

K FILOZOFICKO-EKONOMICKÝM VÝCHODISKÁM SOCIÁLNYCH ĽUDSKÝCH PRÁV U KARLA POLANYIHO A ERNSTA TUGENDHATA

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

MURÁNSKY, M.: On Philosophical-Economic Starting Points of Social Human Rights in Karl Polanyi and Ernst Tugendhat
FILOZOFIA, 75, 2020, No 7, pp. 569 – 583

The key theses of the study emphasizes the *finiteness of meaning* in contrast to economic determinism as normative starting point of K. Polanyi's and E. Tugendhat's vision of democratic society, controlled by its citizens. This egalitarian point of departure of defence of social human rights is at the same time the answer to their common dilemma, hidden in conflicting relationship of primacy of *right to own* to *right to life*. Taking into account Tugendhat's critique of libertarian concept of "free" social contract as the will to power in connection with Polanyi's unmasking of *automaton* of libertarian spontaneous equilibrium as political construct and self-destructing illusion, the study shows that the drop out of social rights in this concept is based on the nominalistic grasp of reality, in relation to which any form of collective self-determination seems to be the enemy of freedom. The second presupposition of this drop out is to be found in the libertarian idea of the natural order of free market connected with the ideal of negative freedom and *trickle down economy*, based on the illusion of reality consisting of unlimited resources and the cooperation of already self-sufficient, healthy and adult owners of the sources of subsistence.

Keywords: Finiteness of meaning – Collective self-determination – Nominalism – Illusion of natural marked order – Right to work

Cieľom štúdie je tematizácia normatívnych predpokladov dvoch základných a navzájom sa vylučujúcich konceptov slobody vo vzťahu k problematike sociálnych a ekonomických práv. Základným prostriedkom naplnenia tohto cieľa je nami stanovená téza o *konečnosti zmyslu slobody*, umožňujúca porovnanie ekonomickej a filozofickej antropológie Karla Polanyiho a Ernsta Tugendhata ako východiska ich spoločnej kritiky libertarianizmu.

Aj keď Polanyi a Tugendhat patria k odlišným generáciám mysliteľov, obaja pokladajú vzťah *demokracie a ekonomiky* za rozhodujúci problém, skrytý v agende ľudských práv. Prvým dôvodom nášho porovnania je im vlastná tematizácia konfliktného

vzťahu medzi „právom vlastníť“ a „právom na život“. Kým Tugendhat tento konflikt explicitne analyzuje (Tugendhat 1993, 310 – 336), Polanyi, píšuci zväčša pred uverejnením Všeobecnej deklarácie ľudských práv, hovorí o konflikte „práva na život“ so „slobodou podnikania“ (Polanyi 1944, 254). No na tomto pozadí rozvíjajúceho sa vzťahu ekonomickej moci so spoločenskou slobodou ho chápe tiež ako základné ihrisko. Druhým dôvodom, a súčasne možnosťou ich porovnávania, je ich zásadná kritika a vymedzovanie sa proti libertariánskeму konceptu samovoľne sa regulujúceho trhu a z neho vyplývajúcej redukcie slobody na jej negatívnu podobu, ktorú rozpracovali Ludwig Mises, Friedrich Hayek a pre Tugendhata osobitne dôležitý Isaiah Berlin.

Tretím je vlastná motivácia. Tá je založená na úsilí tematizovať tugendhatovský povedané „horizont zmyslu“ tak, že naliehavosť sociálnych a ekonomických práv vyplynie z možnosti pochopenia dôvodov ich negácie.¹

Vedomie konečnosti

Úvod k filozofickému prieniku oboch *kritických* mysliteľov predstavuje Polanyiho charakteristika základnej črty západnej civilizácie *konečnosti vedomia človeka* (Polanyi 1944, 256). Nachádza ju vo „vedomí smrti, vedomí slobody a vedomí spoločnosti“ (tamže). Kým pri prvých dvoch charakteristikách „individualizácie človeka“ vychádza z kresťanskej tradície egalitárneho práva na spásu pre každého človeka u Maxa Webera, v prípade tej tretej, „vedomia spoločnosti“, sa Polanyi odvoláva na preňho špecifickú a pre sled našich úvah základnú dejinnú realitu: „života v priemyselnej spoločnosti“ (tamže). Vo vzťahu k tejto realite priemyselnej civilizácie treba podľa Polanyiho nanovo zdefinovať to, čo nazýva „zmysel slobody“ (tamže, 254).

Na tejto otvorenosti otázky zmyslu slobody a konečnosti človeka sa zakladá aj Tugendhatov filozofický projekt. Vo svojom texte „O smrti“ (1996) formuluje leitmotív konečnosti takto: „Život nie je dobro, ale môže čiastočne vďaka šťastným okolnostiam, čiastočne vždy aj vďaka nám, nadobudnúť zmysel, môže, no nemusí“ (Tugendhat 2001, 81). To, čo vyzerá byť u Tugendhata vysoko abstraktnou agendou zmyslu života, ktorý sa môže aj stratiť, lebo žiadna večná istota za ním nie je – rozmieňa účastník prvej svetovej vojny Karl Polanyi na sémanticky drobné mince. Vojnový invalid Polanyi zažíva natvrdo otras dejinného normatívu osvietencov. Paradoxom slobody sa stáva jej deštruktívna možnosť zničiť základy civilizácie a života ľudstva. Vo svojom článku *Poslanie jednej generácie. Na margo tejto katastrofy* uvá-

¹ Konkrétne zdôvodnenia ľudských práv, u Polanyiho pragmatickou cestou a Tugendhata zas jeho morálnym konceptom úcty, nie sú preto súčasťou predkladanej štúdie. Ku kritike konceptu zdôvodnenia u Tugendhata pozri A. Pollmann (2012, 427 – 428), S. Gosepath (1998, 234 – 235), Ch. Menske (2012, 170 – 177); ku kritike Polanyiho konceptu G. M. Hodgson (2016), S. C. Humphreys (2017).

dza: „Utrpenie bolo utrpením duše, ktorej existencia stratila zmysel. Človek však nevie žiť vo svete, v ktorom by bola márna snaha hľadať jeho zmysel...“ (Polanyi 1918, 23).

Podľa ekonomického antropológa s podrobnou znalosťou *Radostnej vedy* nielenže vo svete, ktorý stratil zmysel, nevieme žiť, ale ho nedokážeme „ani len adekvátne opísať“ (tamže). Odpoveďou na tento výpadok pochopenia zmyslu doby a existencie v nej je Polanyiho majstrovské dielo *Veľká transformácia. O politických a sociálnych koreňoch našich čias*, ktoré vyšlo v tom istom roku (1944) ako *Hayekova Cesta do otroctva* a zahŕňalo tak aj vysvetlenie ich historických katastrof (Polanyi, Levitt 1990, 34).

