

## LIBERALIZMUS, OBČIANSKE PRÁVA A EKONOMICKÁ NESLOBODA (K TUGENDHATOVEJ KONCEPCII ĽUDSKÝCH PRÁV V KONTEXTE ĽUDÍ SO ZDRAVOTNÝM ZNEVÝHODNENÍM)

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

MURÁNSKY, M.: Liberalism, Civil Rights and Economic Unfreedom (On the Tugendhat's Concept of Human Rights in the Context of People with Disabilities) FILOZOFIA, 74, 2019, No 8, pp. 593 – 607

The aim of the paper is to explain the normative ambivalent interconnection between civil rights and economic rights based on the example of people with disabilities. The article starts with the reference to two competing ideals of freedom in the human rights agenda, and the two meanings of the lack of freedom: while the libertarian normative ideal of lack of freedom means coercion by man (F. W. Hayek), the egalitarian liberal understanding of unfreedom is extended to the lack of public capacity to acquire the personal ability to lead autonomous life and to the lack of opportunities to put these abilities into practice. In this case the original meaning of freedom is based on the interpretation of egalitarian dignity as formulated by Kant for the first time. Based on this normative ideal, the study further extends it to Tugendhat's concept of practical autonomy as a socially acquired ability and opportunity to lead an independent life, in the contrast to the one-sided dependency on impersonal, structurally given conditions of life. What practical autonomy in the case of disabled persons demonstrates, is the connection between practical autonomy, human dignity and equal rights, which implies redistribution of public resources for help to *self-help*. This redistribution does not seem to be in conflict with the rest of human rights, with the serious exception of the right of property. The fate of the human rights agenda, democracy generally, depends on the resolvability of the fundamental conflict between the right of property and the right to live in dignity.

**Keywords:** People with disabilities – Two normative ideals of freedom – Right of property – Human dignity – Practical autonomy – Tugendhat, E.

Pri rozpracovaní problematiky práv zdravotne znevýhodnených ľudí je legitímne alebo nevyhnutné položiť si otázku, či popri klasických liberálnych občianskych právach netreba hovoriť aj o sociálno-ekonomických právach človeka tak, ako ich spomínajú

Články 22 a 23 *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* z roku 1948<sup>1</sup> a ako ich ďalej špecifikuje *Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach* Organizácie spojených národov.<sup>2</sup> Hneď na úvod treba povedať, že témou sú väčšinou prípady ľudí, ktorí sú odkázaní na materiálnu a existenčnú pomoc iných ľudí, lepšie povedané spoločnosti.<sup>3</sup> Tieto práva sa netýkajú primárne tých, ktorí si vedia pomôcť sami, lebo im na to nechýbajú zdroje a prostriedky.

Akým spôsobom možno pochopiť nárok na pomoc pre zdravotne znevýhodnených ako ľudské právo s nárokom na pozitívnu diskrimináciu v zabezpečení zdrojov a príležitostí?

Ernst Tugendhat v nadväznosti na Thomasa Nagela a Anne Gutmann ponúka pre túto štúdiu metodicky záväzné východisko v podobe tézy, podľa ktorej koncept ľudských práv spája v sebe dva ambivalentné a vzájomne si konkurujúce koncepty slobody. Po prvé, libertariánsky koncept individuálnej slobody prejavu, vierovyznania, politickej slobody a primárne slobody vlastníctva, v ktorom je každý človek, aj zdravotne postihnutý, v princípe sám zodpovedný za svoje dobré alebo zlé postavenie v svete. Tento koncept je zároveň súčasťou širšieho kultúrneho ideálu individualistickej sebarealizácie stojacej nad verejným dobrom. Druhým konceptom je predstava demokratickej spoločnosti kontrolovanej svojimi občanmi, ktorá vychádza z etiky egalitárnej dôstojnosti a rešpektovania záujmov všetkých jej členov na základe prepojenia slobody s otázkou spravodlivosti. Problém znevýhodneného postavenia jej slabších členov je tu primárne politickou otázkou eliminácie nerovností, ktorej predpokladom je normatívny ideál obmedzovania vlastných záujmov v prospech verejného dobra.

V nasledujúcej štúdiu sa chcem sústrediť na rozpracovanie problematiky zdravotne znevýhodnených ľudí v normatívnej perspektíve nedeliteľnosti občianskych a sociálnych ľudských práv. Po prvé, v oboch konceptoch ľudských práv je opakom

---

<sup>1</sup> Podľa *Všeobecnej deklarácie ľudských práv*, Článok 22, má každý človek právo na sociálne zabezpečenie a slobodný rozvoj jeho osobnosti. Ďalej podľa Čl. 23 má tiež (1) právo na prácu, (2) právo na rovnaký plat za rovnakú prácu, (3) životnú úroveň zodpovedajúcu ľudskej dôstojnosti. Dostupné na: <https://www.gender.gov.sk/wp-content/uploads/2012/06/UDHRvSVK.pdf>

<sup>2</sup> Podľa *Medzinárodného paktu o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach* v Článku 11 sa uznáva právo každého jednotlivca na primeranú životnú úroveň preňho a jeho rodinu. Pre zdravotne znevýhodnených je tiež osobitne dôležitý Článok 2. 1., podľa ktorého existuje právo každého na dosiahnutie najvyššej dosiahnuteľnej úrovne fyzického a duševného zdravia. Dostupné na: <https://www.amnesty.sk/wp-content/uploads/2012/01/Medzin%C3%A1rodn%C3%BD-pakt-o-hospod%C3%A1rskych-soci%C3%A1lnych-a-kult%C3%BArnych-pr%C3%A1vach.pdf>

<sup>3</sup> V *Dohovore OSN o právach osôb so zdravotným postihnutím* (v Preambule) sa doslova uvádza: „Upozorňujúc na skutočnosť, že väčšina osôb so zdravotným postihnutím žije v podmienkach chudoby“ sa uznáva „naliehavá potreba riešiť problém nepriaznivého vplyvu chudoby na osoby so zdravotným postihnutím“. Dostupné na: <https://www.employment.gov.sk/files/slovensky/uvod/legislativa/socialna-pomoc-podpora/dohovor-osn-pravach-osob-so-zdravotnym-postihnutim-opcny-protokol-sk-aj.pdf>

slobody človeka istá podoba znevýhodnenia / prekážky vo významne *neslobody* ako toho, čo mi bráni v uskutočňovaní života podľa vlastných možností. Existuje v tomto koncepte neslobody dimenzia, ktorá oprávňuje legitimitu širšieho egalitaristického konceptu ľudských práv? Vychádzajúc z toho chceme, po druhé, nanovo upozorniť na Tugendhatov výklad autonómie (*dôstojnosti človeka*) ako praktickej spôsobilosti samostatného života, ktorý zásadným spôsobom prekonáva jej pôvodne kantovský význam autonómie ako *rozumnosti*. Pomocou týchto pojmových rozlíšení sa pokúsim nakoniec, po tretie, vyvodiť ich normatívne dôsledky pre komplexný koncept ľudských práv, zahŕňajúci aj sociálne a ekonomické práva, a to z hľadiska dvoch vzájomne ambivalentných tradícií výkladu základného ľudského práva ako práva na vlastníctvo a práva na život.

