; rozhodujúce je to, že žiadny z týchto prístupov (antický ani kresťanský) sa nezakladá na reflektovaní politického konania. „Naša filozofická tradícia sa zhoduje na tom, že sloboda sa začína tam, kde ľudia opustia sféru politiky, v ktorej dominuje množstvo; zhodne sa na tom, že slobodu možno okúsiť len v interakcii so sebou samým, nech už v podobe dialógu, ktorý sa od čias Sokrata nazýva myslením, alebo v podobe vnútorného konfliktu so sebou samým, vnútorným zápasom medzi tým, čo by som robiť mal, a tým, čo naozaj robím, v podobe boja, ktorého vražednú dialektiku odhalila nejednoznačnosť a bezmocnosť ľudského srdca najskôr Pavlovi a potom Augustínovi“ (Arendtová 2002, 140). Arendtová tiež poznamenáva, že pre politiku sa stalo priamo fatálnym filozofické stotožnenie slobody ako slobody vôle s ideou suverenity. Podľa nej suverenita a sloboda vedľa seba nemôžu existovať, lebo človek je všetko iné, len nie suverén, a sloboda jedného alebo kolektívu je možná len potlačením slobody, ergo suverenity iných (Arendtová 2002, 146 – 147). Pre Arendtovú je preto sloboda nerozlučne spojená so spoločnosťou, umožňuje ju len interakcia s inými a interná podoba slobody ako dialógu so sebou je teda až sekundárna, odvodená téma. V súvislosti s takouto interpretáciou ideou slobody však treba mať na pamäti, že rozšírená vžitá predstava o Aténach ako kolíske demokracie, slobody a politických cností nie je historicky adekvátne, ako upozorňuje napríklad F. Zakaria, lebo sloboda v dnešnom chápaní je najmä sloboda jedinca, jeho myslenia a konania proti svojvôli moci, ktorú z historickej perspektívy reprezentoval predovšetkým štát.⁸ Zakaria pripomína konštatovanie B. Constanta, ktoré oceňujúco uvádza aj B. Williams,

⁷ Arendtová (2002, 129 – 152).

⁸ Pozri kapitola 1, časť *Svoboda, stará a nová* (Zakaria 2013, 332 – 334).

že hoci si starovek cenil slobodu spojenú s republikánskymi cnosťami, tieto hodnoty vyrastali a boli späté s podmienkami starovekého sveta a pokus aplikovať a presadzovať tieto predstavy na moderný svet môžu spôsobiť katastrofu, čo sa vo Francúzskej revolúcii počas jakobínskeho teroru aj reálne stalo.⁹

Negatívna sloboda ako kľúčový problém modernity a politického liberalizmu

Akcent na slobodu v liberalizme, ktorý sa zrodil zo zápasov proti autokracii, proti svojvôli politickej moci a autorite, ktorým sa vyznačuje klasický aj súčasný liberalizmus spolu s oddelením privátnej a verejnej sféry a obhajoba individuálnej slobody interpretovanej predovšetkým ako negatívna sloboda; to sú predstavy, ktoré doposiaľ určujú pôdorys liberálneho uvažovania o slobode, spravodlivosti a rovnosti. Tento akcent na slobodu ako neprítomnosť obmedzení individuálnej vôle, teda negatívnej slobody, má svoj pôvod u Th. Hobbesa, podľa ktorého človek je slobodný do tej miery, do akej mu nijaké vonkajšie prekážky nebránia v realizovaní jeho cieľov. Absolútna sloboda by znamenala, že človek dosiahne všetko, čo chce. A k takému stavu mali blízko Adam a Eva v raji, kde mali zakázané jesť len jedno ovocie z jedného stromu. Tento koncept slobody u Hobbesa súvisí s pojmami prirodzeného práva a prirodzeného zákona. Hobbes práva definuje vzhľadom na slobodu v otázkach použitia všetkej moci a prostriedkov na zachovanie vlastného života; a prirodzený zákon definuje vzhľadom na reštrikcie. Právo nám potom naznačuje a ukazuje, čo možno robiť, kým prirodzený zákon nás obmedzuje v tom, čo nesmieme robiť. „Teda [...] o tom, čo je sloboda, nemožno ponúknuť nijakú inú evidenciu, než skúsenosť každého človeka, v reflexii a pripomenutí toho, čo sa deje v jeho mysli, t. j. čo mieni, ak o nejakom konaní povie..., že je slobodné. Táto reflexia o sebe samom ho môže uspokojiť [...], ak je slobodným aktérom, ktorý môže vykonať, čo chce a kedy chce; teda že sloboda je neprítomnosť vonkajších prekážok. Ale pre tých, ktorí zo zvyku nehovoria o tom, čomu rozumejú, ale čo si predstavujú, keď začujú také slová, nedokáže uspokojiť nijaký argument, lebo skúsenosť a fakt sa nedajú overiť prostredníctvom argumentácie druhých, ale len na základe vlastného rozumu a pamäte“ (preklad T. S. Hobbes: *On Liberty and Necessity*, English Work 4, 275).¹⁰

⁹ Pozri Williams (2011, 148).

