

PRINCÍP ROVNOSTI A ĽUDSKÉ PRÁVA

MARTIN MURÁNSKY

THE PRINCIPLE OF EQUALITY AND HUMAN RIGHTS

ABSTRAKT

V nasledujúcom texte po prvé, objasním koncept rovnosti v Tugenhatovej filozofii ľudských práv, po druhé, pripomeniem normatívne predpoklady jeho negácie v pojme antiegalitarizmu v podobe teórie prirodzeného stavu. Nakoniec poukážem na kľúčový ambivalentný vzťah v egalitárnom koncepte ľudských práv – vzťah medzi právom na život a právom na vlastníctvo

Kľúčové slová : egalitarianismus, antiegalitarizmus

ABSTRACT

In the following text, firstly, I will clarify the concept of equality in Tugenhat's philosophy of human rights; secondly, I will recall the normative assumptions of its negation in the notion of antiegalitarianism in the form of the theory of the natural state. Finally, I will point out the key ambivalent relationship in the egalitarian concept of human rights - the relationship between the right to life and the right to property

Key words: egalitarianism, anti- egalitarianism

ÚVOD

Egalitarizmus, Rovnosť ľudí možno považovať za spoločenský ideál, ku ktorému sa dnes hlásia všetky demokratické krajiny sveta. Zákonodarstvo a jednotlivé politiky týchto krajín obsahujú koncepciu rovnosti, podľa ktorej sú si všetci ľudia rovní vo svojej dôstojnosti a vo svojich právach, a zároveň zakazujú diskrimináciu na základe takých dôvodov, akými sú napríklad pohlavie, farba pleti, vek, rod, sexuálna orientácia, majetok, sociálny pôvod, zdravotné postihnutie, príslušnosť k národnostnej alebo etnickej skupine, náboženstvo alebo iné postavenie.

Princíp rovnosti sa teda v prvom rade spája s filozofickými, morálnymi, ale aj právnymi aspektmi toho, že všetci ľudia by mali byť považovaní za rovných vo svojich *základných*

právach a ako k rovným k nim treba aj pristupovať. Z hľadiska filozofickej reflexie podmienka možností egalitarizmu ponúka Tugendhatov koncept jednu z najvýraznejších koncepcií dneška. Na rozdiel od historickej diskusie vzniku Deklarácie ľudských práv na jednej a extrémisticky antiegalitaristických Norimberských zákonov sa filozofická reflexia nemá zaoberať popisovaním historických príčin ich vzniku, ale „všeobecnou štruktúrou ľudského chápania“ a v rámci nej povahou intersubjektívnych vzťahov medzi ľuďmi, ktoré rieši etika. „Všetky ľudské spoločnosti mali voľajaké presvedčenia o tom, ako sa majú k sebe navzájom ľudia správať.“(Tugendhat 2007 s. 206). Základ egalitarizmu potom nespočíva v často opakovanom predsudku, že by všetci ľudia mali mať rovnaké povinnosti k všetkým ostatným ľuďom, ale v presvedčení, „že voči všetkým ľuďom existujú určité minimálne záväzky“(tamže). Tugendhat nazýva túto pozíciu *univerzalizmom*.

V rámci nej majú všetci ľudia navzájom minimálne záväzky. Ich opakom je vyššie spomínaný nacizmus, ktorý zavrhuje univerzalizmus a nadraduje jeden typ vyššej rasy nad ostatné, pričom k tej nižšej rase žiadne záväzky neexistujú. Takýto postoj označuje Tugendhat za partikularizmus. Jeho špecifikom nie je absencia morálky, ale jeho platnosť len pre členov vlastnej skupiny (napr. rasa). Filozofickou výzvou pre reflektovanie nacizmu ako krajnej formy antiegalitarizmu zostáva zistenie, že aj nacizmus je „formou morálky“, pretože „presvedčený nacistička verí, že *má takto konať*“(Tugendhat 2007 s. 207). Základný filozofický konflikt ukrytý v otázke egalitarizmu, nie je problém vzťahu morálky a nemorálky, ale dvoch základných druhov rozumenia normatívneho (morálneho) sveta - egalitárneho a antiegalitárneho. Najvplyvnejší príklad egalitarizmu predstavuje koncept základných ľudských práv. Jeho normatívne najextrémnejším protivníkom už spomenutý nacizmus.

