

**UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
FILOZOFOICKÁ FAKULTA**

ZMLUVNÉ TEÓRIE ŠTÁTU V NOVOVEKEJ FILOZOFII

Dizertačná práca

2014

Mgr. Mgr. Michal Slamena

**UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
FILOZOFOICKÁ FAKULTA**

ZMLUVNÉ TEÓRIE ŠTÁTU V NOVOVEKEJ FILOZOFII

Dizertačná práca

Študijný program: SYSTEMATICKÁ FILOZOFIA

Študijný odbor: 2.1.2 Systematická filozofia

Školiace pracovisko: Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied

Školiteľ: Prof. PhDr. František Novosád, CSc.

Bratislava 2014

Mgr. Mgr. Michal Slamena

Zadanie dizertačnej práce

Meno a priezvisko študenta: Mgr. Mgr. Michal Slamena

Študijný program: Systematická filozofia

Študijný odbor: 2.1.2 Systematická filozofia

Označenie školského diela: Dizertačná práca

Jazyk školského diela: Slovenský jazyk

Názov školského diela: Zmluvné teórie štátu v novovekej filozofii

Ciel: Cieľom dizertačnej práce je analyzovať odlišnosti jednotlivých formulácií spoločenskej zmluvy s ohľadom na problém vzťahu medzi štátou mocou a slobodou jednotlivca a pokus o interpretáciu na to nadväzujúcich problémov legitimity zmluvnej teórie štátu.

Meno a priezvisko školiteľa: Prof. PhDr. František Novosád, CSc.

Školiace pracovisko: Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied

Meno a priezvisko vedúceho školiaceho pracoviska: prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc.

Spôsob sprístupnenia elektronickej verzie školského diela: AIS 2

Dátum zadania:

Dátum schválenia:

Podpis školiteľa

Podpis autora

Pod'akovanie

Týmto sa chcem pod'akovať svojmu školiteľovi dizertačnej práce Prof. PhDr. Františkovi Novosádovi, CSc. Za jeho odborné vedenie, pomoc a pripomienky pri jej písaní, ako aj všetkým ostatným, s ktorými som mal možnosť na danú tému odborne diskutovať.

Abstrakt

Dizertačná práca je pokusom o interpretáciu novovekých zmluvných teórií. Táto interpretácia sa opiera primárne o diela hlavných predstaviteľov zmluvných teórií (T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau) z hľadiska politickej filozofie a právnej teórie, sekundárne o nové prístupy k témam týchto diel (teóriu hier, etológiu, politickú antropológiu).

Cieľom práce je podať vysvetlenie a zdôvodnenie vzniku štátu z pohľadu novovekej filozofie a snaha nahliadnuť tento problém nástrojmi súčasnej filozofie, vedy a presahmi medzi týmito dvoma poliami ľudského poznania. Predmetom práce je evolúcia myšlienky spoločenskej zmluvy, spor prirodzeného a pozitívneho práva, vzťah slobody jednotlivca voči moci štátu, legitimita štátu a skúmanie potencionálnych príčin jeho rozpadu. Výsledkom práce je nový pohľad na klasické ponímanie spoločenskej zmluvy.

Novoveké filozofické koncepty štátu prichádzajú s novým vysvetlením legitimity štátnej moci, oprávneniami občanov a vzťahu medzi občanmi a štátom. Niektoré z argumentov v prospech týchto vysvetlení nachádzame už v staroveku a stredoveku (všeobecný súhlas na zriadení verejnej moci, transpersonálnosť panovníka, právo na odpor voči tyranii). Až novovek sa ich však snaží dôsledne zdôvodniť. Aj vďaka tomu sa z vysvetlení spoločenského poriadku stávajú teórie, formujú sa nové teórie na ktoré sa odvoláva stále viac ľudí a nakoniec sa z teórií stávajú vzory pre fungovanie štátu.

Kontraktualistické teórie vytvorili nové ponímanie štátu, v ktorom je základom na jednej strane človek s jeho slobodou, dôstojnosťou a rovnosťou voči druhým ľuďom, na druhej strane vôle ľudu. Pri bližšom rozboare ide však skôr o evolúciu, než o revolúciu v politickom myšlení.

Pohľad spoločnosti na hodnoty ľudskej slobody, dôstojnosti a rovnosti sa dlhodobo vyvíjal. Uvedené hodnoty sú popri všeobecnom súhlase v zmluvných teóriách štátu nástrojmi zdôvodnenia jeho legitimity (prechodom spoločnosti z prirodzeného do občianskeho stavu). Čisto úcelovo-racionálne zdôvodnenie štátu neprihliadajúce k týmto bazálnym spoločenským hodnotám je nepostačujúce.

Novoveký človek sa vyznačuje mimoriadnou vierou vo vlastné sily. Táto sebadôvera sa prejavuje aj v schopnosti formovať a riadiť spoločnosť. Človek projektuje predstavu politicky usporiadanej spoločnosti na základe metód, ktoré sa osvedčili v prírodných vedách. Súčasne však ľudia narážajú na prvky transcendentna, ktoré bolo v riadení spoločnosti prítomné počas celých dejín. Výsledkom takéhoto dvojitého procesu je

predstava racionálne usporiadaneho štátu, ktorý však rešpektuje určité univerzálne hodnoty (sloboda, rovnosť, dôstojnosť) presahujúce ľudskú racionalitu.

Štát môže fungovať ak je v jeho základných pravidlach vyvážený pomer moci štátu voči slobode občana. To vyžaduje uvažovať vo viacerých dimenziách slobody a moci (občianskych, ekonomických, kultúrnych), týkajúcich sa potrieb občanov na jednej strane, a štátu na strane druhej.

Vzťah občan-štát je dvojtvárny: na jednej strane je to vymedzenie jednotlivca voči ostatnému celku tvoriacemu štát, ale súčasne je jednotlivec v občianskom stave istým spôsobom vo vzťahu ku každej časti tohto celku, ku každej právnickej a fyzickej osobe, vrátane seba. Teóriu spoločenskej zmluvy možno chápať ako fikciu, preklenujúcu toto dvojité ponímanie (verejného a súkromného). Štát má množstvo nástrojov, prostredníctvom ktorých môže ovplyvňovať chápanie tejto fikcie (občiansky život, politika, hospodárstvo, kultúra, životné prostredie). V prípade, že štát tieto nástroje nevyužíva správne alebo v dostatočnej miere, môže si privodiť úpadok, nestabilitu či dokonca zánik. Preto štát na fikcii spoločenskej zmluvy nielen stojí, ale aj padá. Posilňovanie viery v túto fikciu je spolu so starostou o svojich občanov a riadnym chodom zriadenia základom existencie štátu.

Kľúčové slová: vznik ľudskej spoločnosti, základné ľudsko-právne hodnoty, legitimita štátnej moci, sloboda jednotlivca, riziká štátneho zriadenia

Abstract

Dissertation thesis is an attempt to interpret the contractual theories in philosophy of modern period. This interpretation is based primarily on the works of prominent theories of social contract (T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau) in terms of political philosophy and legal theory. Secondary is this thesis base on new approaches to the themes of crucial works of political philosophy (f. e. game theory, ethology, political anthropology).

The aim of this work is to present an explanation and justification of state in modern philosophy and efforts to understand the problem by tools of currently philosophy, science and overlays between the these two fields of human knowledge. The object of this work is the evolution of the idea of the social contract, controversy between natural and positive law, the relationship of individual freedom against state authority, the legitimacy of the state and exploring potential causes of its disintegration. The result is a new sight on the classic idea of social contract.

Concepts of State in Early Modern philosophy make a new explanation of the legitimacy of state power, civil rights and the relationship between citizens and the state. Some of the arguments for these explanations are found in antiquity and the Middle Ages (general agreement on the establishment of a public authority, impersonality sovereign, right to resist tyranny). But, however, modern philosophy is consistently trying to justify these ideas. We can observe continual process: at first philosophers bring explanation of social order, next new social theories are more popular and in the end political theories become paradigm of state.

Contract theories created a new understanding of the state where it is based, first, a man with his freedom, dignity and equality to other people, on the other hand will of the people. On closer analysis, however, comes an evolution rather than a revolution in political thought.

View of the value of human freedom, dignity and equality has long evolved in society. Common agreement and above mentioned values are base for justification of legitimacy of state in contract theory. It can explain get out the state of nature to civil status. Justification of State by instrumental rationality is not sufficient. We need basal social values to achieve legitimacy of state power.

Modern Age man is characterized by extraordinary faith in his own abilities. This self-trust is also reflected in the ability to shape and lead society. Philosophers project visions of politics on the basis of the methods that have been proven in science. At the same time

people are realize the transcendent elements that were present in governance of society throughout the centuries. The result of this double-edged process is a vision of rational organization of the state, which respects certain universal values (freedom, equality, dignity) independent of human rationality.

State may operate if the basic rules of a balanced relation between the freedoms of citizens to power of the state. This requires considered in several dimensions of freedom and power (civil, economic, cultural) relating to the needs of citizens on the one hand, and the state on the other.

Relationship between citizen and state is ambiguous: on the one hand, the demarcation of the individual to a whole state, but on other hand an individual civil status in the same way in relation to each part of the whole, to any legal entity and to any individual, including himself. Theory of social contract can be seen as fiction of bridging of ambiguous relation (public and private).

The state can to influence the understanding of this fiction in society by a number of tools (civil life, politics, economy, culture and environment). If the State does not use these tools properly or sufficiently, it can bring it's decline, instability or even ending. Therefore fiction of social contract can describe foundation as well as end of the state. Strengthening of faith in this fiction, concern for its citizens and the proper working system of government are existence conditions of the state.

Keywords: formation of human society, basic human and legal values, the legitimacy of state power, individual freedom, risks state system

Predhovor

Predkladaná dizertačná práca vznikala v rámci doktorandského štúdia. Jej snahou je priblížiť, charakterizovať a interpretovať pojem spoločenskej zmluvy predovšetkým z hľadiska politickej filozofie. V Slovenskom filozofickom prostredí bolo publikovaných viaceru prác venujúcich sa konkrétnym zmluvným filozofom a čiastkovým problémom tejto témy.

Jedným z cieľov práce je podať komplexnejšiu informáciu o pojme spoločenskej zmluvy a o možnostiach jeho interpretácie. Kým v zahraničí sa na túto tému napísalo množstvo odborných prác, kľúčové témy tohto projektu ako legitimita štátnej moci alebo sloboda jednotlivca boli v minulosti na našom území vnímané zväčša ideologicky. Po vytvorení priestoru pre slobodu myslenia paradoxne o dané témy akoby poklesol záujem. Prácou sa tento záujem pokúša autor prebudíť, resp. nastoliť nové spôsoby, ako je možné o danej problematike premýšľať a diskutovať.

Novovek je obdobím, keď sa začína meniť význam nielen prírodných, ale aj spoločenských vied. Myšlienka spoločenskej zmluvy bola dlho na okraji záujmu politickej filozofie. V novoveku sa však z jej periférie dostáva do jej ohniska. V práci sa snažíme vysvetliť prečo je tomu tak a súčasne tým poukázať na dôležitosť skúmania tejto skutočnosti pre súčasnosť.

Ďalšou motiváciou vzniku práce bol pokus venovať sa téme novovekého kontraktualizmu nielen z hľadiska politickej filozofie, ale systematicky – z hľadiska teórie práva a komplexu sociálnych a humanitných vied, ktoré majú k problematike čo povedať.

Práca je určená najmä záujemcom o politickú a právnu filozofiu, ale vzhľadom k snahe spracovať tému z rôznorodej perspektívy by mohla byť zaujímavá aj pre širšiu verejnosť.

Obsah

| | |
|---|-----|
| Abstrakt | |
| Abstract | |
| Predhovor | |
| Úvod..... | 1 |
| Ciele práce..... | 2 |
| Metodika práce..... | 4 |
| Súčasný stav poznania v skúmanej oblasti a teoretické východiská dizertačnej práce..... | 5 |
| 1 Dejiny zmluvných teórií..... | 6 |
| 1.1 Objavenie spoločenskej zmluvy v politickej filozofii..... | 6 |
| 1.2 Zmluvné teórie novoveku..... | 15 |
| 1.3 Moderné podoby kontraktualizmu a ich kritika..... | 21 |
| 2 Podmienky možnosti vzniku konsenzu..... | 26 |
| 2.1 Spoločenská zmluva a teória hier..... | 27 |
| 2.2 Altruizmus a sociálna psychológia..... | 39 |
| 2.3 Biologické a kultúrne argumenty v prospech vytvorenia spoločenstva..... | 45 |
| 2.4 Racionalita a zmluvné teórie..... | 48 |
| 3 Zdroje prirodzeného práva v zmluvných teóriach..... | 55 |
| 3.1 Sloboda prirodzeného stavu..... | 57 |
| 3.2 Sloboda v kontexte politickej a právnej filozofie..... | 61 |
| 3.3 Dôstojnosť ako ľudsko-právna hodnota..... | 65 |
| 3.4 Rovnosť a jej zdôvodnenie..... | 67 |
| 3.5 Hume-Jørgensenova téza (spor prirodzeného a pozitívneho práva)..... | 69 |
| 4 Vznik štátu, moc a občan..... | 76 |
| 4.1 Historickosť, ahistorickosť a fikcia spoločenskej zmluvy..... | 76 |
| 4.2 Legitimita moci..... | 82 |
| 4.3 Legitimita moci suveréna..... | 87 |
| 4.4 Štát ako vytvorený subjekt..... | 98 |
| 4.5 Tichý súhlas..... | 103 |
| 4.6 Vhodnosť politického zriadenia..... | 106 |
| 5 Limity moci..... | 108 |
| 5.1 Človek ako subjekt v novovekej politickej filozofii..... | 109 |
| 5.2 Všeobecná vôle..... | 111 |
| 5.3 Spoločenská zmluva a politická teológia..... | 116 |

| | |
|--|-----|
| 5.4 Na hranici štátnej moci..... | 123 |
| 5.5 Dôvera a strach z hľadiska funkčnosti štátu..... | 127 |
| 5.5.1 Dôvera..... | 127 |
| 5.5.2 Strach..... | 129 |
| 5.6 Právo na odpor a občianska neposlušnosť..... | 131 |
| Záver..... | 135 |
| Literatúra..... | 141 |

Úvod

Cieľom práce *Zmluvné teórie štátu v novovekej filozofii* je podať komplexnejší prehľad o pojme spoločenskej zmluvy v čase jej najväčšieho rozkvetu, vplyvu na myslenie ľudí a spoločenské dianie. Ústrednou témove práce je spoločenská zmluva v podaní filozofov sedemnásteho a osiemnásteho storočia, ale práca sa venuje aj vývoju tohto pojmu pred novovekom a rozvíjaniu myšlienok týkajúcich sa danej témy do súčasnosti.

Medzi čiastkové ciele práce možno priradiť snahu o zdôvodnenie vzniku spoločnosti (teóriou hier, sociálnou psychológiou, biológiou, účelovou racionalitou), vytíčenie základných ľudsko-právnych hodnôt o ktoré sa opiera prirodzené právo v zmluvných koncepciách štátu (sloboda, dôstojnosť, rovnosť) a analýza rizík nestabilty spoločenského zriadenia v krajných prípadoch porušovania spoločenskej zmluvy.

Kľúčovým pojmom práce je legitimita štátu založeného fikciou spoločenskej zmluvy. V dôsledku toho sa práca zaoberá pojmom legitimacy, jej zdrojom, ospravedlnením, vzťahom k slobode jednotlivca a k štátnej moci. Tieto základné pojmy politického a právneho myslenia sú ponímané z hľadiska hlavných diel novovekých kontraktualistov (T. Hobbesa, J. Locka, J.-J. Rousseaua), ale sú doplnené ponímaniami súčasných politických filozofov a právnych teoretikov.

Práca sa venuje aj interpretácii moderného štátu ako inštitúcie, ktorá využíva pastiersku moc, resp. analógii medzi politickým a náboženským myslením. Predmetom úvah sa stáva človek ako konajúci subjekt, ktorého však politológia ani právo nedokážu ako spoločenského tvora dostatočne spracovať – preto je potrebný filozofický prístup. Pozornosť je venovaná aj hraniciam štátnej moci a prvkom, ktoré udržiavajú štát pohromade (dôvera, strach). Tematizované sú aj pojmy občianskej neposlušnosti a práva na odpor.

Význam práce spočíva v jej úsilí podať ucelenú predstavu informáciu o pojme spoločenskej zmluvy a jej stavebných prvkoch. Toto úsilie je sledované s prispätím domáčich aj zahraničných filozofov, známejších ale i menej zvučných mien. Interdisciplinárny prístup robí práce zdroj informácií nielen pre záujemcov z oblasti politickej filozofie. V neposlednom rade je ambíciou práce prispieť do diskusie na témy, o ktorých by sa mohlo zdať, že k nim už nedá nič nové povedať.

Ciele práce

Cieľov tejto dizertačnej práce je niekoľko: ukázať na pôvod myšlienky spoločenskej zmluvy, charakterizovať jej výnimočnosť v novovekej filozofii, zdôvodniť príčiny jej vzniku, pramene jej hodnotového zakotvenia, spôsob konštituovania kolektívnej moci, ktorú využíva a zdôrazniť riziká ohrozujúce mechanizmus spoločenskej zmluvy.

K naplneniu týchto cieľov je potrebné vyhľadátať podoby hlavných formulácií spoločenskej zmluvy v dielach jej asi najznámejších predstaviteľov - Thomasa Hobbesa, Johna Locka a Jeana-Jacquesa Rousseaua. Spolu s tým je potrebné porovnať ich charakter s predošlými politickofilozofickými teóriami, ktoré im poslúžili ako inšpirácia; a kriticky zhodnotiť ich význam a dôsledky pre politickú a právnu filozofiu.

Vychádzajúc z hypotézy, že spoločenská zmluva je výrazom jednoty prirodzeného a pozitívneho práva, a že inštrumentálna racionalita je pre konštituovanie zmluvy nedostatočná, musíme identifikovať hodnoty na ktorých novoveké prirodzené právo stojí, a akým spôsobom sa v zmluve prirodzené a pozitívne právo spája.

Ďalej je k splneniu týchto cieľom nevyhnutné analyzovať pojem legitimity suveréna, štátnej moci a slobody jednotlivca v štáte z hľadiska teórie spoločenskej zmluvy – ako z hľadiska prirodzeného stavu, konštruovania suverénnej moci tak aj občianskeho stavu.

K tomu, aby mohla fungovať spoločenská zmluva je potrebné nielen zdôvodniť legitimitu jej prvkov (občianstvo, štátu a moc), ale aj uvedomiť si riziká, ktoré sa vyskytujú pri realizácii jej projektu – t. j. dôvera občana v štát, možné oslabenia motivácie dodržiavať spoločenskú zmluvu, odstrániť pochybnosti z anonymity univerzálnosti práv jednotlivcov.

Metodika

Vzhľadom k tomu, že pojem spoločenskej zmluvy je predmetom najmä politickej filozofie, ale aj teórie práva, posledné desaťročia aj iných spoločenských vied (evolučná a sociálna psychológia, sociálna antropológia, politická sociológia, ...) a prírodných vied (modelová matematika v teórii hier, fyzická antropológia, etológia, ...), snaží sa práca aspoň čiastočne zohľadniť výsledky rôznych vedných odborov vplývajúcich na súčasné vnímanie pojmu spoločenskej zmluvy. Klúčovým však pre prácu ostávajú novoveké koncepty zmluvných teórií.

Zo všeobecných filozofických metód práca používa textovú a pojmovú analýzu primárnych prameňov, komparáciu teórií medzi sebou a teórií s poznatkami spoločenských aj prírodných vied, identifikáciu problémov jednotlivých teórií, redefinovanie základných pojmov a syntézu samostatných záverov uvedených postupov.

Pojem spoločenskej zmluvy sa vo filozofii vyčlenil až v novoveku, odkedy nadobudol rôzne podoby. Stopy tohto pojmu možno však nájsť už v starších prácach, preto bolo potrebné identifikovať ich v starších prameňoch a poukázať na nôvum, ktoré tejto myšlienke pridávajú osvetenskí myslitelia. V tomto smere je dôležitá najmä historická metóda, vďaka ktorej lepšie pochopíme vzťah novovekých zmluvných ideí k tým predošlým.

Ďalším krokom k podloženiu pracovných hypotéz bolo poukázanie na zdroje ľudskej kooperácie. Dôvody takého konania možno opodstatňovať z hľadiska inštrumentálnej a účelovej racionality v podobe argumentov z rôznych oblastí.

Účelovú racionalitu však nevnímame ako dostatočne sebalegitimizujúcu, preto považujeme za potrebné interpretovať spoločenskú zmluvu ako výsledok interakcie ľudí vyznávajúcich isté hodnoty. Pod obsahovými ideami rozumieme základné ľudskoprávne hodnoty. Procedurálna náplň spoločenskej zmluvy je z nášho hľadiska vyjadrením vzťahov medzi členmi zmluvne vzniknutého politického spoločenstva.

Snažíme sa poukázať na to, že toto vzájomné podmienenie obsahových a formálnych podmienok spoločenskej zmluvy si explicitne či uvedomovali už novovekí tvorcovia zmluvných konceptov. V ďalšom sledujeme myšlienku, že ignorancia, neuvedomenie si alebo popieranie tejto podmienenosťi môže viest' k strate legitiimity takto vytvoreného štátneho útvaru.

Za dôležité považujeme poukázanie na rozpor medzi teóriou a praxou vo vnímaní občana (ako subjektu od ktorého sa odvodzuje vznik štátu) voči človeku (ktorý nie je ideálnym

telesom, spravujúcim sa zákonmi matematiky a mechaniky, slúžiacej novovekým filozofom ako vzor pri budovaní politických konštrukcií).

Pri rozbore definície spoločenskej zmluvy sa u novovekých autorov snažíme používať nielen gramatický ale aj systematický výklad, t. j. prihliadať nielen na to, ako samotní autori zmluvných teórií definujú spoločenskú zmluvu, ale aj ako sa tieto definície prejavujú ďalej v textoch ich prác.

Vzájomným porovnaním jednotlivých novovekých projektov zmluvy logickou metódou možno prísť k odlišnostiam i zhodám pri nahliadaní na pojmy suverenity, legitimity, moci a slobody. Tak sa dajú odhaliť rozdiely medzi autormi, ale aj dopracovať sa k tomu, čo je pre pojem spoločenskej zmluvy podstatné.

Použitie teleologickej metódy výkladu spoločenskej zmluvy je taktiež dôležité, pretože vďaka nej nespoznávame len samotný cieľ zmluvy (mier, stabilita štátu a jeho legitímnosť, rovnováha moci a slobody, vláda zákona, spravodlivosť), ktoré sú u kontraktualistov zväčša rovnaké alebo podobné, ale venujeme tak aj pozornosť argumentom, ktorými uvedené ciele autori zdôvodňujú a ospravedlňujú.

Použitie rôznych prístupov môže viesť k riziku zmätenia či nekonzistentnosti výkladu spracúvanej problematiky. Domnievame sa však, že toto riziko je potrebné podstúpiť z dvoch hlavných príčin:

- spoločenská zmluva už nie je predmetom záujmu len politickej filozofie
- súčasná spoločenská situácia si čoraz častejšie a citelnejšie kladie požiadavku zdôvodniť spoločenské zriadenie a jeho základné piliere.¹

Aby bola naša snaha o vysvetlenie pojmu slobody v novovekých zmluvných koncepciách štátu prehľadnejšia, pokúsime sa o „*striktné odlišenie prirodzeného stavu a občianskeho stavu, prirodenej a občianskej slobody ... a rovnako aj striktné odlišenie verejnej a súkromnej oblasti*“.²

¹ Autor práce sa u technicky vzdelaných ľudí stretol s názorom, že zdôvodňovať ústavu je ako hovoriť, že je potrebné jest' chlieb. Je však dôležité vedieť, z čoho sa skladá váš chlieb (z čoho bol vyrobený, akým postupom, k akému cieľu) ako nutná podmienka našej existencie a jej kvality.

² Buraj, I.: *Bol Rousseau osvietenský mysliteľ?*, In Osvietenstvo ako spôsob myslenia, Philosophica XXXV, Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2011, s. 45.

Súčasný stav poznania v skúmanej oblasti a teoretické východiská dizertačnej práce

V Slovenskom filozofickom prostredí je myšlienka spoločenskej zmluvy všeobecne známa najmä vďaka viacerým prekladom diel jej predstaviteľov, ktoré sa najmä v poslednom období kompletizujú. Spolu s týmito prekladmi vyšli aj úvodné alebo samostatné štúdie niektorých súčasných slovenských filozofov, prekladateľov alebo právnikov (F. Novosád, I. Buraj, M. Marcelli, E. Višňovský, V. Komorovská, P. Holländer a ďalší). V práci sa inšpirujem aj myšlienkami zo štúdií uvedených autorov.

Okrem toho budem v práci vychádzať zo zahraničnej literatúry zameranej na filozofov spoločenskej zmluvy, vlastných rozborov klúčových textov a literatúry politickej a právnej filozofie, ktorá sa na tieto pôvodné diela odvoláva.

Zahraniční autori uskutočnili množstvo pokusov o interpretáciu spoločenskej zmluvy z rôznych hľadísk. V posledných desaťročiach išlo najmä o snahy vysvetliť mechanizmus spoločenskej zmluvy cestou ekonomickej kalkulu („kalkulu súhlasu“; J. M. Buchanan - *The Limits of Liberty. Between Anarchy Leviathan*), kooperácie (R. Axelrod - *The Evolution of Cooperation*), väčšej miere abstrakcie (J. Rawls - *A Theory of Justice*) a sociálnej spravodlivosti (M. Nussbaum - *Frontiers of Justice*). Hoci títo filozofi poskytujú mnoho zaujímavých podnetov, nebudú ich diela pre mňa klúčové.

Základnými zdrojmi inšpirácie sú v mojej práci najmä súčasní filozofí ako Glen Newey (2008), Christopher Bertram (2004), Brian Skyrms (2004), Patrick Riley (1999, 2003), David Boucher a Paul Kelly (1994), Quentin Skinner (2012), Jeremy Waldron (2002), Nicholas Dent (2008), William Pickles (1972).

1 Dejiny teórie spoločenskej zmluvy

Zmluvné teórie štátu bývajú často označované za filozofické zdôvodnenie štátu s ktorým prichádzajú novovekí filozofi. Toto tvrdenie nie je však celkom jednoznačné. Idea spoločenskej zmluvy nie je originálnym výtvorom novovekej filozofie, jej korene siahajú daleko do minulosti, avšak novovekí filozofi túto ideu nanovo, dopodrobna a na úrovni ľudského poznania ich doby rozvinuli. Aby sme pochopili, čo bolo dedičstvom predoších filozofov a v čom spočíva špecifický prínos novovekej filozofie v tejto oblasti, musíme sa pozrieť na vývoj tejto myšlienky od čias gréckych sofistov až po súčasnosť³.

1.1 Objavenie spoločenskej zmluvy v politickej filozofii

Najstaršie zmienky o myšlienke spoločenskej zmluvy nachádzame už u sofistov a Platóna. Protagorovo politické učenie sa zakladá na predpoklade nenahraditeľnosti a inštitucionálnej univerzálnosti práva a morálky, pre ktoré majú zmysel všetci ľudia.³ V kombinácii s aplikáciou *antrópos-metron* na obec má Protagorov výrok „*Čo sa každej obci spravodlivé a dobré, to pre ňu aj také je, pokial' to za také pokladá.*“⁴ význam zmluvného pôvodu práva.⁵

Platón v prvej knihe Ústavy na Sokratovu otázku o užitočnosti spravodlivosti v čase mieru navádzza Polemarcha k odpovedi, podľa ktorej sa spravodlivosť transformuje v praktickej rovine do zmlúv ustanovujúcich spoločenské vzťahy medzi ľuďmi⁶. V druhej knihe Ústavy spresňuje Platón zmluvné chápanie spravodlivosti ako

³ „*Tu sa pytá Hermes Dia, akýmže spôsobom by dal ľuďom spravodlivosť a hanblivosť: "Mám snád" aj tieto schopnosti rozdeliť tak, ako sú rozdelené umenia? Sú potom rozdelené takto: jeden, ktorý sa vyzná v lekárskom umení, stačí n mnoho neoborníkov, a tak aj iní odborníci; mám takto uložiť medzi ľudmi aj spravodlivosť a hanblivosť, alebo ich mám rozdeliť pomedzi všetkých?" "medzi všetkých," vravel Zeus, "a nech sa týkajú všetkých.; pretože by nevznikli obce, keby sa týkali len niekoľkých málo jednotlivcov ako iných umení".*“ Platón: *Protagoras*, 322 d, Praha: Oikoyemenh, 2000, s. 28.

⁴ „*A mûdry muž spôsobí, že ľuďom sa zdajú a sú spravodlivými a dobrými užitočné veci a nie škodlivé.*“ Platón: *Theaitétos I*, 167 c., Praha: Oikoyemenh, 1995, s. 46.

⁵ K Protagorovi: Mysíčka, S.: *Protágoras jako teoretik spoločenské smlouvy*, In Filozofia 3, roč. 66, 2011, s. 258-267. Bližšie v Kahn, Ch.: *The Origin Social of Contract Theory in the Fifth Century B. C.*, s. 92-108, Sprute, J.: *Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts – und Staatstheorie*, s. 8 (Podľa Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického obdobia*, Praha: Oikoyemenh, 2000, s. 37, pozn. 37).

⁶ „*Sokrates: Je teda spravodlivosť užitočná aj v mieri?*
Polymarchos: Áno, je užitočná.
S.: Iste aj roľníctvo? Alebo nie?
P.: Áno.
S.: A iste aj obuvníctvo?

kompromisu medzi dvoma extrémami – beztrestným páchaním bezprávia a nepomstiteľným trpením bezprávia.⁷

Popper v Platónových *Zákonochoch* nachádza prvky konvencionalizmu, keď naráža na jeho slová „*vláda zákonov nad všetkými, ktorí ju dobrovoľne prijímajú, a ktorá nevyrastá z násilia*“⁸. Platón medzi prvými vyslovuje názor, ktorí po ňom neskôr zopakujú viacerí kontraktualisti, totiž, že obec vzniká v dôsledku nesebestačnosti jednotlivca⁹ a súčasne preto, že každý má iné vlohy a predpoklady pre výkon špecifickej práce (370 a-c).

Ďalšie stopy spoločenskej v antickej filozofii môžeme nájsť u epikurejcov, ktorí tvrdia, že „*prirodzené právo je dohoda o vzájomnom prospechu, smerujúca k tomu, aby si ľudia navzájom neškodili ani škody netrpeli.*“¹⁰

Podľa Aristotela sa štát musí starať aj o cnoty, pretože by inak bol štát len spojenectvom podobným zmluvne spojeným štátom. „*A zákon by bol len dohodou, a ako vyhlásil sofista Lykofron, vzájomným ručiteľom práv*“¹¹.

K iným sofistom, ktorých myšlienky mohli inšpirovať kontraktualistov patril aj Antifón,

P.: Áno

S.: Povedal by si, že zaopatrenie obuvi.

P.: Isteže

S.: A ako je to so spravodlivostou? Na použitie alebo získanie čoho je nám podľa teba užitočná v mieri?

P.: Pre vzájomný styk založený na zmluve.

S.: Pod vzájomnými stykmi chápeš spoločenstvo alebo niečo iné?

P.: Pravdaže spoločenstvá.“ Platón: *Štát*, Kalligram: Bratislava 2006, s. 26.

⁷ „Hovorí sa, že robiť bezprávie je čosi prirodzene dobré, ale trpieť bezprávie je čosi zlé, lenže bezprávie trpieť je väčšie zlo ako bezprávie robiť dobro.. Ak si ľudia navzájom robia bezprávie a trpia bezprávie a obidvoje skúisia, zdá sa tým, čo nemôžu tomuto uniknúť a tamto si zvoliť, že je výhodnejšie dohodnúť sa medzi sebou, že nebudú bezprávie ani robiť, ani trpieť. A odvtedy si vraj začali **dávat** **zákony, uzatvárať** **medzi sebou zmluvy** a nariadenie dané zákonom nazvali **zákoným a spravodlivým**. A to je vraj pôvod a podstata spravodlivosti, ktorá je čímsi uprostred medzi najlepším stavom, keď niekto môže beztrestne páchať bezprávie, a najhorším, keď sa človek trpiaci bezprávie nemôže pomôcť. Spravodlivosť, ktorá je uprostred medzi týmito dvoma stavmi, neobľubujú ľudia ako nejaké dobro, ale si ju vázia z **nedostatku sil páchať bezprávie**. Lebo kto by bol **schopný robiť bezprávie** a pritom by bol pravým mužom, **nikdy s nikým by neuzavrel dohodu**, že nebude robiť a trpieť bezprávie; bol by **blázon**.“ Platón: *Štát*, c. d., II., 359 a, b, s. 64-65.

⁸ Platón: *Zákony* 690b-c, Praha: Oikoyemenh, 1997, s. 79.

⁹ Platón: *Štát* 369 b-d („*Nuž sledujme v myšlienkach založenie štátu od začiatku; jeho zakladateľkou je, ako vidiet, naša potreba.*“), c. d., s. 78.

¹⁰ *Kyriai doxai XXXI* (Epikuros: *Ratae sententiae*, Hlavné články učenia). IN Long, A. A.: *Helénistická filosofie*, Praha: Oikoyemenh, 2003, s. 95. Wilson, C.: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Press: Oxford, 2008, s. 86.

¹¹ Aristoteles: *Politika*, III, 9, 1280b, 2009, s. 115. Prvé právny poriadky boli skôr prácamí významných a mocných jednotlivcov než spoločensko-zmluvnými projektami končiacimi ústavným dokumentom (Chamurappi, Lykurgos, Drakont, Solón, Kleisthen). Starovekí Rimania sa inšpirovali gréckym právom (454 pr. Kr. sa plebejcov podarilo presadiť vyslanie komisie do Grécka, ktorá mala za úlohu opis Solónových zákonov. Z toho vznikli Zákony dvanásťich tabúľ - *Lex Duodecim Tabularum*, ktoré nahradili dovtedy v Ríme platiace tzv. kráľovské zákony). Aj keď Aristoteles rozlišuje medzi politeou (základom štátu) a nomoi (jednoduchými zákonmi), o ústave v modernom zmysle hovoríme až v osvietenstve, pretože až to prichádza s rovnosťou všetkých ľudí, kym antické štáty boli postavené na moci privilegovanej časti spoločnosti, v ktorej mali cudzinci len čiastočné práva, ženy nemali politické práva a otroci mali status živého inventára privilegovanej vrstvy.

ktorý tvrdil, že „zákony obce sú totiž umelé ... a nariadenia zákonov sú dohodnuté“.¹²

Na Protagorovu myšlienku nadvázuje Izidor zo Sevilly, ktorý definuje občianske právo ako to „které si každý národ alebo každá jedna obec stanoví ako záväzné s ohľadom na potreby ľudí a náboženské normy“.¹³ Izidor zo Sevilly etymologicky zdôvodňuje význam slova zmluva v zmysle voluntarizmu. („Zmluva (*pactum*) je písomný akt, ktorým sa potvrzuje taká dohoda medzi stranami, ktorá je v súlade so zákonmi a zvyklosťami. A nazýva sa tak preto, že akoby povstáva zo zhody (*pax*); od toho slova je odvodené aj sloveso *pacare* a *perfektum pepigi*.“¹⁴).

V stredoveku spoločnosť splývala so štátom, štát nemá presne stanovené hranice (územné hranice sú skôr neostré, než technicky presne stanovené, zákony sú sice stanovené, ale väčšina ľudí je stále negramotná). Väzby medzi jednotlivcami oveľa konkrétnejšie, osobnejšie a reálnejšie. Bežný človek sa v stredoveku ocitá v súčasnom pôsobení monarchie, Cirkvi, pravidiel obchodu a obecných alebo mestských zákonov - ide teda o akúsi difúznu siet' zmlúv a dohôd medzi niekoľkými inštitúciami (ich elitnými predstaviteľmi) a jednotlivcami. Hlavnú úlohu má pritom postavenie panovníka alebo člena šľachty, ktorý má za úlohu chrániť poddaných žijúcich na jeho území (*beneficium*) a za odmenu smie požadovať časť ich úrody a práce. Išlo teda o personalizovanú zmluvu medzi panovníkom a poddaným.

Podľa stredovekého hlavného prúdu politického myslenia nie je človek členom spoločnosti na základe dobrovoľného konsenzu, ale na základe svoje prirodzenosti. „Človek je časť spoločenstva a preto každý človek so všetkým, čo je a čo má, patrí k spoločnosti, podobne ako každá časť, so všetkým, čo je, patrí celku.“¹⁵

Práva sú dôsledkom povinností. "Dobrost" častí sa posudzuje vo vzťahu k celku... keďže každý človek je vo vzťahu k celku, je nemožné, aby niektorý človek bol dobrý, ak nie je v dobrom pomere (*nisi est bene proportionatus*) k spoločnému dobru (*bonum commune*).¹⁶

Sloboda jednotlivca sa realizuje skôr cez rôzne vzťahy, do ktorých počas života vstupuje, než cez abstraktné univerzálne princípy (prostredníctvom ktorých je vnímaná v novoveku). Oslobodenie od týchto vzťahov by pre jednotlivca mohlo znamenať nielen pozitívum, ale aj negatívum (strata obživy, léna).

Najvýznamnejším vzťahom ovplyvňujúcim život stredovekého človeka je relácia medzi

¹² Antifón: *Zlomky* 87 B 44. IN Hrušovský, I.: *Antológia z diel filozofov I*, Predsokratovci a Platón, IRIS: Bratislava, 1998, s. 223.

¹³ Isidor zo Sevilly: *Etymologie* V. Zákony a čas, Oikoymenh: Praha 2008, s. 59.

¹⁴ Tamže, c. d., s. 79.

¹⁵ T. Akvinský: *Summa theologicae* I-II, q. 96, a. 4c.

¹⁶ T. Akvinský: *Summa theologicae* q 92, a. 1, ad 3.

svetskou mocou a cirkvou. Ospravedlnenie tohto spojenectva biskupskej berly a rytierskeho meča nachádzame u Jána zo Salisbury, ktorý v diele *Policraticus* tvrdí, že existuje vyšší poriadok ustanovený Bohom, platný pre silných aj slabých. Knieža vyžaduje poslušnosť poddaných, o ktorých sa musí staráť, pretože je k tomu povereným Bohom. Prítomnosť kniežaťa je ku prospechu bezbranným, pretože on sa silou stavia voči tým, ktorí majú úmysel škodiť. „*Práve preto nikdy netasí meč zbytočne, a keď preleje krv, neuvaluje na seba žiadnu vinu, pretože tak neprejavuje krvilačnosť... bojuje bez nepriateľstva, tne bez hnev a pochoduje do boja bez toho, aby živil nenávist.*“¹⁷

Knieža je však služobníkom Boha a Božieho ľudu, je teda nepriamo v službách kňazskej vrstvy prezentujúcej duchovnú moc. Ešte výstižnejšie to vyjadril Bernard z Clairvaux, inšpirovaný pasážou *Nového zákona* (Lk 22, 38), ktorá živila pontifikálnu ideológiu stredoveku „... *oba meče, duchovný aj hmotný, patria Cirkvi, ale prvý má byť tasený na jej obranu a druhý z jej autority, duchovný ústami kňaza a hmotný rukou vojaka.*“¹⁸

Králi získavali svoju moc rituálom korunovácie, čím sa stávajú tzv. Christi, čo je odvodené od starozákonnej tradície kňazov-panovníkov (Melchizedech, Šalamún, Dávid). Starozákonná i Novozákonná tradícia zmluvy sa odvodzuje od vzťahu medzi ľuďmi a Bohom.¹⁹

Kráľovská koruna na znak toho v sebe spájala kráľovský diadém a biskupskú mitru - symboly *rex a sacerdos* (knieža a kňaz). Mať autoritu a vlastniť moc sú dve odlišné veci. V čase stredoveku však autorita legitimizovala moc. To je neskôr názor Alquina ako aj mnohých ďalších súdobých teoretikov. Avšak po nejakom čase sa objavia odporcovia ako Manegold z Lautenbachu, ktorý zastáva názor, že ak zlý vládca poruší zmluvu medzi ním a

¹⁷ Ján zo Salisbury: *Policraticus*. IN de Libera, A.: *Stredověká filosofie*, Oikoymenh: Praha 2001, s. 341. Pri zdôvodňovaní vyššieho postavenia šľachty sa Ján zo Salisbury odvoláva na tretiu kapitolu Pavlovho Listu Rimanom, kde sa o. i. píše „*Jeho Boh ustanobil ako prostriedok zmierenia skrze jeho krv prostredníctvom viery, aby ukázal svoju spravodlivosť, lebo v minulosti prehliadal predošlé hriechy.*“ (Rim 3, 25) K tomu je vysvetľujúca poznámka, že „prostriedok zmierenia“ (grécky *hilastérion*) sa nazývalo veko archy zmluvy, ktoré sa kropilo krvou obetných zvierat v deň Zmluvy. Heriban, J.: *Sväté Písma Starého a nového zákona*, Spolok svätého Vojtechu: Trnava 2005, s. 2019.

¹⁸ Bernard z Clairvaux: *De consideratione*, IV, 3. IN de Libera, A.: *Stredověká filosofie*, c. d., s. 341. Duchovenstvo na čele s pápežom a šľachta na čele s kráľom sú len pozemským vyjadrením hierarchie náboženskej moci na zemi na konci ktorej sa nachádza radový veriaci. Na opačnom konci tejto vertikálnej metafyziky používanej na ospravedlnenie spoločenského poriadku stojí Boh a priestor medzi ním a jeho pozemskými predstaviteľmi v podobe pápeža a kráľa podľa stredovekých autorov vypĺňa rad duchovných bytostí ako serafini, cherubíni, panstvá, mocnosti, sily, archanjeli a anjeli. (Dionysios Areopagita: *O nebeskej hierachii*. IN Armstrong, A. H.: *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh: Praha 2002, s. 524).

¹⁹ V *Starom zákone* (Starnej zmluve) ide najmä o zmluvu Boha s Abrahámom (Gn 15,18), Jahveho s Izraelom na vrchu Sinaj (porov. Ex 24,8). V knihách *Nového zákona* (Novej zmluvy) sa hovorí o splnení Božieho plánu spásy novou, definitívou a večnou zmluvou Boha s celým ľudstvom, ktorú uzavrel sám Boží Syn Ježiš Kristus svojou krvou (porov. Lk 22,20; 1 Kor 11, 25) na spásu všetkých ľudí (porov. Mk 14,24).

poddanými, musí byť zosadený pápežom, zodpovedným za spásu duší veriacich.²⁰ Tieto Manegoldove názory bývajú niekedy mylne považované za stredovekú zmluvnú teóriu štátu, ktorou nie je, ale obsahuje v sebe prvok zodpovednosti panovníka ľudu a možnosti jej vyvodenia.

Súčasťou stredovekého mocenského chápania moci, ktorej odkazy môžeme nájsť v klúčových dielach spoločenskej zmluvy, je teória dvoch moci²¹, ktorú v liste Anastasiovi formuloval pápež Gelasius I. : „*Tu vo svete vládne hlavne dve (veci): svätá autorita pápežov (kňazov, biskupov?) a kráľovská moc. Z nich ťažší údel nesú kňazi, pretože sa budú musieť pred božím súdom zodpovedať dokonca i za kráľa. Vedz teda, najláskavejší syn, že aj keď vládnej ľudskému rodu dôstojne, aj tak zbožne sklánaš šiju pred tými, ktorí sú poverení božskými vecami, a od nich, prijímajúc nebeské sviatosti, očakávaš prostriedky svojej spásy a im, ako sa patrí podľa božského poriadku, máš byť skôr poslušný, než aby si im rozkazoval.*“²²

Myšlienka súhlasu ako základom pre moc a právo sa vyskytuje už v rímskom práve a jeho neskorších stredovekých recepcích. („*Ale aj to, čo cisár nariadi, má silu zákona, lebo národ prostredníctvom kráľovského zákona [lex regia], ktorý vzišiel z moci [imperium] cisára, jemu a naň preniesol všetku moc [potestas]...*“).²³

Pre stredovekú spoločnosť nezohrávajú politické práva natoľko dôležitú úlohu ako je tomu v novoveku, pretože cieľom života stredovekého človeka je predovšetkým spásu duše (Kódex kanonický), ktorá je v podstate dosiahnutelná bez ohľadu na politický režim.

Hoci bolo v stredoveku najrozšírenejšie Akvinského učenie o prirodzenom práve, W. Ockham prišiel s trochu odlišným diferencovaním práva. Podľa neho existujú prirodzené práva trojakého druhu: pred biblickým pádom človeka, ako bytosť žijúca v stave dokonalosti (pádom boli stratené); ďalej prirodzené práva prameniace z nezmeniteľnosti mravnostných predpisov (ktoré nemôže zmeniť žiadna svetská moc) a nakoniec právo dané zákonmi, konvencie, platné dovedy, kým nie sú nahradené inou konvenciou.²⁴

W. Ockham v politickej filozofii prichádza s myšlienkovým princípom *quod omnes*

²⁰ Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení raného kresťanství a středověku*, Praha: Oikoymenh, 2011, s. 455.

²¹ *Regesta Pontificum Romanorum*, Epistola XII. IN Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení raného kresťanství a středověku*, c. d., s. 632.

²² Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení raného kresťanství a středověku*, c. d., s. 398.

²³ Blaho, P.: *Justiniánske inštitúcie I, 2, 6*, Trnava, 2000, s. 41. Taktiež *Codex Iustinianus*, V, 59, 5, 2, *Decretum Gratiani*, 96, kap. 4. Porovnaj Burns, J. H.: *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 254.

²⁴ W. Ockham: *Dialogus*, III, 2, 3 kap. 6, In Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, Praha: Oikoymenh, 2011, s. 45-46.

tangit, ktorým zdôrazňuje dôležitosť spoločenstva smrteľníkov: „*V spoločenstve smrteľníkov nesmie byť nikto ustanovený ako vládca inak než vol'bou a súhlasom*“ pretože „*Čo sa týka všetkých (quod omnes tangit), musí byť všetkými schválené*“.²⁵

Marsilius z Padovy rozlišuje dva významy prirodzeného zákona: prirodzený zákon ako prirodzené právo (zákonodarcove štatúty o správnosti a záväznosti správania, na ktorých sa zhodnú všetci ľudia) a prirodzený zákon v zmysle Božieho zákona (ktorý však mnohí ľudia nerešpektujú).²⁶ Pre Marsilia je zaujímavý len prvý výklad prirodzeného zákona, pretože druhý výklad (*Lex evangelica*) nie je sankcionovateľný a preto nezodpovedá požiadavkám efektívneho práva.

Ak sa chceme zaoberať spoločenskou zmluvou, ktorú uzatvárajú slobodní jedinci, musíme sa zaujímať aj o to, odkiaľ sa berie ich sloboda, dne spomínaná ako súbor práv svojprávneho a dospelého človeka. Sloboda, rovnosť a dôstojnosť²⁷ patria ku koreňom, z ktorých právno-filozofické teórie zdôvodnenia ľudských práv čerpajú. Pojem slobody sa používa už pri označení niektorých aténskych občanov oprávnených podieľať sa na vláde. Toto oprávnenie sa však vzťahovalo iba na menšiu skupinu obyvateľstva a znamenala skôr podriadenosť jednotlivca autorite spoločenstva, než slobodu jednotlivca od svojvôle moci vybaveného rozsiahlym katalógom práv, ako je tomu dnes.²⁸

Myšlienku rovnosti (svetoobčianstva) nachádzame v istej ohraničenej podobe už v starovekom stoicizme. (rovnosť vzhľadom k svetu, stále však životná "filozofia elít") Preberá ju kresťanstvo a pridáva knej ideu dôstojnosti, ktorá vrcholí u renesančných filozofov. Dejiny reflexie ľudskej dôstojnosti možno nájsť popísané v rôznych dielach – od renesancie, cez novovek až ústavné dokumenty moderných štátov.²⁹

Renesanční autori popísali ľudskú dôstojnosť ako potenciál človeka slobodne sa rozvíjať v materiálnej, živočíšnej, psychickej, duchovnej a božskej dimenzii. Prišlo tak ku krajnej interpretácii ľudskej bytosti ako spojenia mikrokozmu s makrokozmom – od prachu zeme až po mystickú identifikáciu sa s božským v nás, presahujúc tak limity stredovekého

²⁵ W. Ockham: *Dialogus*, III, 2, 2 kap. 6. IN Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, c. d., s. 48.

²⁶ Marsilius z Padovy: *Defensor pacis*, II, 12, 7. IN Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, c. d., s. 72. Pozri tiež Marsilius z Padovy: *Chrestomatie ke studiu filozofie práva*, Praha: Leges, 2011, s. 103.

²⁷ Podrobnejšie Filozoficko-právny pojem ľudskej dôstojnosti IN Seiler, V., Seilerová, B.: *Ludská dôstojnosť - axióma ľudských práv*, Bratislava: Vlastným nákladom, 2010, s. 45-67.

²⁸ Zakaria, F.: *Budoucnost svobody*, Academia: Praha 2012, s. 33.

²⁹ Podrobnejšie napr. v Seilerová, B.: *O dôstojnosti človeka*. Odkaz Giovaniho Pica della Mirandola, Bratislava: IRIS, 1999, s. 80-81; Fichte, J. G.: *O dôstojnosti človeka*, In Fichte, J. G.: *Výber z diela*, Bratislava: Pravda, 1983, s. 60-63; Habermas, J.: *Koncept ľudskej dôstojnosti a realistická utópia ľudských práv* In Habermas, J.: *K ústave Európy*, Kalligram: Bratislava 2012, s. 15-43; prvý článok Ústavy Spolkovej republiky Nemecko.

myslenia.

S reálnym ponímaním ľudskej slobody tak, ako ju poznáme dnes – t. j. nezasahovania zo strany legitímej moci do súkromnej sféry jedinca – prichádza až novovek, avšak prvým, kto použil pojem práva v modernom význame bol Geoffrey of Fontain už na prelome stredoveku a renesancie.³⁰

Veľký vplyv na vývoj politického myslenia mala nesporne reformácia. Okrem iného nastolila myšlienku detronizácie, čo možno nájsť výslovne disputačných tézach U. Zwingliho, ktoré sa stali reformačným programom. V štyridsiatom druhom článku píše, že kresťanská vrchnosť, povinná pridržiavať sa "pravidiel Krista", by v prípade, že sa im spreneverí, mala byť zosadená.³¹

Protestantizmus sa nezaoberal len otázkou rovnosti a právom kniežať na odpor proti cisárovi, ale aj otázkami náboženskej slobody, ktorú sa neskôr filozoficky snažil zdôvodniť B. Spinoza.

Hoci sa reformátori ako Melanchton prikláňali k poňatiu právneho štátu, stále bolo v ich ponímaní prirodzeného práva cítiť spätosť s metafyzikou a zakotvením mimo medziľudských vzťahov. Melanchthon definuje prirodzené zákony ako „*poňatie (notitiae) o praktických mravných principoch a dôsledcích; ktoré z nich vyplývajú, rovnaké ako večné a nepodvratiteľné pravidlo božkého myslenia; tieto princípy vnímame a nazeráme s vnútorným súhlasom, pretože poňatie o nich je nám vrodené, vložené do ľudskej myse Bohom pri stvorení, podobne ako chápavosť pre čísla.*“ V teologickom spise *Enarratio symboli Niceni* (Výklad Nicejského vyznania), kde sa mu zdalo zaradenie kapitolky o prirodzených zákonoch potrebné obhajovať - ale tiež možné obhájiť, „*pretože sú skutočne lúčom božskej múdrosti v ľudských myслиach*“.³²

Jedným z podstatných prvkov východiskových úvah spoločenskej zmluvy je aj jednotlivec – indivídum obdarené určitými vlastnosťami, schopnosťami a z nich odvodenými právami. Nahliadať na človeka ako na atóm spoločnosti je sice novovekomu myšlienkomu, musíme si však uvedomiť jej pôvod. Na jednej strane vychádza sociálny atomizmu z metodológie novovekej prírodovedy.³³ Podnetná je aj Weberova myšlienka protestantskej etiky; zjednocujúcej v sebe antickú vedu, renesančné ideály, racionálne

³⁰ Brian Tierney: *The Idea of Natural Rights*, Atlanta: Scholars Press, 1997. IN Grifin, J.: *On Human Rights*, Oxford: London, 2009, s. 30.

³¹ Zwingli, U.: *Die 67 Artikel Zwinglis*, IN *Zwinglich Sätilche Werke*, 1, s. 463. IN Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního stredoveku a reformace*, c. d., s. 432.

³² Melanchton, Ph.: *Melanthonis Opera*, 23, s. 294 n. IN Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního stredoveku a reformace*, c. d., s. 419.

³³ Röd, W.: *Novovéká filosofie I*, s. 15-16, konkrétnie k T. Hobbesovi s. 228-233.

rímske právo a spôsob hospodárenia³⁴; ktorou sociológovia vysvetľujú rozvoj novovekého hospodárstva a spoločnosti.

Niekterí Weberovi kritici však upozorňujú na to, že myšlienky trhového hospodárstva boli prítomné už v prácach neskorých scholastikov – a to ako dominikánov (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpícueta), tak aj španielskych jezuitov zo Salamancy (Luis de Molina, Juan de Mariana, Francisco Suaréz).³⁵ Vitorio vychádza z postakvinského uvažovania, ale u Tomáša sa inšpiruje dvoma princípmi – božský zákon, pochádzajúci z milosti, neanuluje ľudský zákon, pochádzajúci z prirodzeného rozumu; veci, ktoré sú pre človeka prirodzené, mu nemôžu byť vzaté ani darované kvôli hriechu. Podľa klasickej Aquinského koncepcie sú ekonómia sociológia nenormatívne. Uvedení neskorí scholastici však budujú svoje názory na postakvinskom základe, vychádzajúcim z empirickej ekonómie, ktorá má určité hodnotové spektrum. Preferuje určité konanie pred iným, pretože vedie k žiadanejmu výsledku (sféra *sein* a *sollen* sa čiastočne prelínajú). Boli však v zhode s tomistickou tradíciou v dôraze na ospravedlnenie súkromného vlastníctva – Nový zákon podľa nich nezavrhuje vlastnenie bohatstva, pretože nie je nič pozemského a hmotného, čo by mohlo byť uprednostnené pred Bohom (*Lk 14, 26*). „*Nejde teda o fakt vlastnenia, ale vzťah a preferenciu.*“³⁶

Okrem kritiky vysokých daní sú spomínaní neskorí scholastici preferovateľmi obchodu aj z toho dôvodu, že napomáha verejnému blahu, pretože vďaka nemu dochádza k preprave tovaru z miest, kde je ich prebytok, do miest, kde je ich nedostatok.³⁷ Stále však nejde o také vyjadrenie užitočnosti individuálnych záujmov nepriamo slúžiacich k spoločnému dobru, ako to neskôr popíše A. Smith.³⁸

³⁴ „*S vedomím, že človek stojí v plnosti Božej milosti a že Boh mu viditeľne žehná, buržoázny biznismen, pokým zotrval v zodpovedajúcich medziach a pokial' jeho morálne konanie bolo bezúhonné a kým svoje bohatstvo nevyužíval nevhodne, mohol sledovať svoje finančné záujmy pokial' cítil, že tak napĺňa poslanie. Sila náboženského asketizmu ho okrem toho robila striednym, svedomitým a neobvykle pilným pracovníkom, ktorý ľpel na svojej práci ako na zmysle života, ktorý od neho Boh vyžaduje.*“ Weber, M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Routledge Classics, 2002, s. 120.

³⁵ Roberts, H. M.: *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, 1973. Chaufen, A. A.: *Faith and Liberty. The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2003, s. 15 nn.

³⁶ Míčka, R.: *Michael Novak a jeho projekt demokratického kapitalizmu*, Brno: Slon, 2009, s. 162.

³⁷ „*Kupovanie a predávanie je nervom ľudského života, ktorý udržuje svet. Prostredníctvom kupovania a predávania je svet zjednotený, spája vzdialené krajinu a národy, ľudí rozličných jazykov, zákonov a spôsobov života. Keby nebolo týchto kontraktov, niektorým by chýbal tovar, ktorý majú iní v prebytku, a tito by neboli schopní zdieľať tovar, ktorého majú veľa s tými krajinami, kde ho je nedostatok*“. Bartolome Albornoz: *Arte de los Contratos*, Valencia, 1573 In Míčka, R.: *Michael Novak a jeho projekt demokratického kapitalizmu*, c. d., s. 164.

³⁸ „*Človek je však stále závislý na pomoci svojich blížnych, tú ale nemôže očakávať iba od ich dobrej vôle. Oveľa skôr dosiahne svoje ciele vtedy, ak dokáže vo svoj prospech využiť ich sebalásku a ukázať im, že urobiť pre neho to, čo žiada, je v ich vlastnom záujme. Ak niekto ponúka druhému akýkoľvek výmenný obchod, navrhuje toto: daj mi, čo potrebujem ja, a ja ti dám, čo potrebuješ ty. To je zmysel každej takej*

Podľa F. Suaréza žiadny štát nemá na svojom území absolútnu moc. Hoci je akt odovzdania moci zvyčajne ireverzibilný, udržuje si ľud nad svojou vládou istý dohľad. Štátnej moc môže byť zmenená či obmedzená v závislosti od dopytu spoločenského dobra. Suaréza obhajuje právo kráľovraždy v prípade, že sa vládca zmenil na tyrana alebo kacíra. Štátnej moc je ohraničená sférou súkromia rodín a jednotlivcov.³⁹

F. de Vitoria v knihe *De Indis* predkladá predstavu nárokov domorodých obyvateľov a súčasne i kolonizátorov v Novom svete. Takéto renesančné práce znamenajú istý prechod od utópií humanizmu k politickým traktátom týkajúcich sa moderných štátov. V spise uvádza a obhajuje nasledujúce tézy: nárok na prirodzené spoločenstvo a dorozumievanie (možnosť kolonizátorov cestovať, prebývať a obchodovaliť, ak nerobia nič zlého), kázat evanjelium aj za cenu vojny, nárok bojať proti panovníkovi odmietajúcemu kresťanstvo, Pavlovská výsada (1 K 7, 15) - právo Cirkvi rozvíiest manželstvo, ak jeden z manželov trvá na pohanskej viere, nárok postaviť sa proti tyranii (vlády či zákonov), skutočné dobrovoľné voľby, právo povolať si Európanov na pomoc v boji, nárok civilizovať barbarov.⁴⁰

F. Suaréz tvrdí, že právo národov pramení z dohody medzi ľuďmi, ktorá môže byť zmenená. Vojne sa treba vyhýbať, pokial' je to možné a treba sa brániť, ak je to nevyhnutné.⁴¹ (Toto jeho tvrdenie je dosť podobné Hobbesovmu prvému prirodzenému zákonu).

Myšlienka spoločenskej zmluvy v sebe kombinuje racionalitu a slobodu. Kým racionalitu zastupujú normy (práva a záväzky) konštruované ľudským rozumom (prirodzený zákon sa v novoveku už neopiera o metafyzickú autoritu Boha), sloboda sa na uzavorení zmluvy podieľa dobrovoľným súhlasom zmluvných strán. Mohli by sme v istom zmysle vravieť o istom type voluntarizme. Kresťanstvo vytlačilo antické teórie filozofiou politiky založenou na dobrých skutkoch, ktorých konanie si vyžaduje nielen *znalosť dobra* (vedieť rozlíšiť dobré od zlého) ako aj *vôľu konáť dobro*. V tomto smere zohrala dôležitú úlohu *idea morálnej autonómie jednotlivca* prítomná v protestantskej etike a škole zo Salamancy. K uznaniu spoločenskej inštitúcie tak už nestačilo len poznanie toho, či je daná inštitúcia dobrá, ale aj zdôvodnenie jej legimitity na základe individuálnej vôle. Predstava dobrého

ponuky. A takto tiež získavame jeden od druhého značnú väčšinu tých služieb, ktoré potrebujeme. To, že sa môžeme naobedovať, nie je z dobrej vôle mäsiara, sladovníka alebo pekára, ale preto, že sledujú svoje vlastné záujmy. Nedovolávame sa ich ľudskosti, ale ich sebecetva.“ Smith, A.: *Bohatství národů*, Praha: Liberální institut, 2001, s. 16.