¹⁰ “For [...] what liberty is; there can no other proof be offered but every man’s own experience, by reflection on himself, and remembering what he useth.in his mind, that is, what he himself meaneth when he saith an action [...] is free. Now he that reflecteth so on himself, cannot but be satisfied [...] that a free agent is that can do if he will, and forbear if he will; and that liberty is the absence of external impediments. But to those that out of custom speak not what they conceive, but what they conceive when they heard... such words, no argument can be sufficed, because experience and matter of fact are not verified by other mens’ arguments, but by every mans’ own sense and memory.”

Pojem negatívnej slobody a jej ústredný motív – neprítomnosť obmedzení, nátlaku a prekážok – sa tradoval a modifikoval od Locka, Constanta, Rousseua až k Berlinovi, ktorého esej *Dva pojmy slobody* sa stala doslova paradigmatickou ukážkou liberálneho prístupu k negatívnej a pozitívnej slobode a nájdeme ho aj u súčasných predstaviteľov Buchana a Nozicka.¹¹ Berlin konštatuje, že v dejinách ideí sa objavujú dve chápania slobody, ktoré formulujú odpovede na dve rôzne otázky. Prvá otázka sa týka rozsahu sféry konania; čo môžem slobodne, nezávisle robiť alebo kým môžem slobodne byť. Je to oblasť, do ktorej druhý nesmie zasahovať, zatiaľ čo druhá otázka sa viaže k pôvodcovi, zdroju kontroly alebo prinútenia. „Aká je oblasť, v rámci ktorej je, alebo by malo byť, subjektu – človeku alebo skupine ľudí – dovolené robiť to, čo je schopný robiť, alebo byť tým, čím je schopný byť, a to bez zasahovania iných ľudí?“ (Berlin 1993, 23) Odpoveďou je negatívna sloboda, sféra, ktorá nepripúšťa nátlak, prinútenie, hoci je otázne, čo treba chápať pod prinútením a prekážkami, lebo každá neschopnosť dosiahnuť cieľ nie je výrazom neslobody... A frustrácia, ktorá sprevádza moju neschopnosť presadiť svoju vôľu vo svete, tiež nie je prejavom politickej neslobody.

Druhý pozitívny pojem slobody je výsledok odpovede na otázku „kým som riadený?“ alebo „kto to hovorí, čo som a čo nie som, čím by som mal byť alebo čo by som mal robiť?“ (Berlin 1993, 30) Podľa Berlina sa tieto dve podoby slobody vyvíjali historicky protichodne a zrážka medzi nimi viedla k dvom protikladným ideológiám (autoritatívne, totalitne a liberálne), ktoré vychádzajú aj z odlišnej perspektívy pri interpretácii človeka a jeho prirodzenosti.

Berlin kritizuje ideu pozitívnej slobody a analyzuje jej historické podoby, pričom dôvodí, že metafora toho, že som sám sebe pánom sa vykladala na pozadí rozštiepenia jedinca na jeho empirické, heterogénne *ja* a vyššie transcendentné *ja*, ktoré sa vyznačuje racionalitou a autonómiou, pričom práve transcendentné *ja* má plniť úlohu krotiteľa empirického *ja*. Pranie regulovať a riadiť sám seba tak nadobudla dve podoby: „... po prvé formu sebanegácie, aby človek získal nezávislosť; a po druhé formu sebauvedomenia alebo totálnej sebaidentifikácie so zvláštnym princípom alebo ideou,

¹¹ Prirodzená sloboda človeka spočíva v tom, že je nezávislý od akejkoľvek vyšej moci na zemi, že nie je podrobený vôli alebo zákonodarnej autorite človeka, ale jeho pravidlom je len prirodzený zákon. Sloboda človeka v spoločnosti spočíva v tom, že nie je podriadený nijakej inej zákonodarnej moci než tej, ktorá bola stanovená zmluvou v štáte, ani nie je podrobený panstvu nejakej vôli alebo obmedzeniu nejakého zákona okrem toho, ktoré stanoví legislatíva na základe v nej stelesnenej dôvery“ (Locke 1965, 42). „Sloboda sa ľuďom ukazovala v rôznych časoch a v rôznych podobách; nespája sa výlučne s istým konkrétnym sociálnym zariadením a stretávame sa s ňou aj inde ako v demokraciách [...] Výhody slobody sa prejavujú len z dlhodobého hľadiska, a nie je vždy ľahké poznať príčinu, z ktorej sa zrodili. Výhody rovnosti sú okamžite zrejmé a ľudia každodenne pozorujú, ako tečú zo svojho zdroja“ (Tocqueville 1992, 74).