### **Negatívna sloboda (I. Berlin vs. F. W. Hayek)**

Už Immanuel Kant v *Metafyzike mravov* sformuloval definíciu negatívnej slobody tak, že ju možno pokladať za záväzný koncept jej libertariánskeho výkladu: ako „nezávislosť od prinucujúcej svojvôle iného, nakoľko je zlučiteľná so slobodou každého iného podľa všeobecného zákona“ (Kant 1797, 237). Človek je podľa Kanta slobodný vtedy, keď môže konať a žiť podľa vlastných predstáv v súlade so všeobecným zákonom a v protiklade k životu, ktorý je ovládaný cudzou vôľou. Nesloboda sa aj v libertariánskej tradícii zužuje na osobný vzťah človeka k človeku, a predsa je v tejto zdanlivo jednoznačnej definícii slobody skrytá zásadná dvojznačnosť, na ktorú upozornil Ernst Tugendhat (1993, 336 – 363). Prvý význam „negatívnej slobody“ sa opiera o možnosť jej výkladu ako možnosti „osobnej voľby“ (Isaiah Berlin). Druhý význam vychádza z iného výkladu negatívnej slobody ako neprítomnosti osobného zasahovania (Friedrich W. Hayek). V prvom význame negatívnej slobody teda ide o stotožnenie „zodpovednosti“ so „slobodnou voľbou“ tak, ako to reprezentuje enormne vplyvná, hoci eklektická esej Isaiaha Berlina *Dva pojmy slobody*. V nej sa nachádza aj kľúčová myšlienka, ktorá *expressis verbis* potvrdzuje identitu slobody a voľby. „Rozsah *negatívnej slobody* závisí od toho, či mám moc vybrať si prinajmenšom medzi dvoma alternatívami“ (Berlin 1997, 58). S možnosťou voľby medzi dvoma alternatívami Berlin spája politicky slobodnú spoločnosť, no zároveň redukuje každú ľudskú situáciu na možnosť voľby v nej, pokiaľ človek koná dobrovoľne a v súlade so zákonom, teda pokiaľ mu v tom nik iný osobne ani zo strany vlády nebráni.

Čo však so situáciami, kde nejde o politiku, ale o rôzne druhy sociálnej zraniteľnosti človeka? Berlin pozná jednoduchú odpoveď. „Ak by bola moja chudoba nejakým druhom choroby, ktorá mi bráni, aby som si kúpil kúsok chleba [...], podobne ako mi invalidita bráni, aby som behal, [...] potom by táto nemohúcnosť, prirodzene,

nemohla byť označovaná za nedostatok slobody“ (Berlin 1997, 51). Signifikantné je stotožnenie chudoby s chorobou, veď v libertariánskej dikcii nik osobne nenútil človeka stať sa chudobným ani ochorieť. Aj keď sa človek môže ocitnúť v oboch stavoch bez pričinenia vlastnej vôle, pokiaľ ho cudzia osoba do tejto situácie znevýhodnenia nedostala, nikto iný ako on sám za to nemôže. V tomto poslednom význame je Berlinov opis identický s Hayekovým konceptom negatívnej slobody. V ňom však problém osobnej voľby nehrá žiadnu rolu (Tugendhat 1993, 359 – 361).

Hayek vychádza z definície slobody ako možnosti konania jednotlivca podľa svojich predstáv a plánov a rovnako ako Berlin definuje slobodu v negatívnom vymedzení ako „slobodu od okov“, čiže „nezávislosť od ľubovôle ostatných“ (Berlin 1997, 59). Základná (aj politická) pointa Hayekovho výkladu v jeho práci *Constitution of Liberty* tkvie však úplne inde ako v zdôraznení momentu osobnej voľby. Problém *prinútenia* Hayek síce tiež redukuje na „vzťah ľudí k iným ľuďom“ (Hayek 1954, 60), ale jednoznačne bez opcie voľby. Vo výklade negatívnej slobody ide teda o ambivalentnú dvojznačnosť termínu „prinútenie“.

V tejto súvislosti Hayek cituje vplyvného recenzenta ďalšej svojej práce s názvom *Význam slobody*, jedného z duchovných otcov takzvanej chicagskej ekonomickej školy Ludwiga van Misesa. Ten na adresu románovej postavy Robinsona Crusoa, ktorý sa na úteku z pirátskeho zajatia ocitol na opustenom ostrove, napísal, že aj keby „spadol do rokliny“ alebo „zostal uväznený v džungli“, čiže nemal by na výber, stal by s slobodným (od pirátov oslobodeným) človekom (Tamže, 61). Pre libertariánsky koncept je problém slobody identický s „absenciou osobného prinútenia“, nie však so situáciou voľby. Sloboda človeka znamená jedine to, že je „nezávislý od svojoľnej moci jeho partnerov“, ako tento citát Hayek vyberá z práce van Misesa s príznačným názvom *Socialismus* (Yale University Press 1951, 64). Inými slovami, problém negatívnej neslobody sa nesmie v libertariánskej tradícii aplikovať na nič iné ako na vzťah človeka k iným ľuďom *a vice versa*. Pre libertariánsky koncept platí, že v prípade víťazov „ekonomickej slobody“ aj v prípade obetí „ekonomickeho otroctva“ ide o jednu a tú istú schopnosť alebo „neschopnosť dosahovať [vlastné, pozn. MM] ciele“, nie však o „nedostatok slobody“ (Berlin 1997, 50). To je presne ten libertariánsky význam slobody, ktorý oprávnene kritizujú Tugendhat a Palovičová v našom kontexte.<sup>4</sup>

### **Pozitívna sloboda (E. Tugendhat)**

Vo svojej práci *Sebavedomie a sebaurčenie* Tugendhat bližšie vymedzuje problém praktickej autonómie (pozitívnej autonómie) a z nej vyplývajúcej sociálnej povahy

---

<sup>4</sup> Pozri Palovičová, Z. (2018): *Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti*, 11 – 38.