³⁹ Doyle, J. P.: *Španielska scholastika*. IN Hankins, J.: *Renesanční filozofie*, Praha: Oikoyemenh, 2011, s. 343.

⁴⁰ De Vitoria, F.: *De Indis*, III, 1-18. IN Hankins, J.: *Renesanční filozofie*, c. d., s. 332-333.

⁴¹ Suaréz, F.: *De legibus* II, 19, 7; II, 18, 5. IN Hankins, J.: *Renesanční filozofie*, c. d., s. 342.

štátu sa preto postupne dostávala do úzadia v porovnaní s konštrukciou legitímneho štátu.

Významný podiel na spomínamej voluntarizácii Európskej politickej filozofie zohrali diela sv. Augustína, ktorý si privlastnil Cicerov a Senekov pojem *bona voluntas*.⁴² Ľudská sloboda je však u Augustína podmienená Božou milosťou.⁴³ Hoci Augustínus nie je kontraktualista, jeho výklady vôle pre neskoršie chápanie súhlasu má veľký význam, ktorý sa prejavil v politický volontarizme Fransica Suaréza, ktorý v *Pojednaní o zákonoch a Bohu zákonodarcovi* považuje slobodnú vôľu a politickú zhodu analogické pojmy (vôle je bezprostrednou príčinou štátu). Tvrdí, že „*Ľudská vôle je nutná k tomu, aby sa ľudia zjednotili do jedného dokonalého spoločenstva... podľa prirodenej podstaty vecí má človek ako jednotlivec do istej miery schopnosť vytvoriť dokonalú spoločnosť*“.⁴⁴

V spise *Obrana katolíckej a apoštolskej viery* tvrdí, že v dvoch prípadoch môže ľud zákonne odporovať tyranovi – keď sa tyran chopí moci bez súhlasu spoločnosti a hrozí jej zničením (vtedy má právo na odpor aj len časť spoločnosti); keď sa panovník ustanovený na základe súhlasu, stane tyranom a rozhodne sa spoločnosť zničiť (vtedy má právo brániť sa spoločnosť ako celok).

1.2 Zmluvné teórie novoveku

Staroveký človek (*animal rationale, zoon politikon*) ale aj stredoveký človek (vnímajúci seba ako *imago Dei*) sa identifikuje s celkom sveta ako niečim pevne previazaným. Život je istou formou participácie na jednote sveta. V novoveku však činnosť človeka nie je antickým techné (harmonizujúcou s pravdou vecí), ani službou pokračujúcou v božom diele

Hoci pravda ostáva cieľom poznania, nejde už o *alétheiu* (pravdu veci ukazujúcu seba samú v neskrystosti) ani kresťanská *veritas* (idea v Božej mysli), resp. zhoda veci a rozumu. Pravda v novovekom ponímaní vzniká v ľudskom poznaní, nie je daná vopred, nie je ontologickým rozmerom bytia, ale výsledkom ľudskej snahy po poznaní.

Myslenie nie je dôsledkom, ale predpokladom existencie. Subjekt stráca význam

⁴² Riley, P.: *Spoločenská zmluva*. IN Miller, D. et kol.: *Blackwallova encyklopédie politického myšlení*, Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 473.

⁴³ Augustinus, A.: *O vôle, milosti a predurčení*, Iris: Bratislava, 2007, s. 37. To však už neplatí pre M. Luthera alebo B. Pascala.

⁴⁴ Riley, P.: *Spoločenská zmluva*, c. d., s. 473.

hypokeimenom (základnej nemennej substancie), ale všetko vôkol neho sa preň stáva objektom. Svet nie je krásnym, dobrým, pravdivým, ani prestúpený božou vôľou, ale labyrintom.

Novoveké zmluvné teórie štátu sú legitimizáciou štátnej moci dobrovoľným vzdaním sa časti pôvodnej slobody rovných si ľudí za účelom stanovenia verejného poriadku. V závislosti od konkrétneho filozofa sa odvíja miera vzdania slobody a teda aj výsledná podoba spoločenskej zmluvy.

Podoby novovekej spoločenskej zmluvy so sebou prinášajú zásadný prvok – transpersonálnosť, resp. impersonálnosť vykonávateľa štátnej moci (moc štátu a jej nositeľ nie sú jedno a to isté; chápu sa nezávisle na sebe). Zmluva o odovzdaní časti slobody už nie je vzdaním sa slobody (napr. slobody usadzovať sa), statkov a práce v prospech konkrétnej osoby, ale v prospech neosobnej moci, reprezentovanej štátnym aparátom. Na rozdiel od stredovekého teocentrizmu sa novovek prikláňa k antropocentrizmu.

Napriek tomu, že sa spoločenskou zmluvou zaoberali viacerí novovekí filozofi, uvedieme tu len tých, ktorí prispeli k rozvoju teórie spoločenskej zmluvy najväčšou mierou – Thomasa Hobbesa, Johna Locka, Jeana-Jacquesa Rousseaua a Immanueala Kanta.

T. Hobbes vychádza zo psychologickej teórie prirodzenosti človeka. Podľa nej ľudská prirodzenosť sice nie je primárne zlá, konkrétny človek má však v spoločnosti veľa podnetov k egoizmu.⁴⁵ Tak v prirodzenom stave, kde nie je zákona, sudcu ani vládnucej autority, nejestvuje sociálne dobro ani zlo, začína boj každého proti každému (*homo homini lupus*) o obmedzený počet vecí uspokojujúcich ľudské potreby. Boj rozhoduje o všetkom. Ľudský život v takom stave je „*osamely*, *úbohy*, *škaredý*, *surový* a *krátky*“⁴⁶. Preto je potrebná absolútна autorita panovníka za účelom zachovania mierového stavu v spoločnosti, ktorým sa odvráti najväčšie hroziace zlo – smrť.

Ak má ľudský rod prežiť, musí spoločnosť prijať zmluvu, v ktorej sa ľudia zaväzujú dodržiavať zákony a autoritu suveréna, vďaka ktorým je možné predísť možnej ujme hroziacej v situácii neprítomnosti takýchto zákonov a suveréna, t. j. obave z chaotickej spoločnosti. Človek má na výber len z dvoch ziel: úplnou anarchiou prirodzeného stavu, alebo úplným podriadením sa štátu. Porušenie zmluvy musí byť postihnutelné sankciou. Dohovory bez meča sú podľa T. Hobbesa iba slová bez akejkoľvek moci ochrániť

⁴⁵ „...pretože väšne pochádzajúce zo živočíšnej prirodzenosti nie sú zlé samé o sebe, ale zlé sú niekedy činy, ktoré v nich majú pôvod“ (pretože sú buď škodlivé, alebo odporujú povinnosti). Hobbes, T.: *O občanu*. IN Hobbes, T.: *Výbor z díla*, Praha: Svoboda, 1988, s. 127.

⁴⁶ Podľa H. Arendt nie je takáto narácia ničím novým, pretože sa s obdobným spôsobom výkladu začiatku spoločnosti stretávame napr. už v Starom zákone (príbeh o Kainovi a Ábelovi) alebo v legende o vzniku Ríma (Romulus a Rémus). Novou je však myšlienka, že zriadenie štátu je východiskom z tejto situácie.

človeka.⁴⁷

Najvyššou hodnotou pre človeka je teda jeho život. Štát T. Hobbes prirovnáva k veľkému organizmu⁴⁸, a preto je jeho najvyšším princípom jeho zachovanie.

Poddaný je však oprávnený odmietnuť vykonat' niektoré príkazy suveréna, ktoré by porušovali práva poddaného neprenositeľné zmluvou na autoritu štátu (svedčiť vo svoj neprospech, zabiť sa alebo zraniť sa). Menšina nesúhlasiaca so zmluvne stanovenou autoritou sa musí suverénovi podriadiť pod hroznou zničenia. Akékoľvek činy panovníka nie sú protizákonné, pretože je sám zákonodarcom. Absolútny vládca (suverén, panovník) je ospravedlnený schopnosťou zachovania bezpečnosti v štáte za cenu slobody jeho občanov. Mravnosť a právo stanovené štátom sú dve od seba nezávislé veci.

Veľmi dôležitým prvkom *Leviatana* je oddelenie štátu od cirkvi a osoby panovníka od autority štátu. V Hobbesových spisoch sa v porovnaní s predošlými politickými filozofmi stráca spojenie medzi teológiou a filozofiou. Jediným spojivom je asi len obhajoba kráľovskej moci a slovník – *Fiat!* (Staň sa! - v úvode najdôležitejšieho diela, ktorým autor zdôrazňuje, že zmluvná teória štátu je politicko-filozofickým konštruktom, právnou fikciou), či pojem Leviatana (hrôzu naháňajúca biblická príšera, symbolizujúca po novom štátnej moci).⁴⁹

Hobbesova inšpirácia občianskeho stavu pochádza z tzv. vedy o občianstve (*scientia civilis*), v ktorej mu ako vzor poslúžili Cicerove práce.⁵⁰ Model prechodu z prirodzeného stavu do stavu občianskeho využíva myšlienkový experiment pôvodnej situácie (neskôr prevzatý všetkými kontraktualistami). Aj to je jeden z dôkazov syntézy starovekej vedy s novovekou v oblasti spoločenských vied, pretože myšlienkové experimenty boli v tom čase presadzované prírodomedcami (Galileo Galilei, ktorého T. Hobbes spoznal na cestách po Európe) používal myšlienkové experimenty na vyvracanie chybných záverov Aristotelovej fyziky (napr. tvrdenie o tom, že ľažšie telesá padajú rýchlejšie).

Kým Hobbes tvrdí, že vzdanie sa prirodzenej slobody v prospech absolútnej moci je v prospech každého jednotlivca, dnešní zástancovia Hobbesovskej línie spoločenskej zmluvy sa vyhýbajú absolutizmu a argumentujú skôr teóriou racionálnej voľby, výhodami obchodovania, vládou spravodlivosti, niekedy aj morálkou.

⁴⁷ Hobbes, T.: *Leviatan* alebo Podstata, forma a moc štátu cirkevného a občianskeho, XVII, 2, Bratislava: Kalligram, 2011, s. 205.

⁴⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., s. 53.

⁴⁹ Heriban, J.: *Sväté písma Starého i Nového Zákona*, Jób 3, 8, s. 800; Jób 26, 13, s. 834; Ž 74, 14, s. 952; Ž 104, 26, s. 987; Iz 27, 1, s. 1351, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005.

⁵⁰ Skinner, Q.: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. IN Skinner, Q., Zarka, Y. Ch.: Amsterdam Debate, Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zürich, New York, s. 17.

Iný pohľad na ľudskú povahu a teda i spoločnosť má John Locke, ktorý rozlíšenie prirodzeného a vojnového stavu vykresluje potencionálne v prítomnosti.⁵¹ V prirodzenom stave sa ľudia voči sebe nesprávajú spontánne nepriateľsky, určitý prirodzený zákon reguluje ich chovanie vždy, bez ohľadu na to, či existuje nejaká ľudská vláda, ktorá by ho presadzovala. Prirodzený stav však nie je zlatým vekom ľudstva tak, ako ho prezentovali staroveké mýty a stredoveké tradície. Ak niekto prekročí prirodzený zákon, má poškodený právo svojpomocne vinníka potrestať. V takto popisovanej situácii nie je dôvod vytvárať občiansku spoločnosť spoločenskou zmluvou, okrem snahy objektívne klasifikovať prekročenie prirodzeného zákona a uznávanou autoritou vykonať primeraný trest (teda za účelom odstránenia nedostatkov prirodzeného stavu). J. Locke čiastočne upúšťa od svojej ahistoricity, keď sa púšťa do vyvrátenia Filmerovej tézy o patriarchálnej moci. Ľudia sú prirodzene slobodnými bytostami, pretože také prirodzené ľudské povinnosti, aké majú deti voči svojím rodičom, nie sú politickými povinnosťami.⁵²

Vláda je prostriedkom naplnenia vôle ľudu, nie naopak. Pre zabezpečenie nezaujatého výkonu štátnej autority je potrebné rozčleniť štátnu moc na zákonodarnú, federatívnu a súdnu s podmienkou ich vzájomnej kontroly (systém bŕzd a protiváh).⁵³ V prípade, že by sa vláda spreneverila kompetenciám, ktoré jej ukladá zákon, má ľud oprávnenie vymeniť ju (zvrhnúť panovníka). Výnimkou, keď vláda môže prekročiť moc delegovanú na ňu občanmi je podľa J. Locka tzv. prerogatív (exekutívna výsada) - moc vlády konáť podľa rozvahy pre verejné dobro bez predpisu zákona a niekedy aj proti nemu v prípade, že zákonodarná moc nezasadá. Inak sa však vykonávateľ štátnej autority musí správať v súlade s princípom legality, k čomu ho okrem možnosti odvolania motivuje aj skutočnosť, že moc nemožno odvodzovať patrimonálnou teóriou a preto si nemôže byť istý, kto poňom nastúpi do vykonávania štátnej funkcie. Základom vlády je nie je sila, ale zákon, inak by bola vláda tyranou. Zákony slúžia ochrane slobôd ľudí a platia pre všetkých rovnako.

Napriek značnému pokroku v chápaní ľudskej slobody preberá J. Locke stredovekú

⁵¹ „Kedykoľvek sa zákonodarci pokúšajú odobrat' a zničiť majetok ľudu či uviesť ho do otroctva pod nadvládu svojvôle, vstupujú týmto do vojnového stavu proti ľudu, ktorý je následne zbavený akejkoľvek poslušnosti a zostáva mu všeobecné útočisko, ktoré Boh zaistil všetkým ľuďom proti tlaku a násiliu.“ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XIX, § 222, Praha: Svoboda, 1992, s. 159.

⁵² Locke, J.: *Dve pojednání o státe*, II, 6, Praha: ČSAV, 1960, s. 39.

⁵³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, c. d., s. 107-117. S presnejším trojdelením moci na zákonodarnú, výkonnú a súdnu prichádza až Montesquieu (Montesquieu, Ch. de S.: *Duch zákonov*, 11. kniha, kap. 6, Bratislava: Tatran, 1993, s. 207). Nie je vylúčené, že sa obaja inšpirovali Machiavellim („Republika teda musí vymyslieť také zákonné opatrenia na svoju ochranu, aby sa nikto nemohol pod zámenkou všeobecného dobra dopúšťať zlých vecí a aby nikto nemohol vo svojich rukách sústrediť toľko moci, aby sa stala náhrobkom slobody.“ Machiavelli, N.: *Rozpravy o desiatich knihách Tita Lívia*, 45. kap., 1. kniha rozpráv In Machiavelli, N.: *Úvahy o vládnutí a vojenství*, Argo, 2005, s. 222).

myšlienku, že Boh nadelil ľudom všetky materiálne dobrá spoločne. Najväčší dôraz kladie J. Locke na rovnosť ľudí, ochranu života, slobody a majetku. J. Locke k štátnej autoritou nedotknuteľným právam jednotlivca pridáva právo slobody prejavu, vierovyznania mnohé ďalšie (zdravie, oslobodenie od bolesti, pozemky, peniaze, zariadenie a ď.).⁵⁴ Majetok človek nadobúda predovšetkým vlastnou prácou, nájdením či dedením. Každý by mal vlastniť len toľko majetku, kolko je schopný využiť, ale akumulácia väčšieho množstva vlastníctva je tolerovaná. Vzdať sa môže dvoch prirodzených práv: svojvôle za účelom zachovania seba a druhých a konania podľa svojej vôle ako sudca alebo vykonávateľ trestu.

Významným prvkom Lockovej spoločenskej zmluvy je aj jeho riešenie pristúpenia k už existujúcej spoločenskej zmluve, ktoré si už nevyžaduje rovnaké požiadavky ako pri pôvodnej zmluve (výslovny súhlas), ale postačuje pri ňom aj tichý (konkludentný) akt súhlasu (napr. pristáhovanie sa na územie, kde platí istá zmluva, dodržiavanie jej ustanovení).

Dôkazom významu prínosu Lockovej zmluvnej koncepcie je aj skutočnosť, že po Biblii a Montesquieuho *Duchu zákonov* je najcitolanejším autorom tvorcov Deklarácie nezávislosti⁵⁵ a neskôr aj federálnej Ústavy USA.⁵⁶

J. Locke má spolu s Hobbesom okrem myšlienky vzniku občianskej spoločnosti na základe zmluvy aj ďalší spoločný rys – obaja sú zakladateľmi demokratickej tradície práv väčšiny.

Jean Jacques Rousseau vykreslil ľudskú minulosť bezstarostne podobne ako J. Locke, ale v prirodzenom stave dochádza podľa neho k narušeniu stavu rovnosti v dôsledku egoizmu uzurpátorov, ktorým ostatní ľudia podľahli.⁵⁷ Nerovnosť medzi ľuďmi ich vedie k

⁵⁴ Locke, J.: *Dopis o tolerancii*, Atlantis: Brno 2000, s. 47.

⁵⁵ „Tieto pravdy považujeme za samozrejmé: že všetci ľudia sú stvorení ako sebe rovní, že Stvoriteľ ich obdaril istými nescudziteľnými právami, že medzi týmito právami je život, sloboda a budovanie šťastia, že k zaisteniu týchto práv sa medzi ľuďmi ustanovujú vlády so spravodlivou mocou vyplývajúcou zo súhlasu tých, ktorým vládnú, že kedykoľvek niektorá vládna sústava odporuje týmto cieľom, má ľud právo ju zmeniť alebo zrušiť a zriadíť novú vládu, založenú na takých zásadách a s právomocou upravenou tak, aby čo najlepšie zaručila ľudu jebo bezpečie a šťastie. Ak však dlhá rada bezprávia útlaku, sledujúca ustavične ten istý cieľ, ukazuje na úmysel podmaníť si ľud v úplnom despotizme, potom má ľud právo, ba povinnosť, takú vládu zvrhnúť a obstaráť svojej budúcej bezpečnosti nových strážcov.“ Schelle, K.: *Právni dějiny*, Aleš Čeněk: Plzeň 2007, s. 493.

⁵⁶ „Právo ľudu na ochranu osobnej a domovej slobody, písomností a majetku, nesmie byť porušované neoprávnenými prehliadkami a konfiškáciemi; nesmie byť vydaný žiadny príkaz, ktorý by sa neopíral o zdôvodnené zistenie, doložené prísahou alebo iným spôsobom.“ (Supported by Oath or Affirmation) a ktorý by neobsahoval presné určenie miesta, ktoré sa má prehľadať a presný opis osôb, ktoré majú byť zadržané, alebo vecí, ktoré majú byť zhabané. IV. Dodatok ústavy USA (Navrhnutý 25. septembra 1789, ratifikovaný 15. decembra 1791). IN Kresák, P.: *Ústavy a ústavné dokumenty vybraných štátov*, Bratislava: PF UK, 1997, s. 141.

⁵⁷ Rousseau, J.-J.: *O nerovnosti*, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2010, s. 71, s.

neslobode. J.-J. Rousseau však predkladá väznejší dôvod vzniku štátu, než absenciu autoority vykonávajúcej spravodlivosť. Vytvorenie štátu nie je dôsledkom vojny alebo nedostatočného riešenia konfliktov v prirodzenom stave, ale následok nedostatku ľudskej sebestačnosti. Ľudí preto nemožno nútiť k odovzdaniu slobody zmluvou do takej miery, ako to navrhuje T. Hobbes. Existuje všeobecná vôle, ktorá je univerzálnou vôleou, ktorú by chceli všetci ľudia, ak by boli objektívny (dobro celku, nie väčšiny), a ktorá by mala byť východiskom pri formulovaní zákonov a udržiavaní spoločenského poriadku.⁵⁸

Spoločenská zmluva je u J.-J. Rousseaua zákonom, deklaráciou všeobecnej vôle, ktorou ľudia zaväzujúc samých seba vytvárajú suverénne teleso. Všeobecná vôle je prečo klíčom k politickej legitimité, tým, čo by ľudia chceli, keby netúžili po vlastných výhodách. Nejde však o vôle väčšiny, ale uprednostňovanie všeobecného dobra pred individuálnym egoizmom je v konečnom dôsledku prínosom pre všetkých. Ľudia sa nemôžu vzdať slobody za podmienok, ktoré navrhuje Hobbes, ale musia mať prostredníctvom siete verejných inštitúcií a právnych prostriedkov možnosť kontrolovať a usmerňovať štátu moc.⁵⁹ Hoci je pre J.-J. Rousseaua ideálom priama demokracia, uvedomuje si praktickú nemožnosť jej realizácie a preto preferuje zastupiteľskú demokraciu. Od Ch. Montesquieuho preberá myšlienku, že vhodnosť formy štátu je závislá od geopolitických podmienok konkrétnej krajiny a jej obyvateľstva. Z historických konceptov sa inšpiruje Rímskou republikou a súčasne zastáva názor, že k posilneniu moci zákonov je možné použiť občianske náboženstvo.⁶⁰

Na Rousseaua čiastočne nadväzuje Immanuel Kant, snažiaci sa antropologické teoretické princípy, ktoré by potvrdili nadradenosť idey právneho štátu nad štátnym zriadeným, priam protikladné Hobbesovým antropologicko-politickej princípom. Človek sa musí stať pánom seba samého, aby nepotreboval v rovine hodnôt a noriem vonkajšie poručenstvo⁶¹, pretože uznanie myšlienky, že každý je schopný byť sám sebe pánom je nutným predpokladom všetkej činnosti donucovacej moci.

Každý človek má rozum, ktorý ak používa, vedie ho k slobode od vonkajších závislostí. Práve myšlienka vnútornej slobody je to, čo odlišuje Kantove ponímanie spoločenskej zmluvy (postavenie jedinca v nej) od jej predošlých koncepcíí. Nie egoizmus, ale morálka,

91.

⁵⁸ Rousseau, J.-J.: *Spoločenská zmluva*, c. d., s. 49.

⁵⁹ Rousseau, J.-J.: *Spoločenská zmluva*, c. d., s. 114, s. 127-149.

⁶⁰ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 155-166. Ako jeden z neúspešných pokusov využiť „občianske náboženstvo“ na tento účel možno vnímať Robespierrove slová „... odmietame falošného boha ateizmu a uctievame zvrchovanú bohyňu rozumu.“

⁶¹ Solovjev, E. J.: *Teorie "Společenské smlouvy" a Kantovo morální zdůvodnění práva*. IN Ojzerman T.I. a kol.: *Kantova filozofie a současnost*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1981, s. 225.

vedenie, angažovanosť a viera robia z jedinca plnomocného vyžadovateľa práva. Štát nemá právo použiť donucovaciu moc vo veciach, ktoré je občan povinný vykonať z vlastnej iniciatívy a vlastnými silami. Žiadna vonkajšia moc nemôže človeku vnucovať predstavy o šťastí, presvedčení, ciele a ideály ani súdiť človeka za to, že nechce svoj prospech. Na druhej strane občan priznáva štátu právo použiť donútenie v prípadoch prestúpenia zákona (zradenia svojho "morálneho praktického významu"), keď neurobil, čo urobiť mal alebo mohol.

Právo je prejavom úcty a dôvery štátu k "morálnej autonómii" občanov.⁶²

Kantova spoločenská zmluva je teda založená na princípe, že človek je vždy účelom, nie nástrojom - z čoho plynú formulácie kategorického imperatívu. Občiansky stav je založený na slobode každého člena spoločnosti ako človeka, rovnosti každého so všetkými ostatnými ako poddaného a samostatnosti každého člena politického spoločenstva ako občana.⁶³

Spoločenská zmluva v Kantovom ponímaní je dohoda jedincov na ideále právneho štátu, ktorý nikdy neexistoval a je víziou pre budúcnosť, o ktorej dosiahnutie je treba sa snažiť. Napriek tomu je tento ideál reálny v tom, že zaväzuje jedincov ako kontrahentov zmluvy nezdieľať s ostatnými iný politický ideál a neuznávať inú moc, než tú, ktorá má za cieľ realizáciu právnych zásad. Na druhej strane je štátnej moc viazaná bezpodmienečne záväzkom riadiť sa ideálom právneho štátu. Pri inom správaní sa občanov alebo štátu by boli ich vzťahy asymetrické, pretože pri nedodržaní zmluvy zo strany občana (porušenie občianskej cnosti) má štát donucovaciu moc, ak by zmluvu nedodržal štát, má jedinec právo na občiansku neposlušnosť (ktorá je rýdzou formou boja za právo; na rozdiel od revolúcie, ktorá je bojom o moc). Za zákonnú možno podľa Kanta považovať každú moc vzniknutú z revolúcie.⁶⁴

1.3 Moderné podoby kontraktualizmu a ich kritika

Spoločenská zmluva, najmä v novoveku, bola vystavená ostrej kritike. Za jej najväčších kritikov možno považovať Davida Huma, Georga W. F. Hegla a Karla Marxa.

G. W. F. Hegel vyčíta spoločenskej zmluve, že práva vládcu a štátu sú považované za

⁶² Solovjev, E. J.: *Teorie "Společenské smlouvy" a Kantovo morální zdůvodnění práva.*, c. d., s. 227.

⁶³ Kant, I.: *K večnému míru*. Oikoymenh: Praha 1999, s. 68-69.

⁶⁴ Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*. IN Solovjev, E. J.: *Teorie "Společenské smlouvy" a Kantovo morální zdůvodnění práva*, c. d., s. 244.

predmet zmluvy a založené na zmluve ako „*niečo, čo je iba spoločné vo vôle a čo vzniklo z ľubovôle tých, ktorí sú spojení v štáte*“.⁶⁵ Ak predpokladáme, že spoločenská zmluva sleduje ciele zachovania a skvalitnenia života človeka v štáte, je možné o jej vzniku hovoriť ako o ľubovôli? Možno s ním však nepochybne súhlasiť v nadväzujúcom jeho tvrdení, že spoločenská zmluva preniesla určenie súkromného vlastníctva na inú úroveň.

D. Hume kritizuje myšlienku spoločenskej zmluvy a tvrdí, že jej prípadné aplikovanie v praxi nestojí na racionálnom základe. Pripúšťa však, že ľudia sú nachylní jej uveriť, a že môže byť jedným z vysvetlení vzniku štátu.⁶⁶

K. Marx vyčíta spoločenskej zmluve prílišné zdôrazňovanie individuality, problematické chápanie ľudskej slobody a len formálnu abstraktnú rovnosť ľudí pred zákonom.⁶⁷

Pôvod zmlív videl Friedrich Nietzsche podobne ako neskôri španielski scholastici v obchodovaní. „*Kúpa a predaj, vrátane ich psychologického príslušenstva, sú dokonca staršie než začiatky akýchkoľvek organizačných foriem a štruktúr spoločnosti: z najrudimentárnejšej formy osobného práva sa klíčiaci cit pre výmenu, zmlouvou, dlh, právo, záväzok, vyrovnanie ešte len preniesol na najhrubšie a najrannejšie spoločenské komplexy (v ich pomeru k podobným komplexom), spolu so zvykom porovnávať moc s mocou, premeriavať ju, vypočítavať.*“⁶⁸ Moc v štáte je podľa neho určená hrubou silou a nie zmluvou.⁶⁹ Na Nietzscheho hypotézu zlého svedomia nadvázuje Michel Foucault pojmom pastorálnej moci⁷⁰, pričom kritizuje myšlienku spoločenskej zmluvy podobne ako Voltaire civilizovaného divocha u J.-J. Rousseaua.

Na viac než storočie upadla teória spoločenskej zmluvy ako spôsob legitimácie štátnej moci takmer do zabudnutia. Naspať do politického myslenia ju prinavrátil až J. C. Harsanyi⁷¹, ktorý predostrel spôsob zdôvodnenia etických tvrdení vychádzajúci zo stavu počiatočnej neistoty všetkých zúčastnených.

John Rawls, ktorý sa na vyšej úrovni abstrakcie pokúsil oživiť myšlienku spoločenskej zmluvy. Novovekými kontraktualistami sa inšpiruje myšlienkovou závoja nevedomosti (*veil*

⁶⁵ Hegel, G. F. W.: *Základy filozofie práva*, Academia: Praha 1992, Pozn. k § 75, s. 110.

⁶⁶ Hume, D.: *On origin*. IN Barker, E.: *Social contract - Locke, Hume, Rousseau*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973, s. 147.

⁶⁷ Wilde, L.: *Marx against the social contract*. IN Kelly, Bouher, s. 164-174. Tiež Govind, R.: *Equality, Right, and Identity: Rethinking the Contract through Hobbes and Marx* In *Telos*, Spring 2011, n. 154, s. 75-98.

⁶⁸ Nietzsche, F.: *Genealogie morálky*, II, 8, Aurora: Praha 2002, s. 52-53.

⁶⁹ Tamže, II, 17, s. 66.

⁷⁰ Foucault, M.: *Proč studovať moc?* Subjekt a moc. IN Hermann & synové: *Myšlení vnějšku*: Praha 1996. Kritiku novovekých kontraktualistov možno nájsť v súbore prednášok *Je třeba bránit společnost*, Academia: Praha, 2005, s. 177, s. 89.

⁷¹ *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, 1955.

of ignorance) - pôvodnej situácie⁷², v ktorej strany zastupujúce slobodných a navzájom rovných občanov majú uvažovať o a stanoviť si princípy spravodlivosti. Nevedomosť je však ponímaná veľmi špecificky - stranám sú nesprístupnené morálne arbitrárne informácie, ktoré by mohli narušiť férarovosť (*fairness*) situácie procedurálneho rozhodovania sa pre princípy spravodlivosti (sociálna pozícia zastupovaných, majetok, konkrétna komprehenzívna doktrína/ koncepcia dobra, príslušnosť k rase, etnickej skupine, pohlavie, rod, prirodzené vlohy ako sila ši inteligencia) ale súčasne sú stranám sprístupnené všeobecné informácie o spoločnosti (možné alternatívy princípov spravodlivosti, primárne dobrá, fakty ľudskej psychológie).⁷³

V takejto pozícii sú podľa Rawlsa podmienky férrové pre všetkých a preto je to hypotetická situácia, v akej by všetci agenti uvažovali o formulovaní spoločenských pravidiel tak, aby boli priateľné pre každého, bez ohľadu na to, v akej pozícii by sa ocitli po rozplynutí závoja nevedomosti.

Spravodlivosť by bola potom transformovaná v podobe dvoch princípov: princípu rovnosti príležitostí („*Každá osoba má mať právo na čo najširší systém základných slobôd, ktoré sú zlúčiteľné s obdobnými slobodami pre iných ľudí*“) a princípu diferencovanosti, podľa ktorého sú nerovnosti v spoločnosti oprávnené len za podmienky, že členovia spoločnosti, ktorí sa majú zle, by na tom boli bez uznania týchto nerovností ešte horšie. („*Sociálne a ekonomicke nerovnosti majú byť upravené tak, aby a) sa u oboch dalo rozumne očakávať, že budú k prospechu kohokoľvek, a b) by boli spojené s pozíciami a úrady prístupnými pre všetkých.*“).⁷⁴

Po úspechu Rawlsovej podoby zmluvnej teórie sa o rehabilitáciu spoločenskej zmluvy vo filozofii pokúsili aj mnohí ďalší autori. Robert Nozick sa v knihe Anarchia, štát a utópia (nadávajúc čiastočne na Lockov model) sa pokúsil vytvoriť koncept ospravedlnenia vzniku štátu z prirodzeného stavu prirodzeným procesom bez porušenia morálnych podmienok. (protestantskí filozofi túto myšlienku nazvali „nepoškvreným počatím štátu“). Uvedeným spôsobom môže podľa Nozicka vzniknúť iba štát disponujúci mocou obmedzenou na ochranu životov, slobodu, vlastníctvo občanov a dodržiavanie zmlúv. Neistota prirodzeného stavu sa prejavuje súkromným presadzovaním práv, preto je potrebná existencia štátu ako aj základné zásady prerozdelenia majetku (1. pôvodného

⁷² „Keby ľud rozhodoval na základe dostatočných informácií a keby občania medzi sebou nekomunikovali, z veľkého počtu malých rozdielov by vždy vyšla všeobecná vôle a rozhodnutie by vždy bolo dobré.“ Rousseau, J.-J.: O spoločenskej zmluve, Kalligram: Bratislava 2010, s. 52-53.

⁷³ Rawls, J.: Teorie spravedlnosti, Victoria Publishing: Praha, 1996, s. 21-27.

⁷⁴ Rawls, J.: Teorie spravedlnosti, c. d., s. 48.

nadobudnutia majetku, 2. cesie majetku, 3. možnosť korigovania porušenia prvých dvoch zásad)⁷⁵. Problémom Nozickovej teórie je interpretácia originárneho nadobudnutia majetku, ktorú odvodzuje od Locka. Originárne nadobudnutie je podľa Locka privlastnenie si veci nepatriacej nikomu, alebo získanie veci jej vytvorením, resp. spracovaním. Podľa striktnej interpretácie tohto princípu nemôže žiadne privlastnenie znevýhodniť ostatných agentov v možnosti zlepšiť si svoju pozíciu akýmkoľvek privlastnením. Slabšia interpretácia vylučuje zhoršenie situácie ostatných agentov zbavením možnosti privlastnené veci naďalej používať. Podľa Nozicka postačuje k zdôvodneniu pravidiel nadobúdania majetku slabšia interpretácia Lockovej myšlienky.

James Buchanan (Hranice slobody) zašiel v predstave prirodzeného stavu ešte ďalej, keď vo svojej hypotetickej počiatočnej pozícii predpokladá abstrakciu, „*kde prirodzený stav musí byť konštruovaný nielen bez štátu, ale navyše ako stav bez subjektívnych práv. Až potom sú všetky sociálne obmedzenia slobody odsunuté bokom a sociálny tlak nie je naďalej v argumentácii súčasťou premís, ale možným záverom*“.

Citeľne tu nejde o inšpiráciu Lockom, ale Hobbesom. Nedostatočnosť prostriedkov uspokojovania potrieb vedie ľudí k neustálemu súpereniu o statky, ktorého výsledkom je tzv. prirodzené rozdeľovanie (*natural distribution*), zachovávajúce rovnováhu hraničného úžitku a hraničných nákladov súperenia jednotlivcov na základe ich fyzických a intelektových schopností.⁷⁶

Proces vzniku štátu sa podľa Buchanana riadi ekonomicko-právnymi zákonitosťami a skladá sa z viacerých etáp: v prvej fáze sa vytvorí konštитucionálny kontrakt, obmedzujúci mrhanie energie jednotlivých aktérov vzájomným priznaním si ich práv.⁷⁷

Druhá fáza je obdobím odzbrojenia sa strán pristúpených k dohode, za podmienky reciprocity. Až potom sa ustanovia vlastnícke práva agentov ako aj možnosť prevodu vlastníckeho práva.⁷⁸ Ďalším krokom je ustanovenie neutrálnej donucovacej moci, dozerajúcej na dodržiavanie ustanovených práv.

Za účelom efektívneho nakladania s verejnými statkami je však nutné prijať procedurálne pravidlá, podľa ktorých je možné prijať rozhodnutie aj vtedy, keď sa rozhodovania nezúčastnia všetci, ale súčasne garantujú nemožnosť prijatia rozhodnutí,

⁷⁵ „If the world were wholly just, the following inductive definition would exhaustively cover the subject of justice in holdings.“ Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1999, s. 151.

⁷⁶ „As a result of actual or potential intertribal wars, some ``natural distribution'' emerged that came to be recognized by all tribes.“ Buchanan, J. M.: *The Limits of Liberty*, Liberty Fund: Indianapolis, 2000, s. 33.

⁷⁷ Tamže, s. 39-40.

⁷⁸ „The most basic contractual agreement among persons should, therefore, be the mutual acceptance of some disarmament. The mutual gains should be apparent to all parties.“ Tamže s. 76.

ktoré by poškodili jedincov nezúčastnených na danom rozhodovaní.⁷⁹

Problémom Buchananovho modelu spoločenskej zmluvy je príliš veľký rozsah negatívnej slobody, v ktorom pri extrémnych podmienkach môže prísť k zotročeniu slabších silnejšími. Privácia dostatočne inherentnej slobody je kameňom úrazu takejto teórie, súčasne nás však núti zamyslieť sa nad tým, či nežijeme vo svete, kde sa taká teória uplatňuje.

Napriek tomu, že súčasné zmluvné teórie zaznamenali značný ohlas, je voči nim možné vzniesť viacero kritických námietok. Rawlsova koncepcia zmluvy ospravedlňuje politický program demokracie sociálneho štátu, kým konštrukcie R. Nozicka a J. Buchananu smerujú proti sociálnemu štátu, v zhode s ideálom trhovej spoločnosti obmedzujúc funkciu štátu na úlohu nočného strážnika.⁸⁰ Výčitka voči konkrétnym autorom vzťahujúca sa k tomu, že spoločenskú zmluvu používajú ako argument pre zdôvodnenie vlastných politických názorov, znies oprávnene. Úvahy nad teoretickou objektivitou týchto teórií však politická filozofia môže prenechať politológiu. Pre politicko-právnu filozofiu majú byť výzvami námietky, ktoré popierajú možnosť zmluvnej legitimizácie štátu, kladú otázku dostatočného zdôvodnenia záväznosti takto ospravedlneného právneho poriadku, kritizujú prílišný dôraz na ahistorickú a atomisticko-individualistickú metódou argumentácie alebo sa komplexne zamýšľajú nad tým, či by sa jedinci v určitej pôvodnej situácii správali skutočne tendujúc k usporiadaniu bez toho, aby poznali jeho charakter.

Zmluvné teórie štátu sú v porovnaní s konkurenčnými teóriami vzniku štátu (teologickou, materialistickou, sociologickou, psychologickou či etickou) prímané ako najúspešnejšie, pretože sa presadili aj do dnešných právnych koncepcíí ústav. To vyvoláva ďalšie otázky, ako napr. Prečo je tomu tak? Sú dostatočným zdôvodnením moderného ponímania štátu? Čo vysvetľujú a čo nevysvetľujú? Ako ich rozborom môžeme prísť k ich prípadným rezervám? Tieto a ďalšie otázky sa pokúsime načrtiť, analyzovať a zodpovedať v ďalších kapitolách.

⁷⁹ Tamže, s. 207.

⁸⁰ Ballestrem, K., Ottomann, H.: *Politická filosofie 20. storočia*, Oikoymenh: Praha 1993, s. 286. Porovnaj s Benmore, K.: *Natural Justice*, Oxford University Press: New York 2005, s. 188.

2 Podmienky možnosti vzniku konsenzu

Po tom, ako sme si stručne načrtli vývoj myšlienok formujúcich teóriu spoločenskej zmluvy, dostávame sa k jednej z najdôležitejších otázok: čo motivuje ľudí k uzatvoreniu spoločenskej zmluvy? Túto otázkou by sme mohli preformulovať a spýtať sa: čo vedie ľudí dodržiavaniu pravidiel vo všeobecnosti? Na túto otázkou možno odpovedať rôznymi spôsobmi – biologicky, psychologicky ale aj filozoficky.

Novoveké zmluvné koncepcie štátu odpovedajú na danú otázkou najčastejšie dvoma spôsobmi: altruizmom a rozumovým kalkulom.

Pokúsime sa hlavnú otázkou tejto state – „čo vedie ľudí k dodržiavaniu pravidiel?“ – zredukovať a zodpovedať najskôr otázkou „prečo ľudia medzi sebou vôbec spolupracujú?“ (kedže dodržiavanie pravidiel, ktoré si ľudia sami stanovili, je vlastne formou spolupráce).

Najskôr sa na zdôvodnenie dodržiavania pravidiel pozrieme z pohľadu rozumového kalkulu. Ako ale vďaka racionálnemu kalkulu zdôvodniť správanie sa ľudí podľa nejakých pravidiel? S jedným z možných riešení prichádza teória hier. Teórie hier sa snaží analyzovať zložitosť hier s nenulovým súčtom – diliem⁸¹, v ktorých výhra jedného nemusí byť nutne prehrou druhého.

Interpretácie Hobbesovho *Leviathana* využívajúce racionálny kalkul a teóriu hier sa opierajú najmä o nasledujúcu myšlienku chápania štátu, ktorý je „*jedna osoba, ktorú veľké množstvo ľudí urobilo vzájomnými dohodami autorom činov, zameraných na ich mier a spoločnú obranu s povolením použiť silu a prostriedky všetkých podľa toho, ako to považuje za vhodné*“⁸².

Podobne ako Hobbes uvažoval aj Rousseau, keď sa snažil odhadnúť prvé zárodky uzatvárania spoločenských dohôd medzi pravekými ľuďmi, keď človek „...začal rozlišovať zriedkavé príležitosti, kde ho všeobecný záujem nútí rátať s pomocou seberovných, a ešte zriedkavejšie okolnosti, kde ho konkurencia nútila, aby sa pred ňou vystríhal. V prvom prípade sa s nimi zomkýnal v stádach alebo aspoň združoval v akýchsi voľnejších spolkoch, ktoré nikoho nezavázovali a pôsobili len do času, kým nezanikol dôvod, čo zviedol dohromady jeho členov. V druhom prípade sa každý usiloval využiť zo situácie buď priamym násilím, keď sa nazdával, že je v prevahe, alebo dôvtipom a prefikanosťou, keď sa súperovi nemohol vyrovnať silou.“⁸³

⁸¹ Dupré, B.: *Väzňova dilema*. IN Dupré, B: *Filozofia*, Bratislava: Slovart, 2011, s. 188-191.

⁸² Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., XVII, 13, s. 209.

⁸³ Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Bratislava: Vydatelstvo spolku

Z akého dôvodu ale ľudia medzi sebou uzatvárajú spoločenské dohody? Zástancovia interpretácie cez prizmu teórie hier tvrdia, že sa tak deje na základe kombinácie skúsenosti a racionálnej schopnosti predvídať ďalšie konanie.

2.1 Spoločenská zmluva a teória hier

Podľa teórie hier nie je v záujme ľudí v spoločnosti porušovať pravidlá, pretože ich dodržiavanie je pre zúčastnené strany výhodnejšie. Pokúsme sa túto tézu vysvetliť na príklade komunikácie, kde hodnotíme rôzne stratégie prístupu účastníkov komunikácie, ktorí predpokladajú pravdovravnosť, v závislosti od toho, či klamú alebo vrvia pravdu. Len nepoctíví komunikujúci môžu konať v rozpore so záujmami poslucháčov, s ktorými už uzavreli dohodu o pravdovravnosti, resp. len nedôverujúci poslucháči nesledujú zámery komunikujúcich. Ak by sa niektorá zo strán tohto komunikačného diskurzu dopustila úmyselného porušenia dohody, bude v dôsledkom pre budúce zmluvy diskvalifikovaná stratou dôvery potencionálnych spoločníkov.⁸⁴

Uvedené tvrdenie pre lepšiu názornosť vyobrazíme formou tabuľky. „*Čokoľvek sa komunikujúci rozhodne komunikovať, je na tom lepšie vtedy, keď mu príjemca dôveruje a horšie (jeho úsilie je zmarené), keď mu príjemca nedôveruje*“.⁸⁵

| | | Adresát | |
|--------------|----------------|---------------|----------------------|
| | | dôverujúci | Nedôverujúci |
| komunikujúci | pravdovravný | zisk / zisk | strata / nijaký zisk |
| | nepravdovravný | zisk / strata | strata / nijaký zisk |

Tab. č. 1

⁸⁴ slovenských spisovateľov, 2010, s. 73

⁸⁴ „Dohovor, pri ktorom ani jedna zo strán neplní svoj záväzok okamžite, ale si navzájom dôverujú, a ktorý je uzavretý v čisto prirodzenom stave (čo je stav vojny všetkých proti všetkým), je neplatný pri každom dôvodnom podozrení. Ak je však nad oboma stranami ustanovená spoločná moc s právom a dostatočnou silou vynútiť si jeho plnenie, potom nie je neplatný. Totiž ten, kto plní dohovor ako prvý, vôbec nemá istotu, že ho neskôr splní aj druhý, lebo putá slov sú príliš slabé, aby skrotili ľudskú ctižadostivosť, lakovstvo, hnev a iné vášne bez strachu z nejakej donucovacej moci, ktorú v čisto prirodzenom stave – keď sú si všetci ľudia rovní a sami posudzujú oprávnenosť vlastných obáv - nemožno predpokladať. A preto sa ten, kto ju plní prvý, vydáva do moci svojho nepriateľa v rozpore s právom (ktorého sa nikdy nemôže vzdať) na obranu vlastného života a životných prostriedkov.“ Hobbes, T.: Leviatan, XIV, 18, c. d., s. 174.

⁸⁵ Sperber, D.: *Svedectvo a argumentácia z evolučnej perspektívy* In Kamhal, D.: *Sociálna inteligencia*, Bratislava: Európa, 2010, s. 100.

Ako najefektívnejšia možnosť spomedzi štyroch možných v uvedenej modelovanej komunikačnej udalosti sa ukazuje komunikácia „pravdovravnosť“ zo strany komunikujúceho a dôvera zo strany adresáta.

Uvedená konštrukcia sa týka toho, čo možno nazvať jednosmernou komunikačnou situáciou – dohodou. Zmluva je však bilaterálnym alebo multilaterálnym právnym aktom, v ktorej sú záväzky vzájomné, t. j. zúčastnení zmluvní aktéri sú si rovní v tom, že sa navzájom zaväzujú k rovnakým zmluvným podmienkam (z vyššie uvedeného pohľadu: všetci zúčastnení aktéri sú súčasne komunikujúcimi a adresátmi).

Príkladom zmluvy ako kooperácie môže byť tzv. väzňova dilema. Cieľom takejto modelovej situácie je dospiť k riešeniu konfliktu záujmov, ktoré by bolo možné považovať za racionálnu stratégiju. Dilema vzniká preto, že každý z potencionálnych väzňov sa zaujíma o čo najmenšiu stratu zo svojho pohľadu. Ak by sa jeden z dvoch väzňov priklonil k tomu, že sa prizná k vine, avšak druhý nie, bude to mať negatívny dopad na výšku jeho trestu, preto sa im môže na prvý pohľad zdať, že najlepšia stratégia je priznať sa, pretože ak tak urobia obaja potencionálni väzni, potom bude trest pre každého z nich kratší, ako keby sa priznal sám. (sebecké sledovanie záujmov, aj keď racionálne, nevedie v tomto prípade k optimálnemu výsledku z perspektívy oboch potencionálnych väzňov).

Tab. č. 2

| | Väzeň č. 2: neprizná sa | Väzeň č. 2: prizná sa |
|-------------------------|-------------------------|-----------------------|
| Väzeň č. 1: neprizná sa | 2; 2 | 10; 0 |
| Väzeň č. 1: prizná sa | 0; 10 | 5; 5 |

Zo vzájomného pohľadu oboch aktérov je preto výhodnejšie prijať pre oboch menší (v tomto prípade 2 roky), než väčší trest. Túto myšlienku možno aplikovať nielen na správanie sa jednotlivcov, ale napr. aj na konanie skupín ľudí, spoločností či dokonca medzinárodné vzťahy štátov. Medzi dvoma štátmi môže pri značnom zjednodušené prísť k trom typom vzťahov: k udržiavanému mieru, k permanentnej vojne a k nadvláde víťazného voči podvolenému (porazenému) štátu ako dôsledku vojnového konfliktu. (tab. č. 3)

| | Národ č. 2: dodrží | Národ č. 2: nedodrží |
|----------------------|--------------------|----------------------|
| Národ č. 1: dodrží | M, M | P, N |
| Národ č. 1: nedodrží | N, P | V, V |

Z tohto pohľadu sa mier (M) medzi dvoma aktérmi javí výhodnejší, než nadvláda a podvolenie sa jedného aktéra druhému (N, P) alebo vojna medzi oboma aktérmi (V, V), pretože v prípadoch asymetrie (N, P alebo P, N) si víťazný štát (dominantný národ) nebude môcť byť istý, či mu nehrozí odplata zo strany porazeného štátu (podmaneného národa), a vojnový stav medzi štátmi (národmi) nevyhovuje ani jednému z nich.

Dodržiavaniu poriadku – či už vo vnútri štátu, alebo vo vzťahu k iným štátom (národom), je teda primárnu motiváciou novovekých zmluvných teórií, ktorá však nie je pôvodným novovekým objavom, ale skôr rozvinutím a prepracovaným staršej myšlienky, ako priznáva sám Hobbes. („*Aj Platón sa totiž domnieval, že je úplne nemožné, aby sa štáty zbavili neporiadku, a aby k zmenám vlády nedochádzalo občianskymi vojnami, pokým ich suverénmi sa nestanú filozofi.*“⁸⁶)

Cieľom teórie hier je analyzovať také situácie, v ktorých dochádza k jasnému konfliktu záujmov a stanoviť optimálnu stratégiu. Konfliktom môže byť stret záujmov jednotlivcov alebo jednotlivca voči skupine, pričom teória hier dáva prednosť vyjednávaniu (negotiation) pred násilnou konfrontáciou. Na konflikt možno tiež pozerať ako na situáciu pripúšťajúcu viac spôsobov riešenia, prinajmenšom rozhodovanie sa medzi kooperáciou (spolupráciou – chovaním maximalizujúcim výsledky, resp. prospech skupiny) a kompetíciou (súťaživosťou – správaním maximalizujúcim relatívne výhody jedinca nad ostatnými). Od modelovania situácie teóriou hier predpokladáme objasnenie ľudského správania v obdobných situáciách (vysvetlením ich konania, alebo stanovením najlepšej stratégie). Hry s nulovým súčtom (šach, poker) sú hry, kde sú výhry na jednej strane vyvážené stratami na druhej strane (ich súčet je nulový). Oproti tomu je dilema väzña (asi najznámejší modelový príklad teórie hier) hrou s nenulovým súčtom, pretože obaja hráči môžu vyhrať ale aj prehrať.

Pri maximalizovaní vlastného prospechu bude stratégia smerovať buď ku kooperácii alebo k zrade. Sústredíme sa bližšie na konkrétny prípad dilemy väzña v jej klasickej podobe. Dvaja muži, ktorí sa poznajú – Tony a Gordon – podozriví zo spáchania trestného činu sa ocitli v oddelených vyšetrovacích miestnostiach. Každému z nich ponúkli, že ak bude svedčiť voči druhému, dostane sa na slobodu a usvedčený dostane trest desať rokov. Ak budú obaja mlčať, bude im hroziť trest jeden rok. Keby sa však zhodne priznali k spáchaniu trestného činu, ich trest bude rovnaký – päť rokov. Obaja sa ocitajú v situácii ako ten druhý, nemôžu ale medzi sebou komunikovať. Väčšina ľudí by sa obávala, že ich

⁸⁶ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXI, c. d., 41, s. 394.

druhý človek obviní a ak si majú zvoliť medzi trestom päť a desať rokov, zvolia si päť rokov a obvinia toho druhého. Dilema spočíva v tom, že každý potencionálny väzeň sleduje cieľ minimalizácie svojho pozbavenia slobody (pobytu vo väzení). Aby obvinení (vypočúvaní) dosiahli čo najlepší výsledok (každý z nich by dostal trest odňatia slobody v dĺžke trvania 1 rok), mali by spolupracovať a uzavrieť dohodu o tom, že sa zrieknu z individuálneho hľadiska ideálneho výsledku (prepustenie na slobodu, za podmienky udania toho druhého). Väzni však počas výsluchu medzi sebou nemôžu komunikovať a preto k reálnemu uzavretiu dohody nemá ako príst. V dôsledku toho prijímajú stratégii, ktorá nie je o spolupráci, ale aby zabránili najväčšej hrozbe pre každého z nich, zo strachu urobia neoptimálne rozhodnutie, ktoré je z ich individuálneho hľadiska akýmsi kompromisom.

Dilema väzna býva uvádzaná aj v iných variáciách, napr. v predstave, že anjel súdiaci Kaina a Ábela podozrivých z návratu do Rajskej záhrady, ale ani proti jednému z nich neexistujú dostatočné dôkazy. Ak by sa nik z nich nepriznal, anjel zmení obvinenie zo zločinu na prečin a obom tak bude hroziť trest pobytu šiestich mesiacov na púšti. Ak sa prizná len jeden z dvoch bratov, bude oslobodený, zatiaľ čo tomu druhému bude hroziť trest pobytu tridsať rokov na púšti. Keby sa však priznali obidva, bude každému z nich hroziť trest len piatich rokov. Kain a Ábel sú v cele predbežného zadržania a vypočúvaní oddelené, takže spolu nemôžu komunikovať.

Prvý krát dilemu väzna predložili M. Dresher a M. M. Flood v r. 1950.⁸⁷

Ak sa dilema väzna hrá z pohľadu teórie hier len jedno kolo, je pre jednotlivých aktérov výhodné podraziť druhého a priznať sa k činu. Pokial sa však hrá na viacej kôl, má aj viac riešených, z ktorých najvhodnejšie sa javí, ak medzi sebou spolupracujú, t. j. zohľadňujú časový faktor a predpokladajú, že by sa mohli dostať do podobnej situácie znova, resp. snažia sa na problém pozrieť z pohľadu toho druhého.

Etologické výskumy zistili, že niektoré vzorce správania kooperácie používajú aj zvieratá.⁸⁸

Kľúčovou otázkou, ktorú si človek musí pred uzavorením nejakého vzťahu (dohody, zmluvy) položiť je: Má spolupracovať a riskovať tým, že to druhý človek využije nekooperatívnu reakciu, alebo by mal byť môj prvotný prístup nekooperatívny? Prvým

⁸⁷ Pickover, C. A.: *Matematická kniha*. Od Pythagora po 57. dimensi: 250 milníků v dějinách matematiky), Argo, Dokořán: Praha, 2012, s. 404.

⁸⁸ Ardrey, R.: *The Social Contract. A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder*, New York: Atheneum, 1970. Pozri tiež *Biológia správania*, s. 1121-1148, *Populačná ekológia*, s. 1151-1172, *Ekológia spoločenstiev*, s. 1174-1195. IN Campbell, N. A, Reece, J. B.: *Biologie*, Brno: Computer Press, 2006.

prirodzeným zákonom podľa Hobbesa znie „*každý človek sa má usilovať o mier, ak má nádej ho dosiahnuť; ak ho dosiahnuť nemôže, smie hľadať a použiť všetky prostriedky a výhody vojny*“⁸⁹. To je veľmi podobné tvrdenie, ako záver, ku ktorému pred niekoľkými rokmi dospeli experimentátori teórie hier, ktorí testovali rôzne stratégie pomocou modelovania prostredníctvom počítačových programov. Ako optimálnou sa ukázala byť stratégia "pol na pol" - t. j. taká, ktorá začína rozhodnutím spolupracovať a potom opakovať predošlé voľby druhého jedinca, čím sa navodia stabilné vzorce stabilnej spolupráce. Stratégia pol na pol je výhodná, keďže začína kooperatívnym ľahom, je jasná zrozumiteľná a predvídateľná a tiež spravodlivá (odmeňuje kooperatívne rozhodnutia a nespoluprácu trestá nespoluprácou).⁹⁰ Optimálnou stratégiou pre hry typu väzňovej dilemy teda zodpovedá riadenie sa nasledovným pravidlom: *Urob prvý krok, ktorý je ústretový, a každý ďalší krok opakuj po svojom spoluhráčovi.*

Okrem dilemy väzňa boli predmetom štúdií sociálnych vied aj mnohé iné dilemy (napr. dilema verejného statku – druhu spoločného majetku zdieľaného všetkými ľuďmi ako komunikácie, verejné osvetlenie, televízne a rozhlasové vysielanie, alebo tzv. dilema spoločnej pastviny). Ešte pred dilemou väzňa sa otázka spolupráce v podobe myšlienkového experimentu objavila oveľa skôr. Jedna z najznámejších dostala pomenovanie tragédia spoločnej pastviny (resp. sociálna pasca), popísaná v r. 1833 W. F. Llyodom, hoci do povedomia sa dostala až v r. 1968 esejou G. Hardina. (Jej princíp údajne poznal už Thukydidés a Aristoteles).⁹¹ Táto dilema modeluje situáciu, v ktorej spoločenstvo ľudí chovajúcich dobytok vlastní pastvinu. Z hľadiska čo najväčšieho zisku sa zdá byť pre každého racionálne, aby nechal na pastvine pášť čo najväčšie množstvo svojho dobytka. Ak by však takto uvažovali všetci, bola by výsledkom takého uvažovania a konania spustošená pastvina a následne nedostatok zdroja zásob potravy. Dilema teda znie: nemáme brať ohľad na ostatných alebo máme obmedziť túžbu po zisku, a ak

⁸⁹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIV, 4, c. d., s. 168.

⁹⁰ Axelrod, R.: *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, 1988. (Presvedčivé demonštrovanie efektivity prístupu "zub za zub" na základe štúdií založených na počítačových turnajoch, ktoré zrealizoval autor.) IN Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, Praha: Portál, 2006, s. 404.

⁹¹ „...každý štát je istý druh spoločenstva a že každé spoločenstvo sleduje určité dobro (lebo všetci ľudia robia všetko pre to, čo pokladajú za dobro), je zrejmé, že všetky spoločenstvá smerujú k nejakému dobru“ Aristoteles: *Politika*, I, 1, Kalligram: Bratislava, 2009, s. 25. „Nespáchat bezprávie na seberovných je záruka väčej sily, ako nechat sa dať zaslepíť momentálnou výhodou a mať viac za cenu nebezpečenstva.“ Tukydides: *Dejiny Peloponézskej vojny*, I, 42, Bratislava: Tatran, 1985, s. 44. „ktorékoľvek mesto, čo nie je v zozname spojencov, môže požiadat o pripojenie ku ktorémukoľvek spojenectvu, potom tento bod dohody neplatí pre tých, ktorí vstupujú do spojenectva, aby škodili iným, ale pre každého, kto hľadá záchrannu; ak postupuje správne, nemusí sa báť, že takto poruší mier a bude zatiahnutý do vojny“. Tamže, I, 40, s. 43 „Štát, ktorý prekvítá ako celok, prináša väčší osoh aj jednotlivým občanom, ako keď pri všeobecnom úpadku žijú v blahobytie iba niekoľkí“ Tamže, II, 60, s. 121.

obmedziť, tak v akej miere?