aby sa dosiahol istý cieľ.“ V tom vidí zvody a hrozby autoritárstva pre individuálnu slobodu, hoci tvrdí aj na adresu negatívnej slobody, že : „Stačí dostatočná manipulácia s definíciou človeka a sloboda môže znamenať všetko, čo si želá manipulátor“ (Berlin 1993, 34). Berlin obhajuje liberalizmus s jeho akcentom na negatívnu slobodu ako sféru individuálnej nezávislosti pred zasahovaním iných a obhajuje pluralitu životných cieľov, „životné experimenty“ s právom na pochybenie omylu, s uvedomením, že na niektoré odpovede nedosiahneme ani v praxi, ani v ideálnom svete celkom rozumných a dobrých ľudí. Mieru slobody, potrebu jej obmedzovania treba posudzovať aj cez prizmu iných hodnôt – nech už bezpečnosti, rovnosti, spravodlivosti, šťastia –, lebo aj tieto sú výrazom základných túžob individua, práve tak ako túžba po slobode.

„Pluralizmus s mierou „negatívnej slobody“ z neho vyplývajúcej sa mi vidí pravdivejším a humanistickejším ideálom ako cieľ tých, ktorí hľadajú vo veľkých, disciplinovaných, autoritárskych štruktúrach ideál „pozitívneho sebariadania“ tried, národov alebo celého ľudstva, je pravdivejší, pretože aspoň uznáva fakt, že ľudských cieľov je veľa, že všetky z nich nie sú súmerateľné a že sú stále vo vzájomnej rivalite. Podľa mňa prijať predpoklad, že všetky hodnoty možno merať jedným meradlom, akoby šlo o záležitosť preskúmania určenia najvyššej z nich, znamená nebrať do úvahy naše poznanie, že ľudia sú slobodné subjekty, a predstavovať morálne rozhodnutie ako operáciu, ktorú možno v podstate uskutočniť logaritmickým pravítkom“ (Berlin 1993, 68 – 69).

Bernard Williams a Axel Honneth a tematizovanie slobody ako politickej hodnoty

Hoci Berlinovo rozdelenie na pozitívnu a negatívnu slobodu a vysvetlenie tohto rozdielu ako slobody pre a slobody od sa široko akceptovalo, Williams, reprezentant liberálneho chápania slobody v intencii politickej hodnoty a kontraktualistickej idey, odmieta toto rozdelenie a problematiku slobody situuje do politického kontextu, pričom ju tiež nepokladá za metafyzický problém slobody vôle, ale za istú schopnosť konať alebo nekonať z vlastného rozhodnutia.¹² Williams vychádza z takzvanej primitívnej slobody, teda že nám nijaký nátlak druhého nebráni v ničom, čo chceme vykonať, od ktorej prechádza k politickej slobode. Samozrejme, povaha a rozsah prekážok, ktoré vystupujú ako nátlak, sa interpretujú rôzne (násilie, hrozby trestu, spoločenský tlak verejnej mienky, súperenie, keď sa jeden súper snaží zabrániť druhému v dosiahnutí cieľa, nezamýšľané dôsledky iného konania, ktoré neboli zamerané na pôvodcu, vedľajšie dôsledky usporiadania, ktoré štruktúralne znevýhodňujú konajúcich) (Williams 2011, 133 – 134).

¹² Pozri Williams (2011, 133).

Primitívna sloboda je podľa neho protopolitický pojem, ktorý je elementárnym javom ľudskej existencie a ktorý však už signalizuje politiku. Williams rozvíja hobbesovský motív, ako sa z neporiadku formuje poriadok a generuje sa politická sloboda predpokladajúca autoritu, ktorá môže legitímne vyvíjať nátlak. Štát stelesňuje takúto autoritu a v tomto zmysle sťažnosti, že štát je sám osebe útokom na slobodu, ako to vidia anarchisti, nepokladá za oprávnené (Williams 2011, 141). „... existencia štátu sama osebe nie je útokom na slobodu ani jej obmedzením (hoci určité formy štátu môžu k tomu prirodzene smerovať. Okrem toho nejde iba o slovičkárne pri pochopení slova „sloboda“; nemusíme sa zhodovať ani na tom, že ak je jednotlivec občanom štátu, je toto samo osebe obmedzením jeho primitívnej slobody. Dôvodom je to, že rozsah slobôd, ktoré by požíval bez štátu, je neurčitý, alebo v každom prípade veľmi obmedzený“ (Williams 2011, 141).

Primitívna sloboda sama osebe nezakladá nárok v zmysle práv spojených so slobodou, ale tento nárok je užitočný pre rozlišovanie medzi politickou slobodou a primitívnou slobodou. „Myšlienka legitímneho nároku na slobodu však implikuje právnu koncepciu a platnú autoritu, ktoré môže podobný nárok legitímne uznať alebo zamietnuť, a politickí oponenti nemusia vždy svoju situáciu pochopiť rovnako“ (Williams 2011, 142).