„neslobody“. Slobodu sebaurčenia definuje ako realizáciu a zabezpečenie jej troch zložiek – „schopnosti“ (vykonávať činnosti), „príležitosti“ uplatniť ich, a nakoniec aj „osobnej voľby“ pri výbere možnej činnosti (Tugendhat 1979, 216). V závislosti od toho sa mení aj význam „neslobody“ v ľudskom živote, ktorá v sebe zahŕňa *aj neosobný vzťah*. Tugendhat ju charakterizuje dvoma spôsobmi, cez chýbajúcu prizmu nadobúdania „schopnosti“ a cez nedostatok „príležitosti“ uplatniť ich. Pre obe opcie platí: O neslobodnom konaní možno hovoriť nielen v prípade jeho nanútenia inými, ale aj keď „nemáme na výber“. To je však opačný význam „voľby“ ako libertariánsky „ideál zodpovednosti“. „Nemať na výber“ znamená nemať sociálne dostupné príležitosti ani sociálne nadobudnuté zručnosti, a teda ani autonómny nárok na určovanie života podľa vlastných predstáv.

Vo *všeobecnosti* takáto „nesloboda“ znamená neprístupnosť *životných alternatív v oblasti živobytia* a týka sa tak väčšiny pracovných zmlúv „slobodného sveta“, ako na to opakovane upozorňuje Tugendhat. Nikto nikoho osobne nenútil podpisovať tieto zmluvy, deje sa to spravidla dobrovoľne, ale v asymetrickej situácii medzi tými, ktorí *musia* žiť z dohodnutej práce, keďže iný druh živobytia ako námedzná práca väčšinou nie je k dispozícii, a tými ostatnými, ktorí sú v menšine, no určujú podmienky dohodnutej práce. *Osobitne* sa táto situácia dotýka zdravotne znevýhodnených ľudí. Neslobodnými sa táto skupina stáva nielen v súvislosti s nedostatkom príležitostí, ale aj pre nedostatok „schopnosti konať“ to, čo by si ľudia so zdravotným znevýhodnením zvolili, keby im v tom nebránila napríklad ich imobilita. Prečo by malo byť povinnosťou vlády a spoločnosti zabezpečiť extra služby a výhody práve pre túto menšinovú skupinu občanov?

Na tomto mieste sa oplatí pripomenúť Tugendhatovu egalitárne liberálnu koncepciu slobody v nadväznosti na jeho kritiku libertarianizmu, ktorá je blízka takzvaným *capability approach* autorom. Ich spoločnou črtou je, že sa vnímajú ako moderní aristotelici. Podobne ako Amartya Sen a Martha Nussbaumová, aj Tugendhat chce bezpodmienečne prepojiť Aristotelov praktický koncept konania s Kantovým ideálom „autonómie“ a „dôstojnosti“ každého jedného človeka. Aj keď je reč o dôstojnosti jednotlivého človeka, takýto normatívny ideál egalitarizmu nemožno dosiahnuť individuálne, ale *len cestou sociálnej kooperácie*.

### **Praktická autonómia**

Vo svojom dôležitom článku k ľudským právam Tugendhat odlišuje význam „autonómie“ od jej tradičného Kantovho vymedzenia „len“ ako „rozumnosti“, keď uvádza, že „kritérium osoby“ netreba zužovať „na racionalitu“, ale treba ho pochopiť širšie, ako praktickú „autonómiu, schopnosť sám sa určovať *ako* autor vlastného života“ (Tugendhat 1992, 373). Pričom toto *ako (Wie)* odkazuje na pôvodne

Platónovu otázku Ako žiť? Položiť si ju znamená určovať odpovede na ňu buď *samostatne*, alebo sa nechať v tejto základnej otázke života riadiť odpoveďami iných. Výraz „samostatne“ tu neznamená izolovane od ostatných, ale *zodpovedne* vo vzťahu k ostatným ľuďom, k sebe samému a k činnostiam, ktoré ja ako konkrétna osoba vykonávam. Počnúc Kantom sa tento antropologický fenomén nazýva vzťahom „autonómie“ (samostatnosti) a „heteronómie“ (nesamostatnosti) pri určovaní vôľového života.<sup>5</sup> Tugendhatom zdôraznená aristotelovská dimenzia autonómie ako samostatne osvojenej a vykonávanej činnosti, pričom od stupňa jej zvládnutia závisí úcta a sebaúcta človeka, otvára nový rozmer pochopenia *ľudského života ako činnosti*, ktorú si treba ako môj alebo tvoj život vcelku tiež osvojiť – lepšie alebo horšie, respektíve inak zvládnuť. Tento rozmer sa týka každého ľudského života, aj toho so zdravotným postihnutím. Kantovský problém „úcty“ a „dôstojnosti života“ tak získava pozemsky dynamickú a v čase a priestore sa odohrávajúcu podobu. Čo však mení život ľudí so zdravotným postihnutím na hodný nášho rešpektu a uznania? A ktorý prístup im takýto rešpekt a uznanie mení na diskriminačné zneuznanie a súčasne zneváženie statusu ľudskej bytosti v kritickej situácii?

Pre filozofov typu Tugendhat, Sen alebo Palovičová je odpoveďou odkaz na Kantov termín „dôstojnosť“. Ten istý kľúčový termín možno nájsť v *Medzinárodnom pakte o hospodárskych sociálnych a kultúrnych právach* Organizácie spojených národov, kde sa hovorí o „inherentnej dôstojnosti“ človeka, alebo tiež v *Základnom zákone* Nemeckej spolkovej republiky, kde sa hneď v prvom článku vyzdvihuje dôstojnosť človeka ako „nedotknuteľný základ“.<sup>6</sup> Bol to práve Kant, ktorý videl úzku