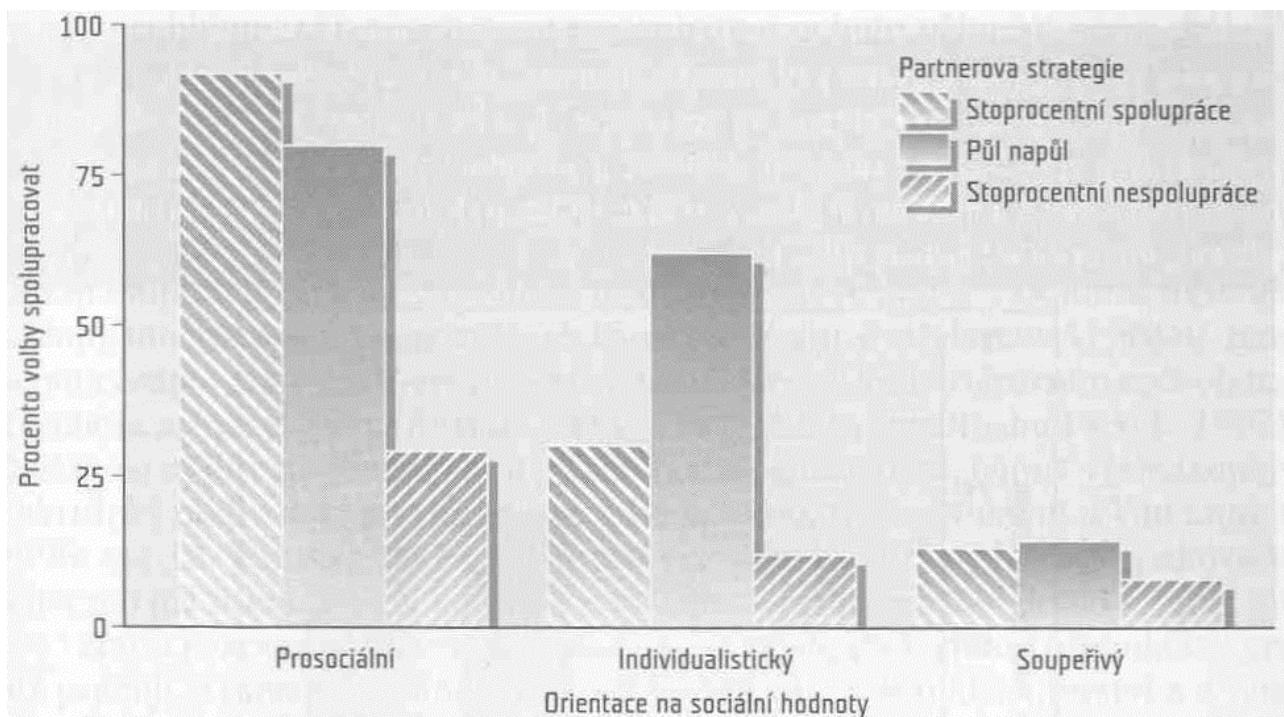
Hypotetickú situáciu je možné aj otočiť: nemusí v nej ísť nutne len o vzácny zdroj, ale ak ide o mrhanie prostriedkov, ktoré sú k dispozícii, je takéto konanie tiež z komplexného hľadiska iracionálne (príkladom môže byť využitie hlasovacieho práva, ale tiež znečisťovanie životného prostredia, rybolov - analýzy teórie hier sa teda nevyužívajú len v ekonomike, ale aj v politike a medzinárodných vzťahoch).

Jedným z príkladov je aj tzv. „hra na kura“, keď sa proti sebe na autách rozbehnú dve autá a vodič, ktorý svojím autom uhne z cesty v protismere druhému autu, je označený za kura. Kým túto hru hrávali mladé deti zbohatlíkov aby si dokazovali svoje sebavedomie, bola považovaná za dekadentnú, nemorálnu a odsúdeniahodnú. Ako poukazuje B. Russell „*Ak však túto hru hrajú vrcholní štátnci, ktorí neriskujú len vlastné životy, ale aj životy mnohých stoviek miliónov ľudských bytostí, obe strany si myslia, že ich štátnci dokazujú vysoký stupeň múdrosti a odvahy, zatiaľ čo štátnicici druhej strany sa chovajú hanebne. To je samozrejme absurdné. Obe strany sú vinné hraním tak neuveriteľne nebezpečnej hry.*“⁹² V takom prípade môžeme taktiež hovoriť o výsledku použitia teórie hier v prognózach budúceho vývoja, v tomto prípade v podobe "nukleárneho patu".

Teória hier predpokladá, že hráči (agenti, aktéri hry) sa starajú len o svoj vlastný záujem. Sociologické výskumy však vedú k tomu, že vzhľadom k otázke ochoty spolupráce možno v spoločnosti identifikovať tri typy ľudí: "športovci" - súťaživí ľudia, ktorí sa vo vzťahu k inému človeku alebo skupine snažia dosiahnuť čo najväčší relatívny rozdiel, "altruisti" - ktorí sa usilujú, aby ich partner získal výhodu, a individualisti zaujímajúci sa sami o seba (teória hier predpokladá, že posledný typ je východiskom pre všetky situácie, sociológia však ukazuje, že dôvody, resp. spoločenské vzťahy formované jednotlivcami, sú naklonené spoluprácii viac, než predpokladá teória hier).⁹³

⁹² „*But when the game is played by eminent statesmen, who risk not only their own lives but those of many hundreds of millions of human beings, it is thought on both sides that the statesmen on one side are displaying a high degree of wisdom and courage, and only the statesmen on the other side are reprehensible. This, of course, is absurd. Both are to blame for playing such an incredibly dangerous game.*“ Russell, B.: *Common Sense and Nuclear Warfare*, 2010 (1959), London: Routledge, s. XI (Foreword).

⁹³ Percento voľby spolupracovať ako funkcia jedincovej orientácie na sociálne hodnoty (prosociálny vs. individualistický vs. súperiaci) a partnerovej stratégii (100 %-ná spolupráca vs. 50 %-ná spolupráca vs. nespolupráca). Kuhlman, Marshella, Americká psychologická asociácia 1975 In Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, Portál: Praha, 2006, s. 405.



Obr. č. 1

Spolupráca jednotlivcov rastie úmerne tomu, ako sú za hru odmeňovaní. Kooperácia účastníkov hry závisí aj od toho, či hra pokračuje aj v budúcnosti a či je ich identita známa. Pokial' je ich identita neznáma, zvyšuje sa v ďalšom kole hry pravdepodobnosť ich egoistického chovania. Spolupráca jednotlivcov rastie úmerne tomu, ako sú za ňu odmeňovaní. Menej očakávaný záver, ktorý prinášajú experimenty inšpirované teóriou hier je, že miera spolupráce vzrastá keď spolupracujúci jedinci zistia, že z ich spolupráce rastie aj odmena iných ľudí. To sa deje aj v prípade, ak ide o nedeliteľný druh verejného statku a jednotliví členovia dostanú čiastku, ktorú môžu použiť len na skupinovú činnosť (napr. modely verejných rozpočtov, keď obyvatelia miest môžu sami rozhodnúť o použití časti verejného rozpočtu).⁹⁴

Spolupráca na základe sociálneho učenia je vysvetliteľná očakávaním reciprocity a prináležania k spoločenskej skupine. Takýto spôsob uvažovania má však aj negatívne prejavy, napr. v stratégii s názvom "všetci majú prst na spúšti" (*grim trigger*, situácie známe z westernov), čo sa neblaho prejavilo v politike zbrojenia počas studenej vojny pod hrozbou M. A. D..

Výrazným pozitívnym stimulom spolupráce pri riešení spoločenských problémov je komunikácia, pretože v priebehu nej zistujú jednotliví členovia zámery iných členov

⁹⁴ Koukolík, F.: *Jak si lidé hrají?*, Praha: Radioservis, 2009, s. 33.

skupiny. Prísluby dané v komunikácii môžu viest' k zvýšeniu spolupráce alebo vytvoreniu morálneho tlaku na konanie jednotlivcov. Komunikáciou sa tiež vytvára pocit skupinovej identity, prispievajúci tomu, že členovia skupiny pri riešení problémov myslia viac na skupinu ako celo, než na seba.

To všetko sú mechanizmy motivujúce prípady spolupráce vychádzajúce z pozitívneho jedincovho vedomia o jeho efektívnom vplyve na dianie v spoločnosti.

Ľudí spolupracovať bez použitia násilia. Existujú však aj faktory, znižujúce vôlevu nadviazať spoluprácu medzi členmi skupiny. Ochota spolupracovať často klesá úmerne veľkosti skupiny - s veľkosťou skupiny sa znižuje možnosť identifikácie jej členov, zvyšuje sa tak ich anonymita.

Podľa G. Hardina celkom slobodný (ničím neobmedzený) prístup k spoločnému zdroju niečoho vzácneho nakoniec zničí všetkých účastníkov.⁹⁵ Aby sa predišlo katastrofe, je nutné prijať isté obmedzenia. Tragédii spásania spoločnej pastviny je možné sa vyhnúť v závislosti od toho, čo sa stanoví za vzácné hodnoty a ako efektívne bude fungovať moc, zabezpečujúca ich ochranu.

Problém spolupráce spočíva v tom, že efektívne prináša vtedy, keď spolupracuje veľká časť zúčastnených. S tým súvisí tzv. problém čierneho pasažiera, t. j. pomenovania osoby, ktorá budú spotrebúvať viac statkov (hodnôt) než ostatní členovia spoločnosti (nadužívajú tzv. *common pool resources* - CPR), alebo prispieva menej, než ostatní, prípadne kombinuje tieto dva vzťahy jednotlivca voči verejným statkom spoločnosti, ktoré sú súčasťou majetku a moci štátu.

Námietku, resp. problém čierneho pasažiera, ktorý treba pri analýze modelov teórie hier treba vždy brať do úvahy, musíme zohľadniť aj pri posudzovaní príčin vzniku spolupráce ako motívu spoločenskej zmluvy. V archaických spoločnostiach sa proti takému správaniu bránili verejné statky náboženskými zákazmi a trestami. Súčasné poznatky tvrdia, že „parazitom“ sa nedarí tam, kde sú k získaniu pomoci potrebné väčšie investície (napr. dlhodobé známosti), v situácii potreby hľadania nových obetí, t. j. v rozptýlených a stabilných, najmä rurálnych spoločnostiach, kde sú medziľudské vzťahy sledované zvyčajne vo väčšej intenzite. Vo väčších komunitách je riziko prítomnosti a činnosti čiernych pasažierov vyššie. Podľa neodarwinistických modelov by bezbranná kooperatívna spoločnosť len solidárnych ľudí pod tlakom čiernych pasažierov zanikla. Preto každá väčšia spoločnosť potrebuje systematické prostriedky v boji proti čiernym pasažierom,

⁹⁵ Koukolík, F.: *Jak si lidé hrají?*, c. d., s. 35.

pričom sa v teórii uvádzajú najmä nasledovné⁹⁶:

- prístup k verejným zdrojom a spoločenskej solidarite musí vyžadovať značné prvotné investície (byrokratická evidencia, potvrdenia, kontroly)
- každé zneužitie verejných alebo verejnosťou chránených prostriedkov a záujmov sa musí rýchlo a efektívne trestať (tvrdosť a forma trestu je menej podstatná)
- konkrétnie informácie o „čiernych pasažieroch“ sa majú čo najúčinnejšie šíriť a byť všeobecne dostupné (majú byť zachovateľné, nesmú sa strácať)

V prípade, že takéto opatrenia spoločnosť, resp. štát zanedbá, zvyknú sa ľudia uchýliť k svojpomocným opatreniam, medzi ktoré patrí aj klientelizmus a nepotizmus (obmedzenie solidarity na príbuzných a známych), protekcia, korupcia, skrytá privatizácia, niekedy aj xenofobia – všetko v konečnom dôsledku s negatívnymi dopadmi pre celú spoločnosť. Okrem právnych noriem a prostriedkov štátneho donútenia, je aj záležitosťou etiky, morálky, kultúry a filozofie, aby nachádzala prostriedky a argumenty na minimalizovanie a odstraňovanie uvedených negatívnych spoločenských javov. Myšlienku spoločenskej zmluvy, jej rozvinutia a výsledky považujeme spolu s novovekými filozofmi za jeden z takýchto prostriedkov.

V prípade ponuky na spoluprácu, ktorá so sebou nesie zodpovednosť za odvedenie práce, výkonu, vynaloženia zdrojov, času, hodnôt či energie, často človek inklinuje k rozhodnutiu takú ponuku neprijat'. Pre lepšie vysvetlenie záverov teórie hier v oblasti spolupráce agentov si uvedieme iný príklad, s premennými hodnotami (x, y).

Predstavme si, že sa niekto má rozhodnúť medzi sledovaním svojho osobného záujmu a podielaním sa na niečom, čo už nie je len osobným záujmom - napr. či sa človek živiaci sa lovom o korist' rozdelí s ostatnými lvcami.

Ak sa rozdelí o korist' s ostatnými, môže očakávať rovnaké správanie v budúcnosti od nich. Problém takéhoto uvažovania ale spočíva v tom, že keď sa lovec rozhodne deliť o korist', nemusia tak ešte robiť aj ostatní lvcia. Obetovať svoje bezprostredné záujmy v prospech spolupráce sá zdá byť preto vhodné vtedy, ak by tak urobili aj iní. Bez akýchkoľvek dohôd a ostatnými uznanej donucovacej moci sa na to však nedá spoliehať.

Uvažujme situáciu, v ktorej sa úspešný lovec delí rovnakým dielom s druhým lovcom o korist' obsahujúcu x jednotiek energie (joulov). Ak sa delí len s jedným lovcom, stratí tak $x/2$ koristi a ten, s kym sa delí, íska $x/2$ koristi. Prečo by však úspešný lovec delil o korist'? Súvisí to s prirodzenými schopnosťami lovca- je totiž schopný uloviť takú korist', že ju nie

⁹⁶ Sokol, J.: *Zajatcovo dilema a problém černých pasažierů*, [cit. 2013-08-07], <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-dilema.php>.

je schopný sám efektívne skonzumovať. Preto tú druhú polovicu koristi nutne nepotrebuje - stačí mu tá polovica, ktorú si ponechá - ale bude predpokladat, že ak by v budúcnosti v love neboli úspešný, druhý lovec, ktorému daroval zo svojej koristi, mu tento dar oplatí. Deľba koristi (majetku, schopností a ich produktu) je teda istou formou investície do budúcnosti.

Výsledkom hry na oplátku nie je vyrovnané hospodárenie (počet darovaných a priatých darov rovnajúci sa nule), ale skutočnosť, že zisk v každej takej operácii prevyšuje stratu. Keby sa aj o korist' nerozdelil, je schopný uloviť viac, než spotrebovať. Bolo by z jeho pohľadu prezieravé uschovať Zvyšok koristi do budúcnosti, ale aj to by so sebou nieslo vynaloženie istej energie, schopností, času alebo sily.

Je preto rozumnejšie rozdeliť sa s druhým lovcom o svoju ulovenú korist'. Nepríde pritom o $x/2$ ale o y , ktoré je menšie než $x/2$. Druhý lovec, ktorý prijme dar ho využije naplno.

Skúsme zostaviť tabuľku možných kombinácií (tab. č. 4), ktoré sa môžu vyskytnúť pri strete dvoch lovcov. Každý z lovcov si pritom môže po úspešnom love vybrať z dvoch stratégií - rozdelenia sa alebo nerozdelenia sa s druhým lovcom (R alebo N).

| | | Lovec B | |
|---------|---|--|--|
| | | R | N |
| Lovec A | R | A: $x/2 + x/2 = x$ B: $x/2 + x/2 = x$ | A: $x/2 + 0 = x/2$ B: $x/2 + (x/2 + y) - x + y = 2y$ |
| | N | A: $(x/2 + y) + x/2 = x + y$ B: $0 + x/2 = x/2$ | A: $(x/2 + y) + 0 = x/2 + y$ B: $0 + (x/2 + y) = x/2 + y$ |

V jednotlivých bunkách tabuľky sú výsledné zisky pre jednotlivcov. V ľavej hornej bunke tabuľky získa každý z lovcov pri stratégií rozdelenia sa x . V tejto hre má každý z hráčov voľbu stratégie, zaistujúcej mu lepší výsledok ako opačná stratégia.

Zdanlivo je najvýhodnejšou Stratégia N. Za predpokladu, že sa so mnou druhý lovec rozdelí, získal by som, ak by som sa s ním sám rozdelil, x , zatiaľ čo ked' sa nerozdelím, získam $x + y$. Bez ohľadu na to, akú stratégiu zvolí druhý lovec, budem na tom vždy lepšie zvoliť stratégiu N.

Ak sa na danú situáciu pozrieme z pohľadu zohľadňujúceho celkové konania oboch lovčov, možno ju vidieť z iného hľadiska. V prípade, že sa obaja delia o $2x$, je to vždy viac ako v iných prípadoch - ak sa bude chcieť deliť iba jeden z nich, bude spoločný súčet $3/2x + y$ (y je menšie ako $x/2$), ak sa nebude chcieť deliť ani jeden, bude súčet $x + 2y$. Ako najvýhodnejšou sa preto pre oboch lovčov zdá byť z dlhodobej perspektívy spolupráca.

Optimálne riešenie je teda možné nájsť v prípade, ak obaja aktéri hry (situácie) sú 1. schopní uvažovať v celkovom kontexte (vyjst' z pohľadu prvej osoby do vnímania tretej osoby), 2. myslieť do budúcnosti a predpokladať, že sa hra (situácia) môže medzi nimi zopakovať.

Pre zjednodušenosť tabuľky môžeme urobiť niekoľko úprav. Každý hráč pri ľubovoľnej stratégii získa prinajmenšom $x/2$ jednotiek, môžeme za predmet hry považovať len výsledok presahujúci $x/2$. (tab. č. 5)

| | | Lovec B | |
|---------|---|---------------------|------------------|
| | | R | N |
| Lovec A | R | A: $x/2$, B: $x/2$ | A: 0, B: $x/2+y$ |
| | N | A: $x/2$, B: 0 | A: y , B: y |

Po označení $x/2$ ako z , dostaneme prehľadnejšiu tabuľku s premennými z a y . (tab. č. 6)

| | | Lovec B | |
|---------|---|-----------------|-----------------|
| | | R | N |
| Lovec A | R | A: z , B: z | A: 0, B: y |
| | N | A: $z+y$, B: 0 | A: y , B: y |

Ak odráťame z každej bunky tabuľky y , dostávame (tab. č. 7):

| | | Lovec B | |
|---------|---|----------------------|-------------------|
| | | P | N |
| Lovec A | P | A: $z-y$ B: $z-y$ | A: $-y$ B: z |
| | N | A: z B: $-y$ | A: 0 B: 0 |

Iný typ hry ako je väzňova dilema možno nájsť v Rousseauovej *Rozprave o príčinách nerovnosti*, kde sa pri opise vzniku spoločnosti opisuje myšlienka menšieho rizika pri pomyslení na lov zvierat. Táto myšlienka v teórii hier dostala pomenovanie lov na jeleňa.⁹⁷

Hra lov na jeleňa je čistou stratégou (Nashovho equilibria) znamená, že hráč dosiahne svoj cieľ iba pomocou jednej svojej stratégie – bud' prostredníctvom dominancie riziku alebo dominancie zisku. Tabuľka č. X je príkladom lovú na jeleňa kde $a > b \geq d > c$.

Všeobecný model „lovu jeleňa“

Tab. č. 8

| | jeleň | zajac |
|-------|-------|-------|
| jeleň | A, a | C, b |
| zajac | B, c | D, d |

Hry s jednoduchou štruktúrou ale bez dominancie riziku Nashovho equilibria sa často nazývajú lovom na jeleňa, hoci pri hodnotách $a = 2$, $b = 1$, $c = 0$, $d = 1$. *Nashovo equilibrium* je v takom prípade v políčku zaja/zajac a preto by bol už vhodnejší názov hry lov na zajaca.

Príklad „lovu jeleňa“

Tab. č. 9

| | jeleň | zajac |
|-------|-------|-------|
| jeleň | 2, 2 | 0, 1 |
| zajac | 1, 0 | 1, 1 |

Ako sme mohli vidieť, zmluvní teoretici inšpirovali spôsob uvažovania v sociálnych vedách na dlhé obdobie, pričom sa stali pravdepodobne prvými, kto vo svojej politickej

⁹⁷ „Takto nebadane ľudia dospeli k rámcovej predstave o vzájomných záväzkoch a z nich vyplývajúceho prospechu, ak si ich poctivo splnili, ale len dovtedy, kým si to vyžadoval bezprostredný a evidentný záujem, lebo predvíďavosť v ich očiach nezohrávala ani nepatrnnú úlohu, neboli schopní sa zaoberať vzdialenosťou budúcnosťou, veď nemysleli ani na zajtrašok. Keď šlo o postriežku na jeleňa, presne vycítili, že sa nesmú ani hnúť z miesta, no keď im pod nosom prebehol zajac, nepochybne ho bez váhania prenasledovali a len čo konečne korist dopadli, vôbec ich netrápilo, že o ňu obrali svojich druhov“ Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských vydavateľov, 2010, s. 73.

filozofii argumentovali myšlienkovými experimentami, neskôr rozpracovanými teóriou hier. Od ranných teoretikov hier (Luce, Raiffa 1957), cez teoretikov sociálnej výmeny (Homans 1961), až po teoretikov vzájomnej podmienenosťi (Kelly, Thibaut 1978; Resbult, Van Lange 1996).

T. Hobbes predpokladá dve hlavné podmienky odvrátenia anarchie prirodzeného stavu a nastolenia štátu: prirodzené zákony a mocenskú autoritu. Prečo by sa však teoretici zmluvnej teórie mali zaoberať výsledkami teórie hier? V prvom rade preto, že teórie spoločenskej zmluvy predpokladajú spoločnosť jednotlivcov, rozhodujúcich sa na základe racionálnej voľby a kooperáciu založenú na vopred stanovených podmienkach. Statkami, ktoré sú predmetom výmeny medzi jednotlivcami v súkromnom sektore a medzi jednotlivcom a štátom vo verejnem sektore, sú práva občanov štátu, výsledky ich práce a ochrana ich záujmov.

2.2 Altruizmus a sociálna psychológia

Už Aristoteles písal o človeku ako o bytosti spoločenskej, nie všetci teoretici zmluvy však vychádzajú pri jej zdôvodnení z tohto predpokladu. Kým Locke predpokladá pokojný prirodzený stav, Hobbes sa prikláňa skôr k opačnej alternatíve. Obaja tak robia na základe svojho hodnotového videnia sveta ale aj historického pozadia a poznania svojej doby. Čo by sme k tejto téme mohli povedať dnes? Možno ospravedlniť vytvorenie spoločnosti na základe altruizmu?

Hobbes býva považovaný za odporuču prirodzeného altruizmu, keď pri vykreslovaní prirodzeného stavu v Leviatanovi popisuje ľudí ako sebecké bytosti. Nepopiera však, že človek je schopný metareprezentácie, ktorú sme už spomínali v časti o predpokladoch teórie hier. „*v dôsledku podobnosti myšlienok a vášní jedného človeka myšlienkom a citom druhého každý, kto nazrie do svojho vnútra a uváži, čo robí, keď myslí, uvažuje, usudzuje, dúfa, bojí sa atď. a z akých dôvodov, bude tým zároveň čítať a poznávať myšlienky a vášne všetkých ostatných ľudí za podobných okolnosti*“⁹⁸.

Spolupráca je tak podľa Hobbesa postavená na uvažovaní⁹⁹, nie na altruizme.

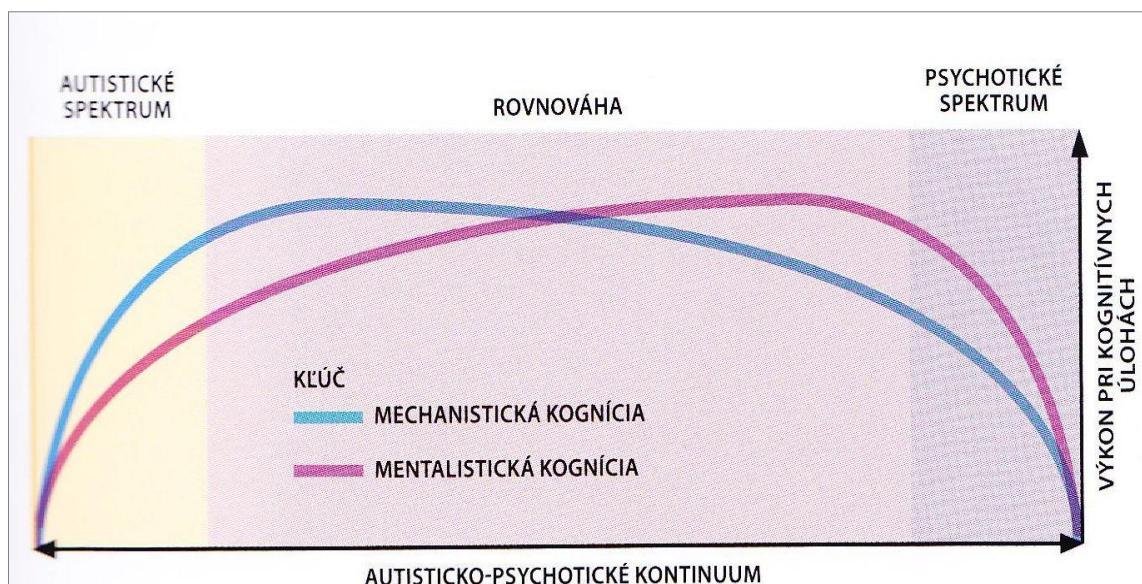
Spomínaná schopnosť metareprezentácie vcítiť sa do myslenia a intencií druhých ľudí je vlastná väčšine ľudí, každému v inej miere. Extrémne pozície v tejto schopnosti

⁹⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., Úvod, s. 54.

⁹⁹ Tamže, VI, 49, s. 101.

reprezentujú dve menšinové skupiny ľudí – autisti a psychotici. Hlavným problémom autistov je pochopiť duševné procesy iných ľudí. Psychotici (unipolárna, bipolárna depresia, schizofrénia) sú zas naopak charakteristické nadmernou interpretáciou myšle iných ľudí (sú citlivejší na názory iných ľudí a často im prikladajú prehnaný význam). Podľa posledných poznatkov majú tieto poruchy geneticky predisponovaný základ.¹⁰⁰

Väčšina ľudí sa nachádza medzi týmito dvoma extrémami - autistického a psychotického spektra - v tzv. oblasti autisticko-psychotického kontinua, blízko resp. v okolí rovnováhy mechanistickej a mentalistickej kognície. (obr. č. 2)



Obr.
č. 2

Podľa spoločenských aj prírodných vied je teda na otázku o tom, či sa spoločnosť a spoločenské vzťahy vytvárajú na základe altruizmu, možné odpovedať kladne. Psychológia tvrdí, že potreba priľnutia ("attachment") sa stará o účelnú komunikáciu medzi matkou a dieťaťom (táto obojstranná väzba podmieňuje normálny psychický vývoj dieťaťa a súčasne materinskú starostlivosť o dieťa). Človek si vyžaduje určitú mieru sociálneho života, vzťahovej interakcie a komunikácie (negatívny príklad: Gašpar Hauser). Táto potreba vzťahu k iným ("relatedness") je predmetom výskumu sociálnej psychológie a jej neprítomnosť vedie k nezdrávemu vývoju jedinca (napr. psychopatie, to by mohol byť argument v prospech homo lupus, nie však v prospech vznešeného/ušľachtilého divocha). Naopak – prílišná intenzita spoločenského kontaktu môže viesť k animozite a agresii.

Vrodené predpoklady priľnutia („stádovitého pudu“, združovania sa), opadnutie úzkosti v kolektíve s inými ľuďmi, citové väzby (agapé, filia) či pudy (eros) sú vrodenými

¹⁰⁰ Carterová, R: Mozog, Bratislava: Ikar, 2012, s. 215.

predpokladmi sociálnej interakcie a komunikácie – zohrávajú úlohu evolučnej stratégie prežitia jedinca a druhu.¹⁰¹ Predstavujú tak pre tendencie dôležité pre sebazáchovu i adaptáciu na životné podmienky. Pod vplyvom kultúrnych a osobnostných špecifík môžu nadobúdať rôzne formy (dominancia, submisia, agresia, afiliácia, poslušnosť a pod.).

V centre pozitívnych sociálnych interakcií stojí potreba afiliácie, prejavujúca sa v tendencii k priateľstvu, pomoci druhým, navodzovaní vizuálneho a verbálneho kontaktu s druhými, tendencii k spolupráci. Oproti tomu sa môžu vyskytnúť aj tzv. averzné tendencie – vzdálovanie sa od druhých, odmietanie ich prítomnosti, vyjadrenie odporu, protichodnosti, nenávisti, agresia, vychádzajúce zvyčajne zo spätných väzieb, t. j. z individuálnych skúseností s niektorými typmi druhých ľudí, ktorí boli jedincovi averzie odporní, nedôveryhodní, nesympatickí a spôsobovali mu rôzne problémy a straty.¹⁰² To platí aj opačne – ak niekoľko u druhého človeka, ktorému dôveroval, bol láskový, ústretový, nenájde pozitívnu odozvu (prejav vdăčnosti, uznania), môže takúto skúsenosť generalizovať a vytvoriť si kategóriu nevdăčných a nedôveryhodných ľudí. „*Ak je však sociálny kontakt prežívaný ako uspokojujúci, povzbudzujúci a obohacujúci, teda ako vzájomná výmena odmien (žiadúcich hodnôt), stáva sa základom trvalejších sociálnych väzieb.*“¹⁰³

Altruizmus je významnou formou sociálneho správania sa, založený na sympatii (vzťahu, náklonnosti až láske) k určitým skupinám ľudí (chudobným, trpiacim, kolegialite alebo zdielajúcim rovnaké či podobné hodnoty) alebo k ľudstvu ako celku. Je opakom egoizmu, schopnosť pracovať pre dobro druhých ľudí, niekedy až prinášať za nich obete.

Evoluční psychológovia rozlišujú dva typy altruizmu:

1. recipročný altruizmus – jedinec poskytujúci dobro druhému jedincovi od neho v budúcnosti očakáva odplatu,
2. príbuzenský altruizmus – jedinec jeochotný prinášať obete geneticky príbuzným osobám (napr. nepotizmus).

Oba typy altruizmu sú považované za biologicky výhodné behaviorálne stratégie, týmto diferencovaním sa však pojem altruizmu nevyčerpáva ani dostatočne neobjasňuje. Okrem uvedených dvoch typov môžeme hovoriť aj o predstieranom altruizme (u ľudí, snažiacich

¹⁰¹ Eibl-Eibesfeldt I.: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, Weyrad Seehamer, 1997. IN Nakonečný, M.: *Psychologie. Přehled základných oborů*, Praha/Kroměříž: Triton, 2012, s. 424.

¹⁰² Argyle, M.: *Social Interaction*, London: Methuen & Co. Ltd., 1969, 504 s. IN Nakonečný, M.: *Psychologie*, c. d., s. 424.

¹⁰³ Heckhausen H.: *Motivation und Handeln*, Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 1980. IN Nakonečný, M.: *Psychologie*, c. d., s. 424.

sa takým spôsobom získať popularitu podporu u druhých), ako aj o anonymnom altruizme (pomoc darcov pre rôzne občianske združenia s verejnoprospešnou či charitatívou činnosťou). L. Fisher a G. Wiswede stotožňujú afiliáciu s motívom pripojenia (*Anschlussmotiv*)¹⁰⁴ a jeho vývoj prisudzujú špecifickým alebo generalizovaným odmenám za prepojenia s ich očakávaním, odvolávajúc sa na experimenty H. Schachtera, ktorý skúmal podmienky za ktorých ľudia vyhľadávajú prítomnosť iných ľudí.¹⁰⁵ Dve tretiny osôb očakávajúcich bolestivý zážitok dávali prednosť prítomnosti iných ľudí pred čakaním osamote. L. Fisher a G. Wiswede uvádzajú možné príčiny afiliácie:

- únik z nepriaznivej alebo nebezpečnej situácie na základe spoločného plánu
- získanie väčšieho množstva informácií o nebezpečnej situácii
- redukcia úzkosti v dôsledku účasti druhých ľudí
- nepriama redukcia úzkosti
- procesy sociálneho porovnávania.

Iní sociálni psychológovia definujú afiliáciu ako „*potrebu prebývať v blízkosti iných ľudí a vstupovať s nimi do príjemných a citových interakcií*“¹⁰⁶ ako napr. priateľstvo. Motíváciu afiliácie vysvetľuje model afektívneho spevňovania, podľa ktorého sa ľudia chcú cítiť dobre, preto naväzujú vzťahy s takými ľuďmi, ktorí sa im java ako nadaní pozitívnymi emóciami, vďaka čomu ich obľubujú. Cieľom nadvázovania sociálnych väzieb a združovania je potom získanie emocionálnej, materiálnej a lebo informačnej podpory, ktorú môžu druhí ľudia poskytnúť. K realizácií sociálnych väzieb pritom nie sú predurčení len extrovertní ľudia, ale za istých okolností všetci.

Podľa štúdie skupiny ľudí známych altruistickým konaním sa psychológovia domnievajú, že altruizmus môže vzniknúť traumaticou skúsenosťou straty v rannom období a bezprostredným stretnutí sa so záchrancom situácie. Okrem toho sa zistilo, že ľudia zvyknú pomáhať viac iným ľuďom z rovnakej kultúrnej skupiny. Zo situačného hľadiska sa zistilo, že extrémne nestále faktory ovplyvňujúce náladu človeka (dobrá nálada, ale ja pocit viny) majú dosah na ochotu pomáhať iným v núdzi. Psychoanalytici sa domnievajú, že altruizmus je obranou proti úzkosti, vine a lebo agresii.¹⁰⁷

Miera altruizmu závisí od kontextu situácie - ako príklad môže slúžiť tzv. mestské

¹⁰⁴ Fischer L., Wiswede G.: *Grundlagen der Sozialpsychologie*, München-Wien Oldenbourg Verlag, 2002. IN Nakonečný, M.: c. d., s. 425.

¹⁰⁵ Nakonečný, M.: *Psychologie*, c. d., s. 425.

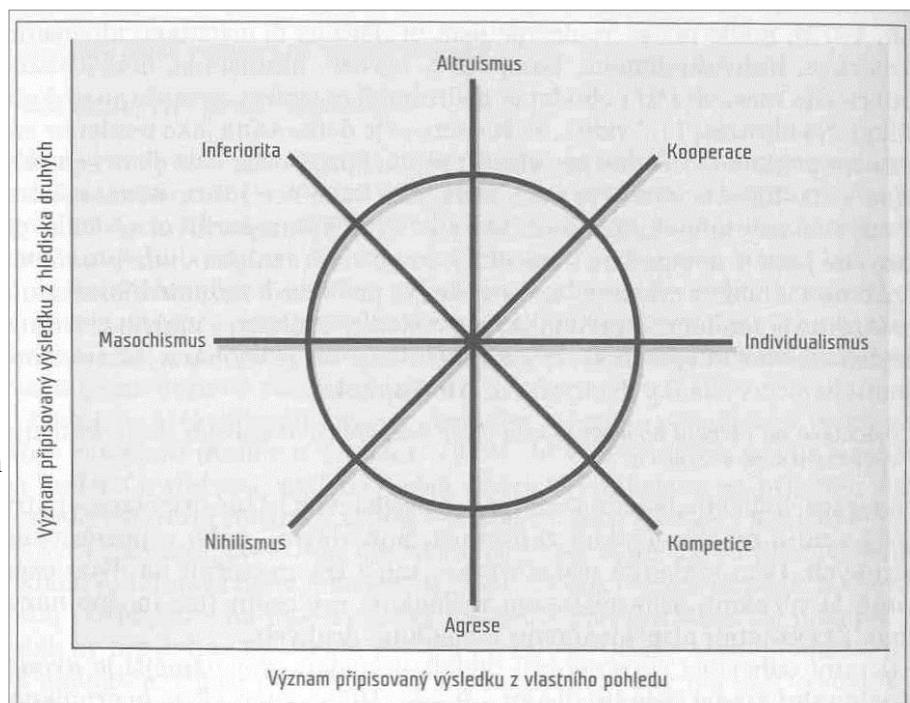
¹⁰⁶ Kenrick, D. T., Neuburg, S. L., Ciadini, R. B. IN Bösel, R. M.: *Denken*, 2001. IN Nakonečný: *Psychologie*, c. d., s. 425.

¹⁰⁷ Furnham, A.: *Obetavosť alebo sebectvo*. IN Furnham, A: *Psychológia. 50 myšlienok, ktoré by ste mali poznáť*, Slovart: Bratislava, 2012, s. 104-107.

preťaženie (menšia ochota obyvateľov veľkých miest s vyššou anonymitou pomáhať neznámym ľuďom, ktorí sa ocitli v problémoch) alebo efekt prizerajúceho (čím viac ľudí je svedkom negatívnej udalosti, o to viac sa spoliehajú na to, že pomoc postihnutému udalostou poskytne niekto iný).

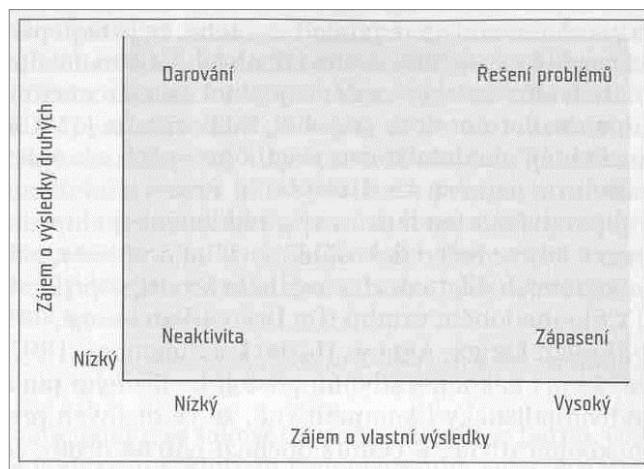
Obr. č. 3

Sociálni psychológovia zistili, že s altruizmom súvisí miera orientácie jednotlivca na tzv. sociálne hodnoty (*Social value orientation*), pričom bolo identifikovaných osiem základných typov postojov,



ktoré ľudia zaujímajú voči sociálnym hodnotám. Ich prehľad vyjadruje obr. č. 3.¹⁰⁸

Obr. č. 4



Na vzťah jednotlivca voči sociálnym hodnotám sa dá zjednodušene nahliať aj cez

¹⁰⁸ Typológia orientácie na sociálne hodnoty. McClintock, CH. G.: *Experimental Social Psychology*, 1972, Griesinger, D. W., Livingston, J. W.: *Toward a model of interpersonal motivation in experimental games*, 1973. IN Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, Praha: Portál, 2006, s. 400.

prizmu výsledkov vzťahov v societe (obr. č. 4).¹⁰⁹

Výsledky výskumov medziľudských vzťahov majú pre teóriu spoločenskej zmluvy dôležitý význam. Základným rozlíšením, ktoré môžme v interpersonálnych reláciach nájsť je rozdiel medzi blízkym a povrchným vzťahom.

Pre blízky vzťah (napr. priateľský) je charakteristická solidarita, vzájomný súlad a súdržnosť. Úspech sa rovnomerne prerozdeľuje medzi účastníkov tohto vzťahu. V povrchnom vzťahu vyššie uvedené sociálne hodnoty neplatia a každý zo zúčastnených si pripisuje zásluhy na prínosoch vzťahu podľa ich vkladu.¹¹⁰

K podobnému záveru dospel aj výskum rozdielu medzi výmenným vzťahom a skupinovou reciprocitou. Za výmenný vzťah možno považovať vzťah medzi ľuďmi, ktorí sa nepoznajú, alebo medzi vzdialenými známymi. Skupinová reciprocita sa týka priateľských vzťahov, rodinných či mileneckých vzťahov. Pre výmenný vzťah je typická maximalizácia zisku, v skupinovej reciprocite však jej členom záleží na tom, aby sa druhým darilo dobre - preto sa výmenný vzťah vyznačuje egoistickými pohnútkami, kým v skupinovej reciprocite nájdeme súcit s ostatnými.¹¹¹

Akým spôsobom uvedené poznatky súvisia s konceptami spoločenskej zmluvy? Kým stredoveké modely štátu predpokladali interpersonálne vzťahy založené na úzkych kontaktoch so svojím okolím (kniaz, richtár, učiteľ, rodina), novoveké zmluvné teórie predpokladajú univerzalitu vzťahov medzi občanmi: dvaja občania toho istého štátu majú voči štátu aj voči sebe za bežných okolností rovnaké práva aj povinnosti. Spoločenská zmluva teda začína postupne klášť vzrastajúci dôraz na výmenné vzťahy a má klesajúcu tendenciu na blízke vzťahy (resp. skupinovú reciprocitu).

Empirické výskumy zistili, že ľudia vo výmenných vzťahoch pozitívne reagujú na nahradu vlastných investícií do vzťahu a starostlivo si pamätajú kto čím do vzťahu prispel a prispieva, kým pre skupinovú reciprocitu to neplatí.¹¹² To nasvedčuje tomu, že spoločenská zmluva, postavená skôr na výmenných vzťahoch, než na skupinovej reciprocite, vytvára predpoklady pre jasnejšie vzťahy medzi občanmi.

¹⁰⁹ Dvojdimenzionálny model konania (Pruitt, D. G., Rubin, J. Z.: *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement*, New York: Random House, 1986. IN Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, c. d., s. 401).

¹¹⁰ Bierhoff, H., Buck, R., Klein, R.: *Social context and perceived justice*, 1986. IN Hewstone, M., Stroebe, W.: c. d., s. 347.

¹¹¹ Mills, J., Clarck, M. S.: *The difference between communal and exchange relationships: What it is and is not*, 1993. IN Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, c. d., s. 347.

¹¹² Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, c. d., s. 347.

2.3 Biologické a kultúrne argumenty v prospech vytvorenia spoločenstva

Niektorí filozofi a prírodovedci sa snažili zdôvodniť vznik štátu ako proces prirodzenej evolúcie živočíchov, konkrétnie rodu *Homo Sapiens*.¹¹³ Inšpirovalo ich k tomu pravdepodobne pozorovanie správania sa živočíchov, ktoré si v prírode samy vytvárajú society s organizačnými prvkami.

Považujeme za dôležité uviesť najdôležitejšie príklady takýchto foriem spolupráce, spolužitia, resp. vytvárania funkčných skupín, ktoré sledujú zvýšenie kvality života ich členov, pretože predpokladáme, že podobné alebo dokonca rovnaké motívy, príčiny a dôvody skupinovej spolupráce a spolužitia existovali pravdepodobne aj u predchodcov človeka.

Tieto prípady je možné brať ako príklady účelovej racionality na živočíšnej úrovni. Nestoja však v centre našej pozornosti a vo zvyšku práce sa budeme zaoberať spoločenskými javmi, ktoré svojim charakterom presahujú úroveň účelovo-racionálnej kooperácie živočíšnych jedincov.

Tu sú spomínané príklady¹¹⁴:

- pohyb - niektorí vtáci a ryby sa presúvajú hromadne ("v závese"), čo je energeticky úspornejší spôsob pohybu; stáhovaví vtáci, lososy, barakudy,
- potrava - niektoré zvieratá sú schopné loviť koordinované, čo zvyšuje efektivitu lovú (šelmy, žraloky ako Ostroň ostnatý),
- obrana - skupina zvierat spozoruje predátora ľahšie než jednotlivec; leguány),
- zdravie - napriek vyššiemu riziku prenosu chorôb, ale prevažuje schopnosť členov skupiny postarať sa jeden o druhého,
- rozmnožovanie - početnejšia skupina zvyšuje možnosť nájsť potencionálneho partnera alebo byť nájdený; zvyšuje sa aj komfort a starostlivosť o potomstvo, napr. čajky, pštrosy, antilopy, kajmany,
- úspora tepla - viaceré zvieratá sa pri nižšej teplote chúlia k sebe, aby si udržali teplo; tučníaci - kolónie tučníaka kráľovského dosahujú až šesťsto tisíc členov, vtáci,
- spoločné obydlia - život v skupine znižuje náklady na vytvorenie hniezda, resp. obydlia (alky, havrany, lastovičky, rybáre, surikaty).

Skupiny zvierat medzi sebou vedú boje o zdroje s inými skupinami, napr. o teritóriá.

¹¹³ Ardrey, R.: *The Social Contract. A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder*, New York: Atheneum, 1970.

¹¹⁴ Uhlenbroek, Ch.: *Život zvierat*, Bratislava: Ikar, 2009, s. 418-439.

Boje sú obvykle krátke a prudké (väčšinou trvajú niekoľko hodín alebo dní; najdlhšia zaznamenaná bitka medzi kolóniami mravcov mačinových trvala šesť a pol týždňa). Väčšina zvierat žije v nerovnostárskych skupinách, v ktorých sa však po prvotných súbojoch o pozície ujasní hierarchia agresivita sa stáva neopodstatnenou.

Cicavce žijúce v skupinách medzi sebou uzatvárajú "koalície" za účelom získavania a ochrany nadobudnutých zdrojov a za účelom párenia v bojoch o hárem samíc.

Stupeň spolupráce zvierat sa lísi v závislosti od jednotlivých druhov, od intenzity genetického príbuzenstva a dĺžky trvania spolupráce. Medzi členmi skupiny existuje často starosť o mláďatá a delba práce (napr. kráľovná, chovné samce, vojaci, robotníci vo včelom úli).

Literatúra udáva aj funkciu tzv. spoločnej pamäte (informácie o vhodnom prostredí pre život u slonov). Ďalším príkladom spolupráce živočíchov sú napr. koralové útesy, alebo pavúky vytvárajúce systém sietí (*Agelena consociata*). V prípade kolónie včiel, ktorá si hľadá nový úľ, sa dokonca používa termín "demokratické rozhodovanie" - prieskumníčky, ktoré sa vrátia do pôvodného úľa, tancujú na povrchu roja a vyjadrujú tak veľkosť dutiny potencionálneho nového úľa, snažiac sa prilákať ostatné včely na prieskum toho istého miesta. Metódou porovnávania a vylučovania sa potom skupinovým rozhodnutím stanoví optimálne miesto nového sídla skupiny.

U vyšších cicavcov sa pozorovali spôsoby správania ako adopcia (makak magot) alebo solidarita (pavián anubi).

Prečo sa ale vôbec zaoberať týmito skutočnosťami? Čo majú spoločné skupinové formy života tvorov odlišných od človeka s konštituovaním spoločnosti a štátu? Niektorí filozofi tvrdia, že ľudská spoločnosť je značne komplikovaným a evolučne vyšším stupňom vývoja takejto živočíšnej spolupráce. (teórií vzniku štátu je určite oveľa viac¹¹⁵). Zastávame názor, že uvedené príklady sú znakmi protosociability, ktorá sa neskôr rozvinula u človeka a preto je aj každá teória vzniku spoločnosti a štátu nutne historizujúcou – príbehom, nie treskom, resp. jednotlivým zlomom, historickou udalosťou zachytenou na kuse papiera s podpismi zúčastnených aktérov (hoci konkrétnie jednotlivé listiny môžu byť vonkajších prejavom tohto dlhodobého procesu).

¹¹⁵ Teórie vzniku štátu: teokratické (Chamurappi), teologické (Demosthenes, A. Augustinus), antropologické (Aristoteles), materialistické (L. H. Morgan, F. Engels, K. Marx), násilia (L. Gumplowicz, H. Cunov, K. J. Kautský), mocenské (Platón, N. Machiavelli), patriarchálne (R. Filmer), patrimoniálne (M. T. Cicero, Haller), solidarizmu (L. Duguit), etické (J. G. Fichte, G. W. F. Hegel), organické (A. Comte, H. Spencer, O. Gierke, R. Kjellén), psychologické (L. Petražicki), normatívna (H. Kelsen), organizačné (E. Gellner), triedy integrátorov (A. Toffler). Porovnaj: Jellinek, G.: *Státověda*, s. 191 nn; Holländer: *Základy všeobecné státovedy*, s. 21-27; Zoubek, V.: *Státověda a právověda*, s. 252-255; Orosz, L., Svák, J., Balog, B.: *Základy teórie konstitucionalizmu*, Bratislava: Eurokódex, 2011, s. 156-162.

Hobbes si uvedomoval, že živočíchy dokážu vytvárať organizované spoločenstvá. „*Niekteré živé bytosti, napríklad včely a mravce, skutočne žijú družne pospolu..., hoci sa neriadia ničím iným, než vlastným úsudkom a žiadostou, ani rečou, pomocou ktorej by jeden druhému oznamil, čo pokladá za prínos pre spoločný prospech.*“¹¹⁶ Súčasne však vedel zdôvodniť, aký je rozdiel medzi ľuďmi a zvieratami. (súperenie ľudí o uznanie a dôstojnosť, rozlišovanie spoločného a súkromného dobra, rozum, rétorika a rozlišovanie medzi bezprávím a škodou.)

Príčinou kvalitatívneho rozdielu medzi „naturalistickými“ teóriami vzniku štátu a „humánnejšími“, resp. aj kontraktualistickými teóriami vidíme predovšetkým v hodnotách, ktoré charakterizujú uvedomenie si jedinečnosti človeka vo svete a v ľudskej spoločnosti (sloboda, dôstojnosť, rovnosť) a znamenajú tak kvalitatívne odlišný spôsob nazerania na príčiny vzniku a fungovania rozvinutejších spoločností a štátu. Súčasne si uvedomujeme, že zmluvné teórie v podobe prirodzeného stavu zahŕňajú aj etapy prvotného (protosociálneho) formovania sa ľudskej spoločnosti. V priebehu tohto vývoja teória predpokladá vznik inštitúcií ale aj ponechanie priestoru slobody ich členom.

Optimálne fungovanie inštitúcií vytvára dojem spravodlivosti nimi nastavovaných pravidiel. Tomuto dojmu napomáha fungovanie verejných orgánov, ochrana sociálnych práv, účasť na veciach verejných a i. okolnosti, ktoré napomáhajú individuálnej slobode, ktorá má svoju spoluúčasť na týchto spoločenských procesoch členstvom v rôznych úrovniah riadenia (majetkové zoskupenia, záujmové združenia, politické strany, samosprávne orgány, cirkvi).

Legitimitu zabehnutého poriadku podporovala vždy vzájomná interakcia medzi týmito skupinami (či už boli tieto skupiny zastúpené kmeňovými náčelníkmi, náboženskými vodcami alebo podnikateľmi).

Ľudia nespokojní so status quo si vytvárajú vlastné skupiny zastrešujúce ich záujmy. „*Viera sa v komplexných spoločnostiach prelieva a jej premeny sú hlavným dôsledkom rozdielov v spokojnosti občanov naprieč spoločnosťami.*“¹¹⁷

Koevolúcia spriada kultúrne a genetcké príčiny do jedného tkaniva. „*Kultúrna časť geneticko-kultúrnych koevolučných procesov hrala v evolúcii spoločenských inštitúcií ľudi dôležitú úlohu.*“¹¹⁸ Myšlienky spolupráce, morálky, prirodzeného aj pozitívneho práva a

¹¹⁶ Hobbes, T.: *Leviatan*, XVII, 6, c. d., s. 207.

¹¹⁷ Inglehart, R., Rabier, J.-R.: Aspirations adapt to situations – but why are the Belgians so much happier than the French? A cross-cultural analysis of the subjective quality of life, 1986. IN Richerson, P. J., Boyd, R.: *V genach není všechno. Aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, Praha: Academia, 2012, s. 343.

¹¹⁸ Richerson, P. J., Boyd, R.: *V genach není všechno*, c. d., s. 343.

tiež politicko-právnej filozofie sú súčasťou ľudskej kultúry, ktorá ovplyvňovala ľudskú evolúciu pozitívnym smerom.

2.4 Racionalita a zmluvné teórie

Racionalita hrá v zmluvných teóriach dôležitú úlohu. Ako však ukazuje problém čierneho pasažiera, má čisto racionálne vysvetlenie, o ktoré sa pokúša teória hier, svoje obmedzenia. Filozofi zmluvných teórií definovali racionalitu rôznym spôsobom. Najskôr sa zameriame na to, ako racionalitu ponímali autori kľúčových diel spoločenskej zmluvy, následne uvedieme súčasné podoby formulovania rationality v sociálnej rovine a načrtнемe ich vzťah k uvažovaniu a zmluvných teóriách.

T. Hobbes rozumel pod racionalitou *kalkuláciu celkovej sumy spočítavaním alebo odčítavaním časti*.¹¹⁹ To sice vyznieva veľmi stroho, avšak má v podobe teórii racionálnej voľby dlhosiahlu tradíciu.

J. Locke pod rozumom chápe „*schopnosť*, ktorá vyhľadáva prostriedky a správne ich uplatňuje“ v oblasti dedukcií a sprostredkujúcich ideách, kam nesiahla zmyslová alebo vnútorná skúsenosť.¹²⁰ Takáto formulácia je podobná účelovej Lockov rozumu je pritom charakterizovaný štyrmi úrovňami (odhalovanie a vyhľadávanie pravd, usporiadanie a metodické rozlíšenie, uvedomenie si ich vzťahov, vytvorenie si vlastného záveru (úsudku)).

Obaja predstavitelia ostrovnej filozofie teda prichádzajú s tvrdeniami, ktoré pripomínajú typ rationality neskôr označenej ako účelová (inštrumentálna racionalita). Kontinentálna filozofia vníma racionalitu v širšom kontexte ľudskej kultúry a vzťahu človeka k svetu (napr. neskoršie rozlíšenie technickej a kontemplatívnej rationality).

Podľa J.-J. Rousseaua je to rozum, ktorý po dosiahnutí „*veku rozumu*“ diktuje človeku zákon sebazáchovy.¹²¹ Ten istý rozum vedie človeka k náboženskej tolerancii.¹²² Racionalita zvyšuje hodnotu človeka.¹²³ Princípy, podľa ktorých ľudia vzdajúci sa zbraní nie sú viac nepriateľmi, a preto sa k nim tak nemožno ďalej správať, sú racionálne

¹¹⁹ Parafráza Hobbes, T.: *Leviatan*, V, 1, c. d., s. 85.

¹²⁰ Locke, J.: *Esej o lidskom chápání*, Praha: Oikoymenh, 2012, s. 706.

¹²¹ „*Táto spoločná sloboda vyplýva z prirodzenosti človeka. Jeho prvým zákonom je dbať na sebazáchovu, jeho prvými starostlami sú povinnosti voči sebe samému. Len čo dosiahne vek rozumu, stáva sa svojím pánom a sám posudzuje prostriedky vhodné na sebazáchovu.*“ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 28.

¹²² „*Dnes, keď už nejestvujú výlučné národné náboženstvá, musíme tolerovať všetky, ktoré tolerujú ostatné, ak ich dogmy neprotirečia občianskym povinnostiam.*“ Rousseau, J.-J.: tamže, s. 166.

¹²³ Tamže, s. 32.

zdôvodniteľné.¹²⁴ Aj vďaka tomu môže neskôr vznešený rozum, povznesený nad chápanie obyčajných ľudí vytvárať zákony.¹²⁵ Spravodlivosť ako aj iné princípy vhodné pre správu spoločnosti môžu ľudia nahliadať vďaka rozumu.

Hoci J.-J. Rousseau nepodáva vlastnú definíciu rationality a ľudského rozumu, ale v spise *O spoločenskej zmluve* veľmi skratkovito hovorí o vývoji ľudských citov a intelekte, ku ktorému podľa neho prišlo počas prechodu z prirodzeného do občianskeho stavu – inštinkt v konaní nahradila spravodlivosť a morálka, pudy ustúpili chápaniu povinnosti, žiadostivosť zas právu. Vlastné sklony nahradil radami rozumu.

V snahe nájsť spoločné tézy ohľadom podmienok vzniku spoločenskej zmluvy môžeme u vyššie spomenutých filozofov identifikovať tieto konkrétné spoločné prvky:

1. politická autorita vyžaduje konsenzuálne zdôvodnenie,
2. zmluvnými stranami sú skôr indivíduá než skupiny alebo spoločnosti (sú to indivíduá, ktoré sú slobodné),
3. hlas všetkých individuá, ktoré sú prirodzene slobodné, má rovnakú váhu,
4. súhlas musí byť jednomyselný (pretože individuá sú osloboodené od všetkých predoších politických väzieb, vrátane všetkých druhov politickej autority alebo skupiny).

Požiadavky rovnosti a slobody samé osebe nevynucujú vznik spoločenskej zmluvy. Na vzniku zmluvy musí byť vždy záujem, bez ktorého zmluva nevznikne. S prisúdenými záujmami môžeme interpretovať tretiu hlavnú myšlienku – rationalitu.

Náš spôsob chápania problému slobody pri uzatvorení zmluvy vyžaduje na jej prijatie zmluvnými stranami splnenie troch podmienok. Ak by sme sa mali držať terminológie teórie kooperatívnych hier, nazvali by sme tieto podmienky individuálnou rationalitou, skupinovou rationalitou a koaličnou rationalitou. Musíme pritom prihliadať k tomu, že situácia voľby už nie je prirodzeným stavom.

Následne môžeme oddeliť problémy komunikácie a vykonania súhlasu. Predpokladáme, že komunikácia nie je nákladná a strany budú súhlasom viazané. Bez týchto predpokladov by bol kooperatívny prístup k riešeniu problému súhlasu so zmluvou nepostačujúci.

Individuálna rationalita predpokladá, že očakávania jednotlivcov v prirodzenom stave sú pre prípad uzavretia spoločenskej zmluvy rovnaké – každý sa bude správať tak, aby neobmedzil práva a slobodu druhého, pričom jeho životné podmienky nemôžu byť po jeho súhlase so zmluvou horšie ako v prirodzenom stave.

Skupinová rationalita vyžaduje, aby nejestvoval sociálny stav Paretovho optima.

¹²⁴ Tamže, s. 34.

¹²⁵ Tamže, s. 66.

Sleduje sa ňou skutočnosť, že ľudia sa nezačnú zoskupovať do skupín, ak by to malo znamenať zhoršenie ich situácie, pretože základná motivácia pristúpenia k zmluve je snaha zlepšiť vlastnú úroveň uspokojenia občianskych záujmov. Nikto preto nemôže namietať, že by sa zlepšenie situácie ostatných ľudí pristúpením k zmluve je na úkor niekoho iného.¹²⁶

Koaličná racionalita vyžaduje, aby tu nebola žiadna podmnožina ľudí, ktorá by bola radšej vystúpila než pristúpila k navrhovanej zmluve. koaličná racionalita musí existovať už pred pristúpením k zmluve.

Nejde však o koaličnú racionalitu, ak by si skupiny majetnejších alebo nemajetných vytvorili svoj vlastný štát za účelom zlepšenia ich vlastnej situácie. Za daných podmienok a vzťažných záujmov jednotlivcov, ak by koalícia mohla viest' k zlepšeniu, sformovala by sa. Situácia voľby vyžaduje, aby každá skupina bola schopná povedať: *za predpokladu našich záujmov a prerozdelenia majetku nemôžme konáť lepšie tým, že by sme sa rozhodli pre nejakom iné zoskupenie.*

Popri racionalite, na ktorej stavajú všetci kontraktualisti, je tu aj ďalšia podmienka súhlasu ku vzniku spoločenskej zmluvy. Podľa Hobbesa je ňou strach (z mizerných podmienok prirodzeného stavu), ale Locke uprednostňuje dôveru - medzi občanmi navzájom a medzi občanmi a suverénom. Samotná racionalita vedie ľudí k súhlasu na spoločenskom konsenze s takou naliehavosťou, s akou platia fyzikálne prírodné zákony.¹²⁷

Naša prirodzenosť z nás robí bytosti, schopné uzatvárať zmluvy a na základe týchto zmlúv sme schopní legitimizovať svoje práva. Vďaka spoločenskej zmluve nadobúdame občianske práva. Právom sa podľa T. Hobbesa neoznačuje nič iné, než „*sloboda, ktorú má každý k tomu, aby mohol podľa správnej rozumovej úvahy používať prirodzených schopnosti*“¹²⁸.

V občianskom stave nestojí nikto mimo zákon. Povinnosti vyplývajúce zo spoločenskej zmluvy sú legitímne, pretože zaväzujú každého a ich charakterom „*pri ich plnení nepracujeme pre druhého bez toho, aby sme pracovali pre seba*“¹²⁹. Rovnosť občianskeho stavu spočíva v záväzku za rovnakých podmienok (práv a povinností) pre všetkých.

J. Locke predpokladá, že individuá majú okruh základných záujmov, ako je život, to čo smeruje k jeho zachovaniu, slobodu, zdravie, údy alebo majetok druhého¹³⁰, a držba vonkajších vecí, ako peniaze, pozemky, domy nábytok a pod. Človek je v prirodzenom

¹²⁶ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, I, 6, c. d., s. 38.

¹²⁷ Hobbes, T.: *O občanovi* I, 7, In Výbor z díla, c. d., s. 139.

¹²⁸ Hobbes, T.: *O občanovi* I, 7. IN Výbor z díla, c. d., s. 139.

¹²⁹ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 54.