Ak však nacizmus možno pokladať za druh morálky, oprávnene vzniká otázka, čo je spoločnou črtou každej, aj partikularistickej morálky? Tugendhatov návrh vychádza z vzájomne uznaných záväzkov, ktoré sa odohrávajú v skupinovom živote ľudí tak, „že vytvárajú morálne spoločenstvo ľudí“(Tugendhat 2007s. 215). Charakteristickou črtou morálneho spoločenstva je, že tie morálne uznané záväzky, ktoré Tugendhat vyjadruje Kantovým termínom „imperatívy“, nie sú mechanicky a z vonkajšieho prinútenia vykonávanými príkazmi. Odohrávajú sa pod podmienkou dobrovoľného hodnotenia ako afektívne prežívané a vyjadrované súhlasy a nesúhlasy s našim a cudzím konaním v podobe „pochvaly“ a „výčitky, ktorých kognitívno-objektívizujúcimi zložkami sú hodnotiace termíny „dobré“ a „zlé“. Kľúčovým argumentom definície formálneho významu morálky zohráva vzťah-seba-k-sebe-samému, ktorý sa v etickej dimenzii uskutočňuje ako morálna „sebaúcta“,

v širšom zmysle uznanie alebo ako morálne „sebapohrdanie“ v 1.os.singuláru. v tradičnej terminológii zastupuje tento fenomén „svedomie“.

Keďže morálne normy sa dajú pochopiť ako formy obmedzovania vlastnej svojvôle, musia sa, a to je kľúčová veta pre Tugendhata, vedieť nechať „zdôvodniť“. Tým objektivizujúcim faktorom sú tu normy, „ktorých dodržiavanie sa afektívne schvaľuje, respektíve sankcionalizuje. Každý druh morálky preto pozná to isté a zároveň vždy odlišné zdôvodnenie normatívne založeného „dobra“ a „zla“, ktoré sa navzájom prakticky afektívnou vôľovou cestou očakáva a vyžaduje.

Izolovaný jedinec ako fikcia.

V štruktúre ľudského chápania existuje len dvojaký modus pochopenia morálky. Pred epochou osvieteného rozumu sa morálka, ale aj politické panstvo chápali v pozadí na religiózno-tradovanej tradícii, čiže autoritatívne. Tento vždy prítomný a možný spôsob pochopenia teda predpokladá „morálku odvodzovanú z viery“(Tamže). Práve s týmto autoritatívnym konceptom morálky spájal Nietzsche jej zánik ním ohlasovanej „smrti Boha“. Alternatívou k takto pochopenej morálke je jej autonómne zdôvodnenie, založené na princípe sebaurčenia. Tugendhat je presvedčený, že ľudia sú vzájomne odkázaní na kooperatívne vzťahy, ideál izolovaného jednotlivca je v tomto zmysle fikciou. Ide o to, ako a v akej perspektíve pochopiť túto kooperáciu. Po tradične antiegalitarnom pochopení moci sa v novoveku stáva východiskom kontraktualizmus s jeho predpokladom tzv. „prirodzeného stavu“, v ktorom sú definované ľudské práva.

V celkovej fikcii prirodzeného - predspoločenského – stavu ako modelu pôvodnej ľudský situácie („anthropologische Ursituation“) je „vojna všetkých proti všetkým“ alebo anarchia bez pevne vymedzených pravidiel základným modelovaním tkz. pôvodnej ľudskej situácie jej základným symptómom je potom asymetrická vôľa k jednostranne výhodnej moci prvým a najčastejším riešením kooperatívnych vzťahov. Navyše, každý z účastníkom tejto fiktívnej situácie ma svoju vlastnú predstavu, čo je dobré a spravodlivé – čo mu teda patrí a čo si zaslúži. Výsledkom je všeobecná neistota a egoizmus. Ako protimotív k tejto všeobecnej neistote a úsilia o vlastnú výhodu je pochopiteľný kontraktulistický motív jej obmedzenia vzájomnou dohodou – spoločenskou zmluvou. Kontraktualistický koncept sa v klasickej prevedení zakladá na konaní a uvažovaní vo vlastnom záujme. V tomto východisku sú implicitne dva vzájomne popierajúce ideály slobody a koncepcie spoločnosti., aho na tento problém upozornil okrem iných aj Axel Honneth. Honneth v prvej časti *Práva slobody*