Nechuť, odpor, frustráciu, ktorú pociťujem voči obmedzujúcim opatreniam, nie sú nevyhnutne tým, čím platíme za obmedzenie slobody, lebo v modernej spoločnosti predpoklad rozsiahlej a rovnocennej slobody je spojený s jej kľúčovými činnosťami.

Moderná idea slobody kráča ruka v ruke s univerzálnou pravdou, že každá legitimizácia predpokladá a vyžaduje niečo viac, než len holé donútenie. Podľa Williamsa ide o to, že legitimizačný príbeh modernity sa väčšmi približuje pravde v tom zmysle, že rozkladá predmoderné predstavy o predchádzajúcich legitimačných príbehoch a umožňuje porozumenie hierarchie nerovností a obmedzenie aktivít jedných občanov druhými. V tomto duchu potom Williams tvrdí, že moderné spoločnosti zabezpečujú a garantujú viac slobody ako minulé spoločnosti. „Samozrejme sloboda, ktorú chcú, je pochopená alebo koncipovaná tak, ako to zodpovedá modernej dobe, ale to neznamená, že ich prísľub sa točí v kruhu, alebo je platný. Patronuje ho idea, že bez ohľadu na to, čo moderné spoločnosti odstránili alebo znemožnili, môžu ponúknuť, a možno zachovať koncepciu slobody s menšími obmedzeniami, a predovšetkým pravdivejšie motivovanými, než tomu bolo v minulosti vo väčšine spoločností“ (Williams 2011, 155).

Hoci, ako tvrdí Honneth, medzi ideami moderny, ktoré medzi sebou súperili (idea rovnosti, prirodzeného práva, romantická obhajoba *ja* s jeho zvláštnosťami, idea spravodlivosti), najväčší vzostup zaznamenala práve idea negatívnej slobody, teda chápanie, že sloboda je maximálne realizácia vlastných zámerov bez externých zábran

a prekážok, sloboda v zmysle autonómie individua je teda aj mostom medzi individuálnym *ja* a spoločenským poriadkom. „Zatiaľ čo všetky ostatné hodnoty modernity sa vzťahujú buď na orientačný horizont jednotlivca, alebo na normatívny rámec spoločnosti ako celku, iba myšlienka slobody jednotlivca spája tieto dva relačné veličiny: predstavy o tom, čo je dobré pre jednotlivca, zároveň obsahujú pokyny na vytvorenie legitímneho spoločenského poriadku (Honneth, 2018, 34).“

Skutočnosť, že pravidlá spoločenského spolužitia a ich normatívna platnosť sa posudzujú na pozadí myšlienky, či vyjadruje sumu sebaurčenia jedincov, alebo zabezpečuje podmienky na sebaurčenie. Tento moment vyústil do zblíženia idey slobody a spravodlivosti. Centrálné postavenie individuálnej slobody sa transportovalo aj do ostatných etických vzťahov. „Nezdá sa, že by dnes existovala nejaká sociálna etika alebo kritika spoločnosti, ktorá by presahovala ideový horizont, ktorý sa zjavil spojením predstavy spravodlivosti s myšlienkou autonómie počas vyše dvoch storočí modernity“ (Honneth 2018, 35).

Sloboda medzi autonómiou a autentickosťou

Príťažlivosť tejto idey zrejme spočíva v predstave, že je nevyhnutné zabezpečiť jedincom bezpečnú, chránenú sféru konania bez nejakého nátlaku a zodpovednosti. Všetky teórie vychádzajú z fikcie prirodzeného stavu, ktorého konkrétne deskripcie sa u jednotlivých mysliteľov odlišujú, ale predstava o neobmedzenej realizácii zámerov individua ostáva rovnaká. Napokon každá snaha zmierniť Hobbesov brutálny stav všeobecnej vojny každého s každým tak, že sa doň zaviedli nejaké prirodzené morálne zákony, v konečnom dôsledku vyústili do určenia nejakých obmedzení modelu negatívnej slobody. Problém spravodlivosti v zmluvných koncepciách sa začína tým, že individua majú pôvodne jedinú voľbu, presadzovať individuálny kalkul užitočnosti, a legitimita politického štátneho usporiadania sa posudzuje jedine podľa naplnenia individuálnych záujmov. Liberálna teória spravodlivosti je vlastne spravodlivosť bezpečnosti, ktorá spočíva v legitimizácii obmedzení nevyhnutných pre mierovú koexistenciu jednotlivých subjektov. Negatívna sloboda sa dostáva do kolízie s individuálnym sebaurčením, lebo nedokáže uchopiť a tematizovať to, že ciele konania sú plodom slobody. Liberalizmus ponecháva ciele v kompetencii kauzálne pôsobiacich síl. Formovanie cieľov determinuje kauzalita, ktorá sa buď spája s egoistickou prirodzenosťou subjektu, jeho predreflexívnou spontánnosťou, náhodnosťou individuálnych prianí, alebo túto kauzalitu určuje nejaká anonymná duchovná sila. No individuálne sebaurčenie predpokladá prekročenie tejto motivačnej roviny kauzálnych síl a zameranosť subjektu do jeho vnútra, čo sa nazýva reflexívnou slobodou. Túto intenciu, zameranosť na svoje myslenie, ktorú Berlin označuje za pozitívnu slobodu, iní – napríklad Honneth – označujú za reflexívnu slobodu (Honneth 2011, 54 – 74). Honneth