---

<sup>5</sup> Paradoxne úsilie „robiť to, čo je najlepšie“ predpokladá jednak osobný postoj, prekonávajúci vlastnú afektívne založenú pasivitu, ktorý Tugendhat neskôr nazve „egocentritou“ a vyjadrí tvrdením „záleží na mne“. No súčasne sa opiera o *nadosobnú platnosť skupinových noriem*, na základe ktorých môžu sa ľudia môžu sami identifikovať ako „obuvníci, filozofovia, hráči na gitaru“, ktorí buď vynikajú ako dobrí hráči, obuvníci atď., alebo utŕžia posmech a neúctu za to, že svoje činnosti nezvládajú tak, ako by mali. Zásadný význam vzťahov kantovskej „autonómie“ a „heteronómie“, akú mu Tugendhat pripisuje, vyplýva z ambivalentnosti takto naznačeného pojmu „uznania“, s ktorým pracuje vo vlastnej terminológii. Len v činnostiach, na ktorých človeku záleží a ktorých povaha sa súčasne opiera o skupinové nadosobné kritériá, sa odohráva pre Tugendhata typicky moderný konflikt medzi kolektívnymi očakávaniami, vzhľadom na autonómiu človeka danú heteronómny silami verejnosti a schopnosťou človeka robiť vec čo najlepšie, ktorý predpokladá zodpovedný, teda na kolektívnych tlakoch autonómny, čiže nezávislý prístup *k možnostiam vlastného konania*. Moment vzájomného „uznania“ môže byť nástrojom „diktatúry verejnosti“, čiže zabudnutia vlastnej zodpovednosti vo zvyčajných očakávaniach vlastnej alebo cudzej skupiny. Alebo sa moment „uznania lepších možností konať“ ocitá v konflikte s týmito odľahčujúcimi skupinovými konvenciami a stáva sa momentom sebauznania v tej podobe, v akej sú tieto vždy niekým konkrétnym vykonávaným činnostiam *hodné uznania vo vlastných alebo cudzích očiach* – nezávisle od ich faktického aplauzu alebo znevažovania zo strany iných. Porovnaj prvú časť poslednej práce E. Tugendhata *Vzťah k sebe samému* (2006, 3 – 88).

<sup>6</sup> Sémanticky odkaz na Kanta nemá prekryť skutočnosť, že termín „ľudská dôstojnosť“ sa v klasických deklaráciách ľudských práv z 18. storočia – francúzskej a americkej – nespomína.

súvislosť medzi termínom „dôstojnosti“ a morálnym „rešpektom“ voči každému človeku. Ak rešpektujeme, čiže uznávame človeka ako človeka nie pre jeho úžitok, ale na základe jeho dôstojnosti, rešpektujeme zároveň jeho autonómiu. Ak sa autonómia a spôsobilosť človeka žiť samostatný život podľa vlastných schopností a predstáv nerešpektuje, namiesto sebaurčujúcej slobody musí byť takýto človek určený v svojich životných možnostiach závislosťou od svojej životnej situácie, presnejšie povedané povahou spoločnosti, v ktorej už vždy žije s inými. A to sa deje v modernom osvietenom ponímaní buď ako výchova k schopnosti viesť svoj život vo vzťahu k iným a k sebe samému v symetrických vzťahoch sebaúcty a úcty k inému alebo vo vzťahoch k sebe a iným, založených na asymetrických vzťahoch moci zneužívať iných alebo skupiny iných a odopierať im právo na rovnaké uznanie.

Tugendhatovo praktické stanovisko k otázke autonómie sa opiera o jej radikálne rozšírenie *z ríše vedomia do praktického života* v podobe práva na uskutočňovanie samostatného života pre každého vrátane zdravotne znevýhodneného človeka – v rámci jeho individualizujúcich možností. To, že v prípade ľudí so zdravotným postihnutím bude táto samostatnosť života ako podmienka egalitárnej úcty znamenať *iné nároky* na získanie spôsobilosti a garantovanie *iných príležitostí* uplatniť ich ako u ostatných, ešte neznamená, že nejde o ten istý normatívny ideál rovnosti práv. Ich dnešným normatívnym konkurentom a opakom je, ako sme už ukázali, libertariánsky koncept „neslobody“ ako osobného nátlaku z cudzej vôle. Ako potom konkrétne pochopiť koncept ľudských práv, ktorý zahŕňa požiadavku praktickej autonómie a podmienku jej egalitárnej možnosti v podobe ekonomických a sociálnych práv? Takýto koncept ľudských práv viaže na seba verejne garantovanú kapacitu nadobudnutia „význačnej činnosti“ a sociálne garantovanej príležitosti uplatniť ju v špecifickom kontexte ľudí so zdravotným znevýhodnením.

### **Pozitívne verzus negatívne práva**

Východiskom je koncept autonómie ako praktickej nezávislosti, ktorý v minimálnej verzii zahŕňa nezávislosť od životných okolností ako podmienku nadobúdania a uplatňovania vlastných schopností pri zabezpečovaní živobytia pre seba a svojich blízkych. Takáto nezávislosť od životných okolností predpokladá nárok na pomoc zo strany štátu (spoločnosti) pre tých, ktorým chýbajú zdroje, príležitosti a spravdla aj sociálne zručnosti ich nadobúdania. Pre vlastníkov sebestačných zdrojov (majetku), ktorí sú starí, chorí alebo zdravotne postihnutí, je to zbytočná potreba – vystačia si sami. Tradičný argument, ktorý vyraduje takéto právo na pomoc zo strany štátu, sa opiera o rozlíšenie negatívnych a pozitívnych práv. Klasické liberálne práva sú vo všeobecnosti chápané ako požiadavka nezasahovania vlády do sféry individuálnej autonómie. Ekonomické ľudské práva sú zasa vo všeobecnosti pochopené ako pozitívne práva,

prostredníctvom ktorých sa uplatňuje záväzok vlády poskytovať služby a kvalifikovanú pomoc vrátane zabezpečenia zdrojov ich financovania. V tejto súvislosti sa vynárajú dva druhy problémov pri rozlíšení pozitívnych a negatívnych práv.

Primát a výlučné postavenie negatívnych práv v ľudskoprávnej agende vyplýva z pochopenia ľudského života ako vlastníctva (držby) osoby a súčasne postulátu nedotknuteľnosti súkromného vlastníctva tak, ako to v 18. storočí vyplynulo z novovekého konceptu prirodzených práv. Ľudské práva sú preto, prirodzenými právami, lebo nimi ľudia disponujú v predspoločenskom, čiže prirodzenom stave, a v tomto zmysle platia už pred konkrétnou spoločnosťou a mimo nej. Z toho dôvodu sa tieto práva týkajú vzťahov *medzi ľuďmi*, a to nezávisle od vlády.<sup>7</sup> Takýto, podľa Tugendhata „teologický výklad ľudských práv“ inštitucionalizuje princíp všetkých vlád tak, „aby [len] chránili tieto práva“.<sup>8</sup> Keďže tieto práva platia od prírody, a zároveň ako „neodňateľné“ a „nescudziteľné“ sú človeku prepožičané „z vyššej moci“, všetky vlády majú v zásade výlučne (negatívnu) povinnosť ochraňovať ich, nie však konštituovať nové – pozitívne – práva, a tým garantovať sociálne a ekonomické práva pre svojich občanov. V perspektíve 18. storočia je teda zrejme, že novoveká tradícia ľudských práv ako *prirodzených práv* jednotlivcov sa vylučuje s konceptom pozitívnych práv, pretože ich garantom a nositeľom môže byť len pozemská vláda, nie však izolovaný jednotlivec.<sup>9</sup> No v novovekej tradícii prirodzených práv sú ľudské práva pochopené primárne ako práva na ochranu pre zásahmi vlády a štátu.