¹³⁰ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, I, 6, c. d., s. 32.

stave oprávnený hájiť svoje záujmy aj za cenu krajnej situácie – pozbavenia útočníka života.¹³¹

Predpokladajúc tieto "občianske" záujmy, na základe racionálneho súhlasu každá osoba očakáva zlepšenie jej vyhliadok k životu, slobode a ostatným dobrám „*len s úmyslom, aby tým lepšie zachoval seba, svoju slobodu a svoje vlastníctvo (možno určite predpokladať, že žiadny rozumný tvor nemení svoj stav s úmyslom, aby bol horší*“.¹³²

Každé rozumné individuum hľadá súhlas, ktorý zvýši jej vlastnú úroveň občianskeho záujmu uspokojenia.

J. Locke je v situácii rozhodovania sa zmluvných strán o uzavretí zmluvy realistom, predpokladajúc, že strany vstupujú do zmluvy ako vlastníci rozličného množstva a druhu majetku. Nemôžme teda uvažovať v rámci nejakého "závoja nevedomostí".

Tieto strany súhlasu sú si rovné, ale len s ohľadom na prirodzené právo slobody („*ono rovné právo, ktoré má každý na svoju prirodzenú slobodu, bez toho, aby bol podrobéný vôli alebo autorite iného*“)¹³³. Sú slobodné, pretože pristúpením k zmluve sa nestávajú predmetmi politickej povinnosti. Lockova sloboda a rovnosť je plne vyjadrená vo forme situácie voľby vyžadujúcej jednomyselný súhlas. Obsah súhlasu reflektuje občianske záujmy aj rôznu mieru majetku, ktorú so sebou kontraktualisti prinášajú. Otázka, o ktorej musíme uvažovať je: aké opatrenia budú vyhovovať každému z nás za odlišnej štartovej pozície?

Uzavretie spoločenskej zmluvy so sebou prináša vzájomné výhody, ktoré sú pre všetkých priateľnejšie, než zotrvanie v prirodzenom stave. Nie každá zmluva robí koniec prirodzenému stavu, ale len tá, v ktorej sa zmluvné strany „*dohodnú navzájom, že vstúpia do jedného spoločenstva a vytvoria jedno politické telo*“.¹³⁴

Možno konštatovať, že uvedení novovekí zmluvní autori sa zhodnú na potrebe realizovať spoločenskú zmluvu „*Jediná cesta, ktorou sa niekto zbavuje svojej prirodzenej slobody a navlieka si putá občianskej spoločnosti, je dohoda s inými, ... To môže robiť akýkoľvek počet ľudí, pretože to nepoškodzuje slobodu ostatných. Tí ostávajú ako by boli v slobode prirodzeného stavu.*“¹³⁵

Podľa spôsobu metodiky a kontextu chápania pojmu rationalita možno rozlíšiť viacero typov rationality. I. Kant rozlišuje teoretickú a praktickú rationalitu - rationalitu názorov

¹³¹ Tamže, I, § 11, s. 35.

¹³² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, IX, § 131, c. d., s. 105.

¹³³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VI, 54, c. d., s. 60.

¹³⁴ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, §14, c. d., s. 37.

¹³⁵ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VIII, § 95, c. d., s. 85-86.

(presvedčenia o ničom, že je pravdou) a racionalitu konania (rozhodovanie sa pre nejaké konanie). Racionalitu možno vnímať aj cez prizmu deskriptivity, normativity alebo preskriptivity ľudského uvažovania. Kým deskriptívne modely opisujú ako ľudia skutočne uvažujú, normatívne modely rationality sa zaobrajú tým, ako by uvažoval ideálny aktér, preskriptívne ako by mal uvažovať reálny človek (so všetkými jeho kognitívnymi obmedzeniami).

Možno tiež hovoriť o účelovej racionalite (zlúčiteľnosti s vlastným záujmom), potom však vyvstáva problém, či ide o to, po čom aktuálne túžime, alebo to, čo je pre nás objektívne najlepšie?

Inštrumentálnou racionalitou sa nazýva voľba efektívnych prostriedkov vedúcich k dosiahnutiu stanovených cieľov. Samotná racionalita sa chápe tiež ako schopnosť kritickej sebareflexie (kritický racionalizmus), alebo vnímavosť normatívnej sily dostupných (pozitívnych i negatívnych) dôvodov konania. Racionalita v zmysle teleológie prežitia je adaptatívnosť na meniace sa životné podmienky.

Ideálne je racionálna voľba vysvetlená v konaní uspokojujúcim tri množiny požiadaviek. Najskôr ide o tri optimálne podmienky. Konanie je pre individuum spôsobom dosiahnutia jeho túžob, daných jeho presvedčením (vierou). Presvedčenie má v najlepšom prípade podobu dôkazu. Hodnotenie dôkazu je dané vierou individua.

Ďalej je tu množina konzistentných podmienok. Viera a túžba musia byť osloboodené od vnútorných rozporov. Individuum nesmie konať podľa takej túžby, ktorá má podľa neho nižšiu dôležitosť než ostatné túžby, ktoré nie sú dôvodmi konania. Nakoniec je tu množina kauzálnych podmienok. Konanie nesmie byť túžbou a vierou len racionalizované, musí byť nimi aj zapríčinené.¹³⁶

Moc je potom schopnosťou aktéra dosiahnuť žiadany cieľ sociálnou mocou - zmeniť motiváciu ostatných aktérov (odoberať ostatným aktérom možnosť voľby, meniť relatívne náklady akcie a pravdepodobnosť efektivity, napr. manipuláciou; teória racionálnej voľby o donucovaní nehovorí).¹³⁷

Odpoved' na otázky prečo a ako normy existujú možno nájsť len priamym skúmaním sociálnych interakcií konkrétnych jedincov (dispozícií, motívácií a kalkulácií). Vysvetlenie makroskopických javov by malo byť založené na mikroskopických základoch. (Môže všakprísť k "problému kolektívneho konania", ak záujem jednotlivca stojí voči

¹³⁶ Elster, J.: *Rational Choice*, s. 16. IN van Mill, D.: *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, New York: State University of New York, 2001, s. 78. Podrobnejšie

¹³⁷ Dowding, K.: *Encyclopedia of Power*, London: Sage Publicaitions, 2011, s. 551-552.

kolektívemu záujmu.)

Ako príklad aplikovania racionálnej voľby možno uviesť tri pravidlá formulované J. Rawlsom v jeho Teórii spravodlivosti:

1. princíp účinných prostriedkov („*Daný cieľ sa má dosiahnuť s najmenším nákladom prostriedkov (akéhokoľvek druhu); alebo s danými prostriedkami máme dosiahnuť cieľ pokial' možno v čo najväčšom rozsahu.*“),
2. princíp inkluzívnosti („*je treba dať prednosť nejakému (krátkodobému) plánu pred nejakým iným, ak by jeho prevedenie dosiahlo všetky požadované ciele tohto plánu a k tomu jeden alebo viac ďalších cieľov*“),
3. princíp väčšej pravdepodobnosti („*Ciele, ktoré možno dosiahnuť dvoma plánmi, sú zhromaždené rovnaké. Potom sa môže stať, že niektoré ciele budú pomocou jedného plánu realizované s väčšou pravdepodobnosťou než pomocou nejakého iného plánu, bez toho aby zároveň pravdepodobnosť realizácie ostatných cieľov bola menšia.*“).¹³⁸

V súčasných sociálnych teóriach sa môžeme stretnúť aj s inými typmi rationality. S jedným pomerne rozsiahlym rozlíšením pojmu rationality prichádza Robert Brandom, ktorý rozlišuje päť pojmov rationality: logický, inštrumentálny, interpretačný, inferenčný a historický.¹³⁹

Okrem koherenčnej rationality a rationality kalkulu možno tiež v súvislosti so zmluvnými koncepciami hovoriť o korešpondenčnej rationalite.¹⁴⁰ Racionalita ako korešpondencia je s ohľadom na analýzu rationality v spoločenskej zmluve zdá sa najvhodnejším kritériom. Je to za danych okolností najlepšia kombinácia vynaložených prostriedkov a nadobudnutých ziskov, príležitostí a následkov, určená konaním rozhodujúceho sa jedinca. Ide teda o najlepšie zosúladenie toho, čo chceme a čo reálne môžme, medzi zámerom a výsledkom. Ide o silný koncept rationality, zdôrazňujúci princíp minimaxu, skôr viac substantívny než formálny alebo procedurálny. Ak by sme užitočnosť definovali veľmi široko ako motiváciu vedomej voľby, mohli by sme ku korešpondenčnej rationalite prirovnať Bayesianskú maximalizáciu úžitku, ale Weberov koncept *Zweckrationalität* (primárnu korešpondenciou) a *Wertrationalität* (sekundárnu korešpondenciou).

Korešpondenčná rationalita je potom z troch uvedených typov rationality

¹³⁸ Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti* VII, 63, s. c. d., 245.

¹³⁹ Brandom, R.: *Tales of the Mighty Dead Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard, 2002, s. 1-21.

¹⁴⁰ Jasay, A.: *Social Contract. Free Ride. A Study of the Public Goods Problem*, Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 188-189.

najnáročnejšia, pretože v sebe spája zámer konajúceho s atribútmi konania.

Vzťahy racionálnej voľby a ekonomickej uvažovania v súvislosti so spoločenskou zmluvou sa podrobnejšie zaobrávia viacero štúdií.¹⁴¹

¹⁴¹ Letwin, W.: *The Economic foundations of Hobbe's Politics*, s. 143-164. IN Cranston, M., Peters, R. S: *Hobbes and Rousseau*, 1972.

3 Základné ľudskoprávne hodnoty: sloboda, dôstojnosť a rovnosť

Skôr, než sa dostaneme k analýze samotného pojmu zmluvy, musíme vysvetliť, z akého tematického zdroja čerpá svoj potenciál. Hoci podľa novovekých kontraktualistov neexistuje v prirodzenom stave komplexný právny systém, existuje v ňom prirodzené právo. To však nie je možné vymáhať bez organizácie s legitímnym monopolizovaným násilím. Aj prirodzené právo však musí byť z niečoho vyvodzované.

Filozofi a politicko-právny teoretici sa snažili pôvod prirodzených práv vysvetliť rôznymi spôsobmi.¹⁴² Pri našich úvahách budeme vychádzať z toho, že neredukovateľnými základnými hodnotami, z ktorých je možné zdôvodniť charakter prirodzených práv, sú ľudská sloboda, ľudská dôstojnosť a rovnosť.

Považujeme za logické, že ľudia (aj keď implicitne) si najskôr uvedomili hodnoty spoločenského života, až následne sa začali zaoberať procedurálnymi problémami aplikácie týchto hodnôt. Hodnoty majú fundamentálny charakter v poukazovaní na preferencie v konaní (jeho cieľoch a pravidlach) civilizácie. (Zdieľanie hodnôt v spoločnosti zabezpečuje jej identitu a súdržnosť),

Hodnoty vyjadrujú spoločnosťou uznávané všeobecné „dobra“ (hodnota je „explicitným označením dobra“ a majú objektívny charakter, t. j. štát môže hodnoty len uznať, resp. z nich vychádzať a prípadne zvýrazniť význam určitých hodnôt na úkor iných hodnôt. Štát teda nemôže hodnoty na rozdiel od právnych noriem tvoriť. Možno ich chápať ako všeobecné ciele, ktorých ochranu a zachovanie vznik spoločenskej zmluvy sleduje. Na rozdiel od iných pojmov (zvrchovanosť, štátna moc) sú tieto hodnoty prítomné ešte pred uzavretím spoločenskej zmluvy. Momentom jej uzavretia sa len stávajú explicitne vyjadrenými a spolu s ďalšími základnými právami človeka tvoria tzv. materiálne jadro ústavy.¹⁴³

¹⁴² Nábožensky (toto zdôvodnenie je založené na vôle uctievanej autority, a preto obmedzené okruhom veriacich náboženstva), biologicky (morálka ako základ práv je založená na recipročnom altruizme – to sa však obmedzuje len na účel reprodukcie), intuitívne (intuícia však nenahradí argumenty alebo dôkaz), konsenzuálne (problémom je trvalosť, nepremlčateľnosť väčšinového súhlasu), inštrumentálne (uznanie práv maximalizuje úžitok, ale obnáša riziko nespravodlivosti), kultúrne (práva ako vymožiteľnosť ľudskej kultúry), explikatívne (predpokladá uznanie iného ako autonómnej bytosť, čo je však spojené s uznaním hodnoty jeho dôstojnosti), existencionálne (považujú preváženie morálnej správnosti nad maximalizáciou individuálneho úžitku).

¹⁴³ V teórii ústavného práva sú najrozšírenejšie tri pohľady na to, čo je tzv. "jadrom ústavy". Pozitivisti a liberálni demokrati (napr. H. Kelsen) vnímajú ústavu (teda aj spoločenskú zmluvu) ako základnú normu (*Grundnorm*), ktorá je zdrojom legitimity všetkých ďalších korektným spôsobom prijatých noriem (t. j. stanovenie základných procedúr, schopných následne vytvárať zvyšný právny poriadok; pod. uvažuje aj J. Rawls v Teórii spravodlivosti). Naproti tomu teoretici prikláňajúci sa k autoritárstvu vidia jadro ústavy v politike, rozhodujúcej o povahе režimu (C. Schmitt). Takýto postoj tvrdí kto je suverén a kde je zdroj

Základné ľudskoprávne hodnoty sú súčasťou "občianskeho náboženstva" západnej kultúry, "reflexným zastavením"¹⁴⁴ v diskusiách, t. j. neredučovateľnými základmi, za ktoré sa už v abstraktnom reťazci nedá ísť ďalej. (Vynára sa tu o. i. otázka: sú Rawlsove princípy spravodlivosti reálnym základom, z ktorého je možné vytvoriť architektúru dobrej predstavy o spoločnosti?). Zároveň človeku pomáhajú vymaniť sa z účelovo-racionálneho (inštrumentálneho) spôsobu uvažovania, t. j. prejsť z rýdzo pragmatickej roviny, vlastnej aj iným živým organizmom, do úrovne vlastnej ľudu. Preto sa hodnoty stali akýmsi abstraktnými symbolmi dobrého poriadku. To hraničí až s absolutizáciou platnosti základných hodnôt, ktorá od čias humanizmu a osvietenstva pretrváva dodnes.

Moderný postoj založený na racionálnych hodnotách a vyznačuje vedomou vierou v absolútну platnosť hodnôt mravného, estetického, či iného rázu.¹⁴⁵

Za základné ľudskoprávne hodnoty, slúžiace k vydeleniu ostatných práv, sa považuje sloboda, dôstojnosť a rovnosť.¹⁴⁶ Domnievame sa, že tento prístup je možné sklíbiť s teoretickými konceptami v oblasti právnej filozofie (t. j. s prvkami inštrumentality, personality a rovnakosti, ktoré sú systematickým kompromisom medzi tzv. top-down a bottom-up account).¹⁴⁷

Pri interpretácii nami uvedených hodnôt hrozia prinajmenšom tri riziká: *tabuizácia* (o hodnotách sa nehovorí - v takom prípade hrozí, že sa zabudne, prečo boli stanovené), *fetišizácia* (prehnany dôraz na ich význam), a to, že sa stanú *nástrojom vládnutia* (tvoria zdroj materiálneho ohniska spoločenskej zmluvy/ústavy, sú objektívne pre každú politiku; je nemožné, aby sa stali predmetom prisvojenia ľavicovej či pravicovej politiky).

Na rozdiel od kontinentálnych kontraktualistov a konštitucionalistov anglo-americkí

politickej moci. Organizácia moci a zákony sú potom len formálnym utváraním politickej vôle ľudu. To môže viesť k absolútnej moci, pozastavujúcej platnosť ústavy (spoločenskej zmluvy) a obmedzujúcej ľudské práva. Treťou, z nášho pohľadu najvýznamnejšou variantou jadra ústavnej zmluvy, je konštitučný konštrukt neobmedzujúci sa len na formálne procedúry alebo na liberálnu požiadavku neutrality práva. Súčasťou takéhoto konštitučného jadra (t. j. článkov ústavy, ktoré nie sú zmeniteľné žiadou ďalšou legítimnou zmenou ústavy) je špecifická morálna doktrína. Ústavní teoretiči tvrdia o "základných konštitučných hodnotách demokratickej spoločnosti". Podobný názor ako v tomto treťom stanovisku bol nepochybne prítomný u novovekých kontraktualistov (aj keď nie všetci k týmto hodnotám radili demokraciu). Znoj, M.: Konec přirozeného práva a tápaní ústavního soudu v této věci. IN Přibáň, J., Holländer, P.: Právo a dobro v ústavní demokracii. Polemické a kritické úvahy, Praha: Slon, 2011, s. 161-162.

¹⁴⁴ Luhmann, N.: *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, 1993, s. 19. IN Fabio, U. D.: *Kultura svobody*, Brno: CKD, 2009, s. 91.

¹⁴⁵ Weber, M.: *K metodológii sociálnych vied*, Bratislava: Pravda, 1983, s 48.

¹⁴⁶ Orosz, L., Svák, J., Balog, B.: *Základy teórie konštitucionalizmu*, Bratislava: Eurokódex, 2011, s. 203.

¹⁴⁷ Griffin, J.: *On Human Rights*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 33-44.

teoretici zo spomínamej trojice hodnôt namiesto dôstojnosti hovoria o spravodlivosti.¹⁴⁸ K tomu však znášame námietku, že kým ľudská sloboda, dôstojnosť a rovnosť sú hodnoty prítomné už v prirodzenom stave, spravodlivosť je možno chápať ako stav vecí, korekciu, ktorú prináša až prirodzený stav (spoločenským zriadením, realizáciou prirodzeného práva na nezaujatý súd, a pod.).

3.1 Sloboda v prirodzenom stave

Už v úvode *Leviatana* prirovnáva T. Hobbes štát k ľudskému organizmu, poskladaného z rôznych častí, ako by sme boli svedkami jeho stvorenia. Biblickým „*Fiat!*“ dáva jasne najavo, že štát je v jeho koncepcii politickou konštrukciou, právnou fikciou, a teda aj samotný prirodzený stav je niečím hypotetickým. V prirodzenom stave nejestvuje všeobecne rešpektovaná autorita.

Hobbes definuje slobodu ako neprítomnosť odporu (vonkajších prekážok pohybu). Slobodným človekom je ten „*komu sa nebráni konáť, čo chce s vecami, na ktoré svoju silou alebo dôvtipom stačí*“.¹⁴⁹

Ľudia sú si od prírody viac-menej rovní. Z prirodzenej rovnosti vzniká „*rovnosť nádeje na dosiahnutie našich cieľov*“.¹⁵⁰ Keď však túžia dvaja alebo viacerí ľudia po niečom, čo dokáže uspokojiť len záujem či potrebu jedného z nich, stávajú sa z nich súperi. Bez rešpektovanej autority ľudia nikomu nedôverujú, hoci každý z nich túži po uznanií. V dôsledku súperenia, nedôvery a túžby po sláve vznikajú v spoločnosti spory.

Aj keď ľudská prirodzenosť nie je pôvodne zlá¹⁵¹, z uvedených príčin vzniká spoločenské napätie, ktoré vedie k vojne každého proti každému. Život je v takých podmienkach osamelý, úbohý, nepekný, zvierací a krátky. Dobrí od zlých sa nedokážu rozpoznať a preto nedôvera dolieha rovnako aj na dobrých a rozvážnych.¹⁵² Spravodlivosť a nespravodlivosť sú bez autority, o ktoré by ich bolo možné oprieť, bezobsažnými pojimami. Každému patrí len to, čo je schopný vlastnými silami si udržať.

Strach zo smrti a túžba po kvalitnejšom živote vedú človeka k mieru a motivujú ho, aby unikol z prirodzeného stavu. Prirodzené právo udeľuje každému slobodu narábať so svojou

¹⁴⁸ Denning, A. T.: *The Changing Law*, London, 1953, s. 3. IN Blahož, J.: *Soudní kontrola ústavnosti. Srovnávací pohled*, Praha: ASPI Publishing, 2001, s. 231.

¹⁴⁹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXI, 2, Bratislava: Kalligram, 2011, s. 245.

¹⁵⁰ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIII, 3, c. d., s. 162.

¹⁵¹ Hobbes, T.: *Základy filozofie o občanu* In Hobbes, T.: *Výbor z díla*, Praha: Svoboda, 1988, s. 127.

¹⁵² Hobbes, T.: *O občanu* In Hobbes, T.: *Výbor z díla*, c. d., s. 126.

mocou k zachovaniu vlastného života. To je podľa Hobbesa možné len na základe spoločenskej zmluvy, v ktorá v sebe zahrnie prirodzené právo.¹⁵³

J. Locke charakterizuje prirodzený stav odlišne – na základe vzťahu jednotlivca k legitímnemu organizovanej spoločnosti. Prirodzená sloboda tkvie v tom, že je človek „oslobodený od všetkej vyššej moci na zemi, a že nie je pod vôľou alebo zákonodarnou autoritou človeka, ale že má za svoje pravidlo len prirodzený zákon“¹⁵⁴. Prirodzená sloboda je neodňateľnou.

Z Lockovho pohľadu je človek v prirodzenom stave vtedy a len vtedy, ak dobrovoľne nesúhlasí so vstupom donejakej legitímej politickej spoločnosti. Vo vzťahu k druhému človeku je jednotlivec v prirodzenom stave, ak dobrovoľne nesúhlasí so vstupom do legitímej spoločnosti, ktorej je tento druhý človek členom. „Ludia žijúci podľa rozumu, bez spoločnej vrchnosti na zemi a s právomocou rozsudzovať ich, sú v prirodzenom stave“. ¹⁵⁵

J. Locke, pod. ako J.-J. Rousseau, vnáša miestami až idylické predstavy „rovnakosť (equality) jednoduchého nádzneho spôsobu života udržovala ich priania v úzkych medziach malého vlastníctva každého človeka, vyvolávala málo sporov, a preto nebolo treba žiadnych zákonov, aby ich rozhodovali, ani vykonávanie spravodlivosti, kde bolo tak málo priestupkov a málo previnilcov.“¹⁵⁶

V prirodzenom stave sú si všetci ľudia na základe prirodzenosti rovní. Uzavretím spoločenskej zmluvy sa však vytvára sekundárna prirodzenosť panovníka a občanov. Ľudská prirodzenosť pochádza z prírody, ale sekundárna prirodzenosť - prirodzenosť občianskeho stavu - je ľudským výtvorom. Hoci sú v takom stave veci v spoločnom vlastníctve (každý má právo na všetko) vlastnou prácou môže človek vyňať veci zo spoločného vlastníctva a privlastniť si ich.

Aj keď sú si ľudia v takom stave rovní¹⁵⁷, ich vek, cnosti, nadanie alebo usilovnosť môžu ľuďom priniesť oprávnenú výhodu, čo je však zlučiteľné s tým, že tieto okolnosti nikoho nemôžu nadradovať nad druhého - „to bola rovnosť o ktorej som tvrdil... rovnaké právo, ktoré má každý na svoju prirodzenú slobodu, bez toho, aby bol podrobenej vôli alebo autorite druhého.“¹⁵⁸

¹⁵³ Hobbes, T.: *O občanu* In Hobbes, T.: *Výbor z díla*, c. d., s. 127, tiež s. 174. Téza o živočíšnosti človeka tamtiež, s. 226-227.

¹⁵⁴ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, IV, 22, Praha: Svoboda, 1992, s. 42.

¹⁵⁵ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, III, 19, c. d., s. 40.

¹⁵⁶ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VIII, 107, c. d., s. 92.

¹⁵⁷ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VIII, 95, c. d., s. 85.

¹⁵⁸ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VI, 54, c. d., s. 60.

Ludské bytosti však nie sú v predzmluvnej situácii úplne voľné, pretože sú viazané povinnosťami odvodenými zo základného práva prírody a tieto povinnosti ohraničujú prirodzenú slobodu.¹⁵⁹

J. Locke čiastočne upúšťa od svojej ahistoricity, keď sa púšťa do vyvrátenia Filmerovej tézy o patriarchálnej moci. Ľudia sú prirodzene slobodnými bytosťami, pretože také prirodzené ľudské povinnosti, aké majú deti voči svojím rodičom, nie sú politickými povinnosťami.¹⁶⁰ Byť prirodzene slobodný znamená nemať žiadne politické povinnosti. Ospravedlnenie politickej spoločnosti musí byť uskutočnené jednotlivcami uvedomujúcich si vzťah k sebe samému ako aj význam organizovanej spoločnosti, čoho deti nie sú schopné.

Aj keby bola sloboda scudziteľná ako svoj majetok, následníci by to mohli považovať oprávnene za nespravodlivé, pretože sa tešia z majetku svojho otca len vtedy, keď zdedia jeho právo; „*sloboda je dar, ktorý dostali do vienka od prírody ako ľudskú vlastnosť, a rodičia nemajú nijaké právo obrátiť ich o ňu, ...; pravnici, ktorí vážne vyhlásili, že potomok otroka sa rodí ako otrok, inými slovami rozhodli, že človek sa nerodí ako človek.*“¹⁶¹

Do svojho obrazu prirodzeného stavu J. Locke vnáša aj prvky historickosti, ktoré rozvedie Rousseau: „*Skôr, než márniavá ctižiadost a "amor sceleratus habendi", zlá žiadostivosť, uviedli ducha ľudí do omylu o pravej moci a cti, mal zlatý vek viac cnosti a teda aj lepších vládcov, ako aj menej nerestných poddaných.*“¹⁶²

Oveľa neutrálnejšie sa však k prirodzenému stavu vyjadruje na inom mieste: „*Aby sme správne porozumeli politickej moci a odvodili ju z jej pôvodu, musíme uvážiť, v akom stave sú všetci ľudia od prirodzenosti. Je to stav dokonalej slobody ovládať svoje konanie a narábať so svojím majetkom a so svojimi osobami, ako považujú za vhodné, v medziach prirodzeného zákona, bez toho, aby žiadali povolenie alebo záviseli od vôle kohokoľvek iného.*“¹⁶³

J.-J. Rousseau sa zhoduje s T. Hobbesom, že v prirodzenom stave je sloboda jednotlivca obmedzená len jeho silou. Každý je v prirodzenom stave sudcom a vykonávateľom vo svojej veci. Podobne uvažuje aj J. Locke - „*Ľudia sú však nepoctiví a väčšina z nich radšej žne ovocie práce druhých, než aby sami pracovali, preto musia spolu vstúpiť do spoločenstva – aby obránili svoje vlastníctvo, bohatstvo a majetok a tiež svoju slobodu a*

¹⁵⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, II, 6, s. 31-32.

¹⁶⁰ Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, II, 6, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965, s. 39.

¹⁶¹ Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2010, s. 91.

¹⁶² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VIII, 111, c. d., s. 95.

¹⁶³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, II, 4, c. d., s. 30.

telesnú silu, ktorú potrebujú k životu, a aby vzájomnou pomocou a spojenými silami každému jednému zabezpečili súkromné vlastníctvo vecí nutných k životu.“¹⁶⁴

Pri opise prirodzeného stavu J.-J. Rousseau ostáva však oboma nohami na zemi, keď si uvedomuje, že opisuje len hypotetickú pozíciu (*už nejestvujúci stav azda ani nejestvoval, a pravdepodobne už ani nikdy jestvovať nebude*).

V Rousseauovej predstave o prirodzenom stave „*každý sa považoval za pána všetkého - a možno to tak aj bolo, ale s tým, že každý poznal a chcel mať len to, čo držal v ruke*“.¹⁶⁵ Keďže archeológia a príbuzné vedy začali v čase písania novovekých zmluvných diel ešte len vznikať, J.-J. Rousseau sa len domnieval, že pravekí ľudia sa zhromažďovali okolo spoločného krbu, usporadúvali hody, tancovali; „*lúbivé putá zvyku človeka približujú, bez toho, aby si to uvedomil, k tvorom jemu podobným, a na tomto prírodnom ohnisku planie svätý oheň, ktorý do hĺbky srdca vnáša prvotné vedomie ľudskosti*“.¹⁶⁶

City ešte neboli natoľko silné, aby rozviazali jazyk, nič nemohlo vylákať tóny zapálených vášní dosť často na to, aby ich zmenilo v inštitúcii - to isté možno povedať o mnohých a zriedkavých naliehavých potrebách, ktoré mohli niekoľkých ľudí priviesť k stretnutiu pri spoločnej práci: jeden začal hľať studničnú nádrž a druhý ju potom dokončil, obyčajne bez toho, aby bola potrebná najmenšia dohoda a niekedy dokonca ani vzájomné stretnutie.¹⁶⁷

Už v tomto civilizačnom stupni sa však medzi ľuďmi začali formulovať akési dohody ako predzvesti zmluvy. Najpresnejšie to vyjadruje T. Hobbes, keď píše, že povahy, návyky a mienky individuálne žijúcich ľudí vedú k rozličným záverom a merítкам dobrého a zlého, čo vedie ku konfliktom. Konflikty by sa preto mali riešiť tým, že sa stanovia rovnaké merítka (pravidlá) pre všetkých. „*A ak sa nemôžu dohodnúť na dobre prítomnom, dohodnú sa na dobre budúcom, a to je záležitosťou rozumu, pretože prítomné veci vnímame zmyslami, ale budúce len rozumom.*“¹⁶⁸

Pri rozbore prirodzeného stavu u kontraktualistov je dobré uvedomiť si ako rozdielne charakterizovali prirodzený stav, resp. vojnový stav.

Vojna v Hobbesovom ponímaní nespočíva len v bitke alebo bojovej akcii, ale aj počas prípravy na ne po celý čas, keď neexistuje istota o jej opaku. *Všetko ostatné je mier ako*

¹⁶⁴ Locke, J.: *Dopis o tolerancii*, Brno: Atlantis, 2000, s. 78.

¹⁶⁵ Rousseau, J.-J.: *Esej o pôvode jazyků*, Praha: Prostror, 2011, s. 57.

¹⁶⁶ Tamže, s. 71-72.

¹⁶⁷ Tamže, s. 78-79.

¹⁶⁸ Hobbes, T.: *O občanovi*, III, 31, In Výber z díla, c. d., s. 169.

*predpoklad občianskej spoločnosti.*¹⁶⁹

Nedostatok spoločného súdca majúceho právomoc privádza všetkých ľudí do prirodzeného stavu. Násilie bez práva na osobu druhého vytvára vojnový stav ako tam, kde je (toto neprávne násilie), tak tam, kde nie je spoločný súdca.¹⁷⁰

Rozdiel medzi vojnovým a prirodzeným stavom (na rozdiel od T. Hobbesa) prirodzený stav je u J. Locka chápany ako spolužitie ľudí podľa rozumu bez vrchnosti a súdov. Vojnovým stavom je situácia prítomného násilia či jeho hrozby, bez prítomnosti spoločnej zvrchovanej moci, ktorú by bolo možné požiadať o pomoc.¹⁷¹

Sloboda je pre J. Locka neoddeliteľnou súčasťou ľudského života. „*Kto sa pokúša dostat' druhého človeka do svojej neobmedzenej moci, privádza tým seba samého do vojnového stavu s ním, pretože je tomu treba rozumieť ako prejavenie zámeru proti jeho životu.*“¹⁷²

3.2 Sloboda v kontexte politickej a právnej filozofie

Vo všeobecnosti rozumieme pod slobodou možnosť subjektu konáť podľa svojej vlastnej vôle s vedomím zohľadnením podmienok, účelov a výsledkov, ku ktorým má alebo môže konanie dospiť.¹⁷³

Rozlíšenie pozitívnej a negatívnej slobody je pre novoveké chápanie politična nevyhnutné. Pozitívnu slobodu nachádzame už v antickom myслení, kým negatívna prichádza až v časoch renesancie ako "oblast", v ktorej môže človek konáť bez zábran vytýčených druhými¹⁷⁴, vymedzená rozsahom aj ochranou proti zasahovaniu ostatných. Tento súkromný priestor, pomenovaný Kantom ako autonómia jednotlivca, je možné chápať ako nástroj riešenia konfliktu medzi jednotlivcom a spoločnosťou.

Rozsah slobody je podľa Isaiaha Berlina odvodený od počtu možností, ktoré sa jednotlivcovi ponúkajú k voľbe pri riešení konkrétnego problému¹⁷⁵. Sloboda nie je konaním, ale príležitosťou ku konaniu. Prekážkou slobody jednotlivca tak z tohto pohľadu môže byť (intencionálne, ale aj neintencionálne) konanie druhých. Spoločenské teórie rozhodujú o tom, čo sa považuje za prekážajúce konanie druhých alebo neschopnosť

¹⁶⁹ Parafráza Hobbes, T.: *Leviatan* XIII, 8, s. 163-164.

¹⁷⁰ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, III, § 19, s. 40.

¹⁷¹ Tamže , III, § 17, s. 39.

¹⁷² Tamže, III, § 17, s. 39.

¹⁷³ Parafráza Blecha, I.: *Svoboda*. IN Kolektív autorov: *Filosofický slovník*, Olomouc: Olomouc, 2002, s. 391.

¹⁷⁴ Berlin, I.: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, s. 219.

¹⁷⁵ Tamže, s. 229

jednotlivca.

Pozitívna sloboda znamená poznať seba, stanovovať si ciele a uskutočňovať ich (sebaovládanie) - či už asketicky alebo spoločensky. „*Autori s metafyzickými sklonmi väčšinou slobodu stotožňovali s realizáciou pravého ja nie u jednotlivcov, ale v jeho vteleniach do inštitúcií, tradícii, životných foriem, ktoré sú obsiahlejšie, než empirická časopriestorová existencia konečného individua*“.¹⁷⁶ (Pripomína všeobecnú vôleu.)

Hoci sa I. Berlin snaží klásiť dôraz na negatívnu slobodu, pre pokrok v chápaní slobody je potrené pochopiť, že sa v realite stretávame s implikáciami oboch ponímaní slobody - pozitívnu slobodou aj negatívnu slobodou.

O nevyhnutnosti negatívnej slobody snáď dnes už nepochybuje asi nikto. Ale pre chápanie ľudského konania je nutný aj prístup z hľadiska pozitívnej slobody, ktorá je akoby späť s ľudskou prirodzenosťou.

V jednej z predošlých kapitol sme preukázali, že spoločenská zmluva má dvojaký charakter. Je jednak vzťahom jednotlivca voči každému inému jednotlivcovi a súčasne vzťahom jednotlivca voči celku ostatných členov spoločnosti.

Kým prvý prístup zdôrazňuje negatívnu slobodu, druhý akcentuje pozitívnu slobodu. Spoločenská zmluva tak môže byť ponímaná ako syntéza negatívnej a pozitívnej slobody. Nie je izolovanou "slobodou od", ani "slobodou k". Je akousi "slobodou skrz" - naprieč, prostredníctvom ktorej sa vyvažujú oba prístupy k slobode.

David van Mill namiesto pojmov pozitívna a negatívna sloboda zavádzajú pojmy interná a externá sloboda. Pod internými podmienkami pritom myslí inštrumentálnu, substanciálnu racionalitu, voluntarizmus a morálku. Externá sloboda sa týka rovnosti a prirodzených zákonov.

Slobodu chápeme ako možnosť uskutočniť alebo neuskutočniť určitú činnosť subjektu práva v prirodzeno-právnej oblasti. Sloboda má z politicko-filozofického pohľadu dva aspekty - pozitívny (dovoľuje konáť jednotlivcovi všetko, čo nie je ústavou a zákonmi zakázané) a negatívny (konáť, resp. zdržať sa konania musí len vtedy ak to ústava či zákon vyžaduje).

Kým s pozitívnou slobodou sa stretávame vo viacerých podobách (stoicizmus: voľba medzi ponižujúcou poslušnosťou a bolestivou smrťou; Platón, Augustínus, Kant – dobrovoľným konaním je iba správne konanie, J.-J. Rousseau – všeobecná vôlea) s ponímaním negatívnej slobody prichádza N. Machiavelli, B. Constant a T. Hobbes.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Tamže, s. 52.

¹⁷⁷ Hobbes, T.; *Leviatan*, XXI, c. d.

Zo súčasných koncepcí slobody sa k Rousseauovmu ponímaniu slobody z hľadiska spoločenskej zmluvy (t. j. ideálu) podobá myšlienkam Amartya Sena. Slobodu tvoria podľa neho tri prvky: mocenské zdroje, schopnosť ich využitia a možnosť voľby. V tomto poňatí slobody sú prítomné dva druhy cieľov: osobné blaho a ciele vztiahnuté k spoločnosti, čomu zodpovedá sloboda blaha a sloboda aktéra. Tieto dva typy slobody pôsobia vedľa seba a môžu sa prekrývať. Obetovaním osobného blaha môže človek zvýšiť slobodu aktéra. Skorumpovaný politik robí presný opak.

Sloboda blaha nezodpovedá negatívnej slobode, pretože blaho jednotlivca je výsledkom dosiahnutia množstva parciálnych cieľov (nasýtenie, vzdelanie, uznanie).

Dosahovanie týchto cieľov zodpovedá schopnostiam jednotlivca. „Jednotlivec uskutočňuje svoju slobodu voľbou konkrétnej kombinácie čiastkových cieľov na základe svojich schopností.“¹⁷⁸ Sloboda sa tak odvíja od schopností jednotlivca a jeho mocenských zdrojov. Nárast schopností jednotlivca nemusí znamenať jeho väčšie blaho, pretože voľba sa v takom prípade môže stať zložitejšou, čím porstú aj náklady na ňu.

Naopak poklesom alternatív voľby, v prípade odpadnutia negatívnych možností, môže paradoxne znamenať zvýšenie blaha. Schopnostiam v tomto zmysle uvažovania o slobode zodpovedá úmerne aj miera zodpovednosti.

V rámci slobody aktéra v Senovom ponímaní rozlišujeme efektívnu slobodu od slobody ovládajúcej. Efektívna sloboda zahŕňa ciele dosiahnuté bez prispenia jednotlivca (napĺňanie cieľov, ktoré považuje za žiadúce (potieranie epidémií, znižovanie kriminality). Ovládajúca sloboda si vyžaduje aktívne podielanie sa jednotlivca na spoločenských javoch.

Z hľadiska štátovedy a právovedy je sloboda jeden z definičných znakov právneho štátu, ktorý dovoľuje jednotlívcomu robiť (konat', správať sa) všetko, čo mu zákon nezakazuje - princíp negatívnej slobody.

Opakom tohto definičného znaku je zásada legality verejnej moci, t. j. orgány verejnej moci (štátne, samosprávne) môžu konáť len na základe ústavy a to v medziach a spôsobom, ktorý ustanovuje zákon. Kedy a za akých podmienok však je možno slobodu obmedziť?

Ukladanie povinností na základe ústavy a zákonov nemôže byť svojvolné. Považuje sa za legitímne v dvoch prípadoch: ak ide o verejný záujem alebo v prípade zachovania slobôd a práv iných ľudí.

¹⁷⁸ Sen, A.: *Inequality Reexamined*, Cambridge: Harward University Press, 1998, s. 39-55. IN Drulák, P.: Politika nezáujmu, 1. vyd., Praha: Slon, 2012, s. 65.

Verejný záujem nemôže byť uplatňovaný svojvoľne, inak by neprešiel zákonným testom slobody. V rámci tohto testu sa skúma, či:

- cieľ sledovaný zákonnou úpravou je legitímny (dôvody vyvlastnenia, väzby, zásahu do slobody prejavu, legálne dôvody usmrtenia človeka),
- prostriedky zvolené v rámci dosiahnutia tohto cieľa sú primerané, a či je možné dosiahnuť daný cieľ inými prostriedkami, ktoré by do slobody jednotlivca zasahovali menej,
- je zásah do slobody jednotlivca nevyhnutný (v právnom štáte).

Druhým legitímnym dôvodom zásahu do slobody jednotlivca (pri ktorom sa uplatňuje test proporcionality) je zachovanie slobody a práv iných jednotlivcov. Pri teste proporcionality sa porovnáva sloboda reprezentovaná špecifickým právom s právom druhého jednotlivca, do ktorého by realizovanie práva iného jednotlivca mohlo zasiahnuť. Realizácia individuálnych práv preto nemôže byť absolútна. Hranica realizovania práv jedného voči druhému pritom nie je vždy všeobecne vyjadriteľná a preto je nutné posudzovať ju v každom prípade zvlášť. (napr. pri realizácii práva používať nejakú vec, alebo pri aplikácii slobody prejavu). „*Pri každom zásahu do slobody spodobenej v konkrétnom ľudskom práve sa musí zohľadňovať nevyhnutnosť zachowania podstaty a zmyslu tohto práva.*“¹⁷⁹ Stratou podstaty a zmyslu ľudského práva sa popiera prirodzeno-právny charakter slobody človeka.

Negatívna sloboda bola jasne formulovaná v *Deklarácii práv človeka* z r. 1789 v článkoch IV. a V.: „*IV. Sloboda spočíva v možnosti každého konáť to, čo neškodí inému: preto výkon prirodzených práv každého človeka má hranice tam, kde začína právo ostatných členov Spoločnosti užívať si svoje vlastné práva. Tieto hranice možno stanoviť zákonom. V. Zákonom možno brániť iba činnosti, ktorá škodí spoločnosti. Čo nie je zákonom zakázané, je dovolené a nikto nemôže byť nútený k tomu, čo zákon neprikrázuje.*“¹⁸⁰

¹⁷⁹ Orosz, L., Svák, J., Balog, B.: *Základy teórie konštitucionalizmu*, Bratislava, Eurokódex, 2011, s. 206.

¹⁸⁰ Prehlásenie práv člověka a občana (26. 8. 1789) In Adamová, K.: *Úsvit moderného konstitucionalismu*, Luzern: AVENIRA Stiftung, 2007, s.114-115. Porovnaj s Rousseau , J.-J.: O spoločenskej zmluve, c. d., s. 122. „*Jediným účelom, kvôli ktorému sa môže moc spravodlivo použiť proti ktorémukoľvek členovi spoločnosti aj proti jeho vlastnej vôle, je zabrániť ubližovaniu iným. Vtedy vlastné dobro jednotlivca, telesné alebo morálne, nie je dostatočným oprávnením.*“ Mill, J. S.: *O slobode*. Bratislava 1995, s. 15. *Quae lex non prohibet, debent premisa videri* (Čo zákon nezakazuje, má sa pokladat' za dovolené), ale *Non omne quod licet honestum est* (Nie všetko, čo je dovolené, je aj čestné). *Cogitationis poenam nemo paritur* (Za myslenie sa nikto netrestá).

3.3 Dôstojnosť ako ľudska-právna hodnota

S pojmom ľudskej dôstojnosti ako dôležitou témou filozofí prichádzajú krátko predtým, než sa objavujú prvé komplexne spracované podoby spoločenskej zmluvy.¹⁸¹ Aj preto sa domnievame, že pochopenie a uvedomenie si tohto pojmu bolo jedným z nevyhnutných predpokladov pozdvihnutia ľudskej sebadôvery a formovania predstáv o modernom štáte.

Spolu so slobodou a rovnosťou je dôstojnosť možno brať ako neredukovateľný základ prirodzeného práva, ktoré predchádza uzavretiu akejkoľvek spoločenskej zmluvy.¹⁸²

Dôstojnosť je podľa Hobbesa *verejným uznaním človeka ako hodnoty, akú mu pripisuje štát* a odlišuje ľudí od zvierat.¹⁸³

Locke sa vo svojich prácach nezmieňuje menovite o ľudskej dôstojnosti, ale jeho dielo List o tolerancii ako jeden z prvých vyjadruje prvotnú formu univerzálnych ľudských práv.¹⁸⁴ Vychádza pritom z teórie prirodzeného práva a ľudskej prirodzenosti.

Pôvod ľudskej dôstojnosti ešte pred utvorením občianskeho stavu sa snaží zdôvodniť Rousseau. Človek si všimol rozdiely vo svete, v ktorom žije (veľkosť, sila, rýchlosť, povaha), a naučil sa ich prostredníctvom uvažovania ("inštinktívnej rozvážnosti") využívať vo svoj prospech. To ho priviedlo k uvedomeniu si istej prirodzenej dôstojnosti („*Z daného rozvoja vyplynuli nové poznatky, ktoré prispeli k vedomiu človečenskej zvrchovanosti nad ostatnými živočíchmi.*“¹⁸⁵).

Zaujímavú podobnosť možno nájsť medzi uvažovaním novovekých kontraktualistov o mentálnych úvahách a ľudskou dôstojnosťou, ako ju interpretuje teória komunikácie. Dôstojnosť závisí od pamäti. Od pamäti (pôsobenie minulosti a preferencií) totiž závisí identita jedinca či skupiny, ktoré určujú seba samých. Inšpiráciu takého zmýšľania možno nájsť už u Hobbesa.¹⁸⁶

¹⁸¹ „Ostatným bytosťam je ich povaha (*natura*) určená našimi zákonmi, ktoré sme im predpisali, tým sa udržiava v medziach. Tvoje rozhodnutie však nie je vymedzené nijakými hranicami. Túto možnosť sme vopred vložili do tvojich rúk.“ Seilerová, B.: *O dôstojnosti človeka*. Odkaz Giovaniho Pica della Mirandola, Bratislava: IRIS, 1999, s. 80.

¹⁸² „Protože na přírodní nutnosti nelze nic usmlouvat, musí též člověk, bez ohledu na svoji svobodu, pocítovat to, co ho příroda nechá pocítovat“ Schiller, F.: *Výbor z filozofických spisů*, Praha: Svoboda, 1992, s. 109, „*Ovládání pudů morální silou je svobodou ducha a její výraz vjevu se nazývá důstojnost.*“ tamže, s. 113.

¹⁸³ Parafráza Hobbes, T.: *Leviatan* X, 18, c. d., s. 128; XVII, 7, s. 207.

¹⁸⁴ „*Štát považujem za spoločenstvo ľudí, ktoré bolo ustanovené iba pre zachovanie a rozvíjanie občianskeho blaha (civil goods, bona civilia). Za občianske blaho považujem život, slobodu, telesné zdravie, oslobodenie od bolesti, rovnako ako vlastníctvo materiálnych vecí, ako sú pozemky, peniaze, zariadenia a podobne.*“ Locke, J.: *Dopis o toleranci*, Brno: Atlantis, 2000, s. 47.

¹⁸⁵ Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, c. d., s. 72.

¹⁸⁶ *Minulosť je len v pamäti, prítomnosť vo fyzickom svete, ale budúcnosť ešte nejestvuje.* (Parafráza: Hobbes, T.: *Leviatan* III, 7, c. d., s. 72.)

Ďalším podstatným prvkom systému je vedomie vnímajúce nepretržitý tok informácií, vďaka čomu je dostupná možnosť kontroly nad celkom systému. Informácie o vonkajšom svete, vlastných častiach systému a o minulosti podmieňujú schopnosť učiť sa.¹⁸⁷

Ked'že pojem dôstojnosti je obsahovo o eticko-filozofický pojmom, v oblasti štátovedy je možné vymedziť ho pomocou hodnôt slobody a rovnosti.¹⁸⁸ Z hľadiska štátovedy je dôstojnosť:

- prirodzeným právom existujúcim bez vymedzenia pozitívнопravnych textov, ktorému odporujúce znenie zákona stráca legitimitu
- neporušiteľnosť, ked'že sa jej človek nemôže vzdať, nemôže jej byť pozbavený, nemôže mu byť odobratá, alebo obmedzená ani zákonodarcom a orgány verejnej moci sú povinné poskytnúť jeho jej ochranu vo verejnej aj súkromnej oblasti
- je neoddeliteľne spojená s človekom, patriac každému rovnako, bez ohľadu na rasu, národnosť, náboženské presvedčenie, vek, pohlavie, sociálny status, ...
- nie je samostatným právom, ale z hľadiska logického, ontologického a hermeneutického základom a prameňom celého ústavného poriadku (všetky ostatné normy musia byť interpretované a aplikované v zhode s dôstojnosťou človeka)
- je súčasťou autonómnej vôle človeka dovoľujúcej mu slobodne postupovať v zhode s ňou pri zohľadnení rovnakej autonómnosti ostatných ľudí
- je nielen garanciou autonómnosti človeka (pozitívny aspekt), ale súčasne vyžaduje, aby človek neboli vystavovaný situáciám, ktoré by mohli jeho dôstojnosť ohrozíť alebo porušiť (pozitívny aspekt).

V tejto súvislosti sú významné niektoré formulácie z Preambuly Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN, ktorá je chápana ako vrchol pyramídy medzinárodného práva ľudských práv, a teda nad ňou už nie je žiadne pozitívne právo (žiadna pozitívнопravná norma), ale „len“ prirodzené právo (subjektívne alebo objektívne) alebo právne vákuum. Slovné spojenia „...uznanie prirodzenej dôstojnosti a rovných a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny...“ a pretože národy Organizácie Spojených národov znova potvrdili v Charte svoju *vieru v základné ľudské práva* navodzujú prirodzenoprávne, ale nevylučujú ani pozitivistické chápanie ľudských práv. Táto dvojznačnosť pripúšťajúca prirodzenoprávny aj pozitivistický výklad možno vyplýva z pochopiteľnej snahy nespraviť Všeobecnú deklaráciu ľudských práv ani ďalšie

¹⁸⁷ Deutsch, K. W.: *The Nerves of Governments*, 1963 In Seiler, V.: DaALP, s. 57.

¹⁸⁸ Garlicki, L.: Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu. Wydanie 10, LIBER, Warszawa 2006, s. 91-92. Súdy využívajú ľudskú dôstojnosť ako základnú ľudskoprávnu hodnotu a zásadnú "smernicu" aplikácie práva, napr. pri medicínskych pokusoch, genetike, sociálnych podmienok bývania, abortoch.

katalógy ľudských práv predmetom právno-filozofického sporu jusnaturalizmu a pozitivizmu. Koncepcie duchovných otcov povoju nových základov medzinárodného práva ľudských práv však boli pravdepodobne „umiernene“ jusnaturalistické.

Pôvod všetkého práva je podľa J. Maritaina prirodzenoprávny: „*To isté prirodzené právo, ktoré stanovuje naše najzákladnejšie povinnosti a na základe ktorého je záväzné každé právo, nám priznáva naše základné práva.*“¹⁸⁹ Človek má teda subjektívne základné práva vďaka objektívному prirodzenému právu. Štátu i medzinárodnému právu ľudských práv už ostáva „len“ ich uznať, oficiálne sformulovať a chrániť. Texty vychádzajúce z uvedenej konštrukcie možno nájsť v množstve ústav.

Z dôvodu, že ľudská dôstojnosť je veľmi ľahko porušiteľná, stanovujú vyspelé spoločnosti vo svojich zákonomach jej nedotknuteľnosť. Z rôznych konceptoch ľudskej dôstojnosti (vychádzajúc z odlišných metodických prístupov pri jej zadefinovaní, normatívneho obsahu, účelom a oblastou použitia) možno uviesť najčastejšie spôsoby formulovania ľudskej dôstojnosti¹⁹⁰

- ľudská dôstojnosť ako ochrana sebaurčenia,
- ako vzťah uznania,
- ako právo na zaistenie existenčného minima a uspokojenie iných základných životných potrieb
- ako ochranu bazálnych práv (ensemble teórie)
- ako subjekt možnej zodpovednosti
- ako ochranu pred ponižovaním a pred narušením sebaúcty
- ako symbol solidarity druha.

3.4 Rovnosť a jej zdôvodnenie

Rovnosť je po slobode a dôstojnosti ďalšou ľudskoprávnou hodnotou. Netýka sa však človeka samostatne (dôstojnosť) alebo jeho konania voči okoliu v širšom zmysle slova (sloboda), ale je priamo spätá so vzťahom k ostatným jednotlivcom (teda aj solidaritou a sociálnymi právami).

Hobbes argumentuje v prospech rovnosti trochu zvláštnym spôsobom: „*PRÍRODA vytvorila ľudí natol'ko seberovných v schopnostiach tela a myслe, že hoci sa občas nájde*

¹⁸⁹ Maritain, J.: *The Rights of Man and Natural Law*, New York: Charles Scribners' Sons, 1951, s. 65.

¹⁹⁰ Milfait, R.: *Lidská práva*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2013, s. 2013.

nejaký človek očividne telesne silnejší alebo duševne bystrejší než druhý, keď zhrnieme všetko dokopy, nie je tento rozdiel medzi jedným a druhým taký závažný, aby si na jeho základe mohol ktokoľvek robiť nároky na výhodu, akú by si nemohol nárokovovať aj druhý. Ak totiž ide o telesnú silu, tak aj ten najslabší jej má dostatok, aby zabil najsilnejšieho bud' tajnými intrigami, alebo spojením sa s druhými, čo sú v rovnakom nebezpečenstve ako on sám.“¹⁹¹

Inšpiráciou Hobbsovi možno bolo samotné Písmo.¹⁹² Locke taktiež hovorí o prirodzenej rovnosti, ale jeho argumenty sa vzťahujú skôr k súvislosti ľudskej prirodzenosti a viery v Boha.¹⁹³ Až Rousseau explicitne tvrdí o rovnosti ľudí na základe dohody a práva.¹⁹⁴

Rovnosť sa považuje za základný atribút spravodlivosti a z hľadiska spoločenskej zmluvy o nej možno uvažovať v dvoch významoch:

- ako o rovnosti pred zákonom
- a rovnosti pred súdom.

Rovnosť pred zákonom sa zakladá na právnom princípe všeobecnosti a súčasne princípe *rule of law* (vlády zákona), pretože zákon musí byť natoľko všeobecný, aby sa mohol vzťahovať na každého a všetkých rovnako (na rozdiel od vôle panovníka je zákon substrátom prejavu všeobecnej vôle generovaný zákonodarcom).

Kedže každý človek je jedinečný, aplikácia rovnosti pred zákonom je použitím rovnakého pravidla na nerovnakých ľudí (k zdrojom a druhom nerovnakosti sa dostaneme o pár riadkov).

Pri presadzovaní rovnosti pred zákonom môže prísť k dvom situáciám: k rovnakému zaobchádzaniu s ľuďmi v rovnakých situáciách, alebo k vyrovnaniu sa situácie, keď sa rovnaké pravidlo (článok zmluvy, ústavy, zákon, nariadenie, vyhlášky, smernica či iný predpis) vzťahuje na nerovnakých ľudí. V prvom prípade vravíme o zákaze diskriminácie, v druhom o pozitívnej diskriminácii. (Priama diskriminácia vychádza z nesprávneho ustanovenia právneho poriadku - také prípady rieši inštitúcia ako ústavný súd. Nepriama diskriminácia je výsledkom činnosti orgánov verejnej moci - tie môžu riešiť nadriadený úrad alebo súd).

Najčastejším dôvodom diskriminácie býva rasový pôvod, vek, pohlavie, náboženstvo, zdravotné postihnutie. Hranica medzi vznikom diskriminácie pokusmi odstrániť ju a

¹⁹¹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIII, 1, c. d., s. 161.

¹⁹² Heriban, J.: *Sväté písmo Starého i Nového Zákona*, 1 Sam 24, 5, s. 485, 2 Sam 5, 8, s. 481, c. d.

¹⁹³ Takýto názor zastáva aj A. Macintyre, pozri napr. *Waldron, J.: God, Locke and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 82. Locke hľása, že všetci sú si rovní a nezávislí. Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě* II, 6, s. 32.

¹⁹⁴ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve* I, 9, 8, s. 46.

snahou odstrániť jej následky pozitívou diskrimináciou je podobne ako tomu môže byť v prípade stretu dvoch slobôd (práv) jedincov niekedy veľmi zložité a závisí od konkrétneho prípadu.

Občianska spoločnosť vytvorená spoločenskou zmluvou nastoluje radikálnu rovnosť v priznaní právnej subjektivity každej fyzickej osobe, na rozdiel od ostatných predošlých aplikovaných teórií štátu. (vzniká narodením, zaniká smrťou).

Svojprávlosť vzniká v plnom rozsahu plnoletostou (neplnoletí majú spôsobilosť len k takým právnym úkonom, ktoré sú svojou povahou primerané rozumovej a vôlevej vyspelosti, zodpovedajúcej ich veku; podobne je to s ich deliktuálnou zodpovednosťou).

3.5 Hume-Jørgensonova téza (k problému právneho iusnaturalizmu a pozitivizmu)

Medzi novovekými kontraktualistami sú veľké rozdiely vo vnímaní povahy pôvodu práva. Kým T. Hobbes je z dnešného hľadiska zástancom právneho pozitivizmu¹⁹⁵ (hoci v jeho prácach nachádzame katalóg prirodzeného práva), J. Locke a J.-J. Rousseau sú otvorené prívržencami prirodzeného práva, odvodeného z ľudskej prirodzenosti.

V čom spočíva rozpor medzi pozitívnym a prirodzeným právom? Prirodzenoprávni filozofi tvrdia, že zákonitosť zaväzujúce spoločnosť je možné vyvodiť z nadprirodzena alebo z prirodzeného poznania stavu vecí (z prírody). Pozitivistickí filozofi tvrdia, že zdrojom spoločenských noriem je iba zákonodarná činnosť človeka. Dejinami politickej a právnej filozofie sa tiahne rozsiahly spor o povahu práva. Pre objasnenie situácie sa pokúsime charakterizovať postoje vplyvných novovekých filozofov na tento spor, čo môže byť klúčové pre pochopeniu toho, prečo sú názory na povahu spoločenskej zmluvy jednotlivými filozofmi odlišujú.

Záväznosť prirodzených zákonov spočíva podľa T. Hobbesa v ich podstate, pretože sú previazané s ľudskými cieľmi, pohnútkami a túžbami – s jeho prirodzenosťou. „*Prirodzené zákony zaväzujú in foro interno, to znamená, že sa viažu na vnútornú túžbu, aby sa uskutočnili; avšak nie vždy aj in foro externo, teda aby sa podľa nich konalo. Pretože ten, kto by bol rozumný, poslušný a plnil všetky svoje sluhy vtedy a tam, keď a kde by to neurobil nikto ďalší, tak by sa zmenil len na korist' tých druhých a privodil by si istú*

¹⁹⁵ Hobbesova definícia prirodzeného zákona: „*pokyn správnej rozumovej úvahy o tom, čo sa má robiť alebo čomu sa je potrebné vyhnúť pre pokial' možno trvalé zachovanie života a údov*“ Hobbes, T.: *Výbor z díla*, c. d., s. 145.

záhubu v rozpore so základom všetkých prirodzených zákonov, smerujúcich k prirodzenému zachovaniu. A ďalej ten, kto - majúc dostatočnú istotu, že ostatní ľudia budú voči nemu tieto zákony dodržiavať - ich sám nedodržiava, neusiluje o mier, ale o vojnu, a teda o násilné zničenie svojej prirodzenosti.“¹⁹⁶

Avšak tzv. prirodzené zákony v tomto zmysle sú v skutočnosti len závermi, teorémami, príkazmi rozumu, vedúcimi ľudí k sebazáchove a sebaobrane. Reálne zákony určuje ten, kto je oprávnený vládnuť nad druhými. Dvadsať prirodzených zákonov a zlaté tálium sú „právnou morálnou filozofiou“, kým náuky o cnosti a neresti sú morálnou filozofiou.¹⁹⁷

Na jednej strane tak Hobbes zdôrazňuje a snaží sa vysvetliť potrebu silnej legitímej autority oprávnenej disponovať donucovacou mocou, na druhej strane upozorňuje na negatívne dôsledky nedodržiavania dohôd.