rozoberá to, že idea reflexívnej slobody, na rozdiel od negatívnej slobody, má svoju predhistóriu, lebo už od antiky sa vedelo, že ak má byť jedinec slobodný, musí ovládať svoju vôľu a kontrolovať svoje rozhodnutia. Predstava o reflexívne slobode sa potom začína na úrovni vzťahu subjektu k sebe samému. „... podľa nej (idey reflexívnej slobody) slobodným je také individuum, ktoré sa dokáže vzťahovať k sebe samému tak, že svoje konanie podriadiť len svojim vlastným zámerom“ (Honneth 2018, 55). Toto podriadenie a vlastné zámery sa však dá rozlične interpretovať, pričom kľúčovým je rozlišovanie medzi autonómnym a heteronómnym konaním. V tomto bode je rozhodujúce stanovisko Rousseaua, že slobodným nie je subjekt vtedy, keď jeho zámeru nebránia prekážky vonkajšieho sveta, ale vtedy, keď sa zámer niečo realizovať opiera o jeho vôľu. Akonáhle individuum koná podľa svojej vôle, a nie pod tlakom svojej prirodzeno-prirodnej prirodzenosti, koná slobodne, kým v prípade heteronómneho konania je len vnímajúcou bytosťou. Samozrejme, veľkým problémom ostalo, ako vysvetliť fenomén vôle a jej vlastností. To bola cesta, po ktorej sa vydal aj Kant, a to s dôrazom na autonómiu a sebaurčenie vôle, ktorá sama sebe určuje zásady konania.

Iná cesta vedie od Rousseaua¹³ k autentickosti a reflexivite individuálnej slobody je založená na tom, že človek si v procese reflexie osvojí a artikuluje svoju vlastnú autentickú vôľu.¹⁴ Napätie a protiklady medzi sebaurčením a sebauskutočnením, medzi autonómiou a autentickosťou, vyznačili cestu, ktorou sa potom uberalo myslenie o reflexívnej slobode. Obe idey sa v moderne definitívne očistia od svojich transcendentálnych, metafyzických predpokladov. V prípade Kanta to znamenalo jednak empirické prehodnotenie autonómie alebo intersubjektívne revidovanie reflexívnych výkonov.¹⁵

Podobne sa transformovali aj Herderova idea sebauskutočnenia, ktorá pôvodne súznela v jednote s autentickosťou, ktorá sa postupne zbavila predstavy o fixnom *ja*. Lenže dnes sa tam, kde u Herdera vládla jednota (autentickosť a sebauskutočnenie), roztvorila priepasť. Reflexívna sloboda v zmysle sebauskutočnenia sa realizuje iným konaním, než aké sa predpokladá v prípade utvárania autentickej vôle. Honneth oprávnene upozorňuje na to, že pokiaľ ide o spravodlivosť, na rozdiel od idey negatívnej slobody, ktorá smeruje k systému egoizmu, reflexívna sloboda smeruje k so-

¹³ *Emil, Vyznania savojského vikára, Nová Héloise.*

¹⁴ Podľa Honnetha napr. Johann Gottfried Herder (*Vom Erkennen und Empfindender menschlichen Seele*) rozvíja predstavu, že slobodná vôľa je výrazom vlastných autentických želaní, a jeho predstava kladie dobro jednotlivca nad každé normatívne všeobecné dobro. Pozri Honneth (2018, 62).

¹⁵ Ako uvádza Honneth, to, čo podľa Kanta bola nejaká schopnosť noumenálneho subjektu, sa interpretuje ako nejaký komplex empirických schopností (toto chápanie sa objavuje v celom spektre koncepcií morálnej autonómie (napríklad Freud, Paiget) a druhá línia rozvíja intersubjektívnu teoretickú reformuláciu (Apel, Habermas), teda to, čo bolo výkonom izolovaného subjektu, sa interpretuje ako výkon komunikácie jazykového spoločenstva. Pozri Honneth (2018, 64).

ciálnemu systému kooperácie, ale základne inštitúcie spravodlivého usporiadania spoločnosti budú závisieť od toho, či sa reflexívna sloboda chápe v intencii zákonodarstva alebo sebauskutočnenia. Potom dospejeme aj k odlišným charakteristikám fundamentálnych inštitúcií, ktoré umožnia, aby individua realizovali svoju slobodu. Idea reflexívnej slobody tak musí referovať aj na to, aké sociálne podmienky umožňujú praktizovať slobodu, ktorá vyžaduje jej inštitucionálne rozšírenie.