Východiskom z krízy civilizačného zmyslu sa podľa Polanyiho má stať „znovuzrodenie“ vnútorného poznania : „[...] svet, ktorý prišiel o všetko, si výmenou zachoval len jedno: nové odhalenie [...] To, čo sme cítili, nebola potreba pripísať niekomu vinu za túto vojnu. Ale to, že sme všetci boli za ňu zodpovední“ (Polanyi 1918, 19). Ako však môžu byť všetci (kolektívne) zodpovední za vojnu, ktorú nespôsobil jednotlivec? Za touto otázkou sa skrýva aj iný zásadný problém egalitárne sa rozumejúceho spoločenstva – pre Polanyiho a Tugendhata podmienky možnosti uplatnenia sociálnych práv.

Prevzatím kolektívnej zodpovednosti za vznik prvej svetovej vojny Polanyi uznáva možnosť,² že táto prelomová skúsenosť s civilizačným sebazničením *sa mohla aj nestáť, alebo sa udiat ináč*. Takáto otvorenosť dejinnej situácie ako uznanie konečnosti dejinného zmyslu súčasne znamená výpadok „vyššieho a priori“ ako základného motívu osamoteného „ľudstva v dejinách“, ktoré musí viesť *na základe vlastných možností konania* vysvetliť dejinnú realitu miliónov obetí „strojového zabíjania“ *a vzhľadom na vlastné možnosti konania* rozvrhnúť humánnejší koncept *dejinnej budúcnosti*. Predpokladom toho je kritické myslenie, ktoré sa zodpovedne deje len v prvej osobe singuláru. Tugendhatov výklad konečnosti §125 Nietzscheho *Radostnej vedy* je tiež o prevzatí zodpovednosti za dejinnú situáciu. V ňom sa „smrťou boha“ ohlasuje koniec moci „veľkého a priori“ v dejinách – odmietnutím delegovania vlastných možností konania na externú nespochybniteľnú autoritu. Podľa Tugendhata „smrťou boha“ sa končí aj tradičná politická morálka ako pomyselná éra univerzalizmu stavovského stredovekého štátu, ktorého moc sa opierala o metafyzicky „vyšší“ pôvod krvi a „darov“ z milosti. Aké civilizačné alternatívy sú k dispozícii?

Vzhľadom na ne je rozhodujúce Tugendhatovo poukázanie na dvojznačnosť termínu „vôľa k moci“ ako Nietzscheho odpovede na „prehodnocovanie všetkých hodnôt“ (Tugendhat 2010, 16 – 17).³ V prvom význame predstavuje „moc nad vôľami ostatných“, v druhom sa týka „moci nad sebou samým“ vo význame sebaovládania, ale tiež

² K intersubjektívnej zodpovednosti pozri Smreková (2010, 893 – 906).

³ O tom istom v Tugendhat v texte *Hitler a Nietzsche. Slovo*, 14. 11. 2000. Prel. M. Muránsky.

sebaurčenia (tamže, 16). Tento kantovsky znejúci protiklad *heteronómie* a *autonómie* v pochopení možnosti vlastného konania je leitmotívom Polanyiho vymedzovania normatívnych východísk moderny v spore *egalitarizmu* s *antiegalitarizmom* – aj podľa Tugendhata dvoch principiálnych alternatív vývoja modernej spoločnosti.

Polanyi vo svojom texte *Podstata fašizmu* analyzuje problém egalitarizmu v kontexte s touto krajnou podobou antiegalitarizmu. Základnou črtou filozofie fašizmu je podľa Polanyiho *antindividualizmus*. Pre rakúskeho fašistického ideológa Othmara Spanna, ktorého kritiku *izolovaného individualizmu* si berie Polanyi na mušku, rozhodujúcim nie je egalitaristický ideál slobody, ale spôsob a priestor jeho realizovania. Ten vzniká podľa Spanna „prenosom individualistických doktrín o prirodzených ľudských právach z politickej sféry do ekonomickej“ (Polanyi 1979, 95). Fašizmus vo vlastnom seba pochopení má zabrániť práve „socializmu“, a dnes by sme povedali prieniku agendy sociálnych ľudských práv do ekonomickej sféry. Polanyi na tomto mieste upozorňuje na dvojznačnosť termínu *individualizmus* v identickom kontexte ako Tugendhatov problém s dvojznačnosťou termínu *vôľa k moci*.

Odkazom na postavy „titanských nadľudí“ v Dostojevského románoch (Raskolnikov, Stavrogin, Smerďakov), ale osobitne na Kirillova z románu *Besy*, Polanyi správne upozorňuje na to, že fašistická kritika atomizovaného individualizmu ako kritika konceptu slobody vôbec míňa svoj cieľ. „Titanské individuum“ je vyjadrením *bezmedznej vôle ovládať iných*, ktorá je vlastná práve princípu fašistického vodcu. Voči tomuto „individualizmu nerovnosti“ kladie Polanyi „individualizmus rovnosti“, ktorý je založený na „bezpodmienečnej hodnote“ ľudského života. Takáto hodnota nefunguje izolovane, pretože implikuje hodnoty bratstva, čiže solidarity. Kľúčová veta pre náš výklad znie: „Toto učenie o bratstve implikuje, že osobnosť mimo spoločenstva nie je reálna. Realita spoločenstva spočíva vo vzťahu medzi osobami“ (Polanyi 1979, 101). Je to práve tento Polanyim zvýznamnený egalitaristický, a súčasne kolektívny rozmer *dejinne sa* rozumejúceho spoločenstva, ktorý umožňuje Tugendhatovi urobiť východiskom antropológie paradoxne singulárne znejúcu otázku – „*Kto je človek?*“ No táto *sebareflexia*, na rozdiel od „anglosaskej tradície“, sa netýka „jednotlivého individua, ale nás“, čiže spôsobu, „ako sa chceme chápať vcelku“ (Tugendhat 2010, 18).