Tézu o "nepreniknuteľnej prienosti", ktorá oddeluje hodnoty a normy od faktov sformuloval už D. Hume: „*V každom systéme morálky, s ktorým som sa doteraz stretol, som si vždy všimol, že jeho autor nejakú dobu postupuje bežnými úvahami a ustanovuje existenciu Boha, alebo vyslovuje svoje pozorovania ohľadom ľudských vecí, keď som zrazu prekvapený zistením, že namiesto bežný spôn ako "je" a "nie je", sa nestretávam so žiadnym výrokom, ktorý by nebol spojený s "má byť" a "nemá byť". Táto zmena je ľažko zaznamenateľná, má však rozhodujúce dôsledky. Keďže toto "má byť" a "nemá byť" vyjadruje nejaký nový vzťah a tvrdenie, je nutné, aby tento vzťah bol preskúmaný a vysvetlený a zároveň aby bolo vysvetlené to, čo sa zdá celkom nejasné - ako tento nový vzťah môže byť odvodený z iných, ktoré sú od neho celkom odlišné.*“¹⁹⁸

Ďalším z radu kritikov spoločenskej zmluvy je J. Bentham, ktorý ako jeden z prvých predstaviteľov pozitivizmu kritizuje iusnaturalizmus z nerozlišovania medzi tým, aké má právo byť a aké reálne je. Ide podľa neho o logicky nekorektnú obhajobu o status quo pred pokrokom. Preto prišiel s tézou, že "ak chcete právo z hľadiska morálky zlepšiť, musíte najskôr priпустiť samotnú možnosť, že je morálne zlé"¹⁹⁹. V rámci tejto myšlienky odmieta *common law* ako konzervatívnu, iracionálnu a nepredvídateľnú inštitúciu, a kladie dôraz na legislatívne projekty s metodickým zameraním maximalizácie spoločenského úžitku. (aby mohlo byť niečo dobré, nemá to byť len odskušané, ale dobre vymysленé) Takéto presvedčenie možno nazvať "osvietenskou vierou v racionálne riešenia". V stručnosti tento

¹⁹⁶ Hobbes, T.: *Leviatan* XV, 36, c. d., s. 193-194.

¹⁹⁷ Tamže XV, 40, s. 195.

¹⁹⁸ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1978, s. 46. IN Holländer, P.: *Filosofie práva*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, s. 30.

¹⁹⁹ Pribáň, J., Holländer, P.: *Právo a dobro v ústavnej demokracii*, Praha: Slon, 2011, s. 180.

názor zhrnul jeho žiak J. Austin „*Existencia práva je jedna vec, jeho morálna hodnota odlišná vec.*“

J. Bentham odmieta myšlienku spoločenskej zmluvy. Suveréna definuje v deskriptívnych pojmoch všeobecného zvyku poslušnosti, pričom však z jednoduchého faktu všeobecne rozšíreného zvyku poslušnosti moci občanmi nevyplýva povinnosť k poslušnosti (na základe Humovej tézy). Existencia štátu a s tým súvisiaceho právneho poriadku je odlišná od morálnej záväznosti dodržiavať právo. Ide teda o pozitivistickú snahu vysvetliť platnosť práva bez normatívnych implikácií.

Aj keď spoločnosť nebola vytvorená nejakou formálnou zmluvou medzi jednotlivými ľuďmi motivovanými ich potrebami a obavami, je pravdepodobné, že slabosť a nedokonalosť ľudí je to, čo spoločnosť drží pohromadé. Nutnosť ich združovania je solídnym a prirodzeným základom spoločnosti. Presne to máme na mysli, keď vrávime o pôvodnej spoločenskej zmluve, hoci formálne nedoloženej, ale vždy nevyhnutne chápanej a doloženej, pokial sa máme držať prirodzenosti a rozumu.

J. Bentham vo svojej kritike zmluvy zastáva názor, že zákony boli vytvorené nejakou autoritou, neboli odvodené z iných princípov než starosť o bezpečnosť ľudí. Zákony, na rozdiel od *common law* a iných diskutabilných umení, nie sú filozofiou, ale sú to nejaké príkazy alebo zákazy, ktoré majú byť dodržiavané, pretože boli schválené na základe podriadenia sa dobyvateľovi.

Prirodzený zákon patrí podľa iusnaturalistov do oblasti ľudskej prirodzenosti, rovnako ako „suverenita ľudského rozumu“ (schopnosť čokoľvek správne posúdiť). Neskorší Kantov koncept ľudskej dôstojnosti je tvorený schopnosťou všetkých ľudí racionálne sformulovať hodnotu, resp. maximu platnú pre každého človeka.²⁰⁰

I. Kant rozlišuje medzi teoretickým a praktickým rozumom, A. Schopenhauer odlišuje dôvody *Wiesengrund* a *Handlungsgrund*, W. Windelband a W. Wundt vidia rozdiel medzi svetom fakticity a normativity. Podrobnejšie sa tomuto problému venovali viacerí autori (H. Kelsen, F. Weyr, H. Poincaré, W. Dubislav).²⁰¹ Z hľadiska logiky je dôležité uvedomiť si, že tieto dve sféry sa prelínajú a otázkou ostáva, do akej miery. Spoločenská zmluva je

²⁰⁰ „Nepodrobovať bytosť nijakému zámeru, ktorý nie je možný podľa zákona, čo by mohol vzniknúť z vôle samého trpiaceho subjektu; nikdy ho teda nepoužívať len ako prostriedok, ale zároveň aj ako účel.“ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, Bratislava: Spektrum, 1990, s. 39. (Človek nie je vec, teda ani prostriedok, ale účel sám o sebe) Slovo „zároveň“ sa v kategorickom imperatíve používa preto, že panovníci sa musia k svojim poddaným správať s rešpektom k ich hodnote ako osôb (Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1976, s. 75; „Ľudská dôstojnosť tkvie v schopnosti byť všeobecne zákonodarcom, i ked' podmienkou, že sme tomuto zákonodarstvu zároveň podriadení.“, Tamže, s. 92)

²⁰¹ Kolektív autorov: *Naturalistický omyl*. Učebné texty Katedry filozofie Masarykovej univerzity, [cit. 2013-12-08], <http://www.phil.muni.cz/fil/etika/texty/naturalismus.html>.

nástrojom, ktorý stanovuje rozdiel medzi právom a morálkou, hoci sú ich hranice neostré a ponecháva priestor (legislatívnej alebo súdovskej) tvorbe práva.

Súčasný jusnaturalista R. Dworkin zastáva názor, že snaha pozitivistov vymedziť hranice (pojem, definíciu, ..) je mŕna, čo ilustruje na pojme právneho princípu: „*Princíp je právnym princípom nie preto, že je stanovený pozitívnym právom, ale iba na základe svojho morálneho obsahu.*“²⁰²

K súčasným pozitivistom patria aj tzv. demokratickí pozitivisti, ktorým nejde už len o formálne vymedzenie práva, ale o formálne dobré právo, pretože vyzdvihujú jeho praktickú hodnotu odvodenú z právnej istoty a deľby moci s ohľadom na demokratickú legitimitu (zastávajú stanovisko, že vláda práva bude prospešná, ak bude mať právo podobu všeobecných, vopred daných pravidiel, dostatočne jasných a precízne formulovaných tak, aby nepripustili pochybnosti o ich aplikácii; trvajú však na obmedzení prvkov morálneho hodnotenia, aby nedochádzalo k subjektivistickej interpretácii práva súdcami).

Prirodzenoprávne teórie hľadajú oporu mimo politický a právny systém – v ľudskej prirodzenosti, v prírode, prípadne v metafyzických konštruktoch (prednovovekí iusnaturalisti). Pozitivisti sa pri zdôvodňovaní štátnej norem opierajú najmä o ľudské správanie. Jedným z argumentov iusnaturalizmu voči pozitivizmu je tzv. Böckenfördovo diktum: „*Sekularizovaný liberálny štát je sám založený na predpokladoch, ktoré on sám nie je schopný zaistíť. Z lásky k slobode tak na seba berieme veľké riziko. Na jednej strane môže liberálny štát existovať ako liberálny len za podmienky, že sloboda, ktorú sám zaručuje svojim občanom, je ukáznená zvnútra, a to znamená na základe morálnej podstaty každého občana a solidarity celej spoločnosti. Na druhej strane ale, keď sa štát sám snaží tieto vnútorné regulujúce sily zaistíť donucovacími prostriedkami práva a autoritatívnymi nariadeniami, vzdáva sa svojej vlastnej liberálnosti a - tento raz na sekulárnej rovine - znova sa stáva obhajcom inštitucionálnej totality, od ktorej sa osloboďil v náboženských vojnách.*“²⁰³

M. Škrop sa domnieva, že spor medzi právnym pozitivizmom a naturalizmom je politickým sporom, pretože je to boj o definíciu práva, ktorý využíva všetky prostriedky (vrátane právno-teoretických, filozofických a ī.).²⁰⁴

Podľa právnych pozitivistov existencia prirodzených práv výlučne vecou viery a

²⁰² Přibáň, J., Holländer, P.: *Právo a dobro v ústavnej demokracii*, Praha: Slon, 2011, s. 184.

²⁰³ Tamže, s. 98-99.

²⁰⁴ Tamže, s. 173.

presvedčenia. Ich späťosť s pozitívnym (teda s jediným skutočným) právom spočíva v presvedčení o ich priamej právnej záväznosti aj v ich účele - stať sa súčasťou pozitívneho práva. Už proklamácia existencie subjektívnych prirodzených práv bez zodpovedajúcich prirodzenoprávnych noriem spochybňuje správnosť názvu normatívneho systému prirodzeného práva, lebo v každom normatívnom systéme platí zásada „najprv norma, potom z nej vyplývajúce subjektívne právo“. Ak existuje subjektívne právo (a to i morálne), tak mu musí logicky predchádzať.²⁰⁵ To je typický spôsob kritiky iusnaturalistov pozitivistami. Preto je spoločenská zmluva s prirodzenými zákonmi a hodnotami, na ktoré sa odvolávajú, tak dôležitá.

3.6 Charakteristika ľudských práv a kontraktualisti

Na základe prístupu novovekých kontraktualistov k človeku a jeho postavení v politickom systéme sa sformoval pojem ľudské práva. Postupným rozvinutím osvetenských ideí právna filozofia charakterizovala ľudské práva nasledujúcimi prílastkami²⁰⁶:

- vrodené a nezcudziteľné - subjekt nemôže tieto práva postúpiť, zadať, dať do zálohy na určitú dobu (napr. dlžník nemôže súhlasiť so svojim uväznením, neprevoditeľnosti za peniaze alebo darovať inému),
- nepremlčateľnosť - nezanikajú mlčaním (neuplatnením nároku, nevyužitím v určitej lehote; človek vo vzťahu ku štátnej moci o ne nemôže prísť a štát na to nemôže na premlčanie odvolať),
- univerzálne a rovné (na základe príslušnosti k ľudskému druhu),
- morálne (morálny záväzok uznania ostatných ako rovných v sebaurčení a dôstojnosti),
- kritické (antidiskriminačné, poukazujúce na úroveň vzťahu štát-občan),
- predštátne a predpozitívne (v predštátnom stave odpovedajú na etickú otázku: "aké právo je spravodlivé?"),
- prejavujú sa vo zvláštnych funkciách,
- nedielne, vzájomne závislé a podmienené (občianske, politické, hospodárske,

²⁰⁵ Barány, E.: *Pojmy dobrého práva*, Bratislava, Eurokódex, s. 39.

²⁰⁶ Zoubek, V.: *Právověda a státověda*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2010, s. 84-88. Milfait, R.: *Lidská práva*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2013, s. 257-261.

- sociálne a kultúrne slobody sú dimenzie každého ľudského života),
- predstavujú súčasné ústavné hodnoty, ktorými je štát vo svojej činnosti viazaný,
 - pozitívno-právne (legálne, po uzákonení),
 - majú povahu verejného subjektívneho práva,
 - majú zvláštny obsah,
 - sú vymáhatel'né voči štátu prostredníctvom nezávislej súdnej moci,
 - nezrušiteľné - štát na moci môže základné práva a slobody iba deklarovať, prehlásiť, uznať (garantovať), ale nemôže ich zrušiť (prehlásiť za neplatné). Čo nemožno zrušiť je považované z hľadiska práva za večné, preto majú tieto práva akoby metafyzickú povahu (*Sub specie aeternitatis*). Štát tieto práva netvorí, ale prehlasuje a garantuje, na rozdiel od povinností však človek tieto práva nemusí využiť.

Rozdiel v ponímaní základných práv pramení z dvoch odlišných prístupov. Na jednej strane je to pragmatico-juristická tradícia (anglosaská), na druhej strane idealisticko-politickej (francúzska) línia myslenia o ľudských právach. Kým T. Hobbes a J. Locke kladú dôraz na spojenie koncepcii predštátnych (prirodzených) práv s pozitívnym právom (ochrana pred zatknutím *habeas corpus*, práv a obvinených *fair trail*, ochrana domovej slobody a majetku), kontinentálna tradícia odvodzuje ľudské práva z idey prirodzenosti človeka vysvetliteľnej (rovnako ako spoločnosť) z prírodných zákonov. Túto kontinentálnu líniu pozmenil J.-J. Rousseau, keď nastolil požiadavku obnovy politickej slobody prostredníctvom rovnosti občanov. Základné práva zdôvodňované novovekými kontraktualistami a zahrnuté do formulácií prvých ústav patria do tzv. prvej generácie ľudských práv. Druhá generácia (občianske, politické, emancipačné), tretia generácia (hospodárske, sociálne, kultúrne, životného prostredia) sa z teoretickej roviny do praxe dostali až behom dvadsiateho storočia.

Členenie práv podľa generácií odráža ako prierezovú, tak čiastočne aj historický charakter základných práv.

Z nášho pohľadu zaoberajúceho sa zmluvnou povahou štátu je však zaujímavejší o niečo systematicejší prístup na práva jednotlivca - občana, s ktorým prišiel G. Jellinek.²⁰⁷ Jednotlivec sa nachádza prostredníctvom svojej príslušnosti k štátu (občianstvu) v niekoľkých polohách, z ktorých vyplývajú nároky označované ako subjektívne verejné práva.

Možno rozlísiť nasledovné stavy:

²⁰⁷ Jellinek, G.: *Soustava subjektívnych věřejných práv*, 1892. IN Zoubek, V.: *Právověda a státověda*, c. d., s. 93-94.

1. negatívny status (*negativus, libertatis*) - spočíva v existencii individuálnej slobodnej sféry slúžiacej k uspokojovaniu individuálnych účelov (do ktorej štát zasahovať nemôže),
2. pozitívny status (*positivus, civitatis*) - v ňom štát priznáva jednotlivcovi právnu spôsobilosť (občianstvo, rovnosť, práva),
3. aktívny status (*activus* - status aktívneho občianstva) - jednotlivcovi sa v ňom priznáva spôsobilosť vystupovať v prospech štátu (volič, úradník),
4. pasívny status (*subjectionis*) - neexistuje osobnosť, ktorá by nebola obmedzená štátom (akcent na plnenie si povinností voči štátu).

Ostatné klasifikácie práv sa zaobrajú ich hmotnoprávnou/procesnoprávnou povahou, prameňmi a "zmeniteľnosťou" (vylepšenie, doplnenie), ne-/obmedziteľnosťou alebo absolútnejnosťou/relatívnejnosťou vo vzťahu k ich nositeľom.

4 Vznik štátu, moc a občan

Ľudia majú viacero dôvodov, prečo vytvárajú organizované spoločnosti – či už je to racionálny kalkul, potreba zdieľania výsledkov ich práce, túžba žiť v spoločenskom usporiadani voči ktorému môžu s ostatnými prechovávať dôveru alebo strach z anarchie.

Akým spôsobom sa ale odohral(-áva) vznik autority, ktorú sú ľudia ochotní rešpektovať, niekedy aj napriek ich vlastnej vôli? Čo vlastne ľudia odovzdávajú pri konštituovaní politického telesa a čo im naopak „zostáva“? Aký prínos má pre občanov štátu jeho fungovanie? To sú len niektoré z množstva otázok, ktoré nutne vyvstávajú pri tematizovaní zmluvných teórií štátu.

V tejto kapitole budeme analyzovať formulácie spoločenských novovekých filozofov z hľadiska vzťahu štát-občan a pokúsime sa poodhaliť, čo sa skrýva za vzťahom štátnej moci a občianskej slobody. Poukážeme pritom nielen na výhody takejto legitimizácie štátnej moci, ale aj na jej slabiny.

4.1 Historickosť, ahistorickosť a fikcia spoločenskej zmluvy

Z politicko-filozofického hľadiska nemá zmysel pýtať sa, kedy sa stal človek spoločenským tvorom, pretože už predkvia človeka žili v skupinách s pomerne zložitou sociálnou organizáciou.²⁰⁸ Príčiny prečo tomu tak bolo, resp. dôvody, prečo tomu mohlo byť, sme uviedli v predošej kapitole. Je však dôležité poznamenať, že ak by sme chceli vytvoriť konkrétné záchytné body v histórii ľudskej spoločnosti, ktoré by mali odzrkadliť vznik a vývoj realizovania spoločenskej zmluvy v dejinách, museli by sme fakt uzavretia spolupracujúcich individuí považovať za prvý významný míľnik na ceste k spoločenskej zmluve. Prečo sa tým vôbec zaoberáme?

Klasický prístup kritických pojednaní o spoločenskej zmluve hovorí o dvoch typoch základnej zmluvy, v závislosti od zodpovedania otázok sociálnej kooperácie a politickej povinnosti, ktoré predstavujú dva odlišné typy zmlúv: 1. zmluva medzi individuami alebo rodinami žijúcimi (až do uzavretia tejto zmluvy) oddelene v prirodzených podmienkach (*pactum societatis*), ktoré neskôr vytárajú občiansku spoločnosť; 2. dohoda ľudí na politickej moci, pre ktorú je kľúčové ustanovenie politickej autority (*pactum subjectionis*).

²⁰⁸ Desmond, Morris: *Nahá opice*, Praha: Mladá fronta 1971, s. 21-30.

Neskoršie interpretácie prichádzajú s vysvetlením uzavretia spoločenskej zmluvy ako dvojfázového procesu – v prvej fáze si ustanovená spoločnosť volí formu vlády (politického usporiadania) a až potom prenáša časť svojej moci panovníkovi.²⁰⁹

Vzhľadom k súčasnému stavu poznania sa domnievame, že lepšie je hovoriť o troch typoch (evolučných stupňoch) spoločenskej zmluvy – o spoločnosti, o politickej spoločnosti a o spoločnosti v slobodách a právach si rovných jedincov spojených pod jednou organizáciou – štátom.

Aký význam má takéto delenie do troch etáp vývoja spoločenskej zmluvy? Domnievame sa, že odzrkadluje vývoj vzťahov jednotlivcov v spoločnosti voči sebe samému. Každá etapa predstavuje iný kvalitatívny stupeň rozvoja sociability človeka v spoločnosti. Prvý stupeň do istej miery možno nájsť aj u zvierat, druhý je charakteristický len pre človeka a tretí je zavŕšením ľudskej snahy o dobre organizovanú spoločnosť.

V dielach filozofov nachádzame tieto etapy v podobe prirodzeného stavu, uzavretia spoločenskej zmluvy a občianskej spoločnosti, hoci u každého v inom podaní (Hobbes s ich snažil spracovať v jednom diele, kym Locke a Rousseau si problematiku rozčlenili do viaceru kníh).

Hoci kontraktualisti tvrdia, že základom spoločnosti je prirodzene rodina, možno o spoločnosti prakticky vravieť až tam, kde ide o zväzky presahujúce pokrvnú príbuznosť. Antropológovia tvrdia, že prvé zárodky spoločnosti vytvárali asi tridsať členné skupiny vyšších dvojnohých primátov, ktoré si organizovane zadovažovali potravu, nocovali na jednom mieste a ich členmi boli najmä samice s mláďatami s menším počtom samcov.²¹⁰ Motívy takého združovania a výhody z toho plynúce sme už uviedli.

T. Hobbes začína prvý diel *Leviatana* abstraktným opisom človeka – vymenúvaním jeho fyziologických a psychických vlastností, konkrétny človek už vstupuje do histórie až v kapitole O náboženstve, ktorým sa ľudstvo líši od zvierat.²¹¹ J.-J. Rousseau v *Rozprave o nerovnosti* opisuje túto etapu ako čas, keď sa človek riadil skôr vášnami (sebazáchova/blahobyt, súcit k iným) než rozumom.²¹² J. Lock vo výklade tejto etapy ľudského vývoja zdôvodňuje rovnosť medzi ľuďmi z ich postavenia v prírode (z *podielu na spoločenstve prírody*), teóriu spravodlivého trestu a opisuje povahu prirodzeného

²⁰⁹ Castiglione, D.: *History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories*. IN Boucher, D., Kelly, P.: *The Social Contract From Hobbes to Rawls*, London, New York : Routledge, s. 94.

²¹⁰ Leaky, R.: *Pôvod ľudstva*, Bratislava: Archa, 1996, s. 37.

²¹¹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XII, c. d., s. 146-160.

²¹² Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2010, s. 64.

zákona (ako *pravého pravidla rozumu*).²¹³

Súčasné poznatky empirických vied nevyvracajú ani nepotvrdzujú názory filozofov o tom, že by ľudia žili pred vznikom vyššie organizovanej spoločnosti buď mierumilovným spôsobom, či v stave vojny jedného proti druhému. Ľudia medzi sebou súperili od nepamäti, čo dokladujú mnohé archeologické výskumy a po vynájdení písma aj písomné dokumenty.²¹⁴ To však (najmä po neolitickej revolúcii) nutne neznamená, že by pre existenciu ľudských spoločenstiev bola vojna niečím prirodzeným.

Kým žil človek ako lovec alebo zberač plodov, nevyžadoval si jeho spoločenský život zložitejšie spôsoby organizácie. To sa však zmenilo neolitickou revolúciou (pred asi 10 tisíc rokmi), keď sa človek usídlil a jeho hlavným zdrojom potravy sa stalo poľnohospodárstvo a chované zvieratá. Ľudské spoločenstvá tak prechádzali od menej stáleho príjmu potravy (lov) k stabilnejšiemu, vďaka čomu mali väčší priestor pre rozširovanie kultúry, spojenej s spoločenským (neskôr politickým a právnym) vedomím.²¹⁵ Napriek tomu, že deľba práce existovala už vtedy, neexistovali vyššie formy inštitucionalizácie. Dovtedy mohli byť spory v rámci komunity riešené jej rozdelením, ale keď skupina ľudí spojila svoje životné potreby s jedným miestom, niečo také už neprichádzalo tak ľahko do úvahy a logicky tak musel vzniknúť spôsob, resp. rola riešenia konfliktov society. To znamenalo asi prvú umelú asymetriu vzťahov medzi jednotlivcami, ktorí sa dovtedy odlišovali len vekom, pohlavím a deľbou práce. V istom zmysle možno vráviť o anticipovaní úlohy súdnictva. (kontraktualisti tento moment vývoja spoločnosti zaradili k prirodzenému právu v podobe práva na nezávislého sudcu).²¹⁶

Na tomto stupni vývoja spoločnosti vznikla zložitejšia sociálna hierarchia. Možno vráviť o politickej spoločnosti, keďže mocní jednotlivci výrazne zasahovali do jej chodu a stáli na jej čele ako všeobecne rešpektovaný konsenzus voľby jej členov. Pravidlá spolužitia však pravdepodobne nemali stálu formu – pri absencii písma nemohli byť trvalo zaznamenané, predávali sa ústnym podaním, zvykom, obyčajou.²¹⁷

²¹³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, II, c. d., s. 30-38.

²¹⁴ Keely, L. H.: *War Before Civilization. The Myth of Peaceful Savage*. Oxford University Press, 1996. IN Ondřej I., Šurma P., Bílková V., Jílek D. a kolektív: *Mezinárodní humanitární právo*, Praha: C. H. Beck, 2010, s. 79. Súčasné sociálno-kultúrne antropologické výskumy primitívnych kmeňov nasvedčujú tendenciou vojnu civilizovať aj na tomto stupni spoločenského vývoja. Papuánske kmene vždy protivníka vopred varujú o chystanej nepriateľskej akcii a boj začne až po príprave na oboch stranach. Obdobie mieru je obojstranne rešpektované. (Tamže, s. 79)

²¹⁵ Holländer, P.: *Základy všeobecné štátovedy*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2009, s. 33-37.

²¹⁶ Svák, J.: *Súdna moc a moc sudcov na Slovensku*, Bratislava: EUROKÓDEX, s. r. o., 2011, s. 12-45.

²¹⁷ Právna obyčaj je najstarším prameňom práva, ktorý zavedením právneho poriadku, prinášajúceho so sebou jasné pravidlá sociálneho a politického života, postupne stráca význam. Pravidlá obyčaje vznikajú spontánne, dlhodobou tradíciou, všeobecne akceptované spoločnosťou. Netvoria sa teda intencionálne

Vývoj spoločenských noriem (etiky, politiky a práva) tak postupne prechádzal od *usus longaevus* (dlhodobo zažitý a zaužívaný zvyk), cez *opinio necessitatis* (všeobecné uznanie), až po *opinio iuris* (uznaný a sankcionovaný štátom). Takýto vývoj sa prekrýva s troma typmi etáp vývoja ľudskej spoločnosti (od skupín na rodinnej úrovni, cez lokálne skupiny, až po politické zriadenie).²¹⁸

Postupný rozvoj konkurenčných celkov a neskôr starovekých civilizácií viedol k potrebe normatívnej regulácie, ktorá mala najprv náboženskú povahu. Až neskôr sa vyčlenilo právo ako pomerne samostatná forma normativity, dlho však fungujúca popri náboženskej regulácii. Už Sumeri však vojnu považovali za formalizovaný inštitút – vojnu bolo treba vyhlásiť a pripúšťala sa možnosť mierového riešenia formou diplomacie v podobe zmlúv a poslov s imunitou. Vojna mala teda vždy svoje pravidlá, pravdepodobne emergujúce z pudu sebazáchovy a z nádeje v pokojné riešenie konfliktov. Znaky ľudskosti možno nájsť aj v Chammurapiho zákonníku („*Spravodlivé zákony, ktoré Chammurapi, kráľ mocný, pevne ustanovil a krajine ošetril správnymi mravmi a dobrým vedením ..., aby dal vzísť spravodlivosti na zemi, aby vyhubil bezbožníkov zlosynov, aby silný nekrividil slabému*“).²¹⁹

Až v poslednej etape vývoja (*opinio iuris*) však možno hovoriť o modernom ponímaní štátu. Moc sa organizuje profesionalizujúcim sa spôsobom (palácové, chrámové hospodárstvo, byrokracia). Vládca si vyhradzuje monopol násilného vymáhania poriadku, ktorý je stanovený verejne známymi a unifikovanými pravidlami. Na konci tohto vývoja stojí inštitucionalizácia formálnej rovnosti slobodných občanov.

Všetky tieto tri etapy alebo aspoň ich náznaky nájdeme u každého kontraktualistu. Bez ich charakteristiky, pomenovania a vyčlenenia vo vývoji spoločnosti by sme neboli schopní doceniť, aký veľký význam má myšlienka spoločenskej zmluvy pre ľudstvo.

Už samotní novovekí kontraktualisti tvrdili, že spoločenská zmluva je myšlienkovým konštruktom, ktorá je predelom medzi prirodzeným stavom ľudstva od spoločnosti, ktorá

(cieľavedome, imperativne, explicitne zmluvne) ale opakováním činnosti, ktorá sa stáva všeobecne prijímaným a zaužívaným riešeným problémov. Ide o nepísané právo - jeho nedodržiavaním vzniká potreba formálnej určitosti právneho poriadku - táto požiadavka sa neskôr odráža v zbierkach právnych obyčajov, ktoré sú garantované verejnou inštitúciou, čím nadobúda na rigidite, čo má za následok zvyšovanie právnej istoty a elimináciu spoločenských konfliktov. S malými výnimkami pretrváva právna obyčaj ako hlavný zdroj práva až do obdobia novovekých kontraktualistov, formalizované právo ho vytláča až v 19. st.

²¹⁸ Johnson, A. W., Earle, T.: *The Evolution of Human Societies*, Stanford: Stanford University Press, 2000.

²¹⁹ Ondřej I., Šturma P., Bílková V., Jílek D. a kolektív. *Mezinárodní humanitární právo*, Praha: C. H. Beck, 2010, s. 81. Ešte pred Chammurapim k zlepšeniu hospodárskeho postavenia stredných slobodných vrstiev ale aj knázstva Urugagin (vládca Lagaša) vydal reformné zákony, pravdepodobne prvé (doteraz známe) písané zákony (dovtedy prevládalo v danom priestore obyčajové právo) týmito zákonmi sa snažil „oslobodiť“ obyvateľstvo z dlhovej závislosti, od spásania trávy, krádeží, vrážd a vykrádania príbytkov. Uzákonil ich slobodu. Aby silný neubližoval vdovám a sirotám, dohodol s bohom Ningirsuom tento odkaz.“ Schelle, K. a kol.: *Právni dějiny*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, s. 74.

sa politicky a štátne organizovaná snaží pochopiť samotnej svojej podstate (svojmu sociálno-politickej usporiadaniu).

Z teoretického hľadiska je preto preto úplne irelevantné, či takáto zmluva niekedy reálne bola uzavretá a keby sa tak stalo, kedy bola uzavretá. Rozlíšením jednotlivých etáp stupňa organizovanosti by však z hľadiska antropológie, archeológie a histórie bolo možné stanoviť, akú podobu mal vývoj reálne žitej spoločenskej zmluvy.

Aby vzťah pojmu kontraktualizmu k etike neostal v akomsi teoretickom vákuu, bude lepšie, ak si kontraktualizmus priblížime v porovnaní s inými postojmi.

Podľa konštruktivistov nie je realita nejaká danosť, ale konštrukt, výtvor ľudského hľadiska, schopnosti alebo aktivity. Subjektivisti sa prikláňajú k názoru, že ide o produkt individuálnych preferencií jednotlivca (jeho morálneho vkusu), podľa realistov produkt spoločenského vkusu, kontraktualisti vravia, že je to spoločenská zmluva a kantovci tvrdia o praktickom rozume ako špecifickom spôsobe riešenia praktických problémov.

Tým sa konštruktivisti líšia od morálnych realistov, ktorí veria, že morálne štandardy sú správne bez ohľadu na akúkoľvek perspektívou či konanie.

Ked' Platón v dialógu *Euthyfrón* rieši otázku zbožnosti a pýta sa, či je niečo zbožné preto, že to milujú bohovia, alebo preto, že si to zaslúži obdiv samé o sebe a preto to bohovia "zbožňujú", majú v obľube. Zástancovia realizmu sú v pozícii dôvery bohom, pretože sú "odborníkmi", ktorí dokážu rozoznať dokonalosť vecí (dobre informovaní, ale epistemicky nedokonalí, omylní odborníci), kým konštruktivisti chápú transcendenciu (božstvo) ako normatívnu autoritu, ktorá sa nemôže myliť a preto je konstitutívna. Novovekí filozofi vo svojich prácach dospeli v krajiných prípadoch k prelínaniu bozskej všemocnosti štátu a hlásaniu nového (občianskeho) náboženstva, v ktorom hrá hlavnú rolu človek. Zmluvný konštruktivizmus v sebe preto okrem zdôvodnenia legitimity musí obsahovať aj kontrolné mechanizmy moci a fungovania štátu, inak by štát zriadený na jeho základe mohol inklinovať k autoritatívному tvrdeniu a správaniu v presvedčení o svojej bozskej neomylnosti.

4.2 Legitimita moci

Pod legitimitou moci rozumieme odôvodnenie, ospravedlnenie a určenie jej zdroja a spôsobu odvodenie moci z tohto zdroja. To, čo sa sa snažia novovekí kontraktualisti svojimi dielami zdôvodniť, by sa dalo nazvať legitimitou štátnej moci, pretože spoločenskú zmluvu považujú za základ štátu.

Podľa normatívnej teórie spoločenská zmluva subjektívou ideologickou normu, ktorej subjektom vytvárajúcim ideologické ohnisko je ľud (čl. 3 *Deklarácie človeka a občana*). Legitimita moci štátu je prostredníctvom spoločenskej zmluvy odvodená od akceptácie väčšiny ľudu. Ľud je nielen zdrojom štátnej moci, ale aj nositeľom, skutočným suverénom.

Pod legitimitou sa z hľadiska politickej filozofie a právnej teórie rozumie demokratický konsenzus s danou štátnej mocou, potvrdený slobodnými voľbami, demokratickým ustanovením orgánov štátnej moci a podporou ústavných orgánov občianskej spoločnosti.²²⁰

Legitimitou sa vo všeobecnosti rozumie spoločnosťou uznaný obsah práva. Popri legitimiti štátnej moci možno hovoriť aj o legitimiti práva (právnych noriem) a legitimiti jednotlivých právnych rozhodnutí (individuálnych právnych aktov). Rozlíšenie *sein/sollen* sa v oblasti legitimity prejavuje legitimitou *de iure* (založenou na ústave a zákonoch) a legitimitou *de facto* (prejavujúcou sa vo faktickom rešpektovaní práva).

Za zdroj legitimity sa považujú tri prvky: legalita (zákonosť legitimity), sociálna akceptácia (viera v správlosť, dôvera) a axiologický aspekt (hodnotový obsah). Legitimitu nemožno vzťahovať izolované na iba jediné z týchto legitimizačných kritérií, o čom svedčia aj negatívne skúsenosti s totalitnými, feudálnymi či vojenskými režimami.

Hoci by sa mohlo zdať, že sa kontraktualisti sústredia najmä na sociálnu akceptáciu, pretože jej venujú veľkú časť svojich diel, nie je tomu tak. Spoločenská zmluva vyžaduje všetky tri prvky legitimity (rule of law, uzavretie konsenzu, zakotvenie prirodzených práv v spoločenskej zmluve ako základnom zákone - ústave).

Pokiaľ sa formálna legalita, vyjadrená najmä formálnou kontinuitou právneho poriadku, a formálny právny štát dostávajú do kolízie (prípadne konfrontácie) so všeobecne prijímaným poriadkom spoločnosti a stráca sa dôvera v právny poriadok a jeho správlosť a spravodlivosť, dochádza k spochybneniu legitimity práva aj politickej moci, ktorej výkon je na obsah práva viazaný (*secundum et intra legem*).²²¹

Spôsoby obnovenia legitimity môžu byť potom právne alebo mimoprávne. Právne mechanizmy spočívajú v zákoných postupoch a opravných právnych prostriedkoch, prípadne novým spôsobom výkladu práva (hodnotovou diskontinuitou). Mimoprávne mechanizmy spočívajú v zmene politického režimu.

Podľa J.-J. Rousseaua je zdrojom suverenity politický národ ako metafyzická entita. Legitimita je v takom prípade spojivom medzi reálnym konaním orgánov štátu a takýmto

²²⁰ Zoubek, V.: *Právoveda a státoveda*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2010. s. 26.

²²¹ Věčeřa, M. a kol.: *Teória práva*, Bratislava: Paneurópska Vysoká Škola, 2011, s. 318-319.

národom (ľudom). Reprezentacionizmus je kompromisným riešením týchto dvoch rozdielnych pozícií.

V oboch prípadoch sa pojem štátu pohybuje medzi troma bodmi: empirickým celkom ľudu podriadeného moci štátu, metafyzickou entitou suverénneho národa a moci realizovanej orgánmi štátu.²²² J.-J. Rousseau sa zameriava na jednotu všetkých troch prvkov, reprezentacionisti trvajú na posledných troch.

Niektorí teoretici (ako napr. E. J. Sieyés) tvrdia, že ľud má funkciu voličov reprezentantov, ale ústavodarnú moc majú až zvolení reprezentanti - plebiscit podľa nich nemá legislatívnu moc.

Medzi zmluvnými teoretikmi je štát ako abstraktná entita základom vlastnej legitimity, hoci zvyknú vychádzať z odlišných východísk (J.-J. Rousseau zo všeobecnej väle národa - *volonté générale*, Edmund Burke z objektívneho všeobecného záujmu tohto národa - *general reason*, zastúpeného parlamentom).²²³ Proti takému (substanciálnemu) ponímaniu moci sa stavajú viacerí moderní filozofi.²²⁴

Kým J.-J. Rousseau neráta s vonkajším obmedzením všeobecnej väle, Burkovi všeobecný rozum celku v sebe zahŕňa koncept sebaobmedzenia. Asi najvýstižnejšie tento všeobecný rozum kriticky vystihol Alex de Tocqueville.²²⁵ Priestor pre slobodu jednotlivca je v Rousseauovskom chápaniu suverenity akoby "rozpustený" v národe, v zlatine verejnej a súkromnej oblasti.

E. J. Sieyés (jeden z duchovných otcov Francúzskej revolúcie) v snahe vymedziť ústavodarnú moc rozlišuje medzi:

²²² Belling, V.: *Legitimita moci v postmoderné době*, Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 84.

²²³ Tamže, s. 85. „Parliament is not a congress of the ambassadors from different and hostile interests, which interests each must maintain, as an agent and advocate, against others agents and advocates; but Parliament is a deliberative assembly of one nation, with one interest, that of the whole – where no local prejudices ought to guide, but the general reason of the whole“. Edmund Burke (*Letter to the electors of Bristol*). IN Hoffman, R. J. S., Levack, P.: *Burke's Politics*, New York, 1949, s. 116. IN Belling, V.: c. d., s. 78.

²²⁴ „Macht ist nicht Zeichen der Existenz und daher auch nicht Repräsentation der Gestalt, sondern sie ist Grund des existierenden - als Subjekt seienden Menschen und seiner Subjektivität.“ ... „Weil Macht nur ist, indem sie machtet, deshalb kann sie nicht ergriffen werden, wie ein vorhandenes Ding in Besitz gebracht, sondern man muss nur von ihr bessessen - von ihr getragen seind, d. h. in ihrer Knechtschaft stehen - was dann als neue Freiheit sich verhünden muss und sogar noch von Legitimation spricht.“ Heidegger, M.: Zu Ernst Jünger, Gesamtausgabe IV, Bd. 90, Frankfurt/Main 2004, s. 176, 181). IN Belling, V.: cit. d., s. 88.

²²⁵ „Táto zvláštna forma tyrania, ktorá sa nazýva demokratický despotizmus a o ktorej stredovek nemal ani tušenie, je im už dôverne známa. Viac hierarchie v spoločnosti, viac významných tried, viac pevných postavení; ľud zložený z takmer si podobných a celkom sebe rovných jednotlivcov, neusporiadaná vrstva uznaná ako jediný legítimny suverén, avšak starostlivo zbavená všetkých schopností, ktoré by jej mohli dovoliť riadiť svoju vládu a dokonca na ňu dohliadať. Nad ňou jediný splnomocnenec, oprávnený konat' všetko v jej mene, bez porady s ňou. Toho by kontroloval všeobecný rozum bez orgánov, zastaviť by ho mohli revolúcie, nie však zákony: podľa práva podriadený činiteľ, v skutočnosti pán.“ de Tocqueville, A.: *Starý režim a revoluce*, Praha: Academia, 2003, s. 193.

- a) „*pouvoir constituант*“ ako pôvodnou, resp. konštitutívnu mocou (v slovenskom ekvivalente ústavodarnou mocou), ktorú chápal ako zvrchované neobmedzené právo ľudu konštituovať štát a jeho politické usporiadanie, a
- b) „*pouvoir constitué*“ ako odvodenou (konštituovanou) mocou, ktorá zahŕňa sústavu inštitúcií a prostriedkov, ktoré ľud svojím suverénnym (konštitutívnym) aktom ustanovil (konštituoval) a prostredníctvom ktorých sa uskutočňuje samotný výkon moci ľudu.²²⁶

Sieyésová teoretická koncepcia sa premietla aj do textu prvej francúzskej ústavy z roku 1791, ktorá vo svojich úvodných ustanoveniach rozlišuje medzi národom (ľudom) ako nositeľom suverenity „z ktorej sa odvodzujú všetky moci“, a národom (ľudom) ako vykonávateľom suverenity (žiadna časť ľudu ani žiadna osoba si nesmie suverenitu privlastniť). Najvyššiu moc nemožno meniť ani odovzdať. Každý takýto zásah do nej by ju zničil.²²⁷

Výkon suverenity je už odvodenou mocou. Ľud ako nositeľ zvrchovanej moci môže svoju zvrchovanosť vykonávať sprostredkovane, prenesením jej výkonu na inštitúcie, ktoré za týmto účelom vytvoril a ktoré majú jeho dôveru.

Spoločenská zmluva konštituuje ústavodarnú moc - autoritu, nezávislú na iných autoritách/mociach (zákonodarnej, výkonnej a súdnej). Ide o moc, ktorá je nadradená nad ostatnými, pretože je priamym prejavom vôle suveréna. Zákonodarná moc preto napr. nesmie vydať zákon, ktorý je v rozpore s ústavou. Ústavodarnú moc treba totiž tiež chápať v dvoch formách; a to jednak ako originálnu (pôvodnú) ústavodarnú moc a ako moc odvodenú (inštitucionalizovanú).

O originálnej ústavodarnej moci možno hovoriť vtedy, keď subjekt, tvorí ústavu v situácii vzniku nových štátov, v priebehu revolúcií, zásadnej zmeny spoločensko-politickeho systému, stará ústava je celkom suspendovaná a nový systém je v štádiu zrodu, t. j. neexistuje ústava. Nositel'om tejto moci je suverén, jej reprezentantom môže byť jednotlivec, skupina obyvateľstva, ľud alebo národ.

Ústavná je spravidla pripravovaná a prijímaná ústavodarným zhromaždením (tzv. konštituanta, volený zbor). Niekedy je po splnení svojej základnej funkcie rozpustené. V niektorých prípadoch samo ústavodarné zhromaždenie ústavu prijíma, inokedy ju len

²²⁶ Zrejme niet stanoviska vychádzajúceho z jasnejších princípov ako stanovisko, že každý úkon delegovanej moci, ktorý by protirečil povereniu, na základe ktorého sa uplatňuje, je neplatný. Každý zákonodarný akt protirečiaci Ústave preto musí byť neplatný. Popierať túto premisu by znamenalo tvrdiť, že poverenie stojí vyššie ako jeho splnomocniteľ, že sluha stojí vyššie ako jeho pán, že zástupcovia ľudu stoja nad ľudom samotným, že tí čo konajú na základe právomoci, môžu urobiť nielen to, čo im ich právomoci nedovoľujú, ale aj to, čo im tieto právomoci zakazujú.“ Hamilton, A.: List č. 78. IN Hamilton, A., Madison, J., Jay, J.: *Listy federalistov*, Bratislava: Kalligram, 2002, s. 574-575.

²²⁷ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. .d. s. 122.

pripravuje a ústava je schválená ľudom v referende (ľudovom hlasovaní).

Originálny ústavodarca („*Verfassugsgeber*“) uskutočňuje základné politické rozhodnutia a „zostáva pôvodným počiatkom všetkého politického diania, zdrojom všetkej sily, ktorá vytvára stále nové formy štátu, nie je podriadený nijakej forme politického života. Ústavodarná moc sa nevyčerpáva aktom prijatia novej ústavy, neustále zostáva prítomná ako stojaca vedľa ústavy a nad ústavou. Nositel' ústavodarnej moci môže kedykoľvek prijať nové rozhodnutie o spôsobe a forme svojej existencie.

Suverén sa konštituovaním štátu (spoločenskou zmluvou) zaväzuje k uplatňovaniu svojej moci ustanovenými prostriedkami a spôsobmi, a to dovtedy, kým bude mať tento štát jeho dôveru a dokým sa nerozhodne zavedený systém zmeniť. Konštitutívna moc (originálna ústavodarná moc) suveréna konštitutívnym aktom nezaniká, ale existuje naďalej neviditeľne ako moc, ktorá stojí nad štatom a za štatom.²²⁸

Konštitucionalizmus teda strháva Rousseauovu metafyzickú všeobecnú vôľu z hviezdneho neba a pri aplikovaní moci ľudu na danú moc kladie nasledovné požiadavky:

- a) zdrojom a nositeľom pôvodnej zvrchovanej moci („*pouvoir constituant*“) je ľud,
- b) žiadna moc nemôže byť absolútна, musí byť obmedzená, t. j. podriadená určitým pravidlám (vyjadreným v ústave),
- c) moc, jej výkon, si nemôže nikto privlastniť, moc musí byť rozdelená podľa pravidiel ustanovených v ústave.

Suverenita a jej reprezentant - nositeľ sa dostávajú do pozície sféry prechodu medzi sférou normativity a fakticity (právom a mocou; tým, čo má byť a tým, čo je). Nejde tu iba len o pozitivistický prístup k ústavodarstvu - ústavodarná moc nie je len prejavom fakticity, ale aj normativity (*Constituter n'est pas créer; c'est établir.*) Reprezentacionizmus je teda preklenutím korelátom moci a fakticity.

C. Schmitt preberá a modifikuje pojem nomos ako transcendentálny zdroj normativity, ktorý je "abstraktným právom", metazdrojom suverenity štátu, ktorý presahuje rozpor pozitívneho a prirodzeného práva.

Kým Kant ráta so všeobecne záväznými kritériami mravnosti, ktoré je možné zdôvodniť racionálne (kategorický imperatív), pozitivismus subjektivizuje mravnosť a odsúva sféru normativity mimo empirickú realitu pozitivismus sa namiesto prirodzeno-právnych postulátov prikláňa k psychologickému efektu: reálnemu faktickému pasívному uznaniu moci empirickým ľudom a ustanoveniu ústavného systému zo strany ovládaného ľudu

²²⁸ Orosz, L., Svák, J., Balog, B.: *Základy teórie konštitucionalizmu*, Bratislava: Eurokódex, 2011, s. 17-18.

(resp. medzinárodného spoločenstva). Rovnako pri zdôvodnení legitimity postupuje aj M. Weber - bez ohľadu na to, či sa legitimita opiera o tradíciu, (racionálne) panstvo alebo charizmu autority, je podstatná faktická viera v legitimitu moci (viera prítomná v spoločnosti), teda schopnosť štátnej moci presvedčiť ľud o legitimité konceptu, ktorý sama ustanovuje. Hraničným kritériom je z tohto pohľadu faktická akceptácia moci. Na rozdiel od Hobbesa (*auctoritas, non veritas facit legem*) akceptujúca vôľa pôsobí len na sociálnej úrovni (mimo transcendentno), zakladá sa na empírii, nie normativite.

Auctoritas prestáva byť pre novších teoretikov štátu zaujímavá, dôraz kladú väčšinou na potestas. Z hľadiska pozitivizmu je prvotným zdrojom práva faktická moc (násilie), smerujúc k stotožneniu legitimity s legalitou. „*Legitímna je štátna moc, ktorá sa ustanovila ako panstvo v súlade s existujúcim právom, neligitímna je tá, ktorá sa ustanovila proti existujúcemu právu*“.²²⁹

Luhman odmieta ako hraničné kritérium legitimity moment presvedčenia, ale popiera aj prirodzenoprávnu transcendentalitu. Zdroj legitimity štátu vidí v akceptácii moci ako funkcie rozhodovacej procedúry a v prijímaní všeobecne záväzných rozhodnutiach, bez ohľadu na ich ospravedlnenie.²³⁰

Neskorší autori bud' prijímajú a rôzne pretvárajú moment politického konsenzu, alebo ho odmietajú. Walter Benjamin dialektiku moci a práva sústredí v pojme božskej moci ako sprostredkujúcej inštancie medzi právotvornou mocou (*rechtsetzende Gewalt*) a právo udržujúcou mocou (*rechtserhaltende Gewalt*). Táto moc je obdobou Schmittovho suverénneho rozhodnutia vo výnimočnom stave, resp. mostíkom medzi *pouvoir constituánt* a *pouvoir constitué*.²³¹

V novoveku, keď sa už moc štátu neopiera o autoritu Boha tak ako v stredoveku, sa určenie zmyslu moci a aj jej hraníc opiera o dôvody, prečo bola moc zmluvne ustanovená - ciele moci (všeobecné dobro, poriadok, stabilita) sú zároveň aj jej limitami.

Hoci novoveké zmluvné teórie vychádzajú zo spojenia prirodzeného práva s pozitívnym (prirodzené dáva obsah, kým pozitívne upravuje spôsob organizácie a výkonu), už v osvetenstve sa vyskytujú názory, že základom legitimity by mal byť aktuálny súhlas obyvateľov (*consentement libre de la société*).²³²

Tieto názorové rozdiely sa prejavujú neskôr v rozdielnosti prirodzenoprávneho a

²²⁹ Meyer, G., Anschütz, G.: *Lehrbuch des deutsch Staatsrechts*, München 1919, s. 26. IN Belling, V.: cit. d., s. 52.

²³⁰ Luhmann, N.: *Legitimation durch Verfahren* Neuwied, Rhein: Berlin, 1969, podľa Belling, V.: cit. d., s. 54.

²³¹ Belling, V.: *Legitimita moci v postmoderné době*, c. d., s. 96.

²³² Holbach, P. H. D.: *Systém de la nature*, Holdheim, 1966. IN Belling, V.: c. d., s. 34.

pozitívnoprávneho ponímania spoločnosti, práva a štátu.

Spolu s odôvodnením štátnej moci vyvstáva otázka, čo môže robiť ľud, ak sa jeho reprezentanti neriadia pôvodným účelom spoločenskej zmluvy. J. Locke pripúšťa právo na odpor a možnosť ľudu prehlásiť svojich zástupcov za nelegitímnych. O práve na odpor a občianskej neposlušnosti pojednáme neskôr.

Reprezentáciu celku v jeho podaní zastáva súbor súkromných reálne prítomných vzťahov v spoločnosti. Empiricky prítomný ľud si formou mechanizmu väčšiny určuje hranice štátnej moci. Rousseau niečo také nepripúšťa. Súkromné záujmy častí empirického ľudu sa uňho podriadiť užívajú abstraktne ponímanému celku národa, resp. všeobecnej vôle.

Odchylné záujmy jednotlivcov, ktoré nesledujú túto vôle sledujúcu dobro všetkých (bez rozdielu toho, či si to uvedomujú, pripúšťajú, alebo nie) sú len *volonté de tous*.

Podobne ako pozitivizmus aj pluralizmus rezignuje na poňatie všeobecného dobra a konvergentných kategórií všeobecnej vôle, všeobecného rozumu alebo všeobecného záujmu (či už vychádzajú z prirodzeného práva alebo substancialnej vôle národa). Štát je chápaný ako výsledok spoločenských síl (*consonantio symbiotica*) a možno ho chápať ako korporáciu jeho orgánov. Pre pozitivizmus má pojem legitimacy význam analytickej kategórie zohrávajúcej sociálno-psychologickú úlohu. Teórie pluralizmu sa prikláňajú k normatívnej rezignácii na potrebu objektívneho konceptu ospravedlnenia moci.

Ak neplatí myšlienka, že výsledné rozhodnutie ľudu je všeobecnou vôleou, ktorej sa ľudia s ňou nestotožnení musia podriadiť, strácajú ľudia s takýmto rozhodnutím nestotožnení svoju slobodu. Tomu sa jusnaturalizmus a reprezentacionálizmus nažia zabrániť, pretože by takto chápaná legitimita štátu bola len zaistením slobody najväčšej skupine ľudí. „*Ak je tvorba štátnej vôle iba výsledkom zápasu rôznorodých spoločenských skupín, bez toho, aby jeho výslednica bola považovaná za skutočnú vôle ľudu ako suverénneho celku, potom aj výsledné rozhodnutie nemôže byť legitimované konceptom národnej vôle či objektívneho dobra.*“²³³

P. G. Kielmannsegg odmieta čisto procedurálny typ legitimacy panstva – každé procedurálne pravidlo predpokladá istý materiálny základ, ktorý je procedurálne nevyvoditeľný.²³⁴

T. Hobbes nestotožňuje štát s panovníkom. Autorita moci je podľa neho v záujme všetkých občanov, avšak ich vôle sa musí prejaviť v konkrétnnej ľudskej osobe. Leviatana

²³³ Belling, V.: *Legitimita moci v postmoderné době*, Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 59 .

²³⁴ Kielmannsegg, P. G.: *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Politische Vierteljahresschrift (7) 1976, s. 384. IN Belling, V.: *Legitimita moci v postmoderné době*, Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 61.

možno preto interpretovať ako výsledok existencie dvoch vôle: (transcendentálnej) prítomnej vôle národa a empiricky prítomnej vôle panovníka, pričom druhá sprítomňuje prvú.

Postmoderní kritici zmluvných teórií tvrdia, že kontraktualizmus má v sebe spojenie právnej a represívnej teórie moci. To však nie je ničím prekvapivým, pretože základom pozitívneho vyjadrenia práva je právna norma a klasická štruktúra právnej normy v sebe zahŕňa hypotézu, dispozíciu a sankciu.

Potencionálne otázky vyvstávajú, keď sa pozrieme na spojitosť medzi zmluvnou a represívnu teóriu moci: obe obsahujú všeobecnú formu moci (hra dovoleného a zakázaného, prečinu a trestu), v ktorej oproti formálnej homogenite mocenských inštitúcií stoja k poslušnosti prinútení jednotlivci; reprezentujú predstavu o moci, ktorá nás ovplyvňuje iba zvonka; a ako možno dôverovať moci, ktorá je sama garantom, že nebude prekračovať zmluvne vymedzené hranice?²³⁵

4.3 Legitimita moci suveréna

V novoveku sa mení ponímanie legitimacy. Predstava, že moc štátu by mohla byť ospravedlniteľná Božou milosťou a tradíciou kráľovského rodu, už prestáva byť spoločensky prijateľná. Ako odpoveď na túto krízu legitimacy štátnej moci vzniká novoveká prirodzeno-právna ideológia založená na individualite, tvorivej, organizačnej schopnosti človeka, ideách slobody a rovnosti novovekého ponímania občianskej spoločnosti.

Teória spoločenskej zmluvy čerpá z tejto novej prirodzeno-právnej ideológie a vytvára predstavu štátu ako dobrovoľného zoskupenia ľudí, ktorí slobodným rozhodnutím svojej vôle, majú racionálne stanovené neredučovateľné práva a povinnosti, stanovujú určité (univerzálne) pravidlá a sociálne záväzky, ktoré na seba berú uzavretím spoločenskej zmluvy. Obsah týchto práv vyplýva z rozpoznania objektívneho "poriadku rozumu" ľudským intelektom. Takýto objektívny poriadok, stojaci mimo oblast' ľudských emócií, vášní a náklonností, je zdrojom legitimacy noriem a hodnôt organizovanej ľudskej spoločnosti, ktoré majú potenciál stať sa záväznými.

Každý z filozofov mal o vzniku mocenského súhlasu trochu inú predstavu, ktorá sa však

²³⁵ Buraj, I.: *Foucault a moc*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2000, s. 58-59.

odvíjala od rovnakej idey. Až keď sa na tieto konkrétné predstavy pozrieme bližšie, budeme môcť lepšie pochopiť, čo ich spája, čo odlišuje, a aké sú dôsledky týchto teórií.

Ospravedlnenie a príbeh súhlasu u Hobbesa stojí na nasledujúcich predpokladoch, z ktorých by ľudia vychádzali, keby si mohli voliť spôsob ustanovenia štátnej moci:²³⁶

- ľudia, ktorí sú teraz občanmi alebo subjektami skutočne súhlasili s opustením prirodzeného stavu a formou politickej autority
- hoci naši predkovia v skutočnosti nesúhlasili so zriadením politickej autority, súhlasili by, keby sa ocitli v prirodzenom stave a taká možnosť by im bola ponúknutá
- či by súhlasili alebo nie, aj len hypotetické prijatie politickej autority (napr. morálne) zaväzuje ľudí k akceptácii takej autority.

T. Hobbes teda zakladá svoju teóriu spoločenskej zmluve na hypotetickej situácii. (Určite nepredpokladá, že by sa „pôvodná situácia“ niekedy v histórii vyskytla)²³⁷ Znaky zmluvy môžu byť podľa T. Hobbesa viazané na minulosť, prítomnosť i budúcnosť.²³⁸

Ako by mal podľa T. Hobbesa vyzerat taký súhlas ospravedlňujúci vznik autoritatívnej moci, ktorá by bola základom štátu? Odpoveď nájdeme priamo v texte Leviatana: „*Autorizujem a vzdávam sa svojho práva na vládu nad sebou v prospech tohto človeka alebo tohto zhromaždenia pod podmienkou, že aj ty sa rovnakým spôsobom vzdáš svojho práva v jeho prospech a autorizuješ všetko jeho konanie.*“²³⁹

Podstata štátu spočíva v tom, že sa stotožňuje s jednou osobou, „*ktorú veľké množstvo ľudí urobilo vzájomnými dohodami autorom činov, zameraných na ich mier a spoločnú obranu s povolením použiť silu a prostriedky všetkých podľa toho, ako to považuje za vhodné*“²⁴⁰. T. Hobbes teda pri ospravedlnení suverénnej moci odvoláva na prenesenie

²³⁶ Newey, G.: *Hobbes and Leviathan*, Routledge: London and New York 2008, s. 69-70.

²³⁷ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIII, 11, c. d., s. 165. Podobne o pôvodnej situácii uvažoval aj J.-J. Rousseau („*Už nejestvujúci stav azda ani nejestvoval, a pravdepodobne už ani nikdy jestvovať nebude.*“ Rousseau, J. J.: Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi, s. 34), ktorý sa však na rozdiel od Hobbesa pokúsil vykresliť fiktívne dejiny ľudstva na jeho ceste k civilizovanému stavu. Pre objektívnosť je však treba dodat, že kontraktualisti pripúšťajú existenciu takého prirodzeného stavu u vtedy neobjavených spoločností (kmeňov, domorodcov), a že podobná situácia, aj keď u civilizovanejších ľudí sa mohla vyskytnúť napr. pri kolonizácii nových území prvými usadlíkmi. V tomto zmysle je nutné pripomenúť až nápadnú podobnosť jedného textu s Hobbesovou definíciou spoločenskej zmluvy (tentu text je však o generáciu mladší, než Hobbesov text): „*.... uzatvárame týmto dokumentom slávostne a navzájom pred Bohom a jeden pred druhým zmluvu a sami seba navzájom spájame do občianskeho tela politického, pre svoje lepšie usporiadanie a podporu cielov vyššie zmienených; a z tejto moci podľa potreby vynášať, ustanovovať a vytvoriť také spravodlivé a dobré zákony, nariadenia, akty, ústavy a úrady, ako bude najprospešnejšie a najvhodnejšie pre všeobecné blaho kolónie; tým potom sľubujeme všetko zodpovedajúce poddanstvo a poslušnosť.*“ 1620, *Mayflowerská kompaktáta* (The Mayflower Compact). IN: Seltenreich, R., Kuklík, J.: Dějiny angloamerického práva, Praha: Legis, 2011, s. 465-466.

²³⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIV, 13, c. d., s. 171.

²³⁹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XVII, 13, c. d., s. 209.

²⁴⁰ Tamže, XVII, 13, s. 209.

moci poddaných na jednu autoritu za rovnakých podmienok pre všetkých s účelom spoločného dobra. Ide o vytvorenie štátu ako právnickej osoby (inšpirácia pochádza z rímskeho práva, v ktorom bola Rímska ríša ako štát najväčšou a najmocnejšou právnickou osobou).

T. Hobbes nepoužíva právnu terminológiu, ale najsíkôr zadefinuje pojem osoby vo všeobecnosti a potom vysvetlí rozdiel medzi tým, čo dnes nazývame fyzická a právnická osoba. „*Osoba je ten, ktorého slová alebo činy sú považované bud' za jeho vlastné, alebo za zastupujúce slová alebo činy iného človeka, či akejkol'vek inej veci, čo sú mu pripisované pravdivo alebo fiktívne.*“²⁴¹ Klúčovým v tejto definícii je slovo „zastupujúce“ (*representing*) a vďaka rozlíšeniu, ktoré nachádzame v nasledovnom texte, pochopíme prečo: „*Ak sú tieto slová alebo činy považované za jeho vlastné, potom sa nazýva prirodzená osoba. Ak sú považované za slová a činy zastupujúce iného, potom je to fiktívna alebo umelá osoba.*“²⁴²

Hobbes rozlišuje medzi zástupcom a zastupovaným ako medzi tým, kto koná v mene iného s cieľom dosiahnuť zámer toho iného, pod pojmi aktér a autor. „*Slová a činy niektorých umelých osôb vlastnia tí ľudia, ktorých tieto osoby zastupujú. Vtedy je táto osoba aktér a ten, kto vlastní jeho slová a činy, je autor.*“²⁴³ Tým je zodpovedaná otázka významu slova „autorizovať“ v Hobbesovej definícii spoločenskej zmluvy.