### **Lockov problém vlastníctva**

S týmto predspoločenským statusom ľudských práv súvisí, iný zásadný problém, ktorý spočíva v dvojjednosti práva a nedotknuteľnosti života a vlastníctva. Historicky najvplyvnejším autorom ľudskoprávnej dvojjednosti práva na život a práva na vlastníctvo je John Locke. V *Druhom pojednaní o vláde* Locke rozvíja svoju teóriu prirodzeného stavu, čím zviditeľňuje pôvodné práva človeka vo význame vlastníctva osoby a výsledkov jeho práce.<sup>10</sup> Už § 4 – 6 zahŕňajú vymenovanie prvých slobôd, ktoré neskôr explicitne formujú právo človeka na slobodu *narábania so svojou osobou a majetkom* podľa

---

<sup>7</sup> Podobne to možno čítať v *Deklarácii nezávislosti Spojených štátov*: „Pokladáme za samozrejme pravdy, že všetci ľudia sú stvorení ako rovní a svojim stvoriteľom sú obdarovaní určitými neodcudziteľnými právami, medzi ktoré patrí právo na život, slobodu a budovanie osobného šťastia; že pre zabezpečenie týchto práv sú medzi ľuďmi ustanovované vlády, odvodzujúce svoju právnu moc od súhlasu tých, ktorým vládnu“.<sup>7</sup> Takýto, podľa Tugendhata „teologický výklad ľudských práv“ inštitucionalizuje princíp všetkých vlád tak, „aby [len] chránili tieto práva“. Citované podľa <http://www.konzervativizmus.sk/article.php?4432>

<sup>8</sup> Porov. Tugendhat (2003, 266).

<sup>9</sup> K intersubjektívnemu pochopeniu zodpovednosti pozri Smreková (2010, 893 – 906).

<sup>10</sup> Porovnaj dodnes inšpiratívny náčrt Lockovej teórie nadobudnutia vlastníctva (Nozik 1973, 169 – 174). V domácom kontexte podrobne pozri Manda (2015, 61 – 82).



vlastného uváženia,<sup>11</sup> keďže zdrojom vlastného majetku každého človeka je jeho práca. Základným predpokladom tejto schémy je pôvodne teologická idea, že Boh ako pôvodca stvoril svet tak, aby „spontánna ruka prírody“ zabezpečila dostatok všetkého, a to nielen pre niektorých, ale pre všetkých ľudí stvorených na obraz Boží. Dôsledkom takejto úvahy je zásadná politicko-filozofická ilúzia prirodzeného stavu, v ktorom sú všetci už *vlastníkmi zdrojov* na samostatné živobytie a v tomto sebestačnom stave zostávajú aj ako budúci občania po fiktívnom podpise spoločenskej zmluvy. Keďže v princípe každý je schopný postarať sa o seba v prirodzenom stave, nerovnosti v bohatstve a chudobe nie sú problémom vlády, keďže každý je už pôvodne „vlastníkom“ podľa výsledkov „práce jeho tela a diela jeho rúk“. Podľa tejto koncepcie slobody sa logicky „nesloboda“ určuje zasahovaním inej osoby alebo ľudí do môjho života. Všetky ostatné prekážky sú vecou zodpovednosti individua za seba.<sup>12</sup> To, čo platí vo fiktívnom prirodzenom stave ako dostatok pre každého, neplatí v reálnom čase asymetricky rozdelených zdrojov a majetkovo nerovnovážne zadaných podmienok živobytia „tých hore“ a „tých dolu“.

Preto môže Tugendhat na adresu kontraktualistickej tradície prirodzeného práva zhrňujúco konštatovať: Libertarianizmus „je morálkou silných [...], hoci silní so slabými budujú usporiadanie spoločnosti založené na [dobrovoľnej, pozn. MM] zmluve a potom sa na výsledok dívajú ako na morálku so rovnakými právami“ (Tugendhat 1993, 275). Slabí a bezmocní tu nemajú kompenzačné práva. Ak skombinujeme východiskovú fikciu sveta v teórii prirodzených práv ako stav dostatku všetkého pre všetkých so záujmovo orientovaným spôsobom fungovania modernej trhovej spoločnosti, tak neprekvapí Tugendhatov ďalší odkaz, že takáto spoločnosť vychádza z ilúzie, podľa ktorej „spoločnosť pozostáva len z dospelých práceschopných mužov“, ktorí už majú zručnosti postarať sa o seba (svoje rodiny), a preto na to vždy nájdu príležitosť, pokiaľ nie sú leniví, takže solidarita a potreba pomoci je viac-menej vecou individuálnej charity a súcitu, určite však nie záväzkom štátu, pretože kto je bez prostriedkov, „môže si za to sám“ (Tamže).

---

<sup>11</sup> „Aj keď zem a všetky nižšie stvorenia sú spoločné všetkým ľuďom, predsa má každý človek vo *vlastníctve* svoju *osobu*. Na to nemá nikto iná právo, iba on sám. *Práca* jeho tela a *dielo* jeho rúk, sú, môžeme povedať, tiež právom jeho“ (Locke 1836, 116).

<sup>12</sup> Tatiana Sedová si všimla túto „jánusovskú odvrátenú tvár ľudských práv“ a plným právom upozorňuje na ideologickú zneužitelnosť tohto konceptu s aktuálnym upozornením, že ochranu ľudských práv nemožno zredukovať na ideológiu globálneho turbokapitalizmu, pretože – ako normatívny koncept – sa pôvodne týka postavenia všetkých, aj sociálne zraniteľných členov v modernej spoločnosti. Bližšie pozri Sedová (2018). V habermasovskom kontexte pozri Sedová (2012, 141 – 152).