systematicky sleduje túto dvojznačnosť významu autonómie/slobody, keď explicitne rozlišuje medzi ideálom individualistickej sebarealizácie, ktorá stojí ako hodnota nad verejným dobrom a občianskej tradície sebaurčenia, v ktorej každý občan musí vedieť obmedziť v mene verejného dobra svoje záujmy. V tomto zmysle už Thomas Hobbes sa pokúšal návrhom, aby sa pod slobodou rozumelo len „maximálne neobmedzené uskutočňovanie vlastných účelov“, zabrániť takým konceptom slobody, ktoré by „mohli podnietiť túžbu po občianskych združeniach“, ktorými sa kolektívne chránili záujmy sociálne zraniteľných ľudí (Honneth 2018 s. 43).

K prvému normatívnemu ideáli teda patrí hobbsovský koncept neobmedzeného sledovania vlastných záujmov, pokiaľ ten istý ego motív umožňuje a nebráni aj každému inému človeku (negatívna sloboda). Tu je ideálom autentická sebarealizácia, ktorá tu platí ako prvá hodnota, povedané Honnethovym jazykom, stojaca vyššie, než verejné dobro. Jej významným predpokladom je, že idea voľného trhu s nadosobným princípom ponuky a dopytu, ktorý v zásade má aj morálnu regulatívnu funkciu tým, že trhové dianie neriadi ľudská ruka, rozumej štát, nadosobne fungovanie ponuky dopytu riadi a symetricky vyrovnáva vzťahy medzi slobodnými výrobcami. Ako ukážeme v záverečnej kapitole, klasickým autorom tejto koncepcie je John Locke. Pointou jeho výkladu kontraktualizmu je prirodzený stav, v ktorom je už každý vlastníkom zdrojov sebestačného živobytia. Fiktívnym podpisom spoločenskej zmluvy sa len legitimizuje ochrana majetku každého jednotlivého občana, ako keby v reálnom svete bol každý vlastníkom zdrojov na samostatné živobytie. V kombinácii s ideou voľného trhu je potom každé zasahovanie štátu do tržného diania pokladané za zdroj ekonomických kríz na jednej strane a progresívne zdaňovanie je predstavované ako krádež majetku/zisku tých šikovných a talentovaných.

Egalitarizmus vs. ekonomický libertianizmus

Zásadne opačným výkladom problému slobody sa zaoberá práve egalitaristický prístup. Podľa zástancov egalitaristickej koncepcie (Tugendhat, Rawls, Sen) východiskovou situáciou pri podpísaní fiktívnej zmluvy predstavuje asymetricky rozdelený svet na tých, ktorí nielenže majú prostriedky na samostatné živobytie, ale aj môžu viac alebo menej kontrolovať podmienky nadobúdania živobytia pre tých, ktorí okrem svojej práce veľa iného nevlástnia. Nielen ľudia, ale aj štáty sa potom odlišujú v ich nerovných prístupoch k zdrojom bohatstva, ceny práce, a z toho vyplývajúcej chudoby ako základnej nerovnosti.

Vychádzajúc práve z tejto nerovnosti existuje motivácia prekročiť obmedzenia libertiansko-lockovského princípu slobody ako vlastníctva a konfrontovať ho s egalitárnym právom na život v jeho prakticky samostatnej autonómii. Takáto motivácia k praktickej autonómii spočíva v tom, ako píše Tugendhat, „že sa ľudia boja ódia nespravodlivosti a to súvisí s tým, že pri nespravodlivom systéme noriem je stav svojvôle a moci iba jednostranne prekonaný“ (Tugendhat 2007s. 208). Jednostranne v tom zmysle, že aj v krajine politických slobôd môžu byť ľudia bezmocní v širšom, nepolitickom význame a podmienky ich života ovládané inou mocou, než politická svojvôľa - diktátom ekonomickej anonymnej sily.