Sloboda individua a inštitúcie

Ani negatívna, ale ani reflexívna sloboda si nevšímajú sociálne podmienky realizácie individuálnej slobody, lebo kým prvá obchádza subjektivitu, druhá si nevšima obsahové aspekty reflexívnej slobody, späté s objektívnou realitou sociálnych vzťahov, normatívnych praktík. V modernite sa vykryštalizovali tri modely chápania slobody, akcentujúce rozličné podmienky slobodného konania individua. „Kým prvá – negatívna – idea je založená na tom, že sloboda jednotlivca si vyžaduje len právne chránenú sféru, v ktorej subjekt môže konať podľa vlastných, ďalej nekontrolovaných preferencií, druhá – reflexívna – myšlienka vidí závislosť slobody od realizácie intelektuálneho výkonu, chápaného však ako normálny prejav akéhokoľvek kompetentného subjektu. Až v tretej – sociálnej – idei slobody sa navyše dostávajú k slovu spoločenské podmienky, pretože realizácia slobody je spätá s predpokladom existencie ústretového subjektu, ktorý potvrdzuje moje vlastné ciele“ (Honneth 2018, 112 – 113).

Podľa Honnetha až Hegel, najmä vo svojej *Filozofii práva* a vo svojom koncepte *Anerkennung*, prináša premostenie medzi individuálnou reflexívnou slobodou, založenou na voľbe a intelektuálnom výkone, a medzi autonómnou realitou. Od reflexívnej a negatívnej slobody sa dostávame k takzvanej sociálnej slobode.

Uznanie, sloboda a inštitúcie

Hegel koncipuje pojem uznania (*Anerkennung*) ako rozhodujúci pre pojem slobody. Tento aspekt zaručuje, že ak sa jedinec, ktorý vo svojej reflexívnej slobode ostáva izolovaný od sociálnych inštitúcií, bude usilovať o uskutočnenie svojich cieľov a zámerov, ich realizácia ostáva neistá, čo sa dá zmierniť až vtedy, keď subjekt interaguje s iným subjektom, v ktorom vidí partnerský náprotivok pre realizáciu svojich zámerov. Uznanie sa chápe ako recipročná skúsenosť s tým faktom, že aj môj partner má túžby a želania, ktoré potvrdzujú moje vlastné. Individua sa musia naučiť zrozumiteľne artikulovať svoje prania a aj ich navzájom chápať, skôr než začnú uznávať svoju vzájomnú závislosť. Na to slúžia inštitúcie uznania, ktoré umožňujú, aby subjekt v správaní iného identifikoval zábery a túžby, ktorých saturácia bude podmienkou naplnenia jeho vlastných želaní. Hegel o tomto akte hovorí ako o bytí seba samého

v inom. Hoci Hegel pôvodne chcel vysvetliť jednotu spoločnosti z emocionálnych väzieb medzi ľuďmi, po tom, čo sa zoznámil s národohospodárskym učením, sa obrátil k pojmu ekonomického trhu ako inštitúcii uznávania, ktorá zakladá morálnu jednotu spoločnosti. Inštitúcie nie sú len vonkajším predpokladom intersubjektívnej slobody, ale skôr jej základom a miestom, kde sa sloboda realizuje. Podľa Hegla individua prežívajú a realizujú svoju slobodu len vtedy, keď participujú na sociálnych inštitúciách, ktoré stelesňujú prax vzájomného uznávania. To má dosah aj na chápanie spravodlivosti, lebo to, čo bude platiť za spravodlivé, už nestačí pomeriavať podľa toho, do akej miery jedinca disponujú negatívnou alebo reflexívnou slobodou, ale podľa toho, do akej miery sa jednotlivým členom spoločnosti zaisťujú rovnaké šance na participácii inštitúcii uznávania. Takto sa dopracujeme k tomu, že tieto inštitúcie potrebujú právne zaistenie, podporu občianskej spoločnosti a štátny dozor.¹⁶