## Právo na život verzus právo na vlastníctvo

Alternatívny výklad vzťahu „práva na život“ a „práva na vlastníctvo“ ponúka Tugendhatov prístup, ktorý vychádza z Kantovho pojmu „dôstojnosti“ každého človeka a jeho antropologického ekvivalentu „svedomia“. Tugendhatov koncept „etiky úcty“ však predpokladá prekonanie Kantovho dualizmu inteligibilno-večného sveta (*mundus intelligibilis*) a zmyslovo-dejinného sveta (*mundus sensibilis*). Klasickú liberálnu teóriu vlastníctva kritizuje za jej normatívne východisko: fikciu prirodzeného stavu s predstavou neobmedzených zdrojov pre samostatný život každého jej člena a so zabezpečenou majetkovou symetriou. Podľa nemeckého povojnového filozofa sa rodíme do reálneho sveta už asymetricky rozdelených majetkových pomerov, príjmov a závislostí, ktoré vytvárajú stav prvotnej heteronómie v určovaní vlastných životných šancí. Predovšetkým každé právo, aj právo na vlastníctvo, možno uplatniť len v spoločnosti, nikdy nie však vo fikcii predspoločenského vzťahu. Naopak, každé právo, aj právo na vlastníctvo, je možné len ako intersubjektívne zdieľaný záväzok v spoločenstve s inými. Základnou Tugendhatovou otázkou teda nie je dilema „indivídium“ verzus „spoločenstvo“, *ale aké spoločenstvá a aký druh kooperácie* v ňom bude dominovať (Tugendhat, 1992, 359).

Z toho pohľadu je väčšina ľudí aj v dnešnej spoločnosti narodená do sveta nerovnosti v získavaní schopností a v nerovnakých príležitostiach uplatniť ich, teda v situácii, ktorú Tugendhat opäť presne nazýva situáciou „ekonomickej neslobody“ – ľudom nemusia chýbať politické slobody, a predsa prakticky nemajú „na výber“. <sup>13</sup> Chýba im často faktická sloboda uplatniť svoje právne možnosti. Tugendhat je dobre poučený nemeckými dejinami, preto pokladá vzťah „ekonomickej neslobody“ k „občianskym slobodám“ za kľúčový problém politickej udržateľnosti ľudských práv.

To, čo vo všeobecnosti chýba, je praktická autonómia, ktorá v tomto prípade znamená nielen ochranu pred materiálnou núdzou, ale – a to je kľúčová Tugendhatova myšlienka – zabezpečenie *vymáhateľných práv* na nadobudnutie tých zručností, ktoré „tým dolu“ umožnia zvládnuť nejakú činnosť tak, aby nemuseli byť odkázaní na iných, respektíve aby sa miera tejto odkázanosti čo najviac minimalizovala „Zaisťovanie minimálneho pozitívneho voľného priestoru, ktorý by všetkým ľuďom umožnil, aby sa postarali o svoje blaho, nakoľko im to ich situácia dovolí, sa javí rovnako *základným právom* ako právo na telesnú nedotknuteľnosť“ (Tugendhat 1993, 360). Aj tu musí byť nárok na dôstojnú existenciu zabezpečený tak, „aby sa dotyční ľudia

---

<sup>13</sup> „Z celosvetového hľadiska žije veľká časť ľudstva v ekonomickej neslobode, to znamená, že ľudom tu chýba prístup k zdrojom, ktoré by im umožňovali buď sa vôbec udržať na živu, alebo tak činiť *ľudsky dôstojným spôsobom*... Táto nesloboda nespočíva [...] v tom, že sa určitej časti ľudí sa nedostáva zdrojov, ale v tom, že existujúce zdroje sa nachádzajú v rukách bohatých, ktorí sú vo svojej držbe zaistení z morálneho hľadiska jednostranným trestným právom a získavajú mocenskú pozíciu, na základe ktorej môžu z chudobných naďalej ťažiť“ (Tugendhat 1993, 277).

naučili a mohli vykonávať činnosti, ktoré sú im v ich životnej situácii dostupné“ (Tamže). Negáciou tohto nároku je principiálna nesamostatnosť ako faktická závislosť od iných, „[keď pomoc] zájde príliš ďaleko..., skoro každý starý, chorý a alebo zdravotne postihnutý človek [ju] vníma ponížujúco“ (Tamže, 361). Základné ľudské právo osvojovať si činnosti nevyhnutné na dôstojný život ľudí so zdravotným znevýhodnením sa týka perspektívy *zvládania života čo najsamostatnejšie do tej miery, ako to daná situácia umožňuje*.

### „Sloboda“ verzus „potreba pomoci“

Takýto prístup na základe normatívneho ideálu „pomoci k sebapomoci“ má dve normatívne závažné konzekvencie. Tugendhatova definícia „neslobody“ ako chýbajúcej sociálnej kompetencie osvojiť si zručnosti vykonávať „význačné“ činnosti z hľadiska možností ich aktéra, a súčasne chýbajúcej príležitosti ich uplatnenia, navádza k mylnému názoru, že ide o prehĺbenie a rozšírenie sféry „slobody“. Podobný postoj Tugendhat zastával ešte v práci *Sebavedomie a sebaurčenie*, kde spracoval tento základný koncept slobody.<sup>14</sup> Vo svojich o pätnásť rokov mladších *Prednáškach o etike* však Tugendhat pod priamym vplyvom A. Dworkina, a najmä A. Shua, zásadne limituje liberálny prístup k ľudským právam práve odkazom na agendu ľudských práv pre osoby so zdravotným znevýhodnením: v ich prípade motívom uplatnenia nároku na pomoc nie je rozširovanie „slobody“ ako schopnosti určovať vlastný spôsob života. Primárnym dôvodom uplatnenia osobitých výdavkov a osobitých verejných priestorov je „potreba pomoci“ – v krajnom prípade aj vtedy, keď sa sféra praktickej slobody, čiže kontroly nad vlastným životom nerozšíri.

V tomto zmysle to už nemôže byť liberálny odkaz na recipročnú úžitkovosť slobodných zdravých a dospelých ľudí vo fikcii prirodzeného stavu, ale primárne zohľadňovanie záujmov všetkých tých ľudských bytostí, ktorým k realizácii podľa možnosti čo najsamostatnejšieho života chýbajú „zručnosti a zdroje“ (Tugendhat 1993, 359). Práve u ľudí so zdravotným postihnutím sa „potreba pomoci“ nemôže zakladať na tom, či je ich hendikep spôsobený chybou, napríklad nerozvážnym skokom do plytkej vody v bazéne, alebo ju pri nehode zavinil niekto iný. Libertariánsky výklad „nezavinenej“ neslobody ako výsledku absencie „osobného prinútenia“, čiže obmedzovanie mojej slobodnej vôle niekým iným, tu nedáva žiadny význam. Práve neschopnosť vykonávať osamostatňujúce činnosti, a nie cudzie či vlastné zavinenie, robí ľudí so zdravotným postihnutím „neslobodnými“ nezávisle od toho, ako sa v tejto neschopnosti ocitli.