Táto požiadavka *sebareflexie vlastnej dejinnej situácie* predpokladá rešpektovanie a uznanie individuálnej slobody. Lebo bez nej sa musí javiť každý nárok na kritické – zodpovedné – myslenie ako obsolentný a sám osebe zbytočný. Na druhej strane je v tomto primáte chápania zahrnutá otvorenosť tejto situácie, teda odmietnutie každého *deterministického automatizmu*, ktorý Polanyi vidí v ideji voľného trhu s odkazom na nadosobne fungujúci princíp ponuky a dopytu. Tugendhat vie pomôcť vysvetliť tento primát holisticky intersubjektívneho rozumenia odkazom na leitmotív

svoje filozofie – „ideu kritickej zodpovednosti za pravdu“ z roku 1966, ktorým odkazuje na Husserla a jeho pojem „sveta“.

S fenomenologickým primátom „sveta“ kultúrnych praktík v konštitúcii každého seabavedomia súvisí ich „zabudnutosť“ v každodennosti a súčasne možnosť ich odkrytia (po dejinných otrasoch) *ako mnou samým prevzatých a praktizovaných možností*. V tomto zmysle, hoci aktérom prevzatia zodpovednosti môže byť len „jednotlivý subjekt“, tvrdí Husserl, vždy ide o „zodpovednosť za spoločenstvo. Každý je za každého a za každé rozhodnutie a konanie iného, hoci v rozličnej miere, spoluzodpovedný“ (Husserl 1927, 152). To, čo predtým platilo pre mňa ako samozrejmy normatív spoločenstva, stráca anonymitu – „jeho pravda“ ako kolektívne sebaepochopenie, sa stáva sférou činov a rozhodnutí človeka.

Ekonomický nominalizmus

Tento konflikt o povahe slobody a reality sociálneho sveta je metodicky uznaným sporom „realizmu“ a „nominalizmu“ aj u oponentov.⁴ *Locus classicus* predstavuje slávna, hoci nielen podľa Tugendhata problematická, esej Isaiaha Berlina *O dvoch pojmoch slobody*. Berlin v nej vychádza tiež zo „zjavnej ambivalencie slova *sloboda* (Berlin 1958, 89), keďže v tomto výraze sa skrýva prítomnosť „dvoch nezlučiteľných postojov k životným cieľom“ (tamže, 93) – „negatívnej“ a „pozitívnej“ slobody. Tugendhat v inom kontexte upozornil na nesprávne interpretovaný význam negatívnej slobody u Berlina ako „slobody voľby“ (porov. Muránsky 2019). Pre náš výklad je dôležitý aj iný poukaz: Berlinovo eklektické zdôraznenie princípu voľby ako pokusu o vysvetlenie základnej otázky doby: katastroficky narastajúceho výskytu neslobody po prvej svetovej vojne. Podľa Berlina na vine je „pozitívne“ chápanie slobody človeka, definované pomocou Kantovho termínu autonómie ako „moci nad sebou“, no interpretovanej Berlinom najprv znejasňujúcim spôsobom: „som sám sebe pánom“ (tamže, 66).

V tomto vymedzení sa skrýva pre celú esej zásadné konštatovanie „metafyzického jadra racionalizmu“ v dielach Kanta, Hegla alebo Marxa. To, čo z nich robí esenciálne homogénnych filozofov totality, je totiž obsiahnuté v dvojakej kantovskej optike „vyššieho“ rozumového „ja“, ktoré tým, že transcenduje „nižšie“ empirické „ja“, sa stáva *súčasťou vyššieho celku*. Tento „vyšší celok“ je podľa Berlina utopickým prísľubom „konečného riešenia“ ľudskej otázky ako inteligibilne dokonalej slobody. Berlin sa nemýli v tom, že Kant naozaj koncipuje projekt egalitárneho „spoločenstva všetkých rozumných bytostí“ ako racionálne nevyhnutný koncept, a že tento inteligibilný svet, ako všetkým empirickým „ja“ nadradená autorita rozumu, bol zdrojom mnohých, aj dejinných omylov.

⁴ Porov. S. C. Humphreys (1979, 11 – 12).

Základným problémom Berlinovej interpretácie je podobne fundamentálny predpoklad redukcie *každéj formy kolektívneho sebaurčovania* na nepriateľa slobody. Za odkazom na metafyzickú nevyhnutnosť v Kantovom termíne autonómie Berlin vidí popretie slobody voľby na pozadí podstatne širšieho dôvodu. Ten naplno odkryje až v poslednej časti svojej eseje (*Jedno a mnohé*). V nej nestojí „pozitívna sloboda“ na individuálnej autonómii, ale „objavuje sa v jadre požiadaviek na národné a spoločenské určovanie seba samého“ (tamže, 87). Podľa Berlina „prirodzene“ existujú len singulárni – vo vlastnom záujme konajúci jednotlivci s „bolestivým privilegiom [individuálnej] voľby“ (tamže, 87), vo vzťahu ku ktorej je každá *kolektívne sa* sebaurčujúca vôľa cestou k tyranii.

K libertariánskemu normatívu oddelenia voľného trhu od zvyšku spoločnosti potom konzekventne patrí aj predstava o vrodenej slabosti ľudí v súvislosti s ich túžbou ovládať iných, ktorej chcel utopický projekt racionálneho ideálneho spoločenstva zabrániť. Tejto kalvínsky hriech dedičnej slabosti človeka má zabrániť *prirodzene* (rozumnej nadosobne) fungujúci automat regulácie cien tovarov a služieb. V každom prípade tento libertariánsky *zákaz regulatívov ľudského konania* vo sfére trhovej ekonomiky znamená súčasne výpadok *každéj možnosti* „pozitívnej slobody“ v tomto koncepte.

„Nezávislosť pracujúceho človeka“

Na inom mieste sme už poukázali na Tugendhatovu vyčerpávajúcu kritiku negatívnej slobody ako „voľby“ jeho odkazom na kľúčovú Hayekovu metaforu horolezca (porov. Muránsky 2019a). Ten, aj keď má len jednu cestu na vrchol, je rovnako slobodný, ako keď spadne do rokliny a nevie sa z nej už dostať späť. Dôvodom slobody bez možnosti voľby je *neprítomnosť osobného prinútenia*, ktorá podľa Hayeka robí z každého jednotlivca slobodnú bytosť v jeho (sociálnych) výstupoch na vrchol a jeho pádoch dolu. *Differentia specifica* libertariánskej vízie slobody a neslobody teda tkvie v redukcii tejto otázky slobody na *osobné vzťahy* – „vzťah ľudí k iným ľuďom“.