Vzťah slobody a spravodlivosti: ich kolízia v liberalizme

Liberálne demokracie v sebe skrývajú pnutie medzi individuálnou a kolektívnou autonómiou, lebo sféra individuálnej autonómie je chránená právnym systémom, ktorý zaisťuje politické, občianske slobody a právnu sféru nedotknuteľnú zo strany iných subjektov a štátu. Lenže sféra súkromnej, privátnej slobody ako právnej slobody vyžaduje, aby subjekt pri uskutočnení svojich zámerov vstúpil do kontaktu a komunikácie s inými, ktorých uznáva ako právne osoby, ktoré sú síce jednak adresátmi práva, ale na druhej strane tieto práva sú výrazom spoločnej vôle. Ak akceptujeme fakt, že istý koncept slobody podmieňuje isté chápanie spravodlivosti a že liberálny poriadok má v centre negatívnu slobodu a z nej vyrastajúci právny systém, tak spravodlivosť tu predstavuje predovšetkým záruky bezpečnosti jedinca, jeho právom chránené nároky a slobody, nedotknuteľnosť súkromnej sféry.¹⁷ Spoločnosť a jej jednota sa spájajú s predstavou vzájomnej recipacity jej členov, s kalkulom užitočnosti a produktivity. Už procedurálna spravodlivosť a konštituovanie inštitúcií garantujúcich spravodlivosť sa formuje za podmienok racionálnych kooperujúcich občanov, ktorí dospievajú ku konsenzu, a vlastne všetky zmluvné koncepcie spoločnosti predpokladajú, že politický poriadok je sformovaný na morálnych princípoch férovej kooperácie racionálnych osôb v intencii Kantovho chápania autonómie osoby a jej ľudskej dôstojnosti.

¹⁶ Pozri výklad J. Kudrnu *K Hegelovým základům filosofie práva*, ktorý sleduje historický kontext Heglových názorov v súvislosti s inštitúciami a kľúčovými pojmami. Pozri Hegel (1992, 5 – 20).

¹⁷ Do akej miery nedotknuteľnosť súkromnej sféry platí dnes, v podmienkach zvyšujúcej sa kontroly občanov prostriedkami nových informačných komunikačných technológií, ponechávam bokom. A situácia s reštrikciami a zásahmi do ľudských práv a slobôd spolu so všadeprítomnou kontrolou v núdzovom režime, spustenom v súvislosti s pandémiou nového koronavírusu Covid-19, prináša mnoho otáznikov aj pre teórie reflexívnej, negatívnej aj sociálnej slobody.

Je zrejmé, že idea negatívnej slobody, na nej založená spravodlivosť a predstava o spoločnosti ako sume racionálnych kooperujúcich indivíduí, z nej automaticky vylučujú veľké skupiny populácie, ktoré nespĺňajú kritériá racionálneho autonómneho subjektu. K tomu pristupujú aj ďalšie dva problémy, ktoré liberálna koncepcia spoločenského poriadku a spravodlivosti oscilujúcej okolo negatívnej slobody nedokáže vyriešiť – globálna spravodlivosť a problémy práv spätých s druhovou špecifickosťou (*species membership*), napríklad práva zvierat.¹⁸ Ani Rawlsov sociálny liberalizmus a procedurálna distributívna spravodlivosť tieto problémy neriešia, lebo napríklad jeho zoznam dobier nezahŕňa špecifické potreby osôb s nejakou formou postihnutia.¹⁹

Záver

Spoločnosť sa nedá redukovať na kontraktualistickú predstavu, v ktorej sa takto sformovaný poriadok reguluje pravidlami kooperujúcich racionálnych jedincov, hoci táto utopická predstava sa do omrzenia opakuje napriek tomu, že realita jej nastavuje zrkadlo, v ktorom sa odrážajú všetky jej nedomyšlenosti a slabé stránky. Hoci sa môže zdať, že otázka slobody, jej politickej hodnoty a vzťahu k reflexívnej slobode v jej dvoch podobách (autonómia a autenticnosť) je len akademickou témou, navyše historickou, nič nie je vzdialenejšie realite. Práve súčasná civilizačná situácia, navyše skomplikovaná pandemiou nového koronavírusu Covid-19, akoby nanovo otvorila Pandorinu skrinku liberalizmu, respektíve libertariánstva s jeho nárokmi na posledné slovo v otázke slobody ako nehatenej voľby indivídua v prospech negatívnej slobody a na ňu nadväzujúcej idey spravodlivosti, predovšetkým ako garancie bezpečnosti jedinca. Táto spravodlivosť, ktorá v sebe implicitne zahrnuje napätie medzi politickými právami a slobodami a sociálnoekonomickými právami, zlyháva pri hľadaní riešení, ako zabezpečiť slobodu a spravodlivosť pre všetkých, čo sa v krajnej podobe prejavuje ako konflikt medzi právom na život a právom na vlastníctvo.²⁰

Rétorika liberalizmu povzbudzuje indivíduá, aby presadzovali vlastnú predstavu o šťastí bez ohľadu na spoločenské blaho a sociálne dobrá. Oslava individua-

¹⁸ Nussbaumová vo svojich prácach (napr. *Frontiers of Justice*) analyzovala a demonštrovala, že tri zásadné problémy sa vymykajú kontraktualistickej perspektíve spoločnosti: osoby s nejakou podobou fyzického alebo duševného postihnutia, globálna spravodlivosť a práva zvierat (Nussbaum 2007, 14 – 35).