Pomocou takto pochopenej „neschopnosti“ môže aj termín „slobody“ získať jasný „pozemský“ zmysel, totiž tak, že podľa Tugendhata je sloboda len „jednou zo základ-

---

<sup>14</sup> Pozri Tugendhat (1979, 215 – 222).

ných ľudských potrieb, nie však jedinou a ostatným potrebám človeka nadradenou potrebou“ (Tamže). Tugendhat upozorňuje v tejto súvislosti práve na sémantickú zmenu právneho jazyka, ktorý v ústavných povojnových textoch nahradil termín „slobody“ odkazom na „ľudskú dôstojnosť“. Adresátom sociálnych a ekonomických práv nie je teda jednotlivec, ale v primárnej odkázanosti na pomoc je ním *spoločenstvo ľudí*, ktoré sa chápe egalitárnym spôsobom ako spoločenstvo vedené etikou úcty pred každým ľudským životom.

Nech už ide o deti, starých ľudí či ľudí so zdravotným znevýhodnením, ani jedna skupina nespĺňa pôvodné kantovské kritérium „rozumnosti“ a „sebavedomia“, ktoré robia jednotlivca subjektom ľudských práv. Čo v prípade, keď si nevie pomôcť sám, lebo nevie o sebe rozhodovať prirodzene, spontánnym spôsobom, ako napríklad deti s autistickým spektrom ochorení? Práve v tomto prípade treba „dôstojnosť“ človeka postihnúť v perspektíve samostatného alebo osamostatňujúceho života, ktorý síce môže *de facto* chýbať ľuďom so zdravotným postihnutím, ale tento autonómny rozmer ľudskej bytosti zostáva normatívnou perspektívou pochopenia ľudskej pomoci ako „pomoci k svojpomoci“. Na druhej strane je postihnutý človek v posilňovaní potreby vlastného života odkázaný na finančné a logistické možnosti solidarizujúceho spoločenstva, pretože bez jeho pomoci by nemusel prežiť, alebo by žil kvalitatívne horší – nedôstojný život.

Takéto egalitárne pochopenie každého člena spoločnosti ako subjektu rovnakých práv sa musí ako vzájomne uznané a navzájom požadované rešpektovanie ľudskej dôstojnosti premeniť na *kolektívne udržiavané sebapochopenie*, ktoré sa nedá nahradiť pravidlami férovo nastavených inštitúcií, čiže odkazom na „*one size fits all*“ politiky „transcendentálneho inštitucionalizmu“. <sup>15</sup> Práve preto, že Tugendhat zámenou pojmu „slobody“ za „ľudskú dôstojnosť“ rozširuje rozsah „autonómie“ z kantovskej „rozumnosti“ na schopnosť samostatného života, môže aj Kantov pojem „úcty“ ako „bezpodmienečnej hodnoty“ osoby zbaviť jeho metafyzickej *sebestačnosti* a *nezávislosti* na časovo-priestorovej realite. „Ľudskú dôstojnosť“ možno realizovať primárne v tomto svete (a nie v tom po ňom), a to tak, že zdravotne znevýhodnení ľudia (samozrejme, nielen oni) *majú / môžu* žiť v „ľudsky dôstojných“ podmienkach (Tugendhat 1993, 362). Majú, ale nemusia, pokiaľ sa spoločenstvo od nich odvráti a neberie ich na vedomie. Zároveň sa takéto „ľudsky dôstojné podmienky“ nedajú vyčerpáť odkazom na materiálno-servisné „existenčné minimum“.

Takéto materiálne zdroje sa musia totiž premeniť aj v prípade ľudí, ktorí nebudú môcť viesť plnohodnotný samostatný život, na schopnosti / príležitosti „nadobudnúť

---

<sup>15</sup> Porov. Palovičová (2018, 12 ff).

a vykonávať činnosti primerané ich vlastným možnostiam“ (Tamže, 361). Takýto pojem „činnosti“ hlbkovo presahuje význam zárobkovej činnosti a nedá sa pochopiť v modernom vymedzení práce ako komodity – tovaru na predaj. V krajnom prípade totiž často ide o ľudí, ktorí si sami nemôžu pomôcť, aj keby im v ideálnom prípade bolo zaistené právo na prácu. Pre hendikepovaných ľudí takáto „činnosť“ väčšinou znamená primárne *učiť sa osvojiť* samostatne si uspokojovať potreby a osvojiť si sociálne pravidlá života s inými, ktoré u väčšiny fungujú spontánne a „od prírody“. No aj keď za pomoci finančne náročných terapií tento level vlastnej socializácie zvládnu a sú schopní samostatne žiť s ostatnými, takíto ľudia často nemajú príležitosť ani možnosť uplatniť tieto sociálne spôsobilosti. Krajným opakom tejto osamostatňujúcej perspektívy je pasívna – doživotná – závislosť od iných ľudí alebo inštitúcií.

## Záver

To, čo sa označuje termínom pozitívna diskriminácia (*affirmative action*), teda zvýhodnenie menšiny za účelom reálneho odstránenia diskriminácie, predpokladá rozšírenie „autonómie“ aj na životy tých ľudí, ktorí sami nie sú prvotne schopní si ju zabezpečiť, a to osobitne v prípadoch, ktoré nezodpovedajú tradičnému ideálu „rozumnosti“ a „sebavedomia“. To však neznamená, že tento normatívny ideál „autonómie“ nemožno, napríklad prostredníctvom včasnej terapeutickkej intervencie v prípade detí s poruchami autistického spektra alebo inými vývinovými poruchami v značnej miere realizovať. Opakom takejto životnej samostatnosti je jej popretie asymetrickou závislosťou a rizikom pasívneho živorenia bez uznania a rešpektu v sociálnom ústave. Ak sa osvojovanie činností, ktoré osamostatňujú v danej situácii život zdravotne postihnutého človeka, tento „činnosťný“ aspekt pochopí v aristotelovskom zmysle ako zdroj rešpektu voči človeku a primárne aj ako potencionálny zdroj sebaúcty, tak potom možno povedať, že princíp dôstojného života dostal prednosť pred právom na nedotknuteľnosť vlastníctva. Adresátni práv a týchto komplexných požiadaviek sú primárne tí, ktorí verejnú pomoc potrebujú, pretože im, a často aj ich rodičom, inak nezastáva nič iné ako nedôstojné živorenie.