Vo svojom pozitívnom koncepte Tugendhat poukáže na zásadne iný zdroj *neslobody*, založený na *neosobnej ekonomickej moci*. O neslobodnom konaní možno hovoriť nielen v prípade jeho nanútenia inými, ale aj keď „prakticky nemáme na výber“. To je však opačný význam „voľby“ ako libertariánsky „ideál zodpovednosti“.⁵ „Nemať na výber“ znamená nemať *spoločnosťou garantované* sociálne dostupné príležitosti uplatniť sa, ani sociálne nadobudnuté zručnosti, a teda ani *autonómny nárok na určovanie života podľa vlastných predstáv pre každého*, primárne sociálne znevýhodneného človeka. V tomto zmysle Tugendhat požaduje, aby sa agenda ekonomických a sociálnych práv stala súčasťou „politckej morálky“, čiže legitímácie moderného demokratického štátu (porov. Tugendhat 1993, 350). Ústredným termínom je tu „ľudská

⁵ K tomu bližšie Sedová (2018, 323 – 317).

dôstojnosť“, ale pochopená najprv nezávisle od jej zdôvodnenia z hľadiska *realizovateľnosti* tejto autonómie.

Polanyi zdieľa podobne autonómnu „predstavu nezávislého pracujúceho človeka“ v konfrontácii s neosobnou povahou ekonomickej neslobody. Polanyi demonštruje tento reálny konflikt dvoma aj dnes aktuálnymi a navzájom sa vylučujúcimi ochrannými opatreniami anglickej vlády pred novodobým rozšírením bezdomovectva a chudoby ako „vedľajšieho dôsledku“ zrušenia Zákona o bývaní ako podmienky vzniku národného trhu práce. Podľa Polanyiho „sebaúctu“ pracujúceho človeka historicky degradoval „demoralizujúci Speedhamlandský zákon“ (1795) – predchodca dnešných návrhov o základnom príjme. Toto zabezpečovanie „práva na život“ (Polanyi 1944, 82) v podobe „systému dávok“ pre *každého* pracujúceho alebo nepracujúceho *chudobného* bol v realite „skutočne škodlivým princípom“ (tamže), pretože sa stal nástrojom „znižovania mzdy pre zamestnávateľov“ (tamže, 83). Súčasne ako lacná dávka umožňoval masám prežívať na najnižšej kultúrnej úrovni, až „sebaúcta človeka klesla k takému nízkemu bodu, že dal prednosť podpore pred mzdou“ (tamže, 82).

Jedinou alternatívou k Speedhamlandskému zákonu bol podľa Polanyiho Whitbreadov návrh zákona v tom istom roku, ktorý zahrňoval „každoročne ustanovované pevné mzdové minimum“ (tamže, 284) – a určoval tak cenu práce mimo *voľného trhu*. Dôvod, prečo sa Speedhamlandský zákon presadil, vyjadruje výrok jeho predkladateľa: „Práca, ako všetko ostatné prinášané na trh, musí vo všetkých dobách nájsť svoju úroveň bez zákonnej intervencie“ (tamže, 285). Predpokladom Polanyiho sugestívnej konfrontácie oboch *legislatívnych návrhov* je výpadok „práva na prácu“ vo Speedhamlandskom zákone o základnom príjme. Práve toto právo navrhol Polanyi v roku 1944 zaradiť do katalógu ľudských práv.⁶ To, že nešlo o žiaden idealistický návrh, dokazuje aj výsledok zmeny spoločenskej zmluvy vo vojnovnej ekonomike v Británii, v rámci ktorej Lord Beveridge ako spolutvorca konceptu povojnového štátu vyjadruje jej nový zmysel v knihe *Plná zamestnanosť a slobodná spoločnosť* (1944). No nie odkaz na plnú zamestnanosť, ale poukázanie na primát dejinnosti v pochopení aj ekonomických vzťahov je v tomto kontexte rozhodujúce.⁷ Ním sa popri nominalistickom uchopení spoločenskej reality artikuluje druhý základný normatívny predpoklad libertianizmu, téza o *prírodzenej a spontánne fungujúcej rovnováhe voľného trhu*.

⁶ „K listine základných práv sa musia pridať práva občanov, ktoré ešte nepoznáme... V čele ich výpočtu musí byť právo na prácu“ (Polanyi 1944, 253 – 254).

⁷ K tejto zásadnej zmene normatívu porovnaj: Mises (1927) navrhol zhrnúť libertariánsky program do jediného slova *vlastníctvo*, to znamená *osobitné vlastníctvo výrobných prostriedkov* (Mises 1927, 18). *Mier a sloboda* majú z neho automaticky vyplývať. Beveridge (1944), ako upozornila Karin Levitt, Polanyiho dcéra, argumentuje *nedobrovoľnou nezamestnanosťou* ako zlom: jeho potláčaniu treba podriaďovať, ako ďalej cituje z jeho práce, aj „právo vlastníť výrobné prostriedky... [ktoré] nie je základnou občianskou slobodou, pretože nikdy nebolo užívané inou než veľmi malou časťou britských občanov“ (Levitt Polanyi 1990, 93).

Prirodzený poriadok

Tento termín znamená v tomto vymedzení pôvodnejší a vo vzťahu k vedomým aktivitám človeka od nich nezávislý princíp. Bol to Adam Smith, ktorý odmietol chápať ideu voľného trhu ako *produkt ľudského konania* a namiesto toho pokladal trhovo organizovanú kooperáciu za *prirodzený dôsledok*, nie však výsledok ľudského zámeru, ktorý vyplýva z prirodzeného sklonu indivíduí k obchodovaniu a vzájomnej výmene vecí (porov. Polanyi 1979, 177 – 179 a 1944, 247). Ústrednou tézou Polanyiho je spochybnenie základnej predstavy libertariánskej „spoločenskej filozofie“, totiž že „*laissez-faire* vznikol prirodzeným vývojom, zatiaľ čo následná legislatíva proti *laissez-faire* bola výsledkom úmyselného konania zo strany odporcov liberálneho princípu“ (Polanyi 1944, 143).

Proti tejto aj dnes praktizovanej schéme protikladu prirodzenej slobody, garantovanej voľným trhom, ako ďalej uvádza Polányi, voči nepriateľskej „kolektivistickej“ legislatíve štátu sa obracia jeho téza o ekonomike voľného trhu ako „výsledku zámernej činnosti štátu“ (tamže, 142). Nový ekonomický poriadok, založený na systematickom zväčšovaní trhového priestoru premenou tradičných lokálnych trhov na jednotný národný, a predovšetkým globálny trhový poriadok, nielenže neboli výsledkom spontánneho vývoja, ale nové inštitucionálne zabezpečenie takzvaného „voľného trhu“ znamenalo ohromný nárast ustavičného, centrálnie organizovaného byrokratického aparátu. Tu je Polanyiho opis vzniku osudovej moci byrokracie, verný svojmu sociologickému učiteľovi Maxovi Weberovi (porov. Polanyi 1944, 132). Pri analýze už spomenutého Speehmlandeského zákona Polanyi upozorňuje aj na foucaultovský rozmer, totiž že s výskytom novej asociálne pôsobiacej masovej nezamestnanosti a chudoby je tento nárast byrokratického aparátu podmienený zvýšenou represívnou potrebou „dozerať a trestať“.