V takto komplexne pochopenej situácii sú teda pre koncept egalitarizmu rozhodujúce dve inštancie. Osvietenécké „odčarovanie“, čiže zbavenie platnosti tradičnej legitimácie politickej moci silou tradície so základnou otázkou: „ako ináč možno zdôvodniť morálku, ak sa to nedá tradicionalisticky alebo[...] cez vyššie pravdy?“ (tamže) Ak zdôvodnenie vzájomných vzťahov medzi ľuďmi nefunguje hierarchicky „zhora“, musí sa pochopiť egalitárne „každý musí pokladať záujmy každého iného za rovnako dôležité, ako svoje vlastné“ (Tugendhat 2007a s. 209). Klasickým autorom pre tento koncept egalitárnej morálky je Kant, jeho dnešným ekvivalentom je etika rovnakej úcty. Jej predpokladom nie je neobmedzené sledovanie vlastných záujmov, ale ich obmedzovanie princípom svedomia, založenom na uznaní, lepšie povedané na celoživotnom zápase rešpektovania záujmov každého človeka - o uznanie vlastnej a iného sebahodnoty. Egoizmus preferovania vlastných záujmov a vôľa ovládať iných sú tými hlavnými konkurentami a motívmi pre vznik antiegalitarizmu v modernej dobe.

Tou druhou inštanciou je rešpektovanie asymetrického východiska, v ktorom ide o zánik osobnej moci človeka nad človekom napríklad v podobe vzťahu otrok/otrokár“ ešte negarantuje rovnosť v základných práv. Je to práve tento asymetrický prístup ľudí k získavaniu potrebných zručností pre samostatný život, asymetrické rozdelenie rozumej často chýbajúce príležitosti uplatnenia, ktoré sa prejavujú v chýbajúcej voľbe života podľa vlastných preferencií. V pve skrípte spomenutá otázka vzťahu pozitívnej a negatívnej slobody v koncepte ľudských práv sa opäť stáva témou záverečnej kapitoly. Tentoraz ako ambivalentný vzťah a problém dvoch základných ľudských práv - práva na život a práva na vlastníctvo. S týmto predspoločenským statusom ľudských práv súvisí, iný zásadný problém, ktorý spočíva v dvojjednosti práva a nedotknuteľnosti života a vlastníctva. Historicky najplyvnejším autorom ľudskoprávnej dvojjednosti práva na život a práva na vlastníctvo je John Locke. V *Druhom pojednaní o vláde*

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 s. 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).

Právo na život - potreba pomoci.

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 pred spoločenského- 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 „individuum“ verzus. „spoločenstvo“, *ale aké spoločenstvá a aký druh kooperácie* v ňom bude dominovať (Tugendhat, 1992 s. 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“ – ľuďom nemusia chýbať politické slobody, a predsa nemajú prakticky „na výber“. Z celosvetového hľadiska žije veľká časť ľudstva v ekonomickej neslobode, to znamená, že ľuďom tu chýba prístup ku zdrojom, ktoré by im umožňovali buď sa vôbec udržať na žive alebo tak činiť *ľudsky dôstojným spô-*

sobom „Táto nesloboda nespočíva [...] v tom, že sa určitej časti ľudí sa nedostáva zdrojov, ale v tom, že sa existujúce zdroje nachádzajú v rukách bohatých, ktorí sú vo svojej držbe zaistení z morálneho hľadiska jednostranným trestným právom, a ktorí získavajú mocenskú pozíciu, na základe ktorej môžu z chudobných naďalej ťažiť“ (Tugendhat 1993 s. 277). 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. v tomto zmysle možno pokladať vzťah k občianskych ľudských práv s ekonomickými a sociálnymi právami za kľúčový problém a podmienku ich dlhodobej udržateľnosti.

ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV

- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárýs demokratické mravnosti*. Prel. B. Horyna. Praha: Filosofia.
- 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
- NOZIK, R. (1973): Distributive justice. In: *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell 1973, 149 – 182.
- 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.

KONTAKT

doc. PhDr. Martin Muránsky, PhD.
PdF UK – Katedra Sociálnej práce
Bratislava