¹⁹ Pozri zoznam dobier, ako ich uvádza Rawls (2007, 99 – 100). O Rawlsovom sociálnom liberalizme pozri Palovičová (2017, 60 – 64).

²⁰ M. Muránsky so zreteľom na kritiku libertariánstva rozvíja problematiku dvoch nezlučiteľných konceptov slobody v súvislosti s problematikou sociálnych ekonomických práv. Pozri Muránsky (2020, 569 – 583).

lizmu vychádzajúceho z predstavy, že predpokladom individuálneho vzostupu a sebarealizácie je odstrihnutie od kolektívu, potom znamená, že takéto individua sú doslovne odsúdené na slobodu v jej negatívnej forme, pričom sú podriadené prepojeným politickým, ekonomickým a kultúrnym silám. Z tohto aspektu je užitočné, aby sa problematika slobody ako politickej hodnoty podrobila revízií jednak vzhľadom na lokálne problémy jednotlivých liberálno-demokratických spoločností, jednak so zreteľom na problém globálnej spravodlivosti. Predpokladá to však aj prekonať odtrhnutosť normatívnych konceptov morálnej aj politickej filozofie od analýzy dnešnej situácie, v ktorej sa spoločnosť nachádza, a normatívne princípy spravodlivosti preskúmať a analyzovať so zreteľom na praktiky a inštitúcie, ktoré majú zabezpečiť slobodu v rozličných sférach spoločnosti s prihliadnutím na tie morálne hodnoty, ktoré implicitne stelesňujú. Osobitným problémom ostáva aj vzťah medzi individuálnou a kolektívnou autonómiou so zreteľom na ich inštitucionálne garancie a morálne hodnoty, ktoré stelesňujú.

Literatúra

- ARENDOVÁ, H. (2002): Co je svoboda. In: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- AYER, A. J., O' GRADY, J. (eds.) (1994): *A Dictionary of Philosophical Quotations*. Hobbes, Th. Malden: Blackwell Publishers Oxford, 187 – 188.
- BARON-COHEN, S. (2014): *Věda zla*. Brno: Emitos.
- BERLIN, I. (1993): Dva pojmy slobody. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, 68 – 69.
- CAMUS, A. (1993): *Mýtus o Sifyfovi, Pád, Caligula*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- HAJKO, D. (1993): Šťastný Sifyfos (Pokus o Alberta Camusa) In: CAMUS, A. (1993): *Mýtus o Sifyfovi, Pád, Caligula*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 238 – 246.
- HAYEK, F. (1991): *Právo, zákonodárství a svoboda. Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie. 2) Fata morgána sociální spravedlivosti*. Praha: Academia.
- HEGEL, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Praha. Academia.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR.
- KANT, I. (2006): *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 30, 6 : 238).
- KUDRNA, J. (1992): K Hegelovým základům filosofie práva. In: Hegel, G. W. F. (1992): *Základy filosofie práva*. Praha. Academia, 5 – 20.
- LOCKE, J. (1965): *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- MURÁNSKY, M. (2020): K filozoficko-ekonomickým východiskám sociálních ľudských práv u Karla Polanyiho a Ernsta Tugendhata. *Filozofia*, 75 (7), 569 – 583. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.7.5>
- NUSSBAUM, M. (2007): *Frontiers of Justice. Disability, Rationality, Species Membership*. Cambridge – Massachusetts – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2017): *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda.
- SEDOVÁ, T. (2020): Filozofia ako životný program. Nad knihou Sarah Bakewellovej. V existencialistické kavámě. *Filozofia*, 75 (4), 324 – 330. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.4.5>
- RAWLS, J. (2007): *Spravodlivosť ako feroivosť*. Bratislava: Kalligram.

- SMREKOVÁ, D. (2013): Téma sociálneho a historického v existencializme Jeana-Paula Sartra. In: Novosád, F. – Smreková, D. (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram. 611 – 631.
- STRAWSON, F. P. (2001): Sloboda a nevyhnutnosť. In: *Analýza a metafyzika*. Bratislava: Kalligram, 165 – 176.
- TOCQUEVILLE, A. (1992): *Demokracie v Americe. II*. Praha: Lidové noviny.
- WILLIAMS, B. (2011): *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- ZAKARIA, F. (2013): *Budoucnost svobody. Neliberální demokracie v USA i ve světě*. Praha: Academia.

Príspevok vznikol v rámci riešenia grantu VEGA 2/0049/20 *K idei ľudských práv: filozofická perspektíva – koncepty, problémy, perspektívy*.

Tatiana Sedová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: tanasedova@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1888-9592>