Na konfliktne založenom vzťahu „práva vlastniť“ s „právom na život“ je postavená Polanyiho téza „o dvojitej pohybe“ ako protinávru k „prirodzenému poriadku“ trhu. Podľa tejto tézy sebaregulujúce trhy nikdy nefungovali, a to nielen z hľadiska ich internej krízovosti, ale tiež z hľadiska ich enormných sociálnych nákladov. Polanyi preto nazýva ideu voľného trhu „fikciou“ (tamže, 9), ktorá v „realite“ prináša so sebou nevyhnutnosť nových obranných intervencií zo strany spoločnosti a štátu. Ak vznik voľného trhu neprebehol spontánne, obranný protipohyb spoločnosti – „reštrikcie *laissez-faire*“ – nimi už boli, a to v rozmanitej podobe. Patria k nim historicky vybojované ľudské práva na zakladanie odborových organizácií spolu s právom na štrajk. No tiež z opačnej strany, zo strany domáceho biznisu išlo o proklamované právo na kartel a iné protekcionistické opatrenia, najmä v situáciách „strachu z neurčitej budúcnosti“ v čase kríz.

K tomuto „protipohybu“ spoločnosti *muselo* dôjsť, pretože voľný trh podľa Polanyiho v *princípe* fungovať nemôže: zakladá sa na komodifikácii všetkých vzťahov na trhu vrátane „pôdy, práce a peňazí“. Tie však, ako „fiktívne komodity“, nie sú tovarom určeným na predaj so ziskom (porov. Polanyi 1944, 72 – 80). Pôda ako súčasť životného prostredia nebola čírym tovarom – ani pred environmentálnou krízou. „Peniaze“, podľa významného ekonóma J. Stiglitz, autora predslavu k *Veľkej transformácii* v roku 2001, nimi nie sú tiež, veď o regulácii finančných trhov sa už vtedy nepochybovalo, len sa presne nevedelo, „akým spôsobom ju urobiť“ (Stiglitz 2001, 7).

V kontexte sociálnych práv je napokon špecifikom nepredanej práce ako tovaru fakt, že jej nositeľ sa nedá nikam uskladniť ani odpratať. To, čo z nepredanej práce pre spoločnosť zostáva, je starosť o živobytie jej nositeľa a *vice versa*. No a v prípade masovej nezamestnanosti sa možno len fiktívne vyhnúť uznaniu ekonomickej neslobody a prítomnosti ekonomickej moci. Táto moc bola podľa Polanyiho aj v tradičných spoločenstvách dôvodom tak alebo inak nedokonalnej ochrany slabých. No to, čo odlišuje tradičného človeka od nakupujúceho a na trhu sa predávajúceho individua, je – ako to zopakuje po ňom Stiglitz –, „že nikdy nepostrádal zárobok a zamestnanie“ (Stiglitz 2001, 6).

Vo vzťahu k tomu historickému špecifiku v čase kríz v modernej priemyselnej epoche „individua nezmôžu takmer nič; [...] sú zmietané silami mimo ich kontroly“ (tamže). Jedna zo zásadných výčitiek Polanyiho sa týka neschopnosti „liberálov“ uznať ekonomicke nedobrovoľnú nezamestnanosť, nepokladať ju za výsledok vysokými mzdami „prejedenej“ budúcnosti.

Princíp dobrovoľnosti

To, čo legitimizuje prirodzený poriadok trhu, je princíp dobrovoľne uzatvorenej pracovnej zmluvy a na rovnakom princípe negatívnej slobody založenej možnosti jej vypovedania. Polanyi a Tugendhat, každý z inej perspektívy, kritizujú moderný koncept sociálneho kontraktu, no súčasne podrobujú kritike aj podmienku možnosti tohto kritéria „nezasahovania“ do trhu práce na základe nominalistického uchopenia a) motívov konania a b) sociálnej reality.

Podľa Polanyiho „civilizačný zrod *laissez-faire*“ znamenal vznik historicky unikátneho a nového faktora „ekonomickej motivácie“ konania vo vlastnom záujme ako výrazu *ľudskej prirodzenosti*. Polanyi vníma tento utilitaristický pohľad na človeka v optike trhovej ekonomiky v duchu aplikácie libertariánskeho kréda na sféru konania – ako oddeľovanie pôvodne sociálnych motívov konania od jeho len ekonomickeho mo-

tivujúcich determinantov – „hladu“ a „zisku“. Za ideových otcov tohto konceptu Polanyi uvádza autora populačnej teórie Thomasa Malthusa a jeho priameho prechodu Josepha Townsenda.⁸

„Hlad“ a „túžba po zisku“ nie sú samy osebe „ekonomickým faktormi,“ podobne ako ich dejinne nadobudnutý vplyv nemôže byť vysvetľovaný na deterministický spôsob prirodzenej gravitácie podľa prírodného zákona. „Žiaden ľudský pud *per se* nie je ekonomickým motívom... Keď hladuje jednotlivec, zďaleka to ešte neznamená, že to vedie k určitej činnosti“ (Polanyi 1979, 134). Na to, aby sa pudovo založený hlad a rovnako silná túžba po zisku stali produkčnými faktormi a motívmi ekonomicky podmieneného správania, museli by byť súčasťou zmeny v rámci *kolektívne* organizovanej *trhovej spoločnosti*. Pretože „produkcia nie je individuálna, ale kolektívna záležitosť“ (tamže). V tom istom texte s názvom *Naše obsolétne trhovo-hospodárske myslenie* (1947) Polanyi potom výstižne poukazuje na okolnosť, ktorou „hlad“ (sprostredkovane „túžba po zisku“) mohli získať dejinný vplyv.