Po tom, ako ľudia podriadili určitému suverénovi, ostali autormi akýchkoľvek činov, ktoré môžu byť vykonané reprezentantmi suverenity. („*A pretože dav, podľa svojej prirodzenosti nie je jeden, ale mnohí, nemožno ho chápať ako jedného autora, ale ako mnoho autorov všetkého, čo hovorí alebo koná predstaviteľ davu jeho menom*“²⁴⁴

Zástupca (*aktér*, mandatár) môže zastupovať iba zástupcov (*autorov*, mandatárov), ktorí splňajú podmienky – musia byť živí a musia splňať určitý stupeň rozumov vyspelosti (nemôže ísť o deti, bláznov a šialencov).

Pod zástupcom sa pritom myslí osoba preberajúca na seba umelú (zmluvne vytorenú) úlohu vystupovať a konáť v mene iného človeka takým spôsobom, že slová a činy zástupcu môžu byť prisudzované zastupovanej osobe (z právneho hľadiska by bolo možné povedať, že ide o tzv. priame zastúpenie – zástupca koná v mene a na účet, t. j. priamy zásah množiny práv a povinností, zastúpeného; Hobbes však neformuluje svoje myšlienky z hľadiska dnešnej právnej teórie dostatočne precízne).

²⁴¹ Tamže, XVI, 1, s. 196.

²⁴² Tamže, XVI, 2, s. 196.

²⁴³ Hobbes, T.: *Leviatan* XVI, 4, c. d., s. 197.

²⁴⁴ Tamže XVI, 14, s. 200.

Ak je suverén zástupcom ľudu, koho zastupuje? T. Hobbes popiera uzavretie takejto medzi suverénom a ľudom po obsahovej aj formálnej stránke (po obsahovej stránke je spoločenská zmluva dohodou ľudu na suverénnej moci, nie na osobe suveréna; po formálnej stránke nič takého ako teleso ľudu *corpus civitas* neexistuje). Suverén zastupuje všetkých, ktorí naňho v pôvodnej zmluve previedli svoju moc. Pôvodná zmluva je však podľa T. Hobbesa nemenná. Aký je však potom vzťah tých, ktorí neboli pri uzavretí pôvodnej zmluvy? Túto otázku, na ktorú čiastočne odpovedá J. Locke, sa budeme zaoberať neskôr.

Aké sú dôsledky zastúpenia, v ktorom suverén zastupuje ľud v riadení štátu? Ked" „dav“ autorizoval zástupcu – aktéra v podobe suveréna, musia sa oddaní (teda už nie dav) stotožňovať s konaním svojho zástupcu, pretože sa k tomu zaviazali v pôvodnej zmluve.²⁴⁵

Tento zhodou na splnomocnení suveréna k výkonu moci sa dav zmenil na zjednotenú skupinu – prebehol kvalitatívny skok v organizácii spoločnosti. To v sebe zahrňa podriadenie sa jednej vôle, konkrétnie vôle zástupcu suveréna. („*Dav ľudí sa stáva jednou osobou, ked' je zastupovaný jedným človekom alebo jednou osobou.*“²⁴⁶)

Podľa Quentina Skinnera momentom súhlasu vznikajú dve osoby, ktoré v prirodzenom stave neexistovali: umelá *osoba/persona fictae* (splnomocnená hovoriť a konáť v našom mene) – t. j. suverén; a štát v podobe politického spoločenstva (so stanovenými pozíciami zástupcu suveréna či zhromaždenia a občanov). Dav takto zjednotený v jednu osobu sa nazýva politické spoločenstvo (*commonwealth*).²⁴⁷

Na inom mieste len opakuje myšlienku, že všetci zákonní suveréni sú iba zástupcami zastupujúcimi štát – politické spoločenstvo, „*jednu osobu, ktorú vzájomnými dohodami jedného s druhým prehlásilo za autora svojich činov veľké množstvo ľudí*“, kým suverén je meno človeka, ktoré osoba štátu „má“, resp. „nosí“.²⁴⁸

Štát je teda osobou odlišnou od vládcov a ovládaných. Pokial' vládcovia a ovládaní prichádzajú a odchádzajú, štát stále trvá nezávisle na odchode či príchode konkrétnych fyzických osôb, preberá záväzky a vymáha právo často odhliadnuc od hraníc života kohokoľvek z jeho oddaných.

Ani štát však nie je nesmrteľný, pretože môže prechádzať mnohými chorobami a

²⁴⁵ Gauthier, D. P.: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 120-177.

²⁴⁶ Hobbes, T.: *Leviathan XVI*, 13, c. d., 199.

²⁴⁷ Skinner, Q.: *O státe*, Praha: Oikomena, 2012, s. 80.

²⁴⁸ Hobbes, T.: *Leviathan XVII*, 13, c. d., s. 209.

hrozbami vedúcimi až k smrti suverenity.²⁴⁹

Štát je schopný konáť len vďaka tomu, že niekto bol politickým spoločenstvom poverený jeho zastupovaním a preto je neprítomnosť takto poverenej osoby vo výkone svojej funkcie oslabením štátu. Štát nikdy „skutočne“ nekoná a nepreberá zodpovednosť za svoje skutky,²⁵⁰ ale koná zaňho vždy osoba suveréna, stelesňujúca fiktívnu osobu štátu.²⁵¹

Analógia štátu a podniku sice slúži k lepšiemu pochopeniu hierarchie vzťahov členov právnickej osoby, ale pri súčasných hodnotových perverziách hospodárskej politiky štátov ovládaných úzkymi ekonomickými skupinami sledujúcich osobné záujmy a ciele by sme ju mali chápať len ako ilustratívny príklad.

Zmluvnú teóriu zastáva aj Locke, aj keď nie v tak koncentrovanej podobe, ako Hobbes alebo Rousseau. Hoci tvrdí, že nie každá zmluva robí koniec prirodzenému stavu, ale len tá, v ktorej sa zmluvné strany „*dohodnú navzájom, že vstúpia do jedného spoločenstva a vytvoria jedno politické teleso*“²⁵². Politická spoločnosť, ktorá vytvára štát, je podľa Locka „*tam a iba tam, kde sa každý z členov vzdal tejto prirodzenej moci (chrániť vlastníctvo, život, slobodu a majetok a za tým účelom trestať priestupky) a odovzdal ju do rúk spoločenstva vo všetkých prípadoch, kde nie je vylúčený z toho, aby sa odvolal pre ochranu na zákon ním zavedený*“²⁵³. Detaily jeho predstavy o tom, čo patrí do takejto zmluvy musíme hľadať roztrúsené v jeho Druhej úvahе o vláde. Hlavný problém, ktorý sa tiahne jeho dvoma úvahami o vláde sa týka legitimity spoločenskej autority – kým najmä v *Prvej úvahе o vláde* mu ide o vyvrátenie tézy, že ospravedlnenie kráľovskej moci pochádza na základe Písma Svätého od Boha, v *Druhej úvahе o vláde* sa snaží vyvodiť autoritatívnu moc zo spoločenského súhlasu.

Spory o "dedičstvo" autority odvodzovanej zo Starého zákona znepokojovali ľudstvo v každej dobe a privodilo mu väčšinu ziel ničiacich mestá, krajiny a svetový mier. Najväčšou otázkou týkajúcou sa moci preto v dejinách nebola otázka či existuje alebo odkial pochádza, ale kto má byť jej držiteľom.²⁵⁴

To je závažný epistemologický problém: moc panovníka musí byť dostatočne jasne zdôvodnená, pretože nikto nebude poslúchať niekoho, kto nie je legitímnou autoritou (bez

²⁴⁹ Hobbes, T.: *Leviatan* XXIX, 2-23, s. 350-362 ; tamže XXI, 21, s. 255.

²⁵⁰ Tamže, XVI, 7, s. 197.

²⁵¹ Hoci Hobbes v Leviatanovi nepíše o politickom telese ako o fikcii, zmieňuje sa o ňom v tomto zmysle v predošлом diele *The Elements of Law Natural and Politic*, XXI, 4.

²⁵² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, §14, s. 37. „Každý človek sa tým, že súhlasi s inými, aby vytvoril jedno politické teleso pod jednou vládou, zaväzuje každému z danej spoločnosti, že sa podrobuje rozhodnutiu väčšiny a že je ním zaviazaný.“ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, § 97, c. d., s. 86.

²⁵³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VII, 87, c. d., s. 79.

²⁵⁴ Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, c. d. I, 106, s. 101.

príčiny). V inom prípade „*by nebol žiadny rozdiel medzi banditmi a zákonnými kniežatami, bolo by bezvýhradne nutné poslúchať toho, kto má silu a korunu a že zlá by sa stali dedičstvom násilia a krádeže*“²⁵⁵.

Hoci prvá poznámka voči R. Filmerovi V Prvej úvahе o vláde je osobná (nehodné Angličana nie je len upadnút' do otroctva ale čo i len obhajovať taký stav), snaží sa v vo väčšine diela postupovať systematicky. Spor medzi Lockom a Filmerom spočíval o. i. v tom, ako vyklaďať niektoré pasáže Písma Svätého, konkrétnie *Gn I, 28* („*Boh ich požehnal a povedal im: „Plodťte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora, nad vtáctvom neba a nad všetkou zverou, čo sa hýbe na zemi!*““)

Poddaného (občana) z človeka nerobí len to, že sa podriaďuje zriadeniu a správa podľa zákonov a pravidiel vydaných jemu nadriadenou mocou, ale každý človek si musí byť tiež vedomý, odkiaľ pochádza oprávnenie tejto moci a ako rozlíšiť jej reprezentantov od iných – musí byť vnútorné stotožnený s ich legitimitou.²⁵⁶

Locke útočí na Filmerovu pozíciu aj z logického (pozitívno-právneho) hľadiska. Pokial' by bola všetka politická moc odvodená od Adama a má prejsť podľa "Božieho ustanovenia" na jeho dedičov, je to právo, ktoré predchádza prevyšuje všetku a vládu; t. j. Božie, prirodzené; a ľudské pozitívne právo nemôžu rozhodovať o tom, čo je základom práva a vlády. Ak by sa pridelenie občianskej moci dedičovi dialo na základe "božieho ustanovenia" bol by to koniec občianskej moci, pretože takáto "otcovská kráľovská moc" nenecháva priestor pre dohodu a ľudskú múdrost' v určení autority.²⁵⁷

Nebudeme sa tu zaoberať jazykovednými otázkami angličtiny ako je rozdiel medzi "shall" a "ought to", ale skôr logickou argumentáciou. J. Locke stanovuje klúčové kritériá na základe ktorých kritizuje Filmerov výklad *Starého zákona*. V tak dôležitej veci, akou je otázka zdôvodnenia politickej autority, musia byť argumenty jasné a zrejmé. Absolútna moc vyžaduje nevyvrátilelné dôkazy. Ľudská reč je schopná vyjadriť pokrvné príbuzenstvo a jeho rôzne stupne. Bolo by preto lepšie, keby Filmer použil zrozumiteľnejšie výrazy k tomu, aby sme mohli poznať, komu sa dostalo "pridelenia občianskej moci" z "božieho ustanovenia", alebo aby povedal, koho myslí "najstaršími

²⁵⁵ Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, IX, 81, c. d., s. 88. Keď Locke píše o autorite, je vhodné podotknúť, že rozlišuje dva typy (kritériá) : z jednej strany má na mysli politickú autoritu schopnú pokojného riešenia sporov, z druhej strany chápe autoritu ako moc nad majetkom či ľuďmi. Bližšie pozri Forester, G.: *Johns Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, s. 229-230. Čím iným sú krajiny bez spravodlivosti, ak nie veľkým zbojstvom? Vari lúpežné bandy nie sú malým kráľovstvom? Augustín: Boží štát, 2005, Bratislava: Lúč, Spolok sv. Vojtechu v Trnave, s. 117.

²⁵⁶ Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, IX, 81, c. d., s. 87.

²⁵⁷ Tamže, XI, 126, s. 113.

rodičmi".²⁵⁸

V snahe o dôslednosť J. Locke rozlišuje v starozákonnom príbehu o Adamovom prevzatí politickej autority štyri aspekty (konštitutívne časti): stvorenie, darovanie, manželstvo a otcovstvo (reprezentované Adamovým vzťahom s Bohom, fyzickým svetom, Evou a jeho deťmi).

Odhliadnuc od toho, že Adam s Evou boli po prvom hriechu vyhnaní z raja, a teda donácia moci nad zemou, vodami a oblohou tým bola prarodičom ľudstva odobraná, je tu veľmi vázny dôvod, prečo nemožno dôverovať legitimizácii kráľovskej moci prostredníctvo Genezis. Ak by bol priamym Adamovým nástupcom jeho najstarší syn, nepoznáme jeho identitu, ani jeho priamych potomkov. Keby však boli dedičmi Adamovej moci všetci jeho synovia, potom dnes koluje v žilách nástupnícka krv v každom mužovi.²⁵⁹

J. Locke sa zhoduje s R. Hookerom v tom, že nesvojprávnosť detí, oligofrenikov či prechodne chorých ľudí, ktorí potrebujú poručníkov alebo iných zástupcov, nie je dostatočným argumentom pre obhajobu otcovskej kráľovskej moci.

Moc, ktorú ľudia odovzdávajú spoločenskou zmluvou, nemôže byť väčšia, než bola tá, ktorú mali v prirodzenom stave, pretože nik nemôže preniesť na druhého viac moci, než má on sám, hoci ide o prevod z fyzickej osoby na právnickú osobu.²⁶⁰

Proti teórii otcovskej moci podľa Locka svedčí aj množstvo a rozdrobenosť štátov, v ktorých boli vládcovia dosadzovaní na základe pokrvnej línie a presadzujúcich „právo silnejšieho“. Takých prípadov je plná história.²⁶¹

Ak sa ktokoľvek dostane k výkonu časti moci iným, než zákonným spôsobom, nemá reálne oprávnenie k tomu, aby túto moc vykonával. Takýto uzurpátor ani jeho potomok nemôže mať právny nárok na výkon nelegálne získanej moci, pokým ľud nemá slobodu súhlasiť a pokial' nedal skutočný súhlas k uznaniu a potvrdeniu takto získanej moci.²⁶² (kým v Lockových časoch mohlo ísť o boj o následníctvo trónu, dnes táto myšlienka reprezentuje ochranu pred zneužitím štátnej správy, záujmovej a územnej samosprávy pred politickou mocou, korupciou a nepotizmom).

Obmedzenie štátnej moci spočíva aj v minimalizácii jej svojvôle, t. j. prípadov, na ktoré zákon nepamäta (prerogatívy).²⁶³ Ak by kráľ, panovník, predstaviteľ štátnej moci porušil práva svojich poddaných, porušil by tak pôvodnú zmluvu a všetky slobodné a dobrovoľné

²⁵⁸ Tamže, XI, 108, s. 102.

²⁵⁹ Tamže, X, 105, s. 100.

²⁶⁰ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XI, § 135, c. d., s. 108-109.

²⁶¹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, § 115, c. d., s. 97-98.

²⁶² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XVII, § 198, c. d., s. 147.

²⁶³ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, § 161, c. d., s. 126 nn.

zmluvy strácajú platnosť.²⁶⁴

V snahe zdôvodniť právo zvrhnutia vlády porušujúcej zákony argumentuje Locke aj možnosťou použitia sily. „*použitie sily proti ľudu bez splnomocnenia a proti dôvere kladenej toho, kto tak koná, je vojnový stav ľudom, ktorý má právo znova uviest legislatívu vo vykonávanie jej moci*“.²⁶⁵

J. Locke sa už na začiatku *Druhého pojednania* o vláde snaží o vyjasnenie pojmov, keď pod politickou mocou myslí „moc vrchnosti nad poddaným“, ktorá je niečím iným, než moc otca nad deťmi, hospodára nad jeho sluhom, manžela nad jeho ženou a pána nad otrokom.²⁶⁶ Je to súhlas slobodných ľudí, narodených podvládou, ktorý jediný ich robí jej členmi. Toto odovzdanie moci má univerzálny charakter aj u T. Hobbesa - „*všetka suverénna moc bola pôvodne odovzdaná so súhlasom každého poddaného*“, ide o súhlas v ktorom „*každý človek za seba odovzdáva svoju právomoc spoločnému predstaviteľovi*“.²⁶⁷

Aj keď J. Locke rozlišuje tri moci, za najdôležitejšiu považuje zákonodarnú moc – legislatívnu, ktorej sú ostatné podriadené. Aj keď je legislatíva zverenou mocou, ľudu stále ostáva najvyššia moc odstrániť alebo meniť legislatívnu, ak tá koná proti dôvere ľudu. Pretože „*všetka moc dávaná s dôverou na dosiahnutie nejakého účelu, je obmedzená konkrétnym účelom, musí sa dôvera, kedykoľvek sa tento účel zrejme zanedbáva alebo kedykoľvek sa koná proti nemu, nutne premárnit a moc pripadnúť do rúk tých, ktorí ju dali a ktorí ju môžu znova vložiť tam, kde to budú pokladat za najlepšie pre svoju bezpečnosť a kľud.*“²⁶⁸

Kým J. Locke tvrdí, že „*moc vo svojich najkrajnejších hraniciach je obmedzená na verejné dobro spoločnosti. Je to moc, ktorá nemá iný účel, než zachovanie, a teda nemôže mať nikdy právo zahubiť, zotročiť alebo zámerne ochudobiť poddaných*“²⁶⁹ (prvý prirodzený zákon znie: „*všetko, ak je to možné, má byť zachované*“). T. Hobbes a J.-J. Rousseau zastávajú odlišný názor.

Základný rozdiel medzi T. Hobbesom a J. Lockom pri konštruovaní spoločenskej zmluvy spočíva v prvotných podmienkach, ktoré predpokladajú: T. Hobbes konštruuje predstavu politickej spoločnosti v etickom vákuu, kým J. Locke už v popise prirozeného stavu predpokladá absenciu takéhoto vákuu.

²⁶⁴ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XVI, § 194, c. d., s. 145.

²⁶⁵ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XIII, § 155, c. d., s. 121.

²⁶⁶ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, I, § 2, c. d., s. 30.

²⁶⁷ Hobbes: *Leviatan* XXVIII, 22, c. d., s. 346; tamže XVI, 14, s. 200.

²⁶⁸ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XIII, § 149, c. d., s. 118.

²⁶⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XI, § 135, c. d., s. 109, Základný zákon: Tamže, § 183, s. 140.

Všetci členovia spoločnosti majú byť zachovaní. Tamže XIV, § 159, s. 125.

Ďalším rozdielom medzi týmito dvoma filozofmi je, že T. Hobbes nezdôvodňuje odkiaľ čerpá myšlienku sebazáchovy (prvý prirodzený zákon), jeho pôvod je nepodložený, hoci niektorí komentátori tvrdia, že T. Hobbes ho vyvodzuje z Božích príkazov. J. Locke princíp sebazáchovy zdôvodňuje odpozorovaním z prírody a prirodzeného stavu vecí.²⁷⁰

Leo Strauss právo sebazáchovy u T. Hobbesa považuje za prirodzenú nutnosť, ktorá nie je o nič menej samozrejmejšia než že kameň padá nadol (t. j. ako niečo mechanické), kym u J. Locka sú morálne práva ospravedlňované prirodzenými psychickými silami (mentálne).²⁷¹

Hlavným účelom, prečo ľudia zakladajú štát a poddávajú sa moci vlády, je zachovanie ich vlastníctva (pre J. Locka je vlastníctvom nielen hmotná vec, ale aj život človeka). Keďže pred vznikom štátu chýba implementovaný, rigidný a známy zákon, akceptovaný a rešpektovaný generálnym konsenzom, ktorý by bol hraničným kritériom práva a bezprávia, je nutné takúto zmluvu uzavrieť, pretože prirodzený zákon (v prirodzenom stave) uvedené charakteristiky nespĺňa.²⁷²

Spoločenská zmluva so sebou prináša aj nezávislé súdy, ktoré prirodzený stav nepoznal.

J. Locke a T. Hobbes obaja problematizujú slabosti ľudskej prirodzenosti, pokrytectva a pretvárky. Kým T. Hobbes sa viac sústredí na rozbor minulosti a skúseností, Locke sa zameriava na budúcnosť ľudstva. J.-J. Rousseau syntetizuje tieto dva prístupy. Ústredným problémom u T. Hobbesa je moc, pre J. Locka je to morálny súd.²⁷³

Po nastolení pozitívneho zákona a ustanovení súdov však podľa Locka problémy prirodzeného stavu ustupujú do úzadia, „*pretože kde je na zemi autorita, moc, pomocou ktorej je možné sa dovolat’ (rozhodnutia sporov), tam je ďalšie trvanie vojnového stavu vylúčené a spor je touto mocou rozhodnutý*“.²⁷⁴

Avšak ľudia, ktorí s spojili v občiansku spoločnosť vzájomnou zmluvou o pomoci pri obrane pozemských vecí, môžu byť napriek tomu pripravení o svoj majetok lúpežou alebo podvodom spoluobčanov alebo nepriateľským útokom z cudziny. „*Prostriedok voči druhému zlu vidíme v zbraniach, v bohatstve a v počte obyvateľov; prostriedok proti prvému zlu v zákonoch.*“²⁷⁵

J. Locke neformuluje spoločenskú zmluvu tak striktne ako T. Hobbes a J.-J. Rousseau, v

²⁷⁰ Forster, G: *Divine Law and Human Law in Hobbe’s Leviathan In History of Political Thought* 24, 2003, s. 189-217.

²⁷¹ Strauss: *Natural Right*, s. 227-231. IN Forster, G: *John Locke’s politics of moral consensus*, c. d., s. 241-303.

²⁷² Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, IX, § 124, c. d., s. 103.

²⁷³ Forster, G: *John Locke’s politics of moral consensus*, c. d., s. 247.

²⁷⁴ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, III, 21, c. d., s. 41.

²⁷⁵ Locke, J.: *Dopis o toleranci*, c. d., s. 78.

podobe právnej definície, ale pokúša sa skôr o jej opis („*Jediná cesta, ktorou sa niekto zbavuje svojej prirodzenej slobody a navlieka si putá občianskej spoločnosti, je dohoda s inými, ... To môže robiť akýkolvek počet ľudí, pretože to nepoškodzuje slobodu ostatných. Tí ostávajú ako by boli v slobode prirodzeného stavu.*“²⁷⁶).

Zmluva definuje rovnováhu medzi spoločnosťou a jej členmi ako úplné a bezvýhradné scudzenie práv každého jednotlivca.

Aby Rousseau uistil o dôsledkoch absolútneho zrieknutia sa všetkých častí našej existencie v prospech abstraktného bytia, tvrdí, že suverén, ktorý je spoločenským telom, nemôže súhrn svojich členov ani jedného individuálne, všetci zdieľajú rovnaké podmienky, nikto nie je zvýhodňovaný, pretože ak sa každý dáva všetkým, nedáva sa nikomu. Každý získava nad svojimi spoločníkmi práva, akých sa vzdáva v ich prospech. Vďaka tomu sa dosahuje ekvivalent toho, čo jednotlivec stráca, spolu s väčšou silou chrániť, čo má.²⁷⁷

Rousseau formuluje svoju spoločenskú zmluvu v súvislosti s pojmom všeobecnej vôle. „*Každý z nás dáva svoju osobu a celú svoju silu dohromady pod najvyššie riadenie všeobecnej vôle; a každého člena kolektívne prijímame ako neoddeliteľnú časť celku.*“²⁷⁸

Vzniknutý útvar pomenúva J.-J. Rousseau rôznymi názvami (verejná osoba, štát, republika, *civitas*, politické teleso), myslí tým však "morálne a kolektívne teleso, ktoré sa skladá z toľkých členov, koľko má zhromaždenie hlasov, a samým týmto aktom získava zjednotenie, svoje spoločenské ja, svoj život a vôle" t. j. subjektivitu. Tvorcovia tohto sociálneho celku, podieľajúci sa na jeho zákonoch, sú občanmi. „...*táto združovacia zmluva uzaviera v sebe vzájomný záväzok celku a jednotlivcov, a že každý jedine, uzatvárajúc zmluvu takpovediac sám so sebou, je viazaný dvojitým pomerom, totiž ako úd panovníckej moci k jednotlivcom a ako úd štátu k panovníckej moci.*“²⁷⁹

Toto je skutočné jadro spoločenskej zmluvy. T. Hobbes a J. Locke uvažujú o spoločenskej zmluve ako o sérii dvojstranných zmlúv medzi jednotlivcami (vzdávam sa... keď aj ty...; súhlasím, keď všetci ostatní; obaja filozofi nepriamo predpokladajú vznik suveréna, Rousseau sa však priamo zmieňuje o jeho vytvorení). Z Rousseauovej definícii je zrejmé, že v jeho predstave spoločenskej zmluvy nejde o sériu bilaterálnych dohôd ako v ďalších dvoch zmieňovaných modeloch.

²⁷⁶ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, VIII, 95, s. 85-86.

²⁷⁷ Constant, B.: *Principles of Politics Applicable to all Representative Governments*, s. 176. IN Jennings, J.: *Rousseau, social contract and the modern Leviathan*. IN Boucher, D, Kelly, P.: *Social Contract From Hobbes to Rawls*, London, New York: Routledge, 1994, s. 126. Podľa spoločenskej zmluvy sú si všetci občania rovní, takže všetci môžu predpisovať, čo majú všetci robiť, no nikto z nich nemá právo vyžadovať, aby druhý robil to, čo on sám nerobí. Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 122.

²⁷⁸ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, I, 6, c. d., s. 38.

²⁷⁹ Rousseau, J.-J.: *Emil I*, Praha, 1911, s. 396.

T. Hobbes bilaterálnu povahu zmlúv nerozvádza len v prvom dieli *Leviatana*, ale aj v spise *O občanovi*: „*Demokracia sa neustanovuje jednaním jednotlivcov s ľudom, ale vzájomnými zmluvami jednotlivcov s ostatnými jednotlivcami. Po prvej je to zrejmé z toho, že pri každej zmluve musia najskôr existovať osoby so zámerom zmluvu uzavrieť, a až potom samotná zmluva; ale pred ustanovením štátu ľud neexistuje, pretože neboli nejakou osobou, ale množstvom jednotlivých osôb? teda medzi ľudom a občanom nemohla byť uzavorená žiadna zmluva.*“²⁸⁰

Svoju definíciu moci uvádzajú T. Hobbes v diele Leviatan „*moc človeka (všeobecne) spočíva v jeho súčasných prostriedkoch na získanie určitého predpokladaného dobra v budúcnosti*“.²⁸¹ Potom opisuje prirodzenú, inštrumentálnu, ekonomickú moc, ako aj moc v podobe povesti (o niekom), popularity, úspechu, urodzenosti, telesného zjavu, výrečnosti verejnej prospéšnej zručnosti a vedy.

T. Hobbesom sa čiastočne inšpirovali aj niektorí ďalší autori, snažiaci sa vytvoriť modely moci v dvadsiatom storočí, napr. French-Ravenov model (legitímna resp. pozičná moc, referenčná moc, expertná moc, moc založená na odmenách, donucovacia moc)²⁸², Galbraithov model (primeraná resp. osobnostná moc, kompenzatórna moc - bohatstvo, podmienovaná moc – organizácie)²⁸³, Lukesov model (rozhodovanie formálnymi inštitúciami; neformálne ovplyvňovanie a stanovenie agendy; hodnoty, normy, ideológia)²⁸⁴.

Pre lepšie pochopenie ako možno chrakterizovať moc zdrojenú spoločenskou zmluvou je dobré priblížiť nasledovné delenie na päť typov moci:²⁸⁵

- klasický (individuálny, konfliktný, kauzálny),
- inštitucionálny (štrukturálny, konfliktný, kauzálny),
- radikálny (štrukturálny, konfliktný, konstitutívny),
- postmoderrný (štrukturálny, konstitutívny),
- kolektívny (kooperatívny, konstitutívny).

Klasická moc - asymetria medzi subjektami vyplýva z rozdielov v ich individuálnych charakteristikách (disponibilných zdrojoch a v schopnostiach tieto zdroje využívať, antagonizmus medzi subjektami a ich vznikom nezávisle na sebe).

Inštitucionálna moc odmieta prvý predpoklad - sociálne konanie je vnútornou

²⁸⁰ Hobbes, T.: *O občanu* VII, 7. IN Výbor z díla, Praha: Svoboda, 1988, s. 198.

²⁸¹ Hobbes, T.: *Leviatan* X, 1, c. d., s. 126.

²⁸² French,j. R. P., Raven, B.: *The bases of social power*. IN Arbor, A., Cartwright, D.: *Studies in social power*, Michigan: University of Michigan Press, 1959, 225 s.

²⁸³ Galbraith, J. K.: *The anatomy of Power*, Boston: Houghton Mifflin, 1983

²⁸⁴ Lukes, S.: *Power: A Radical View*, London: Palgrave Macmillan.

²⁸⁵ Drulák, P.: *Politika nezáujmu: Česko a západ v krízi*, c. d., s. 67.

záležitosťou komunity a jej štruktúra (normy, predsudky, inštitúcie či procedúry) kauzálne pôsobia na jej členov. Súčasne sú niektoré otázky nachádzajúce sa mimo túto štruktúru tabuizované.

Radikálna moc predpokladá, že subjekty nevznikajú nezávisle od seba, ich záujmy a ciele sú výsledkom pôsobenia rovnakej štruktúry. Ak takáto moc pôsobí intenzívne, neprichádza ku konfliktom, pretože aj znevýhodnení príjmajú svoje postavenie ako dané v súlade so štruktúrou, ktorá k nemu prispela.

Postmoderná moc neráta s objektívnymi záujmami subjektu, preto ich nemožno konfrontovať s jej konštitutívnym pôsobením. Aj keď subjekty vytvára štruktúra, ich vzťahy môžu byť kladné aj záporné. Chýba však objektívne stanovisko, ktoré by mohlo skúmať tieto vzťahy v celku prostredníctvom kritického prístupu.

Na rozdiel od ostatných typov moci odmieta kolektívna moc tri predpoklady klasického ponímania moci. Spolupracujúce subjekty snažiace sa o dosiahnutie rovnakého cieľa svoju moc dokážu (paradoxne) násobiť - reálne teda nejde o bežný substanciálny prístup k moci. Kolektívna moc je charakteristická vzťahmi medzi subjektami na úrovni "bratstva", kvalitatívne odlišnými od vzťahov v iných typoch moci.

Ako už vyplynulo z vyššie uvedeného donucovacia moc je znakom štátu, ale nie je jeho podstatou. Ak by podstatou moci bola účinnosť príkazu, nebolo by väčšej moci než tej, ktorá vychádza z hlavne pušky. „*Musíme sa rozhodnúť, či a v akom zmysle je možné odlišiť "moc" od "sily", aby sme zistili, ako sila použitá v súlade s právom mení svoju povahu a ako sa nám tým odhaluje celkom odlišný pohľad na ľudské vzťahy.*“²⁸⁶

Ani vymedzenie sily, resp. inštitucionalizovanie sily nie je však dostatočnou odpoveďou na otázku o povahе moci (nepresahujú vnímanie moci ako nadvlády človeka nad človekom, resp. ľudí nad ľuďmi).²⁸⁷

Moc závisí od kvality a kvantity verejnej mienky. Potrebuje teda väčšinu (kvantitatívnu prevahu), kým násilie nie. Najjasnejším príkladom toho, že moc a násilie si odporujú, je najkrajnejšia forma moci ("všetci proti jednému"), v protiklade k najkrajnejšej podobe násilia ("jeden proti všetkým"). „*Moc nie je nikdy vlastnosťou jednotlivca; patrí ku skupine a existuje iba tak dlho, pokým skupina ostáva pohromade.*“²⁸⁸

²⁸⁶ d'Entréves, A. P.: *Pojetí štátu*. IN Arendt, H.: *O násilí*, Praha: Oikoyemenh, 1997, s. 29.

²⁸⁷ Arendt, H.: *O násilí*, Praha: Oikoyemenh, 1997, s. 29.

²⁸⁸ Arendt, H.: *O násilí*, c. d., s. 33.

4.4 Štát ako vytvorený subjekt

Právna teória prichádza s pojmom právnických osôb až po novovekých kontraktualistoch (Savigny). Právna teória okrem prirodzených osôb hovorí o fiktívnych osobách - *persona fictae*, ktorej abstraktný pojem je však nevypracovaný.

takýto pojem vzniká preto, aby bol vyriešený empirický problém: subjektívne právo (právo prináležiace konkrétnej oprávnenej osobe) nemôže existovať bez oprávneného - v našom prípade suveréna.

V právnej hierarchii najvyššie stojaca právnická osoba je súčasne pôvodcom objektívneho práva, ktorou sa spravujú všetky právnické osoby, vrátane štátu (princíp legality). Takáto právnická osoba môže byť ustanovená len právnym aktom, ktorý je uskutočnený maximálnym počtom (t. j. všetkými), fyzickými osobami, ktoré budú jej členmi, resp. členmi právnických osôb s nižším počtom členov a menej podstatným (užšie ohraničeným) účelom ich zriadenia. Právnické osoby ako združenia fyzických osôb reprezentujúce ich práva, povinnosti a právom chránené záujmy, vznikli teda funkčne skôr, než začali byť právne regulované (prvé štáty, armády, cechy).

Spoločenská zmluva je, aj keď len fiktívnym, riešením bezvýchodiskovej situácie, v ktorej je logicky sporné konštatovať čo bolo skôr: či štát, stanovujúci objektívne právo, alebo objektívne právo, na základe ktorého by bol ustanovený štát. Toto riešenie uvádzajú všetci novovekí kontraktualisti, ale len Hobbes skúma tento problém dôsledne aj z hľadiska hierarchie sily právnych nariem.²⁸⁹

Podľa niektorých teoretikov (A. Brinz, de Bekker) môže existovať právo bez oprávneného (vlastníctvo bez vlastníka), ak patrí nejakému cielu (*das Zweckvermögen*, účelové imanie). Z tohto hľadiska je možné rozlísiť dispozičnú zložku subjektívneho práva (obrana veci pred súdom, správa veci, držba) vyžadujúcu si vôľou nadaný subjekt a požívaciu zložku, ktorá si subjekt obdarený vôľou nevyžaduje (sem spadajú aj neživé veci).²⁹⁰

V opozícii voči teórii fikcie právnych osôb stojí tzv. teória reality právnych osôb, podľa ktorej je právnická osoba rovnako reálnou entitou ako fyzické osoby a zákonodarcom je iba uznaná (deklarovaná), ale nie vytváraná (konštituovaná). Táto teória sa odvoláva na organické teórie, podľa ktorých je základným znakom právneho subjektu slobodná vôľa (tak ako sa človek skladá z orgánov a buniek, je štát zložený zo sociálnych orgánov a

²⁸⁹ Hobbes: *Leviatan*, XXVI, c. d..

²⁹⁰ Pelikán, R.: *Právni subjektivita*, Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 31.

občanov). Takáto teória však vedie k rovnakým problémom ako teória fikcie a nerieši ich, hoci v poslednom období našla svoje rozvinutie v autopoetických teóriach

Hobbes prichádza so všeobecnou formuláciou (právnickej i fyzickej) osoby. „*OSOBA je ten, ktorého slová alebo činy sú považované bud' za jeho vlastné, alebo za zastupujúce slová alebo činy iného človeka, či akejkoľvek inej veci, čo sú mu pripisované pravdivo alebo fiktívne*“ A k tomu dodáva „*Ak sú tieto slová alebo činy považované za jeho vlastné, potom sa nazýva prirodzená osoba. Ak sú považované za slová a činy zastupujúce iného, potom je to fiktívna alebo umelá osoba.*²⁹¹

T. Hobbes už v úvode k *Leviatanovi* vraví o štáte ako o ľudskom konštrukte. Neskôr ho prirovnáva k ľudskému organizmu. V tejto časti sa pokúsime poukázať na to, do akej miery je štát analogický so subjektom, resp. inými subjektami po stránke politickej i právnej filozofie a teórie.

K tomu, aby mohli niekomu patríť nejaké práva, musí tento niekto najskôr existovať. Subjekt sa v práve nazýva osobou, pričom sa z teoretického hľadiska rozlišujú dva typy osôb: fyzická a právnická. Právnu subjektivitu osôb charakterizuje ich spôsobilosť na práva a povinnosti. Právnu subjektivitu (schopnosť byť účastníkom právneho vzťahu, mať práva a povinnosti) odlišujeme od svojprávnosti (spôsobilosť fyzickej osoby k právnym úkonom).

U fyzických osôb právna spôsobilosť vzniká narodením, hoci ju právo priznáva so spätným pôsobením priznáva už plodu (za podmienky, že sa dieťa narodí živé). Zaniká smrťou (resp. vyhlásením za mŕtveho), je možné ju za istých podmienok pozmeniť - oslabiť (čiastočné alebo úplné (obmedzenie) zbavenie svojprávnosti).

S právnickými osobami je to trochu zložitejšie, pretože ich subjektivita vzniká za dvoch časovo po sebe nasledujúcich úkonov (založenie, vznik - zápis do verejného registra) a zaniká tiež v dvoch krokoch (zrušenie - zánik- výmaz). K právnickým osobám zaradujeme okrem občianskych združení a ekonomických zoskupení aj združenia fyzických a právnických osôb, úcelové združenia majetku, jednotky územnej samosprávy, záujmovej samosprávy prípadne iné subjekty o ktorých to ustanovuje zákon.

Jednou z najväčších slabín zmluvných teórií štátu, ale aj iných teórií, je, že pojem osoby je právnym pojmom, ktorý nemožno zamieňať s jeho substrátom.²⁹²

Aj keď právo hovorí o fyzickej osobe, napriek snahám zákonodarcu nedokáže myslieť na všetky aspekty, ktoré s ňou súvisia. Právo nedokázalo popísť človeka v jeho úplnosti, v

²⁹¹ Hobbes, T.: *Leviatan XVI*, 1-2, c. d., s. 196.

²⁹² Věčeřa, M. a kol.: *Teória práva*, Bratislava: Paneurópska Vysoká Škola, 2011, s. 222.

plnom rozsahu prihliadať na jeho prirodzené potreby, vlastnosti a schopnosti, aj preto sa okruh práv priznaný jednotlivými štátmi ich občanom v právnom poriadku odlišný.²⁹³ To je veľkým rizikom a častokrát môže viest' k diskrepenciám vo vzťahu štát-občan. (Treba zohľadniť že spoločnosť aj právny systém sa neustále vyvíjajú.)

Problémom spoločenskej zmluvy podľa niektorých filozofov nespočíva iba v tom, že predpokladá nejaké konkrétné či všeobecné pravidlá, ktoré hypoteticky predbiehajú uzavretiu spoločenskej zmluvy (princípy, zásady, ...), pretože takáto argumentácia sa môže ocitnúť v uzavretom kruhu (z logického hľadiska nemožno zdôvodňovať predpoklady pomocou záverov, resp. morálku morálkou), ale čo je ďalšou, nemenej závažnou slabinou tejto teórie, že stavia predstavu fungujúcej spoločnosti dodržiavajúcej obsah spoločenskej zmluvy na „jednom jednotlivom ku zmluve naklonenom type človeka, ktorý berie svoje záväzky a sľuby vážne“²⁹⁴. Idealizuje teda prozmluvne loajálny typ človeka a predpokladá takéto správanie u každého človeka. Občianska spoločnosť vyžaduje reálnejší model človeka, ktorý Gellner označil ako modulárneho človeka.

Dokumenty zakotvujúce základné ľudské práva a slobody, žiadne "právo na subjektivitu" nevyslovujú, pretože "právo na subjektivitu" je contradictio in adiectum. Subjektivita sa priznáva implicitne, ale nie menej jednoznačne obsiahnutí jednotlivých práv a slobôd, pretože ak nejakej entite poskytujeme právo alebo slobodu, uznávame jej tým nutne aj existenciu v právnej realite, a teda aj právnu subjektivitu.²⁹⁵

Už úvodnej časti práce sme spomínali, že novovekí filozofi sa v spoločenskej zmluve inšpirovali rímskym právom. Pri našom popise právnej subjektivity Leviatana nemôžme zabúdať na to, že aj Rímsky štát neboličím iným, než právnym spoločenstvom svojich občanov.²⁹⁶

Ako zadefinovať právnu subjektivitu štátu v čase absencie medzinárodného spoločenstva a tvorby medzinárodného práva? Pred touto neľahkou úlohou sa ocitajú kontraktualisti.

Spoločenská zmluva je vybudovaná na archimedovskom bode legitimacy moci suveréna.

²⁹³ V Taliansku, kde je katalóg práv občanov asi najrozšiahlejší, nie sú schopní volení politici napĺňať legálne očakávania ľudí čo vedie k veľkej nespokojnosti a častému striedaniu vlád. Situácia v Číne alebo Rusku je opačná.

²⁹⁴ „Modulárny človek je schopný začleniť sa do určitých združení a inštitúcií, bez toho, aby tieto inštitúcie - boli totalitné, navzájom prepletené, rituálne poistené a ustálené svojím prepojením celou sadou vnútorných vzťahov, ktoré sú všetky navzájom spojené, a teda znepohyblivené. Môže sa teda zapojiť do obmedzených, ad hoc združení so špecifickým účelom bez toho, aby sa nejakým krvavým rituálom musel sám zaviazať. Môže združenie opustiť, keď začne nesúhlasiť s jeho politikou, bez toho, aby bol obvinený zo zrady.“ Gellner, E.: *Podmínky svobody*. Občanská společnost a její rivlaové, Brno: CDK, 1997, s. 88.

²⁹⁵ Pelikán, R.: *Právni subjektivita*, c. d., s. 79.

²⁹⁶ Blaho, P., Rebro, K.: *Rímske právo*, VIII. kap., § 28 Druhy právnických osôb, Korporácie, Bratislava, Trnava: Iura Edition, 2003, s. 182.

Tá sice pochádza z ľudu, ale spôsob jej transformácie do podoby funkčného štátu je súčasne rozťatím gordického uzlu medzi prirodzeným a pozitívnym právom.

Prirodzené práva človeka sú odvodené z jeho inštrumentálnej slobody, teoretickej rovnosti s inými ľuďmi a ľudskej dôstojnosti. Zrod suveréna na základe vôle a rozumu ľudu je nepriamym dôsledkom kvalitatívneho rozhodnutia na základe snahy chrániť tieto princípy.

Suverén má však oprávnenie kreovať pozitívne právo. Stojí teda na hranici medzi prirodzeným a pozitívnym právom (v zmysle, že princípy ľudskej slobody, rovnosti a dôstojnosti majú svoj metafyzický rozmer odvodzovaný z prirodzeného práva, ale suverenita štátu je najvyššie dobro chránené pozitívnym právom).

Súčasné ponímania právnej subjektivity sa inšpirujú aj ekonomickým životom. Obchodné spoločnosti sú právnickými osobami a ich prudký rozmach bol zaznamenaný v čase vzrástania používania moderných finančných nástrojov (akcie, dlhopisy) v bdobí vzniku novovekých zmluvných teórií. Súčasné právne teórie vnímajú korporácie ako siete zmlúv medzi investormi, manažérmi a zamestnancami.²⁹⁷

Takáto analógia obchodnej spoločnosti - korporácie so štátom nám pomáha lepšie pochopiť jeho fiktívnu povahu: „*Je dôležité uvedomiť si, že väčšina organizácií sú len právne fikcie, ktoré slúžia ako nexus pre súbor zmluvných vzťahov medzi jednotlivosťami. ... v skutočnosti je tu len množstvo komplexných vzťahov (t. j. zmlúv) medzi právnou fikciou (firmou) a majiteľmi práce, hmotných a kapitálových vstupov a výstupov spotrebiteľov.*“²⁹⁸

Normativistické ponímanie subjektu (a teda aj právnej subjektivity) je naviazané na právnu a nie biologickú realitu. Právny subjekt (fyzickou aj právnická osoba) je v právnom poriadku podriadený normám.

Vychádzajúc z deontologickej etiky vždy existuje objektívna norma a subjekt normy, ktorý ju má dodržať. Rozpor medzi objektívnym a subjektívnym tento prúd uvažovania rieši tzv. priradením - subjekt povinnosti je bodom pričítateľnosti normy, abstraktným bodom, ku ktorej sa povinnosti viažu. (možno tu vidieť podobnosť s prenosom metodológie prírodných vied novovekých kontraktualistov do sociálnych vied).

K pojmovým znakom subjektu patrí:

- možnosť jeho nezameniteľnej identifikácie (menom, IČ u právnickej osoby, resp. rodným číslom u fyzickej osoby),

²⁹⁷ Pelikán, R.: *Právni subjektivita*, Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 42.

²⁹⁸ Jensen, M. C., Meckling, W. H: *Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure*, Journal of Financial Economics, 1976. IN Pelikán, R.: *Právni subjektivita*, s. 43.

- aby bol schopný konáť,
- aby bol zodpovedný za svoje konanie (objektívna/subjektívna zodpovednosť).

Právny poriadok stanovuje, aké predpoklady musí subjekt spĺňať, aby mu bolo možné priradiť (nadobúdať) práva a povinnosti. Účelom právneho subjektu je vstupovať do právnych vzťahov (sociálnym, politických, ekonomických).

Právna subjektivita vymedzuje, na aké práva a v akom rozsahu (kvantitu a kvalitu práv) je subjekt spôsobilý právna spôsobilosť je obmedzená vzhládom na jeho správanie a konanie voči svojmu okoliu (napr. vydediteľnosť)

Otok nemal možnosť/spôsobilosť nadobúdať vlastnícke práva (na neho samého sa hľadalo ako na majetok), mal však právnu subjektivitu, pretože mohol konáť a mohli mu byť ukladané verejnoprávne povinnosti plynúce z jeho zodpovednosti (mal teda časť právnej subjektivity - verejnoprávnu, nie však súkromnoprávnu).

Moderný subjekt je povinný strpieť, že mu právny poriadok (zákony, inštitúcie) stanovuje rozsah práv a povinností - (súkromno)právna subjektivita nie je pojmovým znakom subjektu, ale vlastnosťou, ktorú mu prisudzuje právny poriadok.²⁹⁹ Z toho vyplýva podriadenosť subjektu voči právnemu poriadku, ktorý ho "stvoril". Vo vzťahu k tretím osobám je subjekt až v sekundárnom vzťahu, v ktorom môže konáť verejnoprávne alebo súkromnoprávne.

Každý človek má individuálnu vôle, ktorá môže byť odlišná, o všeobecnej vôle, ktorú má mať ako občan, a nazdávať sa, že štát je len "vymyslenou bytosťou", pretože je len morálou a nie fyzickou bytosťou, a súčasne využívať občianske práva bez plnení svojich povinností. Rousseau výstižne vysvetluje problém dilemy verejného záujmu (verejných statkov), keď tvrdí, že kolektívne a každý individuálne ľažíme s zo spoločenského poriadku, ktorý so sebou zmluva prináša.

Čo ale znamená, keď právnici tvrdia, že spoločenská zmluva je len právnou fikciou? Právo prostredníctvom teórie práva zavádza pojmy právna domnenka a práva fikcia. Právna domnenka je takým predpokladom vzniku, zmeny alebo zániku právneho vzťahu, ktorý sám nastáva vtedy, ak nastala iná právna skutočnosť majúca podobu vôlevého ľudského konania alebo právnej udalosti.³⁰⁰

Domnenky rozlišujeme na vyvrátilene (napr. zápis údajov do katastra nehnuteľností) a nevyvrátilene (znalosť vyhlásených všeobecne záväzných právnych predpisov). Právny systém narába s domnenkami ako s právnou realitou (záväzným a platným skutkovým

²⁹⁹ Věčeřa a kol.: *Teorie práva*, c. d., s. 227.

³⁰⁰ Parafráza Procházka, R., Káčer, M.: *Teória práva*, Bratislava: C. H. Beck, 2013, s. 276.

stavom).

Samostatným druhom právnej domnenky je právna fikcia - predpoklad o ktorom s istotou vieme, že nenastal (skutočná realita je nahradzana zákonom oktrojovanou realitou (napr. prezumpcia doručenia pošty). Právnu fikciu definuje teória ako "účelný, ale vedome falošný predpoklad", ktorý autor "prijíma s vedomím jeho nesprávnosti"³⁰¹

Fikcie vyjadrujú fingovaný skutkový stav. Spoločenská zmluva hraničným prípadom politickej a právnej fikcie

4.5 Tichý súhlas

Chápanie slobody v občianskom stave má svoje dôsledky pre problém tichého súhlasu. Kontraktualisti nepredpokladajú odpor potencionálnych občanov proti účasti na spoločenskej zmluve. Samotné občianstvo je možné nadobudnúť narodením sa v danom štáte, adopciou alebo naturalizáciou. Pokiaľ však ide o uzatváranie zmlúv, môže ich uzatvárať len spôsobilá osoba zrozumiteľným a určeným prejavom vôle, ktorá musí byť vážna, slobodná a neomylná.

Jednotlivci nesúhlasiaci so spoločenskou zmluvou ju nerušia, ale stávajú sa cudzincami medzi občanmi. J.-J. Rousseau podobne ako J. Locke zastáva názor, že „*bývať na nejakom území znamená podrobovať sa suverenite*“.³⁰²

Ak voľba byť členom štátu uzavretého takoto zmluvou znamená byť viazaný zákonmi a ospravedlnenie donútenia, musia byť splnené prísne podmienky. J.-J. Rousseau videl nebezpečenstvo tacitného súhlasu, ktoré najhrôzostrašnejšie vyjadril D. Hume.

Žijúc pod mocou vladára, ktorú môže opustiť, každý jednotlivec dáva svoj tichý súhlas autorite tejto moci - slúbuje mu poslušnosť. Možno namietať, že taký predpokladaný súhlas sa dá predpokladať tam, kde si človek predstavuje, že podstatné záležitosti závisia od jeho voľby. Dá sa to však s plnou vážnosťou povedať o chudobnom roľníkovi alebo umelcovi, ak neovláda žiadny cudzí jazyk či zvyklosť iných krajín (t. j. nemá predpoklady, vďaka ktorým by bez problémov prešiel na iné územie) a žije zo dňa na deň z jeho nízkej mzdy? („*Práve tak by sme mohli tvrdiť, že človek zotrvava na plavidle svojho pána, hoci*

³⁰¹ Fuller, L. L.: *Legal Fictions*, Stanford: Stanford University Press, 1967. IN Procházka, R., Káčer, M.: *Teória práva*, Bratislava: C. H. Beck, 2013, s. 277

³⁰² Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., IV, 2, s. 132.

nesený palubou kým spi, musí skočiť do oceánu a zahynúť v momente, keď ho opúšta.“³⁰³

J.-J. Rousseau, ako aj ostatní kontraktualisti používajúci rovnaké zdôvodnenie politických práv a povinností, Vraví, že predpoklad tichého súhlasu platí len v slobodnom štáte. Niektoré príčiny (rodina, majetok neudelený azyl alebo násilie) môžu viesť človeka v zotrvaní v neslobodnom štáte proti jeho vôle a nemožno sa potom domnievať, že takéto pobývanie či zdržiavanie sa na danom území je tichým súhlasom so spoločenskou zmluvou platiacou na danom území.³⁰⁴

Súhlas k prijatiu spoločenskej zmluvy musí byť jednomysel'ny, v ostatných prípadoch hlas väčšiny zaväzuje ostatných. To sú prísne podmienky prirodzenej slobody, ktoré musia byť splnené ak má byť ospravedlnené - na základe občianskej slobody - donútenie previnilcov k poslušnosti.

Za splnenia všetkých podmienok (zotrvanie v spoločenstve nie je vecou nutnosti alebo materiálnej výhody) zvolí si konajúci byť členom takejto spoločnosti. Konať proti tejto voľbe v momentálnom pokušení znamená konáť neslobodne (v rozpore s dôsledkami vyplývajúcimi z prirodzeného práva). Preto toho, kto porušuje tieto závery možno donútiť byť slobodným.

Kto je cudzincom v štáte a užíva nejaký majetok, podriaduje sa tým nepriamo štátnej moci tohto územia. Takéto správanie možno nazvať tichým súhlasom. Ak sa chce takýto cudzinec užívania tohto majetku vzdať, môže ho predať a slobodne odísť do iného štátu, alebo založiť po dohode s ostatnými nový štát in vacui locis. Avšak „*ten, kto skutočnou dohodou a nejakým slovným prehlásením dal raz svoj súhlas, že patrí do nejakého štátu, je trvalo a nevyhnutne viazaný byť a zostať nemenne jeho podaným*“³⁰⁵ a nemôže znova nadobudnúť slobodu prirodzeného stavu, jedine, že by sa moc takéhoto štátu rozpadla alebo verejne takéhoto člena vylúčila.

Tichý súhlas občanov štátu je podmienený nielen vhodným životným štandardom, ale aj stavom spoločnosti. V tomto smere existuje viacero štúdií, ktoré vplývajú pozitívne alebo negatívne. K pozitívnym faktorom bývajú priradzované podpora hospodárstva (nízke dane, zdravé financie, podpora výrobných a obchodných síl, podpora a integrácia spoločensky dôležitých skupín, potlačenie monopolov, obchodná etika), spravodlivosť, snaha o mier, odborná administratíva, slobody (napr. náboženské, informácií, ..), podpora umenia, vied a

³⁰³ Hume, D.: *On Origin*. IN Barker, E.: *Social contract - Locke, Hume, Rousseau*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973, s. 156.

³⁰⁴ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 132-133.

³⁰⁵ Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, VIII, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965, s. 121.

vzdelania, ochrana životného prostredia, podpora faktoru práce.³⁰⁶ K negatívnym faktorom (rizikám) patrí³⁰⁷ vyčerpanie alebo zánik životne dôležitého zdroja (zdrojov), na ktorých je spoločnosť závislá, výskyt neprekonateľnej katastrofy, nedostatočná reakcia na okolnosti, iné zložité spoločnosti, votrelci, triedny konflikt (spoločenské rozpory, zlé riadenie zo strany elity alebo jej zlé správanie), sociálna dysfunkcia, náhodné zreteženie udalostí, ekonomicke faktory (investície do socio-politickej zložitosti s cieľom riešiť problémy dosiahnu bod, keď medzne výnosy začínajú klesať).

4.6 Vhodnosť politického zriadenia

T. Hobbes je presvedčený, že všetky formy vlády je možné zredukovať monarchiu, aristokraciu a demokraciu. Vidí slabinu demokracie v jej podobnosti s prirodzeným stavom: vládne inštitúcie, zastupiteľské orgány, resp., tzv. rady sa v demokracii skladajú z navzájom rovných ľudí, čo vedie k sútaživosti, konfliktom až nepriateľstvu alebo zrade. Medzi spomenutými formami vlády je teda rozdiel v ich vhodnosti alebo spôsobilosti pre mier a bezpečnosť ľudu. V aristokracii a demokracii dbá podľa T. Hobbesa politik viac o svoje súkromie a dobro svojej rodiny a blízkych. V monarchii je však verejný záujem totožný s verejným. „*Bohatstvo, moc a vážnosť panovníka vyvierajú len z bohatstva, sily a úcty jeho poddaných. Nijaký kráľ totiž nemôže byť bohatý, slávny ani bezpečný, ak jeho poddaní sú chudobní, opovrhnutia hodní, či kvôli biede alebo nesvornosti, príliš slabí viest vojnu proti svojim nepriateľom.*“³⁰⁸ Najväčší problém monarchie (následníctvo) je podľa neho eliminovateľný včasnym výberom následníka monarchu.

J. Locke je na rozdiel od T. Hobbesa zástancom konštitučnej monarchie, kde je moc panovníka značne obmedzená a kontrolovaná volenými zástupcami ľudu. Z uvedených troch foriem sa tak približuje najviac demokracii, pretože vládna forma závisí od toho, kde spočíva zákonodarná moc, a tá patrí voleným zástupcom v parlamente. (Pod demokraciou pritom rozumie, keď väčšina majúca moc u seba môže túto moc použiť, aby z času na čas dávala zákony pre spoločenstvo a vykonávala tieto zákony úradníkmi, ktorých sama

³⁰⁶ Mrkos, B. J., Mehler, Ha.: *Umenie vládnut'*, s. 329-330.

³⁰⁷ Tainter, J. A.: *Kolapsy složitých spoločností*, Praha: Dokořán, 2009, s. 124-125. Porovnaj napr. s Pokorný, P., Bárta, M. a kol.: *Něco překrásného se končí. Kolapsy v přírodě a společnosti*, Praha: Dokořán, 2008.

³⁰⁸ Hobbes, T.: *Leviatan XIX*, 4, c. d., s. 224.

*ustanovila.*³⁰⁹

J.-J.Rousseau s T. Hobbesom zdieľa názor, že najväčšie zlo pre veci verejné je presadzovanie súkromného záujmu. V duchu obdivu k antickej a renesančnej demokracii a republikánskej tradície je však J.-J.Rousseau presvedčený o vhodnosti zastupiteľskej demokracie, pretože jej priama forma si vyžaduje náročné podmienky. Uvedomuje si, že skutočná demokracia nikdy neexistovala a ni nebude existovať, pretože je proti prirodzenému poriadku, aby veľký počet vládol a malý bol ovládaný.³¹⁰ Okrem toho dokonalá demokracia vyžaduje malý počet navzájom sa poznajúcich ľudí, jednoduché mravy a približnú rovnosť v postavení a majetku občanov. Súčasne si Rousseau uvedomuje, že demokracia môže byť veľmi nestabilná a preto si okrem prepracovaného systému inštitúcií regulujúcich moc vyžaduje od jej občanov bdelosť a odvahu. „*V tejto ústave sa má občan vyzbrojiť silou a vytrvalosťou a každý deň svojho života si v hĺbke srdca povedať to, čo na polskom sneme hovoril chrabrý vojvoda: Malopericulosam libertatem quam quietum servitum.*“³¹¹

Súčasní politickí teoretici uvádzajú viacero dôvodov pre vhodnosť demokracie.³¹²

Zjednodušene možno povedať, že aj keď sú kontraktualisti rozdielni v otázke štátneho zriadenia, netvorí optimálne zriadenie jadro myšlienky spoločenskej zmluvy. Viaceré politické a právne idey, ktoré novovekí kontraktualisti presadzovali sa neskôr stali súčasťou pojmu právny štát.³¹³

³⁰⁹ Parafráza Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, X, 132, c. d., s. 106.

³¹⁰ Aj Habermasovská teória komunikatívneho konania (komunikatívny rozum) sa odohráva v akomsi úplne otvorenom "ne-mieste", čistom verejnom priestore, ktorý nikdy nejestvoval a asi ani nebude. (Habermas, J.: *Teória jazyka a východiská sociálnych vied*, Bratislava: Kalligram, 2011, s. 522.)

³¹¹ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, III, 4, c. d., s. 92.

³¹² Demokracia: zabraňuje tyranii, zaistuje základné práva (za predpokladu aktívnych občanov, zaistuje osobnú slobodu, chráni základné záujmy jednotlivcov, umožňuje správu vlastných vecí, dáva jednotlivcom mravnú zodpovednosť, podporuje rozvoj osobnosti a politickú rovnosť, vedie k mieru a bohatstvu. Dahl, R.: *O demokracii*, Praha: Portál, 2001, s. 46-59.