Tým je však tematizovaný aj základný normatívny problém a realpolitická prekážka zavádzania „sociálnych základných práv“: obmedzenie klasického negatívneho práva, práva na vlastníctvo. Pre libertariánskych zástancov Lockovej a Nozikovej idey pôvodu majetku vlastnou šikovnosťou a prácou musí byť každé prerozdelenie „krádežou“ (Tamže), alebo – ako sa emotívne vyjadril Nozik – požiadavkou „nútenej práce“ v prospech „nezamestnaných hipíkov“ (Nozik 1973, 167). Pre tých, ktorí podobne ako Tugendhat a Palovičová uznávajú sociálne práva ako základný spôsob riešenia „ekonomickej neslobody“, však postavenie slabých a znevýhodnených ľudí

musí byť pochopené zásadne inak. Tak, aby „právo na majetok [bolo nutné] obmedzovať v tej miere, v akej porušuje práva ostatných občanov“ (Tugendhat 1993, 362). V tomto bode sa však zásadne mení normatívna perspektíva výkladu ľudských práv. Namiesto nadradeného primátu práva na osobnú slobodu a sebarealizáciu, vo vzťahu ku ktorému sú aj ostatné práva prostriedkom jeho naplnenia, sa pojem rovnosti v otázke ekonomicko-politickej slobody všetkých členov spoločenstva stáva kritériom, ktorému treba podriaďovať, alebo podľa neho obmedziť aj práva na ochranu individuálnej slobody, rozumej vlastníctva.<sup>16</sup>

Tieto dva normatívne ideály individuálnej slobody a rovnosti sú z individuálneho hľadiska jednotlivca hodnotami, ktoré si zásadne konkurujú, pričom poslednými motívami sú egoizmus na jednej a schopnosť obmedziť sa v mene rovnakého rešpektu a uznania každého ľudského života na druhej strane. Eliminovanie choroby a hladu ako krajných podôb ľudskej núdze nemožno pokladať za rozširovanie sfér slobody, ale za vyjadrenie ich bazálneho predpokladu, bez ktorého ľudia nie sú schopní realizovať ich právne garantované ústavné slobody.<sup>17</sup> V tomto rozmere „právo na život“ a „právo na vlastníctvo“ sa už nedajú automaticky pochopiť ako vzájomne sa dopĺňajúce ľudské práva, ale treba ich tematizovať ako prítomnosť dvoch zásadne odlišných normatívnych konceptov ľudských práv – libertariánsko-antiegalitárneho a egalitárne-demokratického. Táto normatívna kolízia naznačuje to, čo na inom mieste vo svojej kritike osvietenstva presne pomenoval škótsky konzervatívny mysliteľ Alsdair MacIntyre. Jeho kľúčová téza hovorí, že v základoch modernej spoločnosti nie je „konsenzus, ale konflikt“ weberovsky nezlučiteľných hodnotových poriadkov – vzájomne sa vylučujúcich predstáv spravodlivosti (Porov. MacIntyre 2004, 294).

Tugendhatov apel na egalitárne sa chápané spoločenstvo rozumných ľudí v jeho *Prednáškach o etike*<sup>18</sup> je vedomou odpoveďou na túto konzervatívnu kritiku osvietenstva, a to v hĺbke uvedomenia si aj dnes živej civilizačnej alternatívy k egalitarizmu – skúsenosti s antiegalitárne založeným spoločenstvom silných voči slabým, vyvolených rasou voči ostatným menejcenným.

## Literatúra

BERLIN, I. (1997): Dva pojmy slobody. In: Kiss, J. (ed.): *Současná politická filozofie*. Praha: Oikoymenh, 47 – 101.

---

<sup>16</sup> Významný Tugendhatov žiak a profesor praktickej filozofie na Freier Universität v Berlíne, kde pôsobil aj jeho učiteľ, to napísal nekompromisne: „Právo na podľa možnosti čo najväčšie subjektívne priestory slobody sa nedá zabezpečiť bez *distributívnej* rovnosti, pretože sloboda, prípadne práva slobody sú osobitým prípadom aplikácie distributívnej rovnosti“ (Gosepath 1978, 163).

<sup>17</sup> Pozri Gosepath (1978, 163 – 171).

<sup>18</sup> V tejto práci venoval tri prednášky kritike Mac Intyrovho konceptu cnosti. Porovnaj Tugendhat (1993, 197 – 250).

- HAYEK, F. W. (2011): *The Constitution of Liberty*. The Collected Works of F. A. Hayek, Vol. XVII, Chicago: The University of Chicago Press.
- GOSEPATH, S. (1998): Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, S. – Lohmann, G. (eds.) *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt: Suhrkamp, 147 – 173.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Prel. B. Horyna. Praha: Filosofía.
- LOCKE, J. (1823): *Two Treatise of Government*. The Works of John Locke, Vol. V. London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.
- MACINTYRE, A. (2004): *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenh.
- MANDA, V. (2015): Človek, vlastníctvo a sloboda vo filozofii Johna Locka. In: Manda, M. – Štaheľ, R. – Pruzinec, T. (eds.): *Človek, sloboda, vlastníctvo*. Bratislava: Iris, 61 – 81.
- NOZIK, R. (1973): Distributive justice. In: *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell 1973, 149 – 182.
- PALOVICHOVÁ, Z. (2018): Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti. In: Smreková, D. (ed.): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- SEDOVÁ, T. (2012): Poznámky k Habermasovým východiskám komunikačnej teórie konania. *Filozofia*, 67 (9), 143 – 151.
- 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.
- TUGENDHAT, E. (1984): Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam Verlag, 11 – 33.
- TUGENDHAT, E. (1989): Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute. In: Tugendhat, E. (1992) (ed.): *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 371 – 385.
- TUGENDHAT, E. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (2006): *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie* München: Verlag C. H. Beck.

---

Príspevok vychádza v rámci projektu VEGA č 2/0110/18 *Genealógia svedomia, fenomenalita konania a existencia v dialógu s inými*.

---

Martin Muránsky  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava  
Slovenská republika  
e-mail: muransky.ma@gmail.com  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1986-0460>