To, čo umožnilo osamostatnenie inštitúcie voľného trhu od „zvyšku“ spoločnosti, teda byť *ekonomickým faktorom*, „byť jediným režisérom“ ľudských osudov, nebolo primárne prirodzene limitované množstvo potravy, *ale legislatívne umožnená strata alternatívneho živobytia* pre novovzniknutú *pauperizovanú väčšinu* v prepojení s prechodom na továrenskú výrobu s kvalitatívne novými možnosťami bohatnutia investorov. Zásadná kritika Hayekovho pojmu slobody Tugendhatovým odkazom na neosobne založenú ekonomickú neslobodu ako životnú situáciu „nemať prakticky na výber“, čiže nemať alternatívne zdroje živobytia, sa teda priamo týka aj Polanyiho opisu podmienky možnosti vzniku konkurencieschopného trhu práce – zabezpečenia živobytia predajom vlastnej práce.⁹

⁸ Ten vo svojej práci *Pozorovania o Chudobínskome zákone* (1786) navrhol zrušiť Chudobínsky zákon požiadavkou, aby si chudobní sami na trhu hľadali prácu za akúkoľvek mzdu. Viedli ho tomu obavy z narušenia prirodzenej rovnováhy medzi „počtom obyvateľstva“ a „dostatkom potravy“ v dôsledku záhaľky a stúpajúcej pôrodnej krivky na základe asociálneho Chudobínskeho zákona. No až Malthus vysvetlil, prečo „hlad“, a nie zákon, musí byť podmienkou rovnováhy s odkazom na „sexualitu“: princíp „hladu“ v dôsledku nedostatku potravín z premnoženia vedie k vojnám a chorobám, ktoré *prirodzene* regulujú rovnováhu (pozri Polanyi 1978, 200 – 201; 1944, 127).

⁹ Trh práce vo Veľkej Británii vznikol až po zrušení Zákona o osídlení (1795) a po „neslávne známej“ reforme Zákona o právach chudobným (1834), ktorou sa rušila dovtedy paternalistická podpora chudobných. „Chudobným zostal na výber len hlad alebo práca. Týmto spôsobom bol vytvorený národný a konkurencieschopný trh práce“ (Polanyi 1979, 138). Ani trh práce teda nevznikol „prirodzene“, ale ako súčasť masívnych vládnych opatrení. O desať rokov nasledoval Bankový zákon (1844) – „výdaj peňazí bol vzatý z rúk vlády“ (tamže), bez ohľadu na dôsledky na stupeň nezamestnanosti, ktoré s tým boli spojené. A nakoniec bola prevedená reforma Zákona o pôde a v roku 1846 zrušený Zákon o obilí, čím sa umožnila komercializácia pôdy a medzinárodný obchod s obilím: „Verilo sa, že ak by mohlo do Británie prúdiť obilie z celého sveta, jej továrne by mohli po celom svete predávať lacnejšie“ (Polanyi 1944, 140).

Spoločenská zmluva ako vôľa k moci

Práve táto redukcia slobody na individuálne konanie vo vlastnom záujme je predpokladom *teórie spoločenskej zmluvy*, podľa ktorej je moderný trhový poriadok výsledkom slobodných rozhodnutí, ktoré medzi sebou uzatvárajú dobrovoľne kooperujúce individua. Polanyi by sa určite zhodol s Tugendhatom v jeho kritike kontraktualistického konceptu spoločenskej zmluvy ako potvrdenia asymetrickej vôle k moci – „morálky silných“ (Tugendhat 1993). Táto kritika zahŕňa dva predpoklady, ktoré sú vlastné Polanyiho opisu vzniku voľného trhu: 1) Tugendhatovo odmietnutie *prirodzeného stavu* ako východiska spoločenskej zmluvy a z tohto odmietnutia vyplývajúce rozšírenie pojmu moci a neslobody z politickej na ekonomickú sféru; a 2) normatívne založenú kritiku spoločenskej zmluvy, založenú na premise maximalizácie vlastných záujmov (princíp čierneho pasažiera).

Čo sa týka prvej roviny, ako sme už ukázali na inom mieste,¹⁰ Tugendhat kriticky vymedzuje tradíciu stotožňovania ochrany súkromného vlastníctva s ochranou slobody jednotlivca u Johna Locka a Roberta Nozika (porov. Tugendhat 1993, 312 – 336). Primát „práva vlastníť“ v kombinácii s konceptom prirodzených – predspoločenských – práv naozaj umožňuje zredukovať problém ľudskej slobody na vzťahy medzi jednotlivými ľuďmi, keďže toto právo a ostatné *práva už medzi nimi platia* pred reálnou spoločnosťou – a nezávisle od nej. Keďže tieto práva platia ako „neodňateľné“ a „nescudziteľné“, sú človeku prepožičané z vyššej – predspoločenskej – moci, každá vláda (ako „nočný strážnik“) má len negatívne povinnosti a musí postupovať tak „aby [len] chránila tieto práva“.¹¹ Z libertariánskeho konceptu prirodzeného práva vlastníť ako garanta ľudskej slobody však vypadávajú pozitívne ľudské práva aj z iného ako „prirodzeného“ dôvodu.

Druhým kľúčovým bodom, ktorý prepája Polanyiho kritiku „prirodzeného“ poriadku voľného trhu s Tugendhatovým filozofickým konceptom, je kritika kontraktualizmu. V Tugendhatovom vymedzení ide o spoločenskú kooperáciu, založenú na maxime *vlastného záujmu*. Spoločenská zmluva platí, lebo spolupráca, a nie vojna všetkých proti všetkým, je výhodná pre každého. Podľa známeho princípu čierneho pasažiera, o ktorý sa Tugendhat vo svojej kritike opiera, z princípu vzájomne výhodnej spolupráce musí vyplývať jej opak. Pokiaľ je môj záujem mierou všetkých vecí, v princípe *musím* spoločenskú dohodu porušiť, ak je to v môj prospech – a nik ma pri tom nevidí. Kritickým problémom kontraktualizmu je jeho účelová racionalita: „Proti kontraktualizmu bolo preto vždy namietané, že z neho nemôže vziť žiadna skutočná morálka, len výmenný obchod“ (Tugendhat 1995, 374). Tugendhat pod morálkou ne-

¹⁰ Porov. Muránsky (2019, 13 – 36).

¹¹ Porov. Tugendhat (2010, 266).

rozumie primárne vzťahy medzi jednotlivcami, ale politickú morálku pravidiel, ktorými sa určuje legitimita štátu. „Skutočná morálka“ musí byť založená na zohľadňovaní záujmov všetkých členov spoločnosti.