³¹³ Súčasná štátoveda formuluje právny štát nasledujúcimi tézami: 1. viazanosť štátu (štátnych orgánov, orgánov samosprávy a štátnych inštitúcií) právom, teda viazanosť ústavou, zákonmi, všeobecne záväznými prameňmi a princípmi medzinárodného práva, inkorporovanými medzinárodnými zmluvami, všeobecne záväznými demokratickými princípmi (pluralizmus, spravodlivosť, právna istota, nadobudnuté práva, konsenzus, legitimita) a základnými prirodzeno-právnymi postulátmi (sloboda, rovnosť, dôstojnosť) 2. princíp del'by moci v rámci suverenity ľudu a zdokonaľovanie aplikácie demokracie (nezávislosť krokovania exekutívnej, legislatívnej a justičnej moci, systém vzájomných bŕzd a protíváh mezdi mocami, slobodné vol'by, referendá so zdokonaľovaním odvodenosti moci od ľudu, právo na dobrý a spravodlivý právny poriadok, ústavne limitovanú a vysoko odbornú vládu, eliminácia byrokracie) 3. princíp ústavne a zákonne obmedzenej vlády a vymedzených štátnych zásahov do súkromia (reštrikcia súdnych a policajných zásahov do súkromia, právo na osobnú bezpečnosť a rešpektovanie všetkých ľudských práv a slobôd, obmedzenie sledovania a zberu osobných údajov zo strany štátu a médií, zákaz inštitútu "policajnej provokácie") 4. rešpektovanie jusnaturálneho charakteru základných práv (prirodzeno-právna nadriadenosť základných práv prvej generácie, garancia politických a občianskych práv druhej generácie, rozvoj sociálnych, hospodárskych, menšinových a ekologických práv tretej a štvrtnej generácie) 5. rešpektovanie a garancia práva na spravodlivý proces (záruky práva na

Za najlepšie zriadenie vo svojich *Politických rozpravách* považuje monarchiu aj B. Spinoza, ale má na mysli monarchiu slobodných občanov. „*Ludia sa vospolok nedohadujú z návodu rozumu, ale preto, že sú pudení akýmsi spoločným pudom, aby sa jednoducho dohodli, chcú sa nechať viest' akoby jedným duchom*“.³¹⁴

5 Limity štátnej moci

Novšie prístupy k ponímaniu moci nazerajú na moc inak, že tomu bolo zvykom v čase formulovania zmluvných teórií štátu. Ide predovšetkým o nesubstancionálne ponímanie moci, keď sa moc nechápe ako nejaká forma statku, ktorou disponuje jedinec na základe svojej prirodzenosti, ale rozumie sa pod ňou výsledok sociálnej interakcie. Zastávame názor, že takéto interakcionistické a relačné ponímanie moci, nevedie nutne k rezignácii na hierarchicky ponímanú štruktúru štátu na čele s verejnou mocou.

Moc nie je vlastníctvom človeka, ale produktom sociálneho vzťahu, v ktorom sa určité kvality stanú pre druhých dôležité a cenné. „*Moc je vzťahový pojem; nesídlí v človeku, ale skôr vo vzťahu človeka k jeho prostrediu. Preto je moc činiteľa v danej situácii determinovaná charakteristikami situácie*“³¹⁵

Moc netkvie v ľuďoch, „*moc je vždy interpersonálna*“³¹⁶. V najprísnejšom zmysle, s výnimkou použitia násilia a fyzického nátlaku, v konflikte dáva moc jedna strana druhej. Moc sa dá vziať, keď sa situácia zmení. Dynamika moci je fluidná, meniacu sa a závislá od konkrétnej situácie. Každá osoba v konflikte má určitý stupeň moci, hoci jedna strana jej môže mať v porovnaní s druhou viac, a moc sa môže v priebehu konfliktu premiestňovať.

súdnu, advokátsku, či inú právnu pomoc, napr. ombudsman) 6. Mimoprávny charakter právneho štátu (dobré mravy, eliminácia ochlokracie, (dobré mravy, slobodné objektívne médiá, politická a náboženská kultúrnosť a tolerancia, funkčnosť občianskej, záujmovej a územnej samosprávy, charita, benefičnosť, solidarita, spätné kognitívne väzby objektívnym výskumom verejnej mienky, prevencia negatívnych protispoločenských javov - hazard, toxikománia, kriminalita, podpora zdravého životného štýlu, rodiny a tradičných hodnôt) 7. oddelenie cirkví a náboženských inštitúcií od štátu (sekularita štátu, náboženská sloboda) a ideologická neutralita (pluralita) štátu. Zoubek, V.: *Právověda a státověda*, c. d., s. 499-501. K historickému vývoju pojmu právny štát bližšie IN Bröstl, A.: *Právny štát*, Košice: Medes, 1995.

³¹⁴ Spinoza, B.: *Rozprava politická*, VI, §1, Praha: ČAVU, 1939, s. 31, porovnaj tamže §25, s. 52. „Takto sa teda môže spoločnosť ustanoviť bez všetkého odporu prirodzeného práva a každá zmluva môže byť zachovávaná s najväčšou svedomitosťou, ak totiž každý všetku svoju skutočnú moc odovzdá spoločnosti, ktorá potom takto jediná podrží najvyššie právo prirodzené nad všetkým, teda najvyššiu vládu, a každý buď slobodne, alebo zo strachu pred zlými trestami bude viazaný k poslušnosti voči nej.“ Spinoza, B.: *Traktát theologicko-politickej*, Praha: Tribuna, 1922, s. 279. Demokracia je podľa B. Spinozu nedokonalá, pretože zrovnomársčuje v občianskej moci všetkých, vrátane žien.

³¹⁵ Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, Bratislava: Ikar, 2004, s. 156.

³¹⁶ May, R.: *Power and innocence: A search for the sources of violence*, New York: Dell Publishing. 1972, s. 23. IN Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, c. d., s. 157.

Moc je založená na závislosti človeka od zdrojov alebo meny, ktoré kontroluje druhá osoba, alebo ich zdanlivo „vlastní“. Moc človeka je priamo zviazaná s povahou vzťahu.³¹⁷ Z hľadiska dvoch ľudí, A a B, osoba A má moc nad osobou B v rozsahu, v akom je osoba B závislá od osoby A kvôli dosiahnutiu cieľov. Podobne osoba B má moc nad osobou A v rozsahu, v akom je osoba A závislá od osoby B.

Čo je moc? Energia základný pojem v novovekej fyzike, moc je základným pojmom v teórii konfliktov (T. Hobbes v istom zmysle anticipuje Newtonov prvý zákon pohybu a svojou mechanistickej metodológiou ho aplikuje na sociálne vzťahy)³¹⁸.

V interpersonálnych a všetkých ostatných konfliktoch je percepcia moci jadrom každej analýzy. Stovky definícii moci majú tendenciu rozdeľovať sa do troch skupín. Moc sa javí ako 1. distributívna (bud'/alebo), 2. integratívna (aj/aj) alebo 3. dezignovaná (moc určitému vzťahu). Distributívne definície moci zdôrazňujú, že „*so silou, kontrolou, tlakom alebo agresiou je jednotlivec schopný splniť svoj cieľ napriek odporu niekoho iného, a tak získať moc*“.³¹⁹ Distributívne prístupy sa zameriavajú na moc nad inou stranou alebo moc voči inej strane.

Integratívne definície moci zvýrazňujú moc s druhým. Integratívny pohľad zdôrazňuje „*spojenie sôr s niekým iným, aby sa dosiahli vzájomne priateľné ciele*“³²⁰. Integratívne definície sa zameriavajú na „aj/aj“ - obe strany musia vo vzťahu niečo dosiahnuť. Zistíme, že výsledky konfliktov neurčuje to, čo nezainteresovaní hovoria o moci, ale pohľady konfliktných strán.

Dezignovaná moc „dáva“ skôr moc určitému vzťahu, než by to bola moc, ktorú má nejaký jednotlivec alebo dokonca skupina. Pri dezignovanej moci ľudia udeľujú moc manželstvu, skupinovej práci, rodine alebo skupine priateľov, s ktorými má človek vzťah.

Moc je dvojtvárska, pretože slobodu na jednej strane obmedzuje, na druhej strane ju zabezpečuje. Spoločenská zmluva je snahou o také vymedzenie hraníc medzi mocou ovládajúcou spoločenstvo ľudí a slobodou členov tohto spoločenstva, ktoré umožnia racionálny kompromis medzi slobodným rozvojom jeho členov a stabilitou života v danom spoločenstve. To je kladným účelom moci, ktorý kontraktualisti sledovali svojou prácou, a v dôsledku ktorého vymýšľali alebo z histórie oživovali rôzne prostriedky nielen tvorby,

³¹⁷ Emerson, R. M.: Power-dependence relations. American Sociological Review 27, 1962, s. 31-41. IN Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, c. d., s. 157.

³¹⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, X, 2, c. d., s. 126.

³¹⁹ Dahl, R. A.: *The concept of power*. Behavioral Science 2, 1957, s. 201-215. IN Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, c. d., s. 144.

³²⁰ Lilly, E. R.: *The determinants of organizational power styles*. Educational Review 41, 1989, s. 281-293. IN Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, c. d., s. 144.

ale najmä výkonu a kontroly takto zamýšľanej štátnej moci.

5.1 Človek ako subjekt v novovekej politickej filozofii

V paradigme novovekej vedy je svet systémom pohybujúcich sa telies rôzneho druhu, zložený z viacerých podmnožín. T. Hobbes sa toto vedecké videnie sveta snaží preniesť do filozofie. Medzi tieto podmnožiny patria fyzické telesá práve tak ako ľudia a štát. Svet potom možno vysvetliť tak, že opíšeme zákony pohybov týchto druhov telies/množín. Mechanicizmus, fyzikalizmus, až naturalizmus a redukcionizmus obsiahnutý v takomto chápaní skutočnosti môže implikovať mnohé vedľajšie dôsledky (obviňovanie z teizmu alebo neexistencie slobodnej vôle), má však silnú explanačnú silu. Snahou tohto prístupu uvažovania je vytvorenie komplexného filozofického systému konštruovaného na nespochybniateľných definíciách a z nich vyvoditeľných nespochybniateľných tvrdeniach o všetkých veciach a ich akcidentoch, pod. ako Euklidove *Základy*.

Cieľom takéhoto systému je priniest' človeku univerzálné poznanie, ktorým by sa mohol v živote riadiť.³²¹ Hobbesova koncepcia človeka je materialistická - charakterizuje ho ako prírodnú, živú a telesnú bytosť.

„*Ked' niekto povie, človek je teleso, má na mysli, že meno teleso je nevyhnutne dôsledkom mena človek, pretože sú to len rôzne mená pre tú istú vec*“ a „*ked' hovoríme človek je živé telo, nemyslíme tým, že človek je jedna vec, živé telo druhá..., ale že človek a živé telo sú tá istá vec*“³²² v spise O telesе k tomu pridáva rozumnosť a cit a človeka opisuje ako "živé rozumné teleso" a teleso je podľa T. Hobbesa všetko, čo existuje mimo nášho myslenia v priestore.³²³

Hobbes v snahe o prenos prírodrovedného uvažovania do spoločenských vied definuje moc ako vzťah medzi príčinou a účinkom, aktívnym hybným činiteľom a pasívnym trpným činiteľom. „Príčine a účinku zodpovedá možnosť a skutočnosť. Sú to ozaj tie isté veci, len sa chápu z odlišných hľadísk, a preto sú pomenované odlišnými menami. Ked'že určité teleso má všetky vlastnosti potrebné na to, aby na pasívnom telesе vyvolalo účinky, natoľko hovoríme, že teleso môže účinky vytvoriť, len čo sa dostane do styku s pasívnym telesom. Ale v predchádzajúcej kapitole sme

³²¹ Višňovský, E.: *Doslov k Hobbesovej koncepcii človeka*. IN Hobbes T.: *O človeku*, Bratislava: Kalligram, 2011, s. 157.

³²² Hobbes, T.: *Leviatan*, IV, 8, c. d., s. 78.

³²³ Hobbes, T.: *O telesе*. IN Hobbes, T.: *Výbor z díla*, c. d., s. 37, 72-73.

ukázali, že tie vlastnosti tvoria príčinu pôsobiacu a teda táto pôsobiaca príčina je súčasne aj možnosťou aktívneho telesa. Možnosť aktívneho telesa konáť a pôsobiaca príčina sú v skutočnosti to isté.“³²⁴

Napriek všetkému materialistickému pohľadu je v tejto koncepcii miesto pre mentálne, kognitívne a psychologické prvky (človek ako poznávajúca bytosť s vnútorným životom), ale aj mravnosť, ktoré neodvodzuje zo spoločnosti alebo kultúry, ale z interakcií tela s inými materiálnymi telesami a ľuďmi.

Aj keď je takáto snaha previesť ľudské chovanie na mechanistický pohyb novátorská, stále v nej cítiť aristotelovské zameranie na ciel (teleológiu), s nevyhnutnou predstavou dobra, najmä pri výkone moci. Konajúci človek má nejakú predstavu dobra a snaží sa ju realizovať, k tomu však v prírodných vedách analógiu nenachádzame. Vo svete nedostatku, v ktorom sa ľudia nachádzajú, by na základe čisto racionálnych záverov existovali len ľudia presadzujúci len svoj vlastný záujem. To vedie T. Hobbesa ku konštatovaniu „všeobecného sklonu ľudstva, trvalú túžbu, ktorá nepozná kľud, túžbu moci po moci, ktorá ustáva jedine smrťou“.³²⁵

J.-J. Rousseau odmietal takúto predstavu o prirodzenom človeku (ustrašených a súťaživých ľudí vo vzájomnej vojne). Prirodzený človek je v jeho dielach nemým, osamelým, bez vedomia času a sebavedomia. Takýto človek nevie čo je agresivita a strach. (Práve taká predstava ľudskej prirodzenosti bola neopodstatnené Voltaireovým terčom výsmechu v podobe "ušľachtilého divocha"). Aj keď uvedená podoba ľudskej prirodzenosti bola zle pochopená ako útok na myšlienku prvotného hriechu, J.-J. Rousseau zdôrazňoval, že ide len o hypotetickú predstavu a nemieni polemizovať s interpretáciou knihy *Genezis*.

V dôsledku týchto názorov J.-J. Rousseau dospel k záveru, ktorý je radikálne odlišný od T. Hobbesa. Človek je jedinečná bytosť odlišná od čohokoľvek živého, má svoje dejiny a dĺžka formovania ľudského jedinca je neporovnatelná s dospievaním iných živých tvorov. Čažko preto možno hovoriť o ľudskej prirodzenosti pri tak tvárnej bytosti.

³²⁴ Hobbes, T.: O telese, Praha: ČSAV, 1965, s. 96. Lat. termín potentia má význam možnosť, a to v zmysle schopnosti, sily niečo vykonáť Hobbesovo ponímanie možnosti anticipuje Hegla. Možnosť je ešte nerealizovaná skutočnosť, ale je už čiastočne skutočnou svojimi určujúcimi faktormi. Existovat potenciálne znamená existovať v určujúcich podmienkach a príčinách. Actus je skutočnosť v pravom zmysle, je to, čo sa ozaj stalo, čo si možno zmysľovo overiť. Aktualizovanie je prechod zo stavu možnosti do stavu skutočnosti. Possibilitas je možnosť, pravdepodobnosť v gnozeologickej zmysle, ako poznávacia kvalifikácia objektívnej možnosti.

³²⁵ „Najväčšia z ľudských moci je tá, ktorá pozostáva z moci čo najväčšieho množstva ľudí, zjednotených konsenzom do jednej osoby, či už prirodzenej alebo politickej.“ Hobbes, T.: Leviatan, X, 3, c. d., s. 126. „Význam alebo hodnota človeka je ako u všetkých ostatných vecí jeho cena, teda toľko, koľko by sa dalo za využitie jeho moci.“ Tamže, X, 16, s. 128. „Základom odvahy je vždy sila alebo obratnosť, ktoré sú moc“ Tamže, X, 49, c. d., s. 133.

Z toho vyvodzuje svoj konštitučný optimizmus a vieru v silu dobrých zákonov, ktoré sú schopné ovplyvňovať ľudskú povahu a vychovať človeka k plnohodnotnému členstvu v spoločnosti.

5.2 Všeobecná vôle

Spoločenský poriadok ako základ štátu a všetkých zákonov nespočíva v ľudskej prirodzenosti, ale v spoločenskej zmluve. Spoločenská sloboda ale nepriamo vyplýva z ľudskej prirodzenosti – dbaním o sebazáchovu. Legitímnosť autority vyplýva zo zmlúv, pretože všetci ľudia sú si rovný a nikto nemá prirodzenú právomoc nad svojim blížnym. Ľudskej slobody sa preto nemožno vzdať. V prirodzenom stave neexistuje dichotómia mieru a vojny, pretože medzi ľuďmi nie je dostatočných vzťahov na nepriateľstvo – vojny totiž nevyvolávajú vzťahy medzi ľuďmi, ale medzi vecami a súkromné vlastníctvo v prirodzenom stave nejestvuje. „*Predpokladám ľudí, ktorí dospeli k bodu, kde prekážky brániace im pretrvávať v prirodzenom stave svojou vytrvalosťou prevázili nad silami, ktoré každý jednotlivec môže použiť na udržanie sa v tomto stave. Tento prvotný stav sa teda nemôže udržať a aby ľudský rod nezahynul, musí zmeniť svoj spôsob života.*“³²⁶

Prirodzená a samostatná existencia človeka odvádzza ho odvádzza od všeobecnej vôle. Všeobecná vôle musí vychádzať zo všetkých, aby sa vzťahovala na všetkých – stráca svoju prirodzenú správnosť, ak by sa sústredila na individuálnu vôle jednotlivcov.

Spoločenská zmluva neníčí prirodzenú rovnosť, ale fyzickú nerovnosť vytvorenú prírodou, takže napriek nerovnosti sily a ducha sa ľudia stávajú rovnými na základe dohody a práva. V spoločenskej zmluve sa v skutočnosti ľudia „nezrieckajú“ svojich práv, ale „*iba neistý a krehký spôsob bycia výhodne vymenili za lepší a istejší, prirodzenú nezávislosť za slobodu, schopnosť škodiť inému za vlastnú bezpečnosť a svoju silu, ktorú iní mohli premôcť, za právo, čo sa vdaka spoločenskému zdeleniu stáva neporaziteľným*“³²⁷

Čím viac sú potlačené sily ľudskej prirodzenosti, tým väčší môže byť poriadok v štáte. Pevnosť a trvalosť ústavy štátu nastávajú keď zákony zaistujú a napravajú prirodzené vzťahy v spoločnosti.

Hoci sú si všetci ľudia prirodzene rovní, zvyky a dejiny upravili odlišnosti medzi

³²⁶ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 37.

³²⁷ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 57.

národmi.³²⁸

Rousseauova všeobecná vôle je pojmom, ktorý preklenúva priepast' medzi morálnym a politickým myslením. Podobne ako pri pastierskej moci, impersonálnosti vlády a organickom ponímaní spoločnosti ako jedného celku ani pojem *volunté generale* nie je originálnym vynálezom novovekých kontraktualistov.

Ide pôvodne o teologický pojem - druh Božej vôle uplatňovanej pri udeľovaní milosti ku spásie alebo pri zatratení (posledný súd).³²⁹ Je inšpirovaný jednou z pasáží Nového zákona *Listu Timoteovi*³³⁰: Ak Boh chce, aby boli všetci ľudia spasený, má všeobecnú vôľu na základe ktorej budú všetci spasení? Ak nie, prečo? A bolo by správne, aby boli spasení všetci, alebo len niektorí?

Politickému filozofovi nevyhnutne príde na myseľ, či tak, ako v teológii, existuje niečo, ako meradlo, rozlišovacie hraničné kritérium, na posúdenie toho, či členovia spoločnosti konajú v súlade s účelom, pre ktorý vlastne spoločnosť, inštitúcia, organizácia, resp. štát vznikol.

Podľa Diderota „je to všeobecná vôle, na čo sa musí človek obrátiť, aby vedel, ako veľmi musí byť človekom, občanom, podriadeným, otcom, dieťaťom... je putom všetkých spoločenstiev“.³³¹

J. Skhlar považuje všeobecnú vôľu za najpodstatnejší Rousseauov pojem – „*traspozíciu najpodstatnejšej individuálnej morálnej spôsobilosti, ktorou je volba do oblasti verejnej skúsenosti*“.³³²

Snaha formulovať Všeobecné pravidlo chovania nastúpená B. Pascalom, J.-J. Rousseauom a D. Diderotom nakoniec našla strednú cestu medzi partikularitou a univerzalitou v podobe Kantovho kategorického imperatívu.

Rousseau videl ľudí prirodzeného stavu ako rovných a slobodných. Hlavnými princípmi takého života boli princípy sebazáchovy a súcitu. Človek bol dobrý aj bez cností a

³²⁸ Pozri napr. Rousseau, J.-J.: *The Governemnt of Poland*, Chapter XII, In Rousseau, J. -J.: Rousseau, J.-J.: *Political Writings: containing The social contract, Considerations on the government of Poland, Constitutional project for Corsica*, Madison: University of Wisconsin Press, 1986 s. 236.

³²⁹ V teologicko-etických dimenziách sa pojmom všeobecnej vôle zaoberá Antoin Arnauld (Prvá apológlia pour M. Jansénius, 1644), kde v zhode s Augustínovým spisom *O porušenosti a milosti* tvrdí, že pôvodná Božia všeobecná vôle spašiť všetkých po Páde (prvotnom hriechu) sa zmenila na špecifickú vôle spašiť len tých, ktorí ľutujú. Podobne uvažuje aj Pascal v diele *O milosti* (1658), ktorý však už upúšťa od teologických konotácie všeobecnej vôle a prikláňa sa k jej spoločenskému a politickému výkladu tvrdením, že nielen Boh, ale aj človek má nasledovať všeobecné a partikularizmus je zdrojom zla (sebalásky). J.-J. Rousseau sa k znalosti interpretácií všeobecnej vôle priznáva vo svojich *Vyznaniach*.

³³⁰ Heriban, J.: *Sväté písma Starého i Nového Zákona I Tim 1, 8-19c. d.*, s. 2209-2210.

³³¹ Heslo *Prirodzené právo* v Encyklopédii, Droit naturel, 1775. IN Riley, P.: *Obecná vôle*. IN Miller, D. et kol.: *Blackwallova encyklopédie politického myšlení*, Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 331.

³³² Skhlar, J. N.: *General Will In Dictionary of History of Ideas*, New York: Scribner 1975. IN Riley, P.: *Obecná vôle*, c. d., s. 332.

racionality, ale vývojové procesy v sociálnych statusoch (majetku a moci) priviedli ľudí k súpereniu a egoizmu. Na jednej strane tak Rousseau odmieta tézu o nemennosti ľudskej prirodzenosti (zastávanú antikou a čiastočne stredovekom - prvý hriech), na druhej strane sa líši od Hobbesa, ktorý súperenie považuje za jednu zo základných čít ľudskej prirodzenosti (limitácia zdrojov pri vzraste populácie).

Preto Rousseau v rozpore s ostatnými osvietencami odmieta pokrok ako niečo ušľachtilé a politické aj spoločenské inštitúcie vníma ako neprirodzené. Súčasne v Spoločenskej zmluve prejavuje obdiv voči antickým mestským štátom (Sparta, Rím v období republiky).

V malých spoločenstvách, kde sú vzťahy transparentnejšie než v kvantitatívne preľudnených anonymných spoločnostiach, možno občanov vychovať k tomu, aby dávali prednosť verejnému blahu pred osobnými záujmami. Podrobnejší výklad na dôsledky takto ponímanej spoločnosti nám dáva Constantinov rozbor.

Hoci názory na ľudskú prirodzenosť a politickú spoločnosť v dielach *Emil* a *O Spoločenskej zmluve* môžu pôsobiť odlišne, než v Rozprave o nerovnosti, vychádzajú z rovnakého základu. Z komplexného hľadiska opisujú evolúciu ľudstva od rovných, slobodných a izolovaných bytostí, cez prvé spoločenstvá, ktoré morálna skazenosť a nespravodlivosť priviedla k spoločenskej nerovnosti a závislosti niektorých jednotlivcov od druhých až po možnosť zmiernenia tohto stavu zavedením zákonov. Zákony zavedené ľuďmi, rešpektujú ich rovnosť a súčasne garantujú každému slobodnú možnosť rozhodovať o zákonoch - teda aj o podobe spoločnosti regulovanej zákonmi.

Základy práva a politiky hľadá J.-J. Rousseau v tzv. všeobecnej vôle (*volonté générale*), ktorou každý občan participuje na kolektívnom blahu celej spoločnosti. V spoločnosti takýchto jednotlivcov koná ako celok a slobodne príma pravidlá platiace pre všetkých, čím sa vytvára základ občianskej čnosti.

Aj preto možno tvrdiť, že spoločnosť ako súhrn všetkých občanov je jediným legálnym suverénom v politickom spoločenstve. Súčasne z toho vyplýva rozlíšenie medzi ľudom ako suverénom a vládou ako vykonávateľom vôle ľudu. Legitímnosť zriadenia vyplýva zo zákonov, ktorými sa riadi, a tie sa legitimujú súhlasmom zvrchovaného ľudu. Podriadenie občana rozhodnutiam v mene verejného záujmu a bez závislosti na ostatných si vyžaduje platnosť takto prijatých zákonov rovnako pre všetkých.

Rousseau sa domnieval, že argumentom všeobecnej vôle je možné vysvetliť, prečo sa racionálny jedinec konajúci vo svoj prospech môže spojiť s ostatnými do politického celku. Súčasne je myšlienka všeobecnej vôle Rousseauova odpoved' na Hobbesov problém medzi ľudským sebectvom a kolektívnym zýujmom, bez popretia existencie

pozitívnej a aktívnej formy občianskej slobody, založenej na sebaobetovaní záujmom legitímneho politického spoločenstva (čoho sa pravdepodobne dopúšťa Hobbes).³³³

Dôvodom, prečo použitie sily vládou nevracia občiansku spoločnosť naspäť do občianskeho stavu je podľa Rousseaua ten, že taká sila iba núti ľudí poslúchať spoločenskú zmluvu, ktorou sa zaviazali³³⁴ Suverénove zákony sú všeobecné, absolútne nutné a vynútitelné smrteľnou silou - ak by také neboli, boli by zbytočné.³³⁵

B. Constant rozvádzza antickú podobu demokracie a slobody na príklade starovekých Atén a ich dvadsať tisíc slobodných občanov (bez otrokov, žien, v čase demokracie v starovekom Grécku). Nedefinuje starovekú slobodu ako všeobecný záujem na veciach verejných, ale ako „*aktuálne sebaovládanie, ktoré môže byť dokonalé len ked' celok občianskeho telesa má čas spravovať štát*“.³³⁶

V staroveku neexistovalo pomenovanie pre individuálne práva, ľudia boli kolieskami v mechanizme, indivíduum bolo stratené v národe, občan v meste ľudia, ktorí boli držaní spoločnosťou v tak špecifickej prirodzenosti, nemohli veriť, cítiť a túžiť po čomkoľvek by chceli - t. j. nemali habitus modernej slobody. Toto podľa B. Constantina odzrkadľuje Rousseauov zákonodarca.

V demokracii vzniká napätie medzi občanskymi slobodami a štátnej mocou. To môže podľa C. Schmitta zájsť tak daleko, že liberálny demokratický štát môže ohrozíť sám seba. Následkom demokracie môže byť aj otroctvo, pretože príkazy formujúce ľudí k občanomstrojom nemôžu koexistovať so širokými individuálnymi slobodami. Obviňuje J.-J. Rousseaua zo zavádzania antického typu slobody do súčasnosti s hroznými dôsledkami. „*Nemôžme s d'alej tešiť zo slobody staroveku, ktorá pozostáva z aktívnom a nepretržitom participovani na kolektívnej moci. Naša sloboda má pozostávať z pokojnej radosti a súkromnej nezávislosti.*“³³⁷

J.-J. Rousseau pred takýmito námiestkami (večné zhromaždenia vo veciach verejných) ustupuje a neochotne priznáva nevyhnutnosť reprezentatívnej demokracie. Obaja – J.-J. Rousseau a B. Constant - však súhlasia v tom, že najväčšou hrozbou dobre organizovanej spoločnosti je nediferencovanosť jej občanov ľudia musia byť uspokojení individuálnymi

³³³ Masters, R. D.: *Rousseau Jean Jacques*. IN Miller, D. et kol.: *Blackwallova encyklopédie politického myšlení*, Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 418.

³³⁴ Simpson, M.: *Rousseau's Theory of Freedom*, London, New York: Continuum, 2006, s. 85.

³³⁵ „Avšak občianske spoločenstvo nespočíva iba vo vzájomných stykoch, ale vo zväzkoch, k zakotveniu ktorých sú potrebné záruky a zmluvy.“ Hobbes, T.: *O občanovi*, c. d., s. 134.

³³⁶ Simpson, M.: *Rousseau's Theory of Freedom*, c. d., s. 87.

³³⁷ Constantine, B.: *The liberty of the ancients compared with that of the moderns*. IN Fontana, B.: Constant: Political Wrightings, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 316. IN Simpson, M.: *Rousseau's Theory of Freedom*, c. d., s. 88.

právami namiesto kolektívnej participácie („*liberálna predstava slobody nepostačuje občianskej požiadavke samovlády*“).³³⁸

Z poslednej časti Rousseauovej *Spoločenskej zmluvy* môžeme vycítiť jeho inšpiráciu nielen gréckymi mestskými štátmi a Rímskou republikou, ale aj talianskymi renesančnými republikami.³³⁹

V spoločnosti, kde by neboli žiadny zákaz ani donútenie piť alkohol existuje občianska sloboda v mlčaní zákonov, v takom prípade ešte podľa J.-J. Rousseaua nejestvuje morálna sloboda, pretože nie sme schopní žiť podľa toho, čo sami považujeme za dobré. Občianska sloboda a morálna sloboda nie sú to isté človek môže byť neslobodný od svojich vášní, ktoré limitujú jeho slobodu práve tak mocne ako vonkajšie prekážky.

P. Riley sa Rousseauovu myšlienku všeobecnej vôle sa snaží zdôvodniť nasledovne:³⁴⁰

1. dokonalý štát (t. j. dokonale socializovaný, zjednotený a komunálny) by mal mať dokonalé zákony (podľa Rousseauovej predstavy), 2. ale zákony najmä všeobecné zákony, musia byť chcené všetkými subjektami práva k týchto zákonoch - a musia byť spravené povinne, pre konvenčnú spoločnosť, 3. preto musia mať formu všeobecného zákona, 4. ale vôle ľudí smeruje k partikularite, a práva, hoci vytvorené vôleou, musia byť všeobecné, 5. navyše čiastkové vôle neradi prijímajú všeobecný zákon, 6. preto veľký zákonodarca, ktorý napráva defekty morálky spoločného dobra, 7. ale tento zákonodarca je zriedkavý, takmer nemožný, a nemôže vytvoriť zákony, akékoľvek všeobecné a neodcudziteľné, 8. zákonodarca sa musí utiekať k náboženstvu a použiť ho na získanie súhlasu individuú k všeobecnej vôle, 9. ale taký súhlas je niečo menej než skutočný súhlas, preto sa zvyknú používať iracionálne prostriedky, 10. v celku systému je zahrnutá možnosť zmeny zákonov občanmi.

5.3 Spoločenská zmluva a politická teológia

Ako sme sa zmienili už v prvej kapitole postmoderní filozofi prichádzajú s tvrdením, že

³³⁸ Sandel, M.: *Democracy's Discontent: America In Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass: Harward University Press, 1996, s. 6. IN Simpson, M.: *Rousseau's Theory of Freedom*, c. d., s. 90.

³³⁹ Rousseau sa možno inšpiroval práve takýmto opisom vzorného fungovania štátu, hoci to nikde priamo nepriznáva): „*Pod týmito orgánmi je teda mesto spravované s takou starostlivosťou a odbornosťou, že sotva nájdeme väčšiu morálku než napr. v domácnosti riadenej starostlivým otcom- Vďaka tomu tu nikto nikdy neutrel žiadnu krvidu a nikto sa nikdy nemusel vzdať majetku, pokým po tom sám netúžil. Sudcovia a funkcionári sú vždy v službe, súdne dvor vrátane najvyššieho tribunálu zasadajú. Pred súdom sa môžu ocitnúť ľudia z vyšších vrstiev, zákony sú vytvárané uváživo v prospech verejného dobra a utvorené tak, aby boli nápomocné občanom.*“ L. Bruni, Laudatio florentine urbis, s. 30-31. IN Hankins: *Renesanční filozofie*, c. d., s. 434.

³⁴⁰ P. Riley: *Possible explanation of Rousseau's Geberal Will*. IN Morris, CH. W.: *The Social Contract Theorists*, s. 182.

moderný štát preberá typ moci od cirkvi (tzv. Pastierska moc - 1. cielom je spasenie jedinca na onom svete, 2. pastier musí byť na rozdiel od kráľa pripravený obetovať sa pre spásu stáda, 3. stará sa o každého zvlášť celý jeho život, 4. implikuje znalosť svedomia ovládaných a schopných ich riadiť³⁴¹). Analógiou môžu byť atribúty jedinej a absolútnej moci, ktorú si prisvojuje štát, či trojdelenie nerozdielnej suverénej moci a božská trojjedinosť.

Ten chce byť tiež všemohúci a vševediaci (prinajmenšom pokial' ide o jeho občanov). Tu však podobnosť nekončí. Novoveké koncepcie štátu so sebou prinášajú organický model štátu, o ktorý sme už popísali v jednej z predošlých kapitol o právnej subjektivite suveréna. Na túto analógiu teraz nadviažeme v ďalšom uvažovaní.

Cirkev samu seba označuje za "telo Kristovo". V skutočnosti však nejde ani tak o teologický (spirituálny) pojem, ale o pojem morálny, etický. „Jedno telo“ je hebreizmus a vyjadruje jednu morálnu bytosť. „*Sme údmi Kristovho tela. Lebo ako je jedno telo a má mnoho údov, ale všetky údy tela sú jedno telo, hoci je ich mnoho, tak aj Kristus. 13 Ved' my všetci, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní, boli sme v jednom Duchu pokrstení v jedno telo.*“³⁴²

Hobbesovi však nestačí, že štát na seba preberá atribúty cirkevného spoločenstva. Usiluje aj o jej moc, keď tvrdí, že v štáte môže byť len jeden suverén, ktorý je svetskou mocou. Najdlhšiu kapitolu *Leviatana* (XLII) venuje T. Hobbes tomu, aby podal množstvo argumentov k tomu, že svetský panovník nie je podriadený pápežovi a že suverén-vladár má vždy väčšiu moc než suverén-duchovný.

Kráľovskú moc odvodzuje T. Hobbes zo starozákonnej tradície a dejín izraelského ľudu, v ktorom sa neskôr zrodilo kresťanstvo, napomáhajúce panovníkom vo vláde nad ľudom. Zmluvou na úpätí hory Sinaj totiž urobili Boha svojím kráľom, a ten im vládol len prostredníctvom Mojžiša. Kristus obdarowany kráľovskou mocou bol pokračovateľom tejto mocenskej línie a kto by hlásal niečo iné, než on, je falošným prorokom (*Mt 24, 24*) a nech je prekliaty (*Gal 1, 8*).³⁴³ T. Hobbes sa snaží z *Písma Svätého* vyvodiť pozemskú moc vladárov kresťanských štátov a povinnosti kresťanských poddaných voči ich suverénom.

Dôveruje pritom cirkevným otcom, že nemali dôvod meniť niečo na znení *Písma*, hoci

³⁴¹ Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann & synové, 1996, 158-159. Ak by v štáte neboli len jeden panovník, ale viacero vladárov by medzi sebou súperilo o primát, napr. svetský suverén a duchovný suverén, viedlo by to k občianskej vojne medzi štátom a cirkvou a ohrozeniu samotného štátu. Preto je potrebné, aby nerinčali meče spravodlivosti o štíty viery. Vrchným pastierom je podľa prirodzeného zákona v Hobbesovej interpretácii občiansky suverén. (Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXIX, 5, c. d., s. 489).

³⁴² Heriban, J.: *Sväté písmo Starého i Nového Zákona*, c. d., Pavol 1 K, 12, 12-27, s. 2140.

³⁴³ Hobbes, T.: *Leviatan* XXXII, 7, c. d., s. 403. Porovnaj tamže XL, 9, 12, s.496-500.

cisárov považovali za ovce (nekresťanských za vlkov) a nie pastierov ľudu. Keby totiž niečo podobné zamýšľali, rozhodne by dbali na ešte väčšie zdôraznenie svojej moci nad kresťanskými vladármi a občianskej suverenity.³⁴⁴

Spoločným cieľom autorov *Písma* bolo stanoviť práva Božieho kráľovstva so zámerom obrátenia ľudí k poslušnosti voči Bohu - t. j. voči Mojžišovi, Kristovi, kňazom, veľkňazom, judským starozákonným kráľom a ich nástupcom.³⁴⁵

Božie slovo sa stalo zákonom vďaka jeho pochopiteľnosti prirodzeným rozumom, autorite rozumu. Sú však večné, nie vydané, takže to, že ich neznalosť neospravedlňuje konanie proti nim, tu platí dvojnásobne.

Verejnou autoritou je autorita štátu aj cirkvi, pretože ich členovia sú zjednotení v jednu osobu (občania v Leviatanovi, veriaci v tajomnom tele Kristovom). Božie kráľovstvo je ustanovenou občianskou suverenitou nad špecifickým ľudom prostredníctvom zmluvy.³⁴⁶

Ako treba rozumieť Hobbesovmu tvrdeniu, že najväčším suverénom spomedzi suverénov a preto „*ked' hovorí ku všetkým poddaným, treba ho poslúchnuť, aj keby pozemský panovník nariadil inak*“?³⁴⁷ Podstatou nie je poslušnosť voči Bohu, ale čo a kedy povedal, a zákonodarnú úlohu kresťanského panovníka reguluje Písmo sväté negatívne: nestanovuje, aké má panovník vydávať zákony, ale aké vydávať nemá. („*Ak má niekto legitímnú moc vyhlásiť akýkolvek spis za zákon, takisto má moc súhlasiť alebo nesúhlasiť s jeho výkladom*“.³⁴⁸

T. Hobbes definuje cirkev ako „*spoločenstvo ľudí, vyznávajúcich kresťanské náboženstvo, zjednotených v osobe jedného suveréna, na ktorého príkaz sa majú zhromaždiť, ale bez ktorého právomoci sa zhromaždiť nesmú*“.³⁴⁹ Zákonným je však len také zhromaždenie, ktoré povolí občiansky suverén a preto je bez povolenia suveréna v štáte cirkev nezákonná.

„*Slovo kráľovstvo (teda stav zriadený ľuďmi na ich trvalé zabezpečenie pred nepriateľom a biedou) vyjadruje, že táto spása bude na zemi... Ak nám teda ide o spásu, musí nám ísť o triumf; a pred triumfom o víťazstvo; a pred víťazstvom o boj, o ktorom sa nedá veľmi predpokladať, že sa odohrá v nebi*“.³⁵⁰

Ako poznamenáva A. Camus keďže legitímnosť moci považovaná za božiu nebola

³⁴⁴ Hobbes, T.: *Leviatan* XXXIII, 20, c. d., s. 413.

³⁴⁵ Tamže XXXIII, 20, s. 414-415.

³⁴⁶ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXV, 5, c. d., s. 435 nn.

³⁴⁷ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXIII, 1, c. d., s. 405.

³⁴⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXIII, 25, c. d., s. 417

³⁴⁹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXIX, 4, c. d..

³⁵⁰ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXXVIII, 17, c. d., s. 486.

dosiahnutá, začali sa písat' filozofi nové katechizmy osvietenstva.³⁵¹

Podľa T. Hobbesa je Leviatan - štát - smrteľný Boh, ktorému pred nesmrteľným Bohom vdăčíme za mier a ochranu.

J. Locke v úvahách o náboženskej tolerancii vidí určité prieniky medzi náboženskou bázňou a občianskou poslušnosťou. Poctivosť v konaní tvoriaca nemalú súčasť náboženstva a týka aj občianskeho života, a v nej spočíva spásu ako ľudských duší, tak aj štátu.³⁵²

Neskôr králi už ňom nepochádzajú od Boha a ľud od kráľa, ale najsôr sa utvára spoločnosť, ktorá sa dohodne na panovníkovi, kym Boh ostáva v úlohe diváka. „*Spoločenská zmluva dáva široké rozpätie a dogmatický výklad novému náboženstvu, ktorého bohom je rozum spojený s prírodou a namiesto kráľa je v mene všeobecnej vôle jeho zástupcom na zemi ľud.*“³⁵³

Aj preto je potrebné, aby bol výklad tak dôležitej teórie rozpracovaný a konkretizovaný všetkými, kto k nemu majú čo povedať (filozofmi, politickými a právnymi teoretikmi, sociálnymi psychológmi, a pod.).

U J.-J. Rousseaua je to všeobecná vôle s metafyzickými atribútmi, ktorá akoby vystriedala normatívnu pozíciu božstva. Trest odmietania všeobecnej vôle je "donútenie k slobode".

Všeobecná vôle reprezentuje univerzálne uznaný rozum, ktorý je kategorický. Politický útvar vzniknutý spoločenskou zmluvou za použitia slov ako absolútne, posvätný a neporušiteľný, nahradza mystické telo svetského kresťanstva. J.-J. Rousseau k tomu pridáva myšlienky občianskeho náboženstva a náboženskej tolerancie.

Oltármi slávnosti rozumu sa však v čase Francúzskej revolúcie nepochopiteľne stávajú gilotíny, na ktorých sa celebrijú krvavé obrady. Kráľovražda je symbolom konca starých čias. Kráľa však nemôže odsúdiť obyčajný súd, ktorý nie je rozhodcom medzi kráľom a zvrchovaným vládcom, pretože všeobecná vôle neprehovára ústami bežných suds, ale pre jej nedotknuteľnosť a transcendentnosť prehovára zhromaždení. Zvrchovanosť ľudu je posvätnou, jeho vôle preto môže obmedziť len zákon, nie kráľ. Zvrchovaný vládca si ukladá zákon, ktorý nemôže porušiť.

Skôr si ľudia mysleli, že boh vládne svetu. Táto viera obmedzovala ich zodpovednosť. Nová viera, že je potrebné, aby svet ovládali ľudia sami, znamenala pre mnohých

³⁵¹ Parafráza Camus, A.: *Vzbúrený človek*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2004, s. 106.

³⁵² Locke, J.: *Dopis o toleranci*, c. d., s. 76.

³⁵³ Camus, A.: *Vzbúrený človek*, c. d., s. 106.

neúmerné bremeno zodpovednosti.³⁵⁴

Ľudia božiu moc nahradili štátnej mocou, ktorá má moc nad životom a smrťou. Absolútnej moc pramení z predstavy dokonalej idey. Táto predstava na jednej strane zachováva mier a aký-taký súlad v spoločnosti, na druhej strane je slepou vierou, že sme dospeli na koniec dejín, že už v štátom zriadení a spoločnosti niet čo zlepšovať, pretože rozum sa vtrel do štátu.³⁵⁵

Život ako ho poznáme je treba ospravedlniť; spoločnosť ako ju poznáme je treba legitimizovať - je teda vytvárať teórie o vzniku a fungovaní štátu len dodatočnou snahou (ex tunc), alebo je pre zdravý život nevyhnutné mať dokonalú ústavu?

Otcovia Francúzskej revolúcii si uvedomovali, že sa hrajú na bohov, keď obetovali množstvo životov v mene toho, čo z pátu revolúcii za slobodu občanov prerástlo do vlády teroru.³⁵⁶

I. Kant je osvietenským optimistom a domnieva sa, že postupný prechod cirkevnej viery vo výlučné panstvo čistého rozumového náboženstva znamená príchod Božieho kráľovstva.³⁵⁷ Súčasne sa Kant stavia proti starším formám náboženstva, v podobe ktorá zotročovala ľudí.³⁵⁸

Dohoda bez sankcií ostáva zvykom. Zvyky sa však dajú vynucovať len kultúrnymi prostriedkami. Preto spoločenská zmluva nadobúda pozitívno-právny charakter a v podobe ústavy sa stáva najvyšším zákonným garantom svojho dodržiavania a vymožiteľnosti. Za

³⁵⁴ Popper: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, Praha: ISE, 1994, s. 28.

³⁵⁵ Porovnaj Arendt, H.: *Prednášky ku Kantovej politickej filozofii*, s. 30.

³⁵⁶ „Tí, ktorí prídu po nás, sa budú pýtať, akí sme boli ľudia. Nech môžu veriť, že sme boli lepší, ako ľudia, ktorých sme zmietli. Viem, že nás pošlete na smrť. poznám tento súd - sám som ho vytvoril. A vyprosujem si za to odpustenie od Boha aj od ľudí. Aj keď nebola zamýšľaná ako nástroj hrôzovlády, ale naopak, ako posledný prostriedok proti rozpútanému šialenstvu strachu, brutality a nenávisti. Namiesto toho sa zvrhol vo vraha svedomia. Nech naši potomkovia vedia, že ja, Danton, som toto nezamýšľal. A ak sa tu teraz obhajujem, tak chcem brániť to, o čo sme sa snažili alebo skôr, čo sme dosiahli a nie iba svoj život. Zlomili sme navždy tyraniu výsad, urobili sme koniec krivdám, ktoré po storočia pokorovali náš ľud. Zrušili sme monopol bohatstva a rodu na všetky významné úrady v štáte aj v Cirkvi a v armáde na každý pramienok a prítok tohto skvelého organizmu Francúzskeho štátu a prehlásili sme toho najúbohejšieho za rovného tomu najväčšiemu v zemi. Vybojovali sme si slobodu a dali ju aj otrokom. A odkazujeme svetu aby prišiel a stal sa na nádeji, ktorú sme my zrodili. To je viac, než víťazstvo v bitke, viac, než všetky šable, delá a všetky tie útočiace armády v Európe. To je inšpirácia pre túžbu a sen ľudí na celom svete. Je to výkrik slobody, ktorý už nikdy neutichne. Naše životy neboli premárnené v tejto službe.“ (4. 4. 1794) Heffron, R. T., Enrico, R.: Francouzská revoluce, 1989, [cit. 2013-17-10], http://www.imdb.com/title/tt0098238/plotsummary?ref_=tt_ov_pl.

³⁵⁷ Kant, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 147.

³⁵⁸ „Uctievanie mocných neviditeľných bytosťí, ktoré bolo u bezmocných ľudí vynucované prirodzeným strachom plynúcim z vedomia vlastnej neschopnosti, nezačalo náboženstvom, ale otrockou službou bohu (alebo bohom). Keď táto služba dostala určité verejne legalizované formu, bola to chrámová služba a tá sa stala cirkevnou službou, až keď bolo s jej zákonmi postupne spájalo morálne formovanie ľudí. Základom oboch služieb bola historická viera, pokým ľudia konečne nezačali túto vieri pokladať za provizórnu a vidieť ju len ako symbolické znázornenie čistej rozumovej viery a ako prostriedok k jej šíreniu.“ Kant, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c. d., s. 175-175.

týmto účelom v sebe musí mať spoločenská zmluva opatrenia mysliac na prípad, že sa niekto nebude riadiť spoločenskou zmluvou, resp. že pôjde priamo proti nej. Tie možno rozdeliť do viacerých skupín.

Na jednej strane sú tu právne normy, na druhej mimoprávne opatrenia, sledujúce zachovanie a zlepšovanie spoločenskej zmluvy.

Právne normy stanovujú hierarchiu sily zákonov od ústavy cez zákony, nariadenia, vyhlášky smernice, až po organizačné a interné poriadky jednotlivých inštitúcií. Súčasne zakotvujú inštitúcie vytvárajúce systém bŕzd a protiváh (trojdelenie moci, ústavná kontrola zákonodarcu, atď.), aby sa nestalo, že samotní zástupcovia ľudu (či dokonca ľud sám – ak ide napr. o ľudské práva) by odstraňovali ustanovenia spoločenskej zmluvy, alebo by stážovali, zakazovali alebo deformovali ich aplikáciu v praxi.

Kontraktualisti však nemysleli len formálnoprávne. Uvedomovali si, že ľudia samotní sú nositeľmi hodnôt, z ktorých sa odvodzuje prirodzené právo. V tomto zmysle sa dostávame do málo preskúmanej roviny politickej a právnej filozofie, ak hovoríme o interných garanciách stavby, ktorými sú nielen racionalita charakterizovaná zákonmi, ale aj pocity dôvery a strachu, ktoré u občanov vyvoláva spoločenská zmluva a jej praktické (ne)fungovanie.

G. Balandierom komentovaný E. Durkheim poukazuje na analógiu vzťahu moci občanov voči štátu, ktorý je podobný vzťahu austrálskeho kmeňa voči totemu. „*Tento vzťah je podstatným spôsobom založený na posvätnosti, pretože každá spoločnosť spája poriadok, ktorý je jej vlastný, s poriadkom, ktorý ju presahuje a v prípade tradičných spoločností zahŕňa celý kozmos*“.³⁵⁹ V expresívnom zmysle by sme mohli povedať, že moderná spoločnosť si miesto totemu stanovila určité abstraktné hodnoty, ktoré prechováva v úcte.

Všetky pregnantné pojmy modernej štátovedy sú podľa C. Schmitta teologickými sekularizovanými pojмami.³⁶⁰ Na prvý pohľad možno rozoznať, že ide o pojmove jasné, systematickú analógiu, a nie o akési mystické, prírodne filozofické, či dokonca romantické hry, ktoré práve tak ako pre všetko ostatné prirodzené nachádzajú pestré symboly a obrazy i pre štát a spoločnosť.

Vyjadrenie o onej analógii však stojí v Leibnizovej *Nova Methodus* (§§ 4, 5).³⁶¹ G. W. Leibniz odmieta porovnanie právnej vedy s medicínnou a matematikou a zdôrazňuje jej

³⁵⁹ Balandier, G.: *Politická antropologie*, s.151. „*Moc je sakralizovaná preto, že každá spoločnosť sa utvrdzuje vo svojej vôle po večnosti a obáva sa návratu k chaosu ako stelesneniu svojej smrti.*“ Tamže.

³⁶⁰ Schmitt, C.: *Politická theologie*, Praha: Oikoyemenh, 2012, s. 31.

³⁶¹ („*Zásluhou nášho rozdelenia sme prenesli príklad z teológie na jurisprudenciu, pretože podobnosť oboch oborov je pozoruhodná.*“ Lebniz, G. W.: *Nova Methoda*, §§ 4, 5. IN Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 32.

systematickú príbuznosť s teológiou: obe vedy majú duplex principium: *ratio* (preto existuje prirodzená teológia a prirodzená právna veda) a *scriptura*, to znamená knihu s pozitívnymi zjaveniami a príkazmi.

Zásluhou nášho rozdelenia sme príklad preniesli z teológie do jurisprudencie, pretože podobnosť oboch oblastí je podivuhodná.

Pojem suverenity, s ktorým pracuje Labandova a Jellinekova štátoveda, a teória o "jedinej vládcovej moci štátu" robí zo štátu akési abstraktné kvázi-indivíduum, *unicum sui generis* s mocenským monopolom, ktoré vzniklo „mystickým plodením“. Podľa H. Preussa je to je právne prestrojenie milosti Božej, opakovanie Aurenbrecherových teórií s tou obmenou, že namiesto náboženskej fikcie je postavená právna fikcia.³⁶²

Podľa E. Bernatzkina už v pojme právnej spôsobilosti tkvie, že jej zdroj, štátny právny poriadok, musí klášť sám seba ako subjekt všetkého práva, a teda ako právnickou osobu.³⁶³

Bez toho aby sa pýtal, prečo je tomu tak, že zdroj právnej spôsobilosti, totiž právny poriadok, a to štátny právny poriadok, kladie sám seba ako produkt, má byť vo väčšej miere logickou nutnosťou, než keď Stahl vraví, že vždy len jedna osoba môže byť základom inej osoby.

K sociológii pojmu suverenity novovekej epochy však nepochybne patrí ukázať, že historicko-politickej stav monarchie zodpovedal celému vtedajšiemu stavu vedomia západoeurópskeho obyvateľstva a že právne utváranie historicko-politickej skutečnosti dokázalo nájsť pojem, ktorého štruktúra sa zhodovala so štruktúrou metafyzických pojmov. (metafyzika "odzrkadlujúca" epochu).

C. Schmitt v politickej teológii interpretuje suveréna v Hobbesovskom ponímaní, keď cituje E. Boutmyho. „*Rousseau aplikuje na suveréna ideu, ktorú si filozofi vytvorili o Bohu: môže všetko, čo chce, ale nemôže chcieť zlo*“.³⁶⁴

U J.-J. Rousseaua se *volonté générale* stáva identickou s vôľou suveréna; súčasne však pojem všeobecného získava i vo svojom subjekte kvantitatívne určenie, to znamená, že suverénom sa stáva ľud.

K pojmu Boha v 17. a 18. storočí patrí transcendencia Boha vo vzťahu ku svetu, rovnako ako k filozofii štátu patrí transcendencia suveréna vo vzťahu k štátu.³⁶⁵

Intuitívna mladistvosť výroku mladého Engelsa z r. 1842-1844: „*Podstatou štátu i*

³⁶² Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 33.

³⁶³ Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 34.

³⁶⁴ E. Boutmy: *La declaration des droits de l'homme et du citoyen* et M. Jellinek. In: *Annales des sciences politiques*, 4, 1902, str. 418. IN Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 38.

³⁶⁵ Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 40.

*náboženstva je strach ľudstva pred sebou samým.*³⁶⁶ vyjadruje povahu fungovania novovekého štátu, ako ju neskôr v pojme pastierskej moci vyjadril M. Foucault.

Prirodzené právo v pôvodnom zmysle racionálne poznateľného poriadku sveta vytvoreného Bohom je pre nás súčasný pohľad nedostupné v dôsledku straty pôvodného pojmu hierarchicky usporiadanej a statickej prírody (N. Luhmann)

Böckenförd tvrdí, že *slobodný sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré sám nemôže garantovať*. (Pozri s. 124) V období pred sekulárnym štátom tvorilo náboženstvo súčasť vnútornej sféry štátu a poskytovalo nosnú, stmeľujúcu silu a vnútorné regulátory slobody.

Nielen C. Schmitt, ale aj ostatní teoretici varujú, že v príchode liberálnej myšlienky demokracie v prípade stotožnenia štátu s jedným konkrétnym typom viery je na mieste veľká ostražitosť. Náboženská sloboda je najstarším pôvodným ľudským právom o ktoré išlo v politických pravidlách upravujúcich základy ich súžitia v stredoveku i novoveku.

Občania svetonázorovo pluralitného spoločenstva sa nemusia zhodnúť na všetkých hodnotách, ktoré považujú za dôležité, stačí, ak nájdu zhodu na pravidlách fungovania spoločnosti v ktorej žijú. Žiadna strana nie je dostatočne silná na to, aby zničila ostatných. Skutočnosť, že ľudia, ktorí vyjadrujú súhlas s politickou koncepciou, vychádzajú zo svojho vlastného širšieho svetonázoru, a teda z rozdielnych predpokladov a dôvodov, nerobí jej súhlas o nič menej náboženským, filozofickým alebo morálnym.

5.4 Na hranici štátnej moci

T. Hobbes vytvára vo svojej teórii spoločenskej zmluvy ideu suveréna s takmer neobmedzenou mocou – poddaní nemôžu meniť formu vlády (neuposlúchnutie moci suveréna je previnením sa voči všetkým ostatným zmluvným stranám a navyše už raz udelenú moc – odovzdanú prirodzenú slobodu – nemožno vziať späť), suverénnu moc nemožno zrušiť (suverén nie je zmluvnou stranou), nikto nemôže protestovať proti vládcovi ako reprezentantovi suveréennej moci zvoleného väčšinou (samotný akt pristúpenia k voľbe je tichým súhlasom na dodržiavaní zmluvy), nikto nemôže oprávnene žalovať činy suveréna (protože jeho moc bola zakotvená v zmluve) a navyše suverén nemôže byť potrestaný (to by bolo súčasne trestom pre ostatných, ktorí sa zhodli na jeho

³⁶⁶ B. Engels: *Schriften aus der Frühzeit*, Berlin: G. Meyer, 1920, str. 281. IN Schmitt, C.: *Politická theologie*, c. d., s. 41. Porovnaj Engels, F., Marx, K.: *Svätá rodina* čiže Kritika kritickej kritiky, VI, c). IN Engels, F., Marx, K.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch I*, Bratislava: Pravda, 1977, s. 127-128.

autorizácií).³⁶⁷

Ak však už suverén nie je schopný ochraňovať svojich poddaných, potom jeho moc netrvá. („*Nikto sa totiž nemôže zmluvou vzdať prirodzeného práva na sebaobranu, ak niet nikoho iného, kto by ho ochraňoval*“).³⁶⁸

Podobným spôsobom uvažuje aj J. Locke, keď tvrdí o práve na zvrhnutie panovníka – myslí tým však zvrhnutie uzurpátora, konkrétneho tyrana zneužívajúceho svoju moc na súkromné účely na úkor verejného záujmu. Uzurpátor ale nemôže mať nikdy právo na to, na čo má právo niekto druhý.³⁶⁹

Panovníci sú v stave prirodzenom a s nimi aj všetci ich poddaní, pretože niet pravidiel, podľa ktorých by mohli byť niekým spravodlivo súdení. „*Pretože kdekoľvek sú dvaja ľudia, ktorí nemajú stále pravidlo ani spoločného sudcu na zemi, aby sa k nemu odvolali pri rozhodnutí právnych sporov medzi sebou, sú ešte v stave prirodzenom so všetkými nevýhodami s tým spojenými.*“³⁷⁰

T. Hobbesovi je však vyčítané aj to, že v jeho konštrukcii štátu niesie miesta pre slobodu. To sa pokúsime vyvrátiť. Ak by bol človek len jednoducho determinovaný svojimi túžbami, ktorých vplyv ohraničujú (skupinové, sociálne, politické) povinnosti potom by bol ľahko kalkuľovateľným strojom, ktorého správanie bude charakterizované len konaním, ale o ktorom nebude možné nič viac povedať. Za tohto predpokladu by ale T. Hobbes nemohol napísat: „*To, čo ľudským činom dodáva kvalitu spravodlivosti, je určitá (zriedkavo sa vyskytujúca) šlachetnosť alebo statočnosť odvahy, vďaka ktorej človek pohrdne byť zaviazaný za svoj spokojnejší život podvodu alebo porušeniu sľubu.*“³⁷¹

Konať spravodlivo znamená voliť si z prinajmenšom dvoch možností (spravodlivej a nespravodlivej), čo samé o sebe vyžaduje mať istý stupeň slobody. Nemôžeme teda súhlasiť s kritikmi, ktorí tvrdia, že T. Hobbes je v politickej filozofii determinista, pretože by sa človek nemal slobodu rozhodovať sa medzi inklináciou k morálnym prinípom alebo dodržaním politickej povinnosti.

Ako ale preklenúť priepast' medzi človekom ovládaným subjektívnymi pohnútkami a štátom? Hobbes prichádza s delením na prirodzené a umelé osoby. Prirodzenou osobou je ten, ktorého slova alebo činy sú považované za jeho vlastné.³⁷² Umelou je podľa T. Hobbesa osoba, ktorej slová alebo činy sú považované za slová alebo činy niekoho iného.

³⁶⁷ Hobbes, T.: *Leviatan*, XVIII, 3-7, c. d., s. 211-214.

³⁶⁸ Hobbes, T.: *Leviathan*, XXI, 21, c. d., s. 255-256.

³⁶⁹ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XVII, § 197, c. d., s. 146.

³⁷⁰ Tamže, VII, § 90, s. 81.

³⁷¹ Hobbes, T.: *O človeku*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 138.

³⁷² Hobbes, T.: *Leviathan*, XVI, 1, c. d., s. 112.

Takouto umelou osobou je napr. štát, v ktorom sa moc jeho občanov prenáša na slová a činy suveréna. Práve tento prenos, prebiehajúci na základe spoločenskej zmluvy, je prechodom medzi vyššie popisovanou druhou a treťou úrovňou.