Hlavný motív tohto egalitaristického konceptu je súčasne základným problémom a kritickým nedostatkom kontraktualizmu. Tugendhat ho pomenuje „zlým mýtom“ a má tým na mysli opäť hypotetický „prirodzený stav“, ktorý vychádza z predpokladu výlučne „dospelých ľudí, ktorí sa už vedú o seba postarať“ (Tugendhat 1993, 358). V takejto spoločnosti „práceschopných mužov“, určite existuje jej časť, ktorá nie je odkázaná na solidaritu ostatných. Sama sa dokáže postarať o seba, svoje deti a starých alebo zdravotne znevýhodnených ľudí. No podľa Tugendhata je to tá menšia časť spoločnosti. Tej väčšinouj časti k tomu chýbajú sociálne dostupné „zdroje“ a „schopnosti“ a navyše často aj „príležitosti“ ich uplatniť – tri zložky konceptu pozitívnej slobody. Adresátom z toho plynúcich „pozitívnych“ sociálnych a ekonomických práv môže byť len pozemská vláda, nie však prirodzene izolovaný jedinec.

Podľa Polanyiho a Tugendhata nemožno akceptovať fiktívnosť reality, po prvé, v ktorej sa každý už vie o seba postarať, lebo už v prirodzenom stave je vlastníkom zdrojov na samostatné živobytie alebo vďaka neobmedzenosti zdrojov sa ním môže stať.¹² V dejinnej realite takýto svet neobsadených zdrojov a už nejako nadobudnutých schopností pre samostatný život nikdy pre väčšinu spoločnosti neexistoval. V tomto duchu možno modifikovať slávny termín Hannah Arendtovej o „práve mať práva“ (porov. Pohlmann, Lohmann 2012, 94 – 99) a modifikovať ho na „právo uskutočňovať svoje práva“. K nemu potom patrí „zaistenie minimálneho pozitívneho slobodného priestoru“, v ktorom by sa jeho nositelia vedeli postarať o seba a svojich blízkych. Takéto zaistenie „sa javí rovnako základným právom ako právo na telesnú nedotknuteľnosť a niektoré negatívne práva“ (Tugendhat 1993, 360).

Po druhé, obaja myslitelia spochybňujú tiež základné libertariánske krédo *trickle down economy*,¹³ podľa ktorého sú privátne podnikanie a voľný trh *nevyhnutnou podmienkou* zlepšenia postavenia všetkých, aj sociálne slabých v spoločnosti. V realite *Veľkej depresie*, ale aj v Grécku po roku 2008, platí Polanyiho protinávrh: „liberálna idea slobod“ sa mení „[...] na fikciu. To znamená na plnú slobodu pre tých, ktorých príjem, voľný čas a bezpečnosť jej zväčšovanie vôbec nepotrebujú, a na obyčajný ždibec slobôd pre ľudí, ktorí sa márne pokúšajú využiť svoje demokratické práva, aby sa chránili pred silou vlastníkov majetku (Polanyi 1944, 254). *Trickle down* princíp sa netýka len vzťahov medzi ľuďmi, ale primárne sa zakladá na vzťahoch medzi prosperujúcimi a zaostávajúcimi štátmi..

¹² Porov. Nozik (1999, 179).

¹³ Porov. (tamže 1999, 177).

Medzinárodné spoločenstvo voľného trhu

Je to práve rozšírenie libertariánskeho kréda o voľnom trhu do globálneho priestoru,¹⁴ ktoré podľa sebaepochopenia jeho aktérov tvorí jadro toho projektu (porov. Mises 1927, 93 – 98). Až keď sa firmám či individuám poskytne nadnárodný priestor na sledovanie vlastných ekonomických záujmov, vznikne priestor – podľa tohto kréda – *pre celosvetovú prosperitu a mierové medzinárodné spoločenstvo*. Polanyi vo svojich analýzach mechanizmov fungovania svetových hospodárskych kríz ukázal, že tí, ktorí uverili takejto vízii obchodne založeného mierového spoločenstva, si veci značne zjednodušili, keď ekonomický libertarianizmus chceli zbaviť zodpovednosti za najväčšie humanitárne katastrofy dvadsiateho storočia. Jeho analýzy vzniku druhej svetovej vojny ukázali, že to nebol „genetický kód národov“, čo umožnil nástup fašizmu, ale zlyhanie zlatého štandardu a jeho neúnosných sociálnych nákladov (Polanyi 1944, 255).¹⁵ V dejinnej realite sa náklady na udržanie rovnováhy zlatým štandardom asymetricky prenášali na *zadlžené krajiny*, a to sociálne deštruktívnym spôsobom.¹⁶

Ideál dokonalého harmonického spoločenstva, ktorým chcel Berlin vyjadriť podstatu totalitarizmu v myslení nemeckých idealistov a Marxa, reprezentuje v Polanyiho interpretácii práve stotožnenie slobody s ideou samoregujúceho sa medzinárodného trhu. A to z jedného rozhodujúceho dôvodu: takýto systém medzinárodných vzťahov, ktorý funguje na báze negatívnej slobody „nezasahovania“, sa kladie ako opozitum *každý kolektívne* organizovanej moci a násiliu. No adresátom uplatňovania pozitívnych ľudských práv je však vláda, a teda spoločenstvo občanov organizované v štáte.

Problémom libertariánskeho konceptu nie je upozornenie na principiálnu zneužitelnosť štátnej moci (o nej sú prvé deklarácie ľudských práv), ale fundamentálne sto-

¹⁴ Polanyiho analýza pádu zlatého štandardu pred prvou a druhou svetovou vojnou je dnes najvplyvnejším segmentom jeho myslenia. Okrem Josepha Stiglitzu sa po finančnej kríze 2008 o oživenie záujmu o Polanyiho dielo postaral sociológ Wolfgang Streeck v knihe *Kupovanie času* (2013). Základnú tézu oddaťovani krízy kupovaním dlhov štátov Streeck preberá z Polanyiho článku *Mechanizmus svetovej hospodárskej krízy* (Polanyi 1979, 63 – 81). O vplyve Streeckovej práce svedčí jeho polemika s Jürgenom Habermasom o budúcnosti Európy, vydaná pod titulom *Vo víre technokracie* (2013). K tomu bližšie Muránsky (2014).

¹⁵ Realita tridsiatich miliónov nezamestnaných a deflácia umožnili *univerzálny* nástup fašizmu v Európe ako „realistickú“ reakciu vzhľadom na sociálny stav v čase „jeho liberálneho popierania“ – aj za cenu „popretia idey slobody vôbec“ (Polanyi 1944, 255). Polanyi tu naráža na nemožnosť prijať zodpovednosť za „všobecnú nezamestnanosť“ liberálnym princípom negatívnej slobody a následne za jej nominalistické vysvetľovanie.

¹⁶ Relevantnosť Polanyiho interpretácie potvrdzujú mnohé texty o vzťahu demokracie a ekonomiky, ktoré po roku 2008 napísali autori ako Joseph Stiglitz, Coulin Crunch alebo Jürgen Habermas. V jednom z nich sa Habermas vyjadril o socializácii strát bankového sektora (tzv. záchranné padáky), ktoré zaplatili dane „vlád a občanov“, ako o „najväčšom povojnovom normatívnom škandále“. Ním sa „občianska demokracia“ zmenila na jej opak „trhovo-konformnú fasádovú demokraciu“ (Habermas 2013, 36). V tomto vymedzení je nepriateľom slobody už aj „neviditeľná moc trhov“ (tamže).

tožnenie štátnej – kolektívne organizovanej – moci ako nepriateľa slobody na vnútor-
nom a globálnom trhu. Pre Polanyiho bol však aj *laissez-faire* „naplánovaný“ vládou,
a čo je v danej súvislosti rozhodujúce, „obrana spoločnosti“ pred jeho sebadeštruktív-
nymi dôsledkami sa diala a deje vždy kolektívne – počnúc ľudským právom na slo-
bodné združovanie až po vládnu exekutívou stanovovanú výšku minimálnej mzdy.

Tugendhat je v nezastupiteľnej úlohe štátu pri presadzovaní sociálnych práv tiež
jednoznačný. Navyše je presvedčený, že každé právo, aj právo na vlastníctvo, je mož-
né len ako štátom intersubjektívne garantovaný a vymáhateľný vzťah. Preto pod „štá-
tom“ netreba rozumieť nepriateľa slobody, ale „inštitúciu, ktorú si občania vytvorili
sami z dôvodu, aby si tieto práva vzájomne garantovali“ (Tugendhat 1993, 352). Roz-
sah takýchto štátom garantovaných práv sa nedá vymedziť predstavou dospelých izo-
lovaných jedincov, ktorí sa už vedú o seba postarať. Naopak, to, čo sa prirodzene
zabezpečuje deťom, lebo sa nedokážu o seba postarať (výživa, bývanie, zdravie), treba
rozšíriť o podobné práva pre ostatných členov spoločnosti, o ktorých sa nemá kto po-
starať. „Žiadne individuum by nikdy neprežilo, ak by sa nenarodilo do spoločnosti“
(tamže, 358). To platí pre jednotlivcov, ktorí sú dnes deti a raz budú chorí a starí,
a *vice versa* pre dnešných starých a chorých, ktorí už boli deťmi.

Na záver

V našej štúdii sme vyšli zo spoločných motívov Polanyiho a Tugendhatovej antropo-
lógie, založených na uznaní konfliktného vzťahu medzi „právom vlastníť“ a „právom
na život“, a zo zdôraznenia nedeliteľného konceptu občianskych a sociálnych práv
človeka ako odpovede naň. Poukázaním na „konečnosť zmyslu“ a z neho plynúceho
nároku na spoločenskú zodpovednosť, sme zároveň upozornili na dva normatívne
predpoklady výpadku pozitívnej slobody a sociálnych práv z libertariánskej agendy.
Po prvé, jej nominalistické uchopenie reality slobodne predávajúcich a vyrábajúcich
jedincov (Berlin), ktoré Polanyi napáda svojou tézou „o dvojitom pohybe spoločnosti“
a Tugendhat spochybňuje svojou kritikou legitimizácie týchto vzťahov prostredníc-
tvom jeho výkladu princípu dobrovoľnej zmluvy ako prejavu vôle k (ekonomickej)
moci. Druhým predpokladom libertarianizmu je oddeľovanie voľného trhu od zvyšku
spoločnosti na základe jeho vymedzenia ako prirodzeného poriadku, a nie výsledku
ľudskej kooperácie činnosti. Tugendhatova kritika prirodzeného spoločenstva ako fik-
tívneho sveta len dospelých mužov, ktorí sa už vedú o seba postarať, a súčasne v tejto
ilúzii predspoločenskej sebestačnosti zdrojov podmienka možnosti len negatívnej slo-
body – a Polanyiho zásadný odkaz na humanitárne katastrofy a neslobody z dôsledku
zlyhávania zlatého štandardu ako údajného prirodzeného regulátora vzťahov medzi
štátmi a ich občanmi –, potvrdzujú aktuálnosť oboch myšlienkových výkonov a filo-
zofickú relevantnosť egalitárneho ukotvenia sociálnych práv do ďalšej diskusie.

Literatúra

- BERLIN, I. (1997): Dva pojmy slobody. In: Kiss, J. (ed.): *Současná politická filozofie*. Praha: Oikoymenh, 47 – 101.
- HABERMAS, J. (2013): Demokratie oder Kapitalismus? In: *Im Sog der Technokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HUMPREYS, C. S. (1979): Geschichte, Volkswirtschaft und Anthropologie. In: *Ökonomie und Gesellschaft*. Suhrkamp, 7 – 62.
- MISES, L (1927): *Liberalismus*. Jena: Verlag von gustav Fischer.
- NOZIK, R. (1973): Distributive justice. In: *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell 1973, 149 – 182.
- POLANYI, K (1979): Unseres obsoletes marktwirtschaftliches Denken. In: *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129 – 149.
- POLANYI, K (1978): Das Wesen des Faschismus. In: *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 91 – 128.
- POLANYI, K. (1944): *Velká transformace*. Brno: CDK 2006.
- POLANYI-LEVITT, K: (1990) *The Life and Work of Karl Polanyi*. Montreal: Black Rose Books, 1990.
- SEDOVÁ, T. (2018): Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 318 – 328.
- SMREKOVÁ, D. (2010): Čo znamená prevziať zodpovednosť? K pojmu imputácie v súčasnej etike. *Filozofia*, 65 (9), 893 – 906.
- THOMASBERGER, C. (2008): Gesellschaftliche Freiheit und Marktordnung In: Hieke, H. (ed): *Kapitalismus Kritische Betrachtungen und Reformansätze*. Marburg: Metropolis Verlag.
- TUGENDHAT, E. (1979): Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute. In: Tugendhat, E. (1992) (ed.): *Philosophische Aufsätze*. Frankfur am Maint: Suhrkamp, 371 – 385.
- TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (2010): *Antropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.

Táto práca vznikla v rámci projektu VEGA 2/0049/20 *K idei ľudských práv – koncepty, problémy, perspektívy*.

Martin Muránsky
Filozofický ústav SAV
Klemensova 1
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: muransky.ma@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1986-0460>