Opis stavu, v ktorom sa človek stáva členom občianskej spoločnosti, teda vysvetľuje tvorbu umelej osoby - suveréna - z prirodzených osôb. Suverén, ktorý je nutnou podmienkou takejto spoločnosti, je umelou jednotou, ktorá má podľa Hobbesa vyrastať z prirodzenej plurality. „*Každá spoločnosť sa vytvára bud' kvôli zisku alebo sláve, teda nie pre lásku k spoločníkovi, ale zo seba láske.*“³⁷³

Vytvorenie moci je motivované snahou po sebazáchove a na to treba prihliadať aj pri jej posudzovaní. „*Právo, ktoré spoločenská zmluva dáva suverénovi vzhľadom na poddaných, nijako neprekračuje hranice verejnej užitočnosti – V republike je každý slobodný, pokial neškodí iným.*“³⁷⁴ J.-J. Rousseau stanovuje aj hranice náboženskej slobody: „*musíme tolerovať všetky náboženstvá, ktoré tolerujú ostatné, ak ich dogmy neprotirečia občianskym povinnostiam*“.³⁷⁵

K rozkladu štátu prichádza dvoma spôsobmi „*vladár už štát neriadi podľa zákonov a uchváti suverénnu moc*“ a tak dochádza k tyranii, čím sa ruší spoločenská zmluva a občania sa „*plným právom stahujú do svojej prirodzenej slobody, poslúchajú z prinútenia, no nie z povinnosti*“.³⁷⁶ Podobná situácia nastáva, ak suverénnu moc usurpuje nie jeden, ale niekoľko členov vlády.

Polemickej sa pre interpretáciu spoločenskej zmluvy môžu zdať Rousseauove vyhlásenia o práve štátu donútiť občanov k poslušnosti. Pri pozornom štúdiu textu však nachádzame odpoved' aj na tento problém. „*Účelom spoločenskej zmluvy je zachovanie zmluvných strán. Kto chce účel, chce aj prostriedky... občan nerozhoduje o nebezpečenstvách, akým sa má podľa zákona vystaviť.*“³⁷⁷ Ak by mal teda na príkaz štátu a v jeho záujme občan hoc aj zomrieť, má tak urobiť, pretože dovtedy žil v podmienkach, ktoré preň vytvoril štát.

Ľudia vstupujúci spoločenskou zmluvou do spoločného štátu sa nezbavujú všetkých svojich práv a majetku - „*spoločenskou zmluvou sa každý vzdáva iba tej časti svojej moci, svojho majetku, svojej slobody, ktorej užívanie je dôležité pre spoločenstvo*“³⁷⁸ - štát tak prenecháva dostatočný priestor pre súkromie jednotlivcov. „*Podstata politického telesa*

³⁷³ Hobbes, T.: *O občanovi*, I, 2, In Výbor z díla, c. d., s. 136.

³⁷⁴ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., IV, 8, s. 164.

³⁷⁵ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., IV, 8, s. 166.

³⁷⁶ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., III, 10, s. 111.

³⁷⁷ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 58.

³⁷⁸ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 54.

*spočíva na zhode poslušnosti a slobody a slová poddaný a suverén sú vzájomne identické, pričom ich jednotiacu ideu vyjadruje jediné slovo občan.*³⁷⁹

Spoločenská zmluva na jednej strane ukladá práva a povinnosti suverénovi, na druhej strane občanovi. Medzi prirodzené zákony, ktoré by podľa Hobbesa mali byť súčasťou spoločenskej zmluvy, patria nasledovné:³⁸⁰ vyhľadávať mier, brániť svoj život; recipročné vzdanie sa prirodzenej slobody za účelom mieru; dodržiavať dohody; vdáčnosť (neodmietat' dobrú vôľu); vzájomné prispôsobenie (každý sa snaží slúžiť celku); odpúšťať urážky; trestať s ohľadom na potenciálne dobro, neodplácať (zásada humánnosti; nedávať nájavo pohrdanie a nenávist voči ostatným; prirodzená rovnosť); pri uzatváraní spoločenskej zmluvy pristupovať ku všetkým rovnako; sudca má súdiť rovnako každého (zásada rovnosti); nedeliteľné užívať rovnako, spoločne, ak je to možné; pri nedeliteľných veciach o prvom použití rozhodne lós; druhy losovania: úmyselné, prirodzené; mediátori majú byť pri výkone funkcie zabezpečení; podriadenie sa výroku súdnej moci; nikto nie je sudcom vo vlastnej veci (nezávislosť); nikoho nemožno odsúdiť bez dostatočného dôvodu; svedkovia pri rozhodovaní.³⁸¹ K týmto devätnásťim základným prirodzeným zákonom v spise *O občanovi* uvádzajú tiež zákaz opilosti, pretože tá zatemňuje rozum, bez ktorého človek nemôže dodržiavať prirodzené zákony, kognitívna a vôlejová zložka sú obe podmienkou právej zodpovednosti.³⁸²

Sloboda človeka sa z právno-filozofického hľadiska skladá z viacerých oblastí: noetickej (poznávacej), psychologickej, ekonomickej, spoločenskej (mocenskej), kultúrnej a axiologickej (hodnotovej). Reálne slobodným môže byť človek len pod podmienkou rovnováhy všetkých týchto zložiek. Prebytok jednej alebo viacerých časti slobody môže čiastočne (krátkodobo) saturovať nedostatky v ostatných častiach, z komplexného hľadiska je však taká podoba slobody jedinca voči spoločnosti defektná (má privatívny charakter). Aby sme mohli uvažovať o realizovaní skutočnej a plnohodnotnej slobody, je teda potrebná sloboda jednotlivca vo všetkých jej vyššie uvedených aspektoch.³⁸³

³⁷⁹ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 116.

³⁸⁰ Hobbes, T.: *Leviatan*, XIV-XVI, c. d., s. 167-192.

³⁸¹ Katalóg uvedených prirodzených práv trochu pripomína neskoršie dokumenty (charty, deklarácie, dohovory) o základných ľudských právach. Zaujímavou sústavou sú zistenia psychológov, ktorí zostavili rebríček ľudských potrieb. (Potreby: bezpečia a sebazáchovy, citového kontaktu, orientácie, pohybovej činnosti, hedonizmu, citového nasýtenia, slobody, obnovy energie, sebapotrdenia, sociálneho kontaktu, poznania, sebavyjadrenia, byť osobnosťou, mravná a estetická, zmyslu života, pripravenosti/prekonávania prekážky, ideová a duchovná. C. U. Kaverin IN Smékal, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti*, Brno: Barrister & Principal, 2002, s. 247.)

³⁸² Hobbes, T.: *O občanovi III*, 25, IN Hobbes, T.: *Výbor z díla*, c. d., s. 166-167.

³⁸³ Holländer, P.: *Základy všeobecné státovědy*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2009, s. 63-64.

5.5 Dôvera a strach z hľadiska funkčnosti štátu

Dohodu, pokiaľ neuvažujeme o použití násilia, možno podľa T. Hobbesa udržiavať hrdosťou alebo strachom z dôsledkov jej porušenia.³⁸⁴ Podľa niektorých kontraktualistov k dodržiavaniu dohody nepotrebuje spoločnosť strach z následkov jej porušenia, ale stačí odvodzovať charakter spoločnosti z mrvne neskaženej prirodzenosti človeka. Strach je to, čo mal človek spoločné so zvieratom v prirodzenom stave.³⁸⁵

Podľa T. Hobbesa však nie je problém v zdôvodnení slobody, aj keď je štát založený na potencionálnej hrozbe strachu. „*Strach a sloboda sú v zhode; napríklad, keď niekto hodí svoj tovar do mora zo strachu, že by sa lod' potopila, robí to napriek všetkému veľmi ochotne; ak chce, môže to odmietnuť. Je to teda konanie niekoho slobodného. Niekedy človek platí svoj dlh len zo strachu, že pôjde do väzenia, čo je konanie slobodného človeka, pretože mu nikto nebráni tak konat'. Všeobecne platí, že všetko, čo v štáte ľudia robia zo strachu pred zákonom, mohli slobodne aj nekonat.*“³⁸⁶

Kontraktualisti predpokladajú, že obsahom zmluvy bude okrem procesných ustanovení najmä prirodzené právo, ktoré sa inkorporuje do spoločenskej zmluvy a jej schválením sa stáva vynútiteľným pozitívnym právom. Sleduje sa pritom os pravda – právo – moc. Treba však bráť ohľad na to, že prirodzené právo má pre novovekých mysliteľov špecifický charakter. Pravdou nie je to, na čom sa oprávnení dohodli, ale naopak. „*Zmluvy sa predsa uzatvárajú na základe rešpektu voči iným. Spoločné hodnoty nemôžu byť výsledkom dohody, tá ich predsa predpokladá.*“³⁸⁷

5.5.1 Dôvera

V tradícii politického myslenia možno vo všeobecnosti rozlíšiť dva základné myšlienkové prúdy, v ktorých bola dôvera spojená s vládnutím. Prvý sa zakladá na dôvere k zákonom, druhý na dôvere vo vykonávateľov moci. K prvému by sme spomedzi kontraktualistov mohli zaradiť Hobbesa, kým k druhému Locka.

Východiskom vojny všetkých proti všetkým je pre Hobbesa uzavretie zmluvy o autorite a

³⁸⁴ Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., XIV, 31, s. 178.

³⁸⁵ Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, c. d., s. 51.

³⁸⁶ Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., XXI, 3, s. 246.

³⁸⁷ Novosád, F.: *Legitimita ideológii*, Bratislava: Fox&Col, 2003, s. 39.

pravidlách mierového spolužitia. Predpokladom uzavretia každej zmluvy je však dôvera, bez ktorej by ani jedna zo strán nemohla očakávať plnenie z druhej strany. Dôveru charakterizuje Hobbes ako vieru v slová a činy nejakého druhého človeka, spoliehanie sa naňho.³⁸⁸

U J. Locka s kladie väčší dôraz na vykonávanie už uzavretých zmlúv. Dôvera sa nevzťahuje len na medziľudské vzťahy, ale aj na dôveru voči vláde.³⁸⁹ Medze zákonodarcovej moci sú vymedzené dôverou ľudu.³⁹⁰ „*Pretože všetka moc dávaná s dôverou, aby sa dosiahlo nejakého účelu, je obmedzená daným účelom, musí sa dôvera, kedykoľvek sa daný účel zanedbáva alebo sa koná proti nemu, premárniť a moc pripadnúť do rúk tých, ktorí ju odovzdali a ktorí ju môžu znova vložiť tam, kde to budú pokladať za najlepšie pre svoju bezpečnosť a kľud.*“³⁹¹

Dôvera je podľa Rousseaua znakom politicky zdravého a neskazeného ľudu.³⁹²

J.-J. Rousseau kladie veľký dôraz na to, aby bola dôvera vecou starostlivej výchovy.³⁹³ Takáto výchova si vyžaduje dôsledný prístup primeraný vychovávanému človeku.³⁹⁴ V tomto vzťahu vychovávateľa/učiteľa voči zverencovi/žiakovi by sme mohli nájsť analógiu správania sa štátu voči svojmu občanovi, pretože bez dôvery v štát by bol občan sotva ochotný dodržiavať spoločenskú zmluvu.

Štát je v istom zmysle akýmsi učiteľom/vychovávateľom svojich občanov. Najväčším rizikom pre štát je neporozumenie si s jeho vlastnými občanmi. „*Ak na otázku dieťaťa v snahe zbavit' sa rozpakov poviete čo len jediný dôvod, ktorý nebude schopné pochopiť, dieťa zbadá, že usudzujete podľa svojich a nie podľa jeho pojmov, a bude sa domnievať, že to, čo mu hovoríte, je dobré pre váš vek, ale nie pre jeho; prestane vám dôverovať a všetko bude stratené.*“³⁹⁵

Veľmi dôležité je však uvedomiť si, že ak je médium odovzdania ľudí konštruovanej moci dôvera, nejde o substanciálny, ale skôr akcidentálny prevod medzi vznikajúcim vzťahom občan – štát. Na tejto myšlienke môže stáť a padať celá zmluvná konštrukcia štátu.

Dôvera vo fungovanie spoločenského systému je nemateriálnou vlastnosťou, ktorá nemá

³⁸⁸ Hobbes, T.: *Leviatan*, VII, 5, c. d., s. 108.

³⁸⁹ Sedláčková, M.: *Dôviera a demokracie*, Slon: Praha, 2012, s. 97.

³⁹⁰ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XI, 142, c. d., (1. vláda zákona, 2. zameraná na dobro ľudu, 3. nezvyšujúc dane proti vôle ľudu, 4. neprenositeľnosť zákonodarnej moci na niekoho iného).

³⁹¹ Tamže, XIII, § 149, s. 118.

³⁹² Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 146.

³⁹³ Rousseau, J.-J.: *Emil*, 2002, s. 307.

³⁹⁴ Tamže s. 209.

³⁹⁵ Rousseau, J.-J.: *Emil*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 209.

vopred zaručené spojenie s materiálnou skutočnosťou. Hoci kritici radi pripodobňujú politické a právne inštitúty a vieru v ne k viere v jednorozce či čarodejnice. Zmluva a ľudské práva sú na rozdiel od chymér skutočné a sú prílastkami ľudského konania a interakcie.

Viera vo fungovanie spoločenského zriadenia a dôvera v jeho legitímnosť sú nutným mimozmluvným predpokladom umožňujúcim jej fungovanie, pretože zmluva je fikciou.

Spoločenská zmluva viaže jej kontrahentov k dodržiavaniu jej článkov s najlepším vedomím a svedomím. Ak by sme si odmysleli morálne, resp. etické základy – prirodzeno-právne pramene, z ktorých zmluva čerpá a ktorých dodržiavanie podmieňuje jej realizáciu, celá táto fikcia by sa zrútila. Preto hoci sa spoločenská zmluva odvoláva na transcendentné hodnoty spájajúce spoločnosť (dobrá, niekedy až metafyzickú/božskú racionalitu), musí v sebe obsahovať aj garancie vynútiteľnosti týchto podmienok.

5.5.2 Strach

Strach hrá v zdôvodnení spoločenskej zmluvy nenahraditeľnú úlohu. Bez dôrazu na strach by boli ľudia oveľa menej náchylní dodržiavať zákony štátu nastoleného zmluvou a udržiavať spoločenský poriadok - pretože dôsledky spoločenského neporiadku by mohli byť hrozbou pre každého.

T. Hobbes charakterizuje strach mechanicky ako averziu spojenú s očakávaním, že nám nejaká vec ublíži.³⁹⁶ Strach bez chápania toho, čoho sa bojíme, je panickou hrôzou.³⁹⁷ Strachom z neviditeľnej moci nazýva T. Hobbes náboženstvom, nezdôvodneným poverou. Strach je súčasne znakom úcty, pretože niekoho milovať, alebo sa ho báť, znamená vážiť si ho.³⁹⁸

Hobbesovi však ide o iný, špecifický druh strach - taký, ktorý môže odstrániť nástrahy neistôt prirodzeného stavu a smeruje k zdôrazneniu výhod zriadenia štátu. „*Strach pred utláčaním pripravuje človeka na to, aby mu predchádzal alebo hľadal pomoc v spoločnosti, pretože niet inej cesty, ako si človek môže zabezpečiť život a slobodu.*“³⁹⁹

Pohodlnosť, požívačnosť, strach zo smrti a zranenia vedú človeka k dodržiavaniu

³⁹⁶ Parafráza Hobbes, T.: *Leviatan*, c. d., VI, 16, s. 97.

³⁹⁷ Hobbes, T.: *Leviatan*, VI, 36, c. d., s. 43

³⁹⁸ Tamže, X, 24, s. 129.

³⁹⁹ Hobbes, T.: *Leviatan*, XI, 9, c. d., s. 140.

príkazov všeobecnej moci, pretože sa kvôli nim vzdáva časti sebestačnosti a sebaobrany.⁴⁰⁰ V opozícii voči empirickým skúsenostiam privádza úzkosť z nástrah budúcnosti k strachu z neviditeľného.⁴⁰¹

Dohody uzavreté zo strachu v prirodzenom stave sú platné, pretože v takej situácii nejestvuje zákon, ktorý by uzavretie takých dohôd zakazoval.⁴⁰²

Ked'že moc slov vzbudzuje často menší rešpekt než moc meča, použitie prísahy viedie k dodržiavaniu dohôd, pretože vzbudzuje strach z ich porušenia.⁴⁰³

„Zo všetkých vášní človeka najmenej zvádza porušovať zákony strach. Je to dokonca (s výnimkou šlachetnejších pováh) jediná vlastnosť, ktorá (ak sa zdá, že porušenie zákona prinesie zisk alebo pôžitok) ľudí vedie zákony dodržiavať.“⁴⁰⁴

Jav, ktorý popisuje T. Hobbes v statiach o prirodzenom stave, vo „vojne všetkých proti všetkým“ dnes vedci nazývajú dehumanizáciou - popieraním vlastností človeka, ktoré sú jeho prirodzenou súčasťou. Rozlišujeme medzi animalistickou a mechanistickou.⁴⁰⁵

Podľa J.-J. Rousseaua je strach vlastnosťou človeka, ktorá ho v prirodzenom stave spája so zvieratami.⁴⁰⁶

V prípade podrobenia si jedného človeka druhým je strach z pomsty argumentom proti takému konaniu. Tento Rousseauov argument je prakticky totožný s tým, ktorý uvádza T. Hobbes pre rovnosť ľudí.⁴⁰⁷

Trochu provokatívne vyznieva Rousseauova kritika kultúry, ktorá podľa neho by mohla slúžiť k zastrašovaniu ľudí pred rozbujnením populácie a nedostatočnosťou zdrojov.⁴⁰⁸

⁴⁰⁰ Tamže, XI, 4, s. 138.

⁴⁰¹ Tamže, XII, 6, s. 147.

⁴⁰² Tamže, XIV, 27, s. 176.

⁴⁰³ Parafráza, tamže, XIV, 31, s. 178-179.

⁴⁰⁴ Hobbes, T.: *Leviatan*, XXVII, 19, c. d. , s. 329.

⁴⁰⁵ Kým animalistická dehumanizácia vede človeka k tomu, aby vnímal iných ľudí ako zvierací druh (upiera iným schopnosť byť morálnymi a kultúrnymi bytosťami a robí takto dehumanizovaného človeka detinské, iracionálne a impulzívne individuum), mechanistická dehumanizácia berie človeku schopnosť rozlišovať ľudí od strojov (popiera v nich emócie, city, individualitu, napr. vojenský výcvik). Miernejšia úroveň dehumanizácie sa nazýva infrahumanizáciou, ktorá o. i. doprevádza sociálnu súťaž o zdroje, ktorá im ponecháva vlastnosti charakterizujúce aj zvieratá (neberie ľuďom hlbšie emócie ako hnev, strach a slast), ale zbavuje ich emócie vyššieho rádu (lásku, pocit morálnej viny, nádej). Koukolík, F.: *Zvíře politické*, Praha: Galén, 2012, s. 129.

⁴⁰⁶ Rousseau, J.-J.: *O príčinách a pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, c. d., s. 51.

⁴⁰⁷ „Keby sa našiel človek silnejší odo mňa, na dôvazok taký skazený, lenivý a divý, že by ma primútil opatrosť mu zásoby potravy, kým sa bude oddávať sladkej záhalke, nesmel by ma ani na okamih spustiť z očí, skôr než by sa podvolil spánku, musel by ma dôkladne pútať zo strachu, aby som mu neutiekol alebo ho nezabil, to znamená, že by sa dobrovoľne vystavoval oveľa väčšej záťaži, než by doliehala na mňa, hoci sa jej chcel pôvodne vyhnúť.“ Rousseau, J.-J.: *O príčinách a pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, c. d., s. 69.

⁴⁰⁸ „Obávam sa, aby mi nakoniec niekto neodpovedal, že všetky tie veľké veci, znalosť umenia, vied a zákonov vynášli rozvážni ľudia ako spásonosný mor, aby predišli premnoženiu nášho druhu, zo strachu, že celý svet by bol časom pritesný pre všetkých obyvateľov.“ Rousseau, J.-J.: *O príčinách a pôvode*

Podľa J. Locka má štátne autority moc k tomu, aby zastrašovala tých, ktorí by neoprávnene zasahovali do práv ostatných.⁴⁰⁹ J. Locke, netajaci sa inklinovaním k náboženskej viere, sa pravdepodobne inšpiroval Listom Pavla Rimanom (*Rim* 13, 3—4).

⁴¹⁰

Opisy pôvodnej situácie v dielach zmluvných teoretikov sú čiastočne ukážkovou žánru, ktorý by sa dnes mohol priradiť blízko k propagandistickému spôsobu prezentácie myšlienok. Súčasná psychológia propagandy využíva ľudský strach v niekoľkých krokoch. Najskôr sa v ľuďoch vyvolá pocit ohrozenia. Následne sa ponúkne riešenie, ktoré hrozbu odstráni či minimalizuje (čím sa jedinec viac bojí, tým skôr je ochotný zúčastniť sa preventívnej akcie), musí však pôsobiť efektívne a realizovateľné.⁴¹¹

Menšia pozornosť spoločenských vied venovaná v oblasti politických úvah javom strachu a dôvery pri súčasnom kladení dôrazu racionálne konštrukcie sociálneho diania má za následok, že spoločenská zmluva býva považovaná za víťazstvo rationality nad temnejšími stránkami ľudskej prirodzenosti. Posledné výskumy z oblasti kognitívnych vied nasvedčujú, že človek sa nerozhoduje len na základe racionálnej voľby.

5.6 Právo na odpór a občianska neposlušnosť

Aby v štáte neprichádzalo k oddeleniu záujmov verejnej moci a záujmov občanov, musia existovať mechanizmy, ktoré ich budú udržiavať v kontakte. Suverénna moc sa udržiava tak, aby bol ľud na verejném mieste takmer tak často v postavení úradníka ako v postavení občana. Verejné zhromaždenia, na ktorých by sa prerokúvali nové zákonné úpravy, by sa mali opakovať pravidelne a často, ale v zákonom upravených medziach.⁴¹²

Štát má právo v krajinom prípade, ak niekto nedodržiava zákony, siahnuť na občianstvo jednotlivca aj spôsobom vyhostenia. Nemusíme pritom dlho pátrať, kde v tomto zmysle berie J.-J. Rousseau „Komunita a exkomunikácia sú spoločenskou dohodou duchovenstva

nerovnosti medzi ľuďmi, c. d., s. 113.

⁴⁰⁹ Locke, J.: *Prvé pojednanie o vláde* IX, 92. IN Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, Praha: ČSAV. 1965, s. 93.

⁴¹⁰ „Lebo vladárov sa nemusí báť ten, kto robí dobre, ale ten, kto robí zle. Chceš sa nebáť moci? Rob dobre a dostaneš od nej pochvalu. Ved' ona je Božou služobníčkou pre tvoje dobro. Ale ak robíš zle, potom sa boj, lebo nie nadarmo nosí meč; je Božou služobníčkou, vykonávateľkou hnevú na tom, kto robí zle.“ Heriban, J.: *Sväté písma Starého i Nového Zákona*, c. d., s. 2121.

⁴¹¹ Postup F-U-D (Fear-Uncertainty-Doubt, strach-neistota-pochyblosť) dnes bežne využíva reklama a propaganda. Cieľom je vloženie záporných informácií do vedomia cieľa, ktoré v ňom majú oslabiť presvedčenie odporujúce účelu propagandy. Koukolík, F.: *Zvíře politické*, c. d., s. 188.

⁴¹² Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., s. 114

... všetci kňazi, ktorí spolu komunikujú, sú spoluobčania, nech by boli na opačných koncoch sveta, Tento vynález je politickým veľdielom.“⁴¹³

Podľa T. Hobbesa tým, že so zmluvou musel súhlasiť každý občan, vzdal sa práva na odpor.

J. Locke je zástancom názoru, že moc, ktorá bola odovzdaná občanmi vláde, si môžu občania zobrať späť. „*Pretože totiž všetka moc dávaná s dôverou, aby sa dosiahlo nejaký účel, je obmedzená oným účelom, musí sa dôvera, kedykoľvek sa onen účel zrejme zanedbáva alebo kedykoľvek koná proti nemu, nutne premárniť a moc pripadnúť do rúk tých, ktorí ju dali a ktorí ju môžu znova vložiť tam, kde to budú považovať za najlepšie pre svoju bezpečnosť a kľud.*“⁴¹⁴

Z uvedených myšlienok novovekých kontraktualistov politicko-právni filozofi a teoretici vyvodili právo na odpor a pojem občianskej neposlušnosti.⁴¹⁵ Základným východiskom občianskej neposlušnosti i práva na odpor je vzťah prirodzeného a pozitívneho práva. Odpor aj neposlušnosť odvodzujú svoju opodstatnenosť zo spoločenskej zmluvy.

Občianska neposlušnosť i právo na odpor sú osobitnými, krajnými formami opozície (voči moci zriadenia) v jej najširšom chápaní - morálnom, politickom, náboženskom, záujmovom či názorovom - prejavenej jednotlivcami, skupinami, prípadne občianskou spoločnosťou ako celkom voči štátnej moci alebo jej jednotlivému rozhodnutiu. Opozícia môže použiť rozmanité formy či metódy nonkonformného prejavu. V najväčšej rovine ich možno rozčleniť na legálne a nelegálne, pričom odpor môže byť prejavený aktívne alebo pasívne. To sa spája s rozlišovaním násilných a nenásilných metód odporu. Táto rozmanitosť podmieňuje aj rozlišovanie medzi *ius resistendi* a *občianskou neposlušnosťou*.

Právo na odpor (*ius resistendi*) sa odlišuje od občianskej neposlušnosti. Kým občianska neposlušnosť je porušením práva, protiprávnym konaním, právo na odpor (*ius resistendi, right to resistance, das Widerstandrecht*) je legálnym, právne dovoleným konaním. Svoju

⁴¹³ Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, c. d., IV, 8, s. 158.

⁴¹⁴ Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, XIII, 149, Praha: Svoboda 1992. s. 118. „*Použitie sily proti ľudu bez splnomocnenia a proti dôvere kladenej v toho, kto tak koná, je vojnový stav s ľudom, ktorý má právo opäť uviesť legislatívu vo vykonávanie jej moci.*“ Tamže XIII, 155, s. 121. „*Občianska spoločnosť je stav mieru medzi jej členmi, z ktorého je vojnový stav vylúčený rozhodovacou právomocou, ktorú si stanovili v zákonomach, aby ukončila všetky spory, ktoré môžu vzniknúť medzi kýmkoľvek z nich.*“ Tamže, XIX, 212, s. 155. Porovnaj Locke, J.: *Dopis o tolerancii*, c. d., s. 85.

⁴¹⁵ „*Práva národov sa však zakladajú na prírode, sú nez cudziteľné. Ľudské práva sú tak staré ako ľudstvo samé; práva spravodlivosti nemôžu byť nikdy premlčané. Skutočné záujmy, potreby a súčasné okolnosti oprávňujú spoločnosť zrušiť zriadenia, ktoré sa prehrešujú proti spoločnosti. Vari sa neprístojnosti, nespravodlivosť, nerozumné obyčaje stanú za tisíc rokov rozumnejšími, spravodlivejšími alebo lepšími než boli prvého dňa?*“ Holbach, P. H. D.: *Spoločenský systém*, Praha: ČSAV, 1960, s. 304.

opodstatnenosť právo na odpor teoreticky odôvodňuje prirodzenoprávnou teóriou a z nej odvodenou teóriou spoločenskej zmluvy.⁴¹⁶

V zmysle teórie prirodzených práv sa človek rodí slobodný a jeho vrodené ľudské práva sú neodňateľné. Nedostáva ich teda od štátu a štát mu ich ani nemôže vziať. Právo na odpor teda smeruje proti tomu, kto sa zneužitím moci usiluje ľuďom odňať ich vrodené práva a slobody.⁴¹⁷

Zo spoločenskej zmluvy medzi občanmi a štátom vyplýva pre obidve strany celá siet vzájomných práv a povinností, ktoré by mali byť fixované v demokratických ústavách. Ak nositeľ moci poruší svoju zmluvnú povinnosť, ak prekračuje rámec poverenia zo strany občanov a tým neoprávnene zasahuje do sféry ich slobody, vzniká možnosť odporu proti takejto moci, prípadne aj možnosť jej odstránenia a nahradenia novou vládou. Na rozdiel od civilnej neposlušnosti ius resistendi nevylučuje ani násilný odpor (povstanie či revolúciu).

V praktickej rovine môže byť deliaca čiara medzi *ius resistendi* a občianskou neposlušnosťou často veľmi nezreteľná a prechod medzi nimi veľmi plynulý. Občianska neposlušnosť, ktorá je definovaná nenásilnosťou, môže niekedy prerásť do násilnosti charakterizujúcich uplatnenie práva na odpor, prípadne aj do kriminálneho konania (výtržnosti, vykrádanie obchodov, ublíženia na zdraví a pod.).

Občianska neposlušnosť nie je konaním právne dovoleným. Je úmyselným protiprávnym konaním, úmyselným uvedomelým odopretím poslušnosti zákonom alebo inému rozhodnutiu štátnej moci.

Kým *ius resistendi* možno chápať ako legalizované právo na odpor voči autoritárskemu režimu, pripúšťajúce aj násilný akt, prípadne zvrhnutie režimu, občianska neposlušnosť (*civil disobedience, der bürgerlicher Ungehorsam*) nesmeruje proti vláde či právu všeobecne, ale len proti konkrétnemu zákonom alebo rozhodnutiu štátneho orgánu, ktorého legitimitu napáda.⁴¹⁸

Občiansku neposlušnosť ako nenásilnú rezistenciu odlišujeme na jednej strane od práva

⁴¹⁶ Ottová, E.: *Teória práva*, Bratislava: Heuréka, 2006, s. 27.

⁴¹⁷ Právo na odpor má dlhú história (Magna Charta Libertatum 1215; Petition of the Rights (1628); Listina práv 1689; Deklarácia nezávislosti USA 1776; Ústava USA 1787; Deklarácia práv človeka a občana 1789). Podrobnejšie v *Stručná historie lidské svobody* IN Zakaria, F.: *Budoucnosť svobody*, Praha : Academia, 2012, s. 31-57. V ďalších kapitolách Zakaria uvádzá mnoho príkladov úspechu aj zneužitia foriem priamej demokracie v 20. storočí.

⁴¹⁸ „*Autorita vlády, dokonca aj takej, ktorej som ochotný podriadit sa ... je stále nevyjasnená: aby bola dôsledne spravodlivá, musela by mať požehnanie a súhlas tých, ktorým vládne. Nemôže mať žiadne absolútne právo na moju osobu a majetok okrem toho, ktoré sa jej rozhodnem priznať. Pokrok od absolútnej ku konštitučnej monarchii a od konštitučnej monarchie k demokracii je vývojom ku skutočnej úcte voči jednotlivcovi.*“ Thoreau, H. D.: *Štyri eseje. Občianska neposlušnosť*, Marek Šulík, 2009, s. 210.

na odpor a na druhej strane od rôznych podôb nelegálneho organizovaného násilného odporu.

Podľa J. Rawlsa je občianska neposlušnosť *verejným, nenásilným, svedomím určovaným, predsa však protiprávnym konaním, ktoré chce dosiahnuť zmenu zákona alebo vládnucej politiky*.⁴¹⁹ Je verejne prejavovaným tlakom na zmenu určitého zákona alebo rozhodnutia štátneho orgánu, ktoré je považované za nemorálne a nespravodlivé a napadá jeho legitimitu. Snaží sa apelovať na mravné cítenie, na zmysel pre spravodlivosť väčšiny spoločnosti, snaží sa ovplyvniť verejnú mienku.

Občianska neposlušnosť je sice konaním protiprávnym, vzhľadom na svoju nenásilnosť nie je však konaním spoločensky nebezpečným. Podľa J. Rawlsa vyjadruje neposlušnosť voči zákonom v medziach vernosti zákonom, aj keď sa nachádza na ich okraji. Vernosť zákonom sa prejavuje vo verejnosti a v nenásilnom charaktere konania, v ochote akceptovať zákonné dôsledky svojho správania.⁴²⁰

Kým aktéri väčšiny protiprávnych konaní sa zvyčajne snažia uniknúť právnym sankciám za svoje konanie, aktéri občianskej neposlušnosti sa vedome a ochotne podriadujú zákonom ustanovenému trestu, ktorý chápú ako formu „verejnej morálnej persuázie“ (*public moral persuasion* – Gándhí). Usilujú sa tým ešte intenzívnejšie demonstrovať svoje presvedčenie a hlboký záujem o daný problém, upriamit naň pozornosť verejnosti, zosilniť tlak na riešenie takéhoto nesúladu zákonnosti (legality) a legitimacy štátnej moci.

Ak sa však prekročí rámec nenásilnosti, ak sa konaním spôsobí ujma iným osobám, nejde už o občiansku neposlušnosť. Príklady civilnej neposlušnosti možno nájsť už v starovekom Grécku, či už reálne (Sokrates), alebo literárne (Antigona).

⁴¹⁹ Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*, Praha: Victoria publishing, 1995, s. 217.

⁴²⁰ Rawls, J.: c. d., s. 218.

Záver

Dôkladným štúdiom filozofických textov sme dospeli k záveru, že náznaky myšlienky spoločenskej zmluvy možno nájsť už v dielach starovekých filozofov. Rímska republika, preberajúca mnohé vzory z Grécka, spoločenskú zmluvu inkorporovala do svojho systému práva. Neskôr sa ňou čiastočne inšpirovali aj stredoveké teórie panstva, hoci väčšinu stredoveku prezili v kláštorných knižničiach, na kráľovských dvoroch a byzantských školách.

Vo všetkých týchto podobách však niečo chýbalo. Bola impersonálnosť (tranzpersonálnosť) suverénej moci, rovnosť všetkých členov spoločnosti a záruky, že v prípade spreneverenia sa voči účelom, za ktorým sa štát zakladá, si občania vezmú svoju moc, ktorou prispeli k spoločenstvu, naspäť. Ďalším, veľmi dôležitým rozdielom je, že novoveké prirodzené právo už neustanovuje svoj pôvod z nadprirodzena, ale z interpersonality. (moc je interpersonálna, výkon moci impersonálny). Hľadanie rovnováhy medzi procedurálnymi a obsahovými článkami spoločenskej zmluve je už agendou súčasných kontraktualistov, ktorí nestoja v centre našej pozornosti.

Vôľu ľudí združovať sa, resp. vytvárať spoločenstvá, viest' spoločný život, ktorú filozofi už od staroveku opisovali ako súčasť ľudskej prirodzenosti, dnes dokážeme zdôvodniť nielen filozofickým odvolaním sa na prirodzenosť, ale aj vedeckými argumentmi z oblasti:

- filozofického ponímania rationality (preskriptívna, inštrumentálna, teleologická, historická),
- teórie hier (výhoda spolupracujúcich strán v porovnaní so situáciou nespolupráce, problém čierneho pasažiera, dilema spásanej pastviny/vzácnosti zdrojov),
- psychológie (altruizmus, afiliácia, rovnováha autisticko-psychotického kontinua),
- biológie (pohyb, potrava, obrana, zdravie, rozmnožovanie, úspora energie, spoločné obydlia).

Všetky tieto argumenty podporujú tvrdenia filozofov o vhodnosti, výhodách, ba až nevyhnutnosti kooperácie medzi ľuďmi. To, čo bolo predmetom téz, hypotéz a teórií filozofov, dnes potvrdzujú prírodné a spoločenské vedy experimentami, modelovaním, antropologickým štúdiom kultúr a pod. Z implicitného sa postupne stáva explicitné. Ani jeden z týchto dôvodov však nedokáže stanoviť, akými pravidlami sa má riadiť vzniknuté spoločenstvo. Sú to skôr formálne príčiny fungovania spoločnosti, než obsahové pravidlá jej riadenia.

Na základe čoho sa potom vytvára vnútorný poriadok spoločenstva? Konštituční
135

teoretici, medzi ktorých patria aj kontraktualisti, odvodzujú obsahové pravidlá riadneho chodu štátu zo základných ľudskoprávnych hodnôt – rovnosti, dôstojnosti a slobody.

Hoci sú v politickej filozofii najčastejšie sklonovanými termíni štát, suverén, moc, za najdôležitejšie pojmy charakterizujúce zmenu v politickom myslení považujeme práve rovnosť, dôstojnosť a slobodu, pretože v ich vnímaní, význame a charakteristike sa udiali v období novovekého kontraktualizmu výrazné zmeny a dodnes stoja v jeho jadre. (niektorí autori zastávajú názor, že ide najmä o pojmy slobody, spravodlivosti a rovnosti, spravodlivosť je však interakcionistický pojem, dôsledok, nie predikát).

Každý z významných novovekých kontraktualistov sa k týmto pojmom vyjadril či zaujal postoj. Sloboda bola predmetom politickej filozofie už v staroveku, ale novovekej filozofii nadobúda novú podobu vzťahu jednotlivca k spoločnosti a štátnym inštitúciám. Dôstojnosť sa od náboženstva cez renesanciu vyprofilovala v novoveku ako nielen etická, ale aj politická a právna kategória. Najradikálnejšou myšlienkovou novovekých zmluvných teórií sa preto stáva asi rovnosť. Nikdy predtým sa rovnosť nepresadzovala tak absolútne a neobmedzene ako v spoločenskej zmluve.

Materiálnym ohniskom spoločenskej zmluvy je ľud a jeho najvyššie záujmy.

Tak ako novoveká fyzika mala svoje nástroje (termíny, zákony, experimenty), tak ich má aj novoveká politická filozofia. Moc je v spoločenských vedách obdobou energie v prírodných vedách. Má nepredstaviteľné možnosti, ku ktorých realizácia je nevyhnutné isté usmernenie. Daná do pohybu môže pôsobiť veľkou silou, musí byť však regulovaná, aby nepôsobila deštruktívne. Za týmto účelom je treba moci stanoviť mantiinely v podobe ustanovení spoločenskej zmluvy.

Odkiaľ sa však nabrala moc? Je konštituovaná samotnými ľuďmi – ich súhlasom, spočívajúcim v jednoduchých každodenných činnostach od dýchania vzduchu na konkrétnom území, cez učenie sa hymny na školách až po platenie daní. V počiatočnej pozícii však museli ľudia vytvárať štát dojednať pravidlá, ktorími sú ochotní sa riadiť, a preniesť časť svojej prirodzenej moci na riadiacu pozíciu spoločnosti. Nejde však o zmluvu ľudu s vladárom, ale medzi ľuďmi navzájom. Takáto moc teda vzniká v interakcii medzi ľuďmi, je interpersonálna. V prípade, že nastanú okolnosti hodné osobitného zreteľa idúce proti základným ľudským hodnotám, majú občania ako súčasti takejto komplikovanej pavučiny mocenských vzťahov svoj príspevok k celku vziať späť.

Novoveká legitimita sa okrem individuálnej zodpovednosti vyznačuje aj objektívnym poriadkom rozumu, čitateľným z knihy prírody, ktorý je človek schopný odhaliť svojím intelektom. Prijatie spoločenského poriadku je výsledkom rozhodnutia množstva indívíduí

z hľadiska ich vôle aj rationality. Legitimita bola znesená "z neba na zem". Už nekotví v božskej moci kráľov, ale pramení zo súhlasu slobodných ľudí. Zvyšuje sa tak viera ľudí vo vlastné sily a v schopnosť zlepšiť svoj život. S tým následne súvisí aj túžba po spravodlivej spoločnosti už na zemi, nie až po smrti, ako tomu bolo predtým.

Z troch prvkov legitimity (legalita, spoločenská akceptácia a axiologický aspekt) je teda prvotná zmluva akýmsi kompromisom medzi nebom a zemou (existuje len prirodzený zákon daný stvorením, ale hodnoty sú ľudské).

Suverenita štátu pramení podobne ako jeho moc z ľudu, nie je s ňou však identická. (vykonáva ju štátny aparát na základe rozhodnutí zástupcov štátu). Navonok charakterizuje skôr právo štátu na sebaurčenie. Smerom dovnútra zahŕňa množinu oprávnení, ktoré nemá z princípu žiadna iná moc v štáte, vrátane monopolu donútenia. Nejde o neobmedzený výkon štátnej moci dovnútra a navonok. Suverénova moc vždy musí podliehať svojej sebalimitácii, t. j. nemôže ísť proti svojmu vlastnému zdroju.

Spoločenská zmluva nie je dohodou mocných na vláde, pretože podľa základných hodnôt kontraktualizmus sme si všetci rovní. Každý dáva zo svojej osoby (fyzickej i seba ako občana) časť svojej moci v prospech politicko-právneho usporiadania spoločnosti.

Dohoda bez sankcií ostáva zvykom. Zvyky sa však dajú vynucovať len kultúrnymi prostriedkami. Preto spoločenská zmluva nadobúda pozitívнопrávny charakter a v podobe ústavy sa stáva najvyšším zákonným garantom svojho dodržiavania a vymožiteľnosti. Za týmto účelom v sebe musí mať spoločenská zmluva opatrenia mysliacce na prípad, že sa niekto nebude riadiť spoločenskou zmluvou, resp. že pôjde priamo proti nej. Tie možno rozdeliť do viacerých skupín.

Na jednej strane sú tu právne normy, na druhej mimoprávne opatrenia, sledujúce zachovanie a zlepšovanie spoločenskej zmluvy.

Právne normy stanovujú hierarchiu sily zákonov od ústavy cez zákony, nariadenia, vyhlášky smernice, až po organizačné a interné poriadky jednotlivých inštitúcií. Súčasne zakotvujú inštitúcie vytvárajúce systém bŕzd a protiváh (trojdelenie moci, ústavná kontrola zákonodarcu, atď.), aby sa nestalo, že samotní zástupcovia ľudu (či dokonca ľud sám – ak ide napr. o ľudské práva) by odstraňovali ustanovenia spoločenskej zmluvy, alebo by stážovali, zakazovali alebo deformovali ich aplikáciu v praxi.

Kontraktualisti však nemysleli len formálnoprávne. Uvedomovali si, že ľudia samotní sú nositeľmi hodnôt, z ktorých sa odvodzuje prirodzené právo. V tomto zmysle sa dostávame do málo preskúmanej roviny politickej a právnej filozofie, ak hovoríme o interných garanciách stav, ktorými sú nielen racionalita charakterizovaná zákonmi, ale aj pocity

dôvery a strachu, ktoré u občanov vyvoláva spoločenská zmluva a jej praktické (ne)fungovanie.

Spoločenská zmluva v sebe skrýva jeden veľmi dôležitý, aj keď hlboko skrytý moment. Spolu s jej vývojom sa vinie línia sporu prirodzeného práva s pozitívnym právom. V duchu zástancov týchto táborov sa v dejinách odohralo mnoho sporov (najviac situáciu vystihuje tzv. Hume-Jørgensenova téza, podľa ktorej medzi empirickými faktami a etickými hodnotami existuje nepreklenuteľná prieťasť). Jeden filozof raz povedal, že je lepšie medzi sebou nechať bojovať myšlienky, než ľudí, pretože myšlienky nekrvácajú. Boj myšlienok neprináša také obete ako boj ľudí. Spoločenská zmluva je teda v istom zmysle mierovou zmluvou medzi zástancami týchto dvoch táborov.

Neoddeliteľným prvkom novovekého kontraktualizmu je učenie o prechode z prirodzeného do občianskeho stavu. Neodzrkadluje v sebe len pradávnu túžbu ľudstva po neustálom zlepšovaní kvality života a vieri v pokrok, ale súčasne núti ľudstvo konfrontovať svoj terajší stav s jeho vlastnými možnosťami. Či už ide o biblické príbehy vyhnania z raja, alebo antické bájky o dávnych vekoch, vždy budú tieto príbehy pamätníkmi jeho archaickej kultúry a učiť ľudí, že sú schopní spoločnými silami dostať sa z najhorších podmienok a tvoriť lepšie podmienky pre svoj život.

O spoločenskej zmluve nielen jej autori, ale aj odborná literatúra hovorí ako o politickom konštrukte, právej fikcii, myšlienkovom experimente. Ako si tieto slová ale vysvetliť? Kontraktualisti si uvedomujú, že v histórii ľudstva nenastala pôvodná situácia (za závojom nevedomosti), a spoločnosť sa vytvárala evolúciou. Aj v tejto evolúcii je však možné rozlísiť niekoľko stupňov (rodinné zväzky, primitívne osady, politické spoločenstvá). Každý stupeň obnášal inú úroveň kvality organizácie spoločnosti a teda aj istej spoločenskej zmluvy. Vrcholom tejto politickej evolúcie bol však až posledný stupeň, vyskytujúci sa v novovekých štátach, postavený na vláde zákona a modernej ústave, stelesnenej politicko-právej podobe spoločenskej zmluvy. Pokiaľ nejaká civilizácia dosiahla túto úroveň, išlo o výnimočnú udalosť a v čase keď nebola Zem dostatočne prepojená kultúrnymi a dopravnými tepnami, nemožno hovoriť o prelomovej naddejinnej udalosti. Preto sa ustanovenie spoločenskej zmluvy považuje za fikciu, ktorá sa nesnaží o pevné zasadenie v čase a priestore.

Novovekí kontraktualisti so sebou prinášajú nové pojmy, ktoré v predošлом vývoji politického myslenia boli neznáme. Ide najmä o spriaznenosť pozitívnej a negatívnej slobody v špecifickej podobe, kolektívna moc, legitimita stavajúca na súhlase ľudského subjektu s pre štát takmer nedotknuteľnými základnými právami.

Kolektívna moc je skôr kooperatívna a konštitutívna, než individuálna, konfliktná a kauzálna, ako tomu je v prípade klasickej moci.

Novoveké myšlenie so sebou prináša nové ponímanie slobody. U kontraktualistov ide väčšinou o negatívnu slobodu (človek môže robiť, čo nie je zakázané), ale objavujú sa u nich aj prvky pozitívnej slobody (napr. všeobecná vôle). Podstatou je však správny pomer týchto dvoch slobôd, kde prvky negatívnej slobody prevyšujú ustanovenia pozitívnej slobody. Domnievame sa, že myšlienky v práci spomínaných filozofov by v tomto ohľade mohli zohrať užitočnú úlohu.

Hoci myšlienka právnickej osoby bola známa už staroveku, novovekí kontraktualisti patrili k prvým, ktorí sa snažili do dôsledkov objasniť jej význam. Dnes by sme videli najväčšiu analógiu medzi štátom a nejakou právnickou osobou asi v obchodnej spoločnosti (vláda – predstavenstvo, obyvateľstvo – valné zhromaždenie, dozorná rada – kontrolné orgány, ...). Filozofi však vychádzajú z organickej teórie štátu, či dokonca analógiou s Cirkvou.

Kontraktualisti prišli s viacerými ideami, ktoré sa nesdôr stali charakteristikami Právneho štátu (oddelenie cirkví od štátu, trojdelenie moci, presadzovanie základných ľudských práv).

Medzi dôležité zložky verejného diskurzu, na ktoré má suverén dosah sú dôvera a strach. Bez dôvery občanov voči štátu nemôže štát reálne fungovať a plniť svoj účel. Strach je nástrojom, ktorý ovplyvňuje základné reflexy ľudskej konštitúcie a v spoločenskom diskurze, kde viac rozhodujú emócie než rozum.

Ked' sa však štát obráti proti základným hodnotám jednotlivca, za účelom ochrany ktorých bol konštituovaný, začína rúcať vlastné základy. (Nekontrolovaná moc kanibalizuje svoje základy) Od skorších podôb spoločenskej zmluvy, v ktorých mal predstaviteľ verejnej moci neotrasiteľnú pozíciu, sa zmluvná doktrína liberalizovala do takej formy, že v prípade nesprávnych a pre ľud škodlivých rozhodnutí takého to predstaviteľa štátu má ľud právo odvolať ho z pozície (resp. zvrhnúť, detronizovať).

Doterajšie interpretácie spoločenskej zmluvy vychádzali z predpokladu, že štát je politickou organizáciou budovanou z dola nahor. (od jednotlivcov k zoskupeniam a väčším celkom). Poukazujeme na to, ako veľmi súdržnosť spoločnosti vyžaduje niečo, čo samu spoločnosť presahuje. V prípade, že to predstava štátu je predostretá cez náboženskú alebo organickú analógiu štátu, v ktorej je zdôraznená úloha človeka, je táto transcendencia dostatočne sugestívna. Potom však už nejde o prístup bottom-up, ani top-down, ale o kompromis (syntézu) týchto dvoch prístupov k interpretácii vzniku a fungovania štátu.

Akonáhle je ohrozená alebo narušená viera v takmer neobmedzeného Leviatana alebo v slobody a práva občanov, štát sa začína rúcať.

Proti riziku takýchto situácií kontraktualisti vymysleli viacero poistiek. Okrem princípov právneho štátu medzi ne možno zaradiť apolitické kontrolné inštitúcie štátu (dnes napr. ústavný súd), reprezentovanie vôle ľudu prostredníctvom volených zástupcov, právo na odpor, občiansku neposlušnosť ale aj tichý súhlas a všeobecnú vôľu. V prípade tých prv menovaných ide o možnosť obrany občana pred mocou štátu. Tichý súhlas je implicitným predpokladom, že ak sa niekto zdržiava na území podriadenom istej moci a zákonom, je rozhodnutý sa nimi aj riadiť. (Keďže samotná spoločenská zmluva je právnou fikciou, aj začlenenie sa do zmluvy neprebieha vždy vedome a konkludentne). Všeobecná vôľa je možno až metafyzickým vyjadrením toho, čo je podľa ústavodarca pre občanov štátu najlepšie, aj keby tomu samotní občania nerozumeli alebo dokonca boli proti tomu. V politickom konštrukte zmluvy teda existuje istá rovnováha, v ktorej sú chránené práva občanov nielen medzi sebou ale voči moci vyvažované ochranou štátu pred jeho rozpadom zvnútra.

Popri rovnováhe medzi právami občanov a mocou štátu je potrebné, aby štát dbal aj na vyváženosť v realizácii jednotlivých typov slobôd. Podobne ako moc, aj sloboda ľudí má noetickú, axiologickú, psychologickú, spoločenskú a ekonomickú dimenziu. Ak medzi nimi nevládne rovnováha, je to predzvest zlyhávania systému.

Aj po storočiach ostáva úlohou filozofov preklenúvanie idealistického páatosu racionálnych konštrukcií štátu s chaotickým reálnym každodenným svetom.

Zo spomenutých základných ľudskoprávnych hodnôt možno vyvodiť katalóg základných práv, ktorý (aj v keď vždy trochu odlišnej podobe) uvádzajú kontraktualisti.

Jedným z veľkých problémov spoločenskej zmluvy (a súčasne aj výzvou do budúcnosti) je zohľadnenie ľudskej bytosti ako konšituenta, udržovateľa a súčasne aj predmetu tejto zmluvy. Kým novovekí kontraktualisti prišli s pomerne obmedzeným (aj keď na ich dobu prevratným) zoznamom ľudských práv, ktoré má štát garantovať, tieto práva sa postupne rozrástli do súčasných katalógov. Aj napriek tomu by bolo veľmi odvážne tvrdiť, že súčasné ústavy či právne poriadky pamätajú na všetky situácie, ktoré môžu v živote človeka nastáť, resp. že opisujú dôsledne človeka ako subjekt jeho práv pamätajúc vždy na všetky jeho hodnoty. Toto je rukavica ktorú nám hodili novovekí filozofi. Je len na nás, či vo svojom živote nejakým spôsobom prijmeme túto výzvu.

Literatúra

Primárna literatúra:

Akvinský, T.: Suma teologická, [cit. 2010-02-01], Dostupné na internete:
<http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=1>.

Arendt, H.: *O násilí*, Praha: Oikoymenh, 2004, ISBN: 80-7298-128-5, 78 s.

Arendt, H.: *O revoluci*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2012, ISBN 978-80-7298-403-9, 293 s.

Aristoteles: *Politika*, Bratislava: Kalligram, 2009, ISBN 978-80-8101-184-9, 304 s.

Augustín: Boží štát, 2. vyd., Bratislava: Lúč, Spolok sv. Vojtechu v Trnave, 2005, ISBN 80-7114-530-0, 80-7162-571-X, 454 s.

Augustinus, A.: *O vôle, milosti a predurčení*, Iris: Bratislava, 2007, ISBN 978-80-89256-13-6, 194 s.

Berlin, I.: *Čtyři eseje o svobodě*, 1. vyd., Praha: Prostor, 1999, ISBN 80-7260-004-4, 336 s.

Buchanan, J. M.: *The Limits of Liberty*, Liberty Fund: Indianapolis, 2000, ISBN 0-86597-225-7, 265 s.

Camus, A.: *Vzburený človek*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2004, ISBN 80-220-1275-0, 288 s.

Canetti, E.: *Masa a moc*, Praha: Academia, ISBN 2007, 978-80-200-1512-9, 624 s.

Foucault, M.: *Je třeba bránit společnost*, 1. vyd., Praha: Filosofia, 2005, ISBN 80-7007-221-0, 284 s.

Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann & synové, 1996, ISBN 80-239-2454-0, 303 s.

Gellner, E.: *Podmínky svobody*. Občanská společnost a její rivlaové, 1. vyd., Brno: CDK, 1997, ISBN 80-85959-27-5, 188 s.

Habermas, J.: *Teória jazyka a východiská sociálnych vied*, 1. vyd., Bratislava: Kalligram, 2011, 672 s.

Hamilton, A., Madison, J., Jay, J.: *Listy federalistov*, 1. vyd., Bratislava: Kalligram, 2002, ISBN 80-7149-455-0, 704 s.

Hegel, G. F. W.: *Základy filozofie práva*, 1. vyd., Praha: Academia, 1992, ISBN 80-200-0296-0, 380 s.

Hobbes, T.: *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford: Oxford University Press,

1999, ISBN 019283682X, 296 s.

Hobbes, T.: *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1996, ISBN 978-0-19-953728-0, 508 s.

Hobbes, T.: *Leviatan alebo Podstata, forma a moc štátu cirkevného a občianskeho*, 1. vyd., Bratislava: Kalligram, 2011, ISBN 978-80-8101-497-0, 736 s.

Hobbes, T.: *O človeku*, Bratislava: Kalligram, 2010, ISBN 978-80-8101-384-3, 18 s.

Hobbes, T.: *O telese*, Bratislava: SAV, 1965, 190 s.

Hobbes, T.: *Výbor z díla*, Praha: Svoboda, 1988, 232 s.

Holbach, P. H. D.: *Spoločenský systém*, Praha: ČSAV, 1960, 388 s.

Hume, D.: *O práve a politike*, Kalligram: Bratislava 2008, ISBN 978-80-8101-012-5, 152 s.

Kant, I.: *K večnému míru*. Filosofický projekt. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, Oikoymenh : praha 1999, ISBN 80-86005-55-2, 98 s.

Kant, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha: Vyšehrad, 2010, ISBN 978-80-7429-350-4, 180 s.

Kant, I.: *Rechtslehre*. Schriften zur Rechtphilosophie, Berlin: Akademie-Verlag, 1988, ISBN 03-05-000227-1, 668 s.

Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, 1. vyd., Bratislava: Kalligram, 2004, ISBN 80-7149-635-9, 96 s.

Locke, J.: *Dopis o toleranci*, Brno: Atlantis, 2000, ISBN 80-7108-202-3, 102 s.

Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*, Praha: Svoboda, 1992, ISBN 80-205-0222-X, 199 s.

Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965, 284 s.

Maritain, J.: *The Rights of Man and Natural Law*, New York: Charles Scribner's Sons 1951, 68 s.

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell: Oxford, 1999, ISBN 0-631-1378-X, 381 s.

Platón: *Theaitétos*, Praha: Oikoymenh, 1995, ISBN 80-85241-82-X, 119 s.

Platón: *Prótagoras*, 4. vyd., Praha: Oikoymenh, 2000, ISBN 80-86005-98-4, 84 s.

Platón: *Štát*, 2. vyd., Bratislava: Kalligram, 2006, ISBN 80-7149-906-4, 460 s.

Platón: *Zákony*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 1997, ISBN 80-86005-31-3, 384 s.

Popper, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Vlna proroctví: Hegel, Marx a co násleovalo, 1. vyd., Praha: ISE, 1994, ISBN 80-85241-54-4, 388 s.

Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*, 1. vyd., Praha: Victoria publishing, 1995, ISBN 80-

85605-89-9, 364 s.

Rousseau, J.-J.: *Emil alebo O výchove*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, ISBN 80-220-196-7, 488 s.

Rousseau, J.-J.: *Emil I*, Praha, 1911.

Rousseau, J.-J.: *Esej o pôvodu jazyků*, Praha: Prostror, 2011, ISBN 978-80-7260-261-2, 160 s.

Rousseau, J.-J.: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľudmi*, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2010, ISBN 978-80-8061-429-4, 128 s.

Rousseau, J.-J.: *O spoločenskej zmluve*, 1. vyd., Bratislava: Kalligram, 2010, ISBN 978-80-8101-248-8, 168 s.

Rousseau, J.-J.: *Political Writings: containing The social contract, Considerations on the government of Poland, Constitutional project for Corsica*, Madison: University of Wisconsin Press, 1986, ISBN 0-299-11094-X, 330 s.

Rousseau, J.-J.: *Rozpravy*, Praha: Svoboda, 1989, 292 s.

Rousseau, J.-J.: *Vyznania*, Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964, 625 s.

Schiller, F.: *Výbor z filosofických spisu*, Praha: Svoboda-Libertas, 1992, ISBN 80-205-0269-6, 316 s.

Schmitt, C.: *Politická theologie*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2012, ISBN 978-80-7298-401-5, 54 s.

Smith, A.: . *Pojednání o podstatě a pôvodu bohatství národů*, Praha: Liberální institut, 2001, ISBN 80-86389-15-4, 989 s.

Spinoza, B.: *Rozprava politická*, Praha: ČAVU, 1939.

Thoreau, H. D.: *Štyri eseje*, 1. vyd., Marek Šulík, 2009, ISBN 978-80-970231-0-2, 286 s.

de Tocqueville, A.: *Starý režim a revoluce*, 1. vyd., Praha: Academia, 2003, ISBN 80-200-0980-9, 307 s.

Tomáš Akvinský: *Summa theologicae*, Olomouc, 1937, <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>, 2002 Česká dominikánská provincie

Webber, M.: *K metodológii sociálnych vied*, Bratislava: Pravda, 1983, 416 s.

Weber, M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1. vyd., New York, Routledge Classics, 2001, ISBN 0-203-99580-5, 271 s.

Sekundárna literatúra:

- Adamová, K.: *Úsvit moderního konstitucionalismu*, 1. vyd., Luzern: Avenir Stifung, 2007, ISBN 978-80-903609-8-3, 128 s.
- Ardrey, R.: *The Social Contract. A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder*, New York: Atheneum, 1970, 406 s.
- Armstrong, A. H.: *Filosofie pozdní antiky*. Od staré Akademie po Jana Eriugenu, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2002, ISBN 80-7298-53-X, 676 s.
- Balandier, G.: *Politická antropologie*, Praha: Dauphin, 2000, 1. vyd., ISBN 80-86019-90-X, 288 s.
- Ballestrem, K., Ottomann, H.: *Politická filosofie 20. století*, Oikoymenh: Praha 1993, ISBN: 80-85241-52-8, 304 s.
- Barány, E.: *Pojmy dobrého práva*, 1. vyd., Bratislava, Eurokódex, 2007, ISBN: 978-80-88931-75-1, 176 s.
- Barker, E.: *Social contract - Locke, Hume, Rousseau*, 2. vyd., London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1973, ISBN 0-19-500309-8, 307 s.
- Bertram, Ch.: *Rousseau and the Social Contract*, London, New York: Routledge, 2004, ISBN 0-415-20198-5, 214 s.
- Belling, V.: *Legitimita moci v postmoderné době*, 1. vyd., Brno: Masarykova univerzita, 2009, ISBN 978-80-210-5081-5, 216 s.
- Blaho, P.: *Justinianske inštitúcie*, Trnava: Iura Edition, 2000, 439 s.
- Blaho, P., Rebro, K.: *Základy rímskeho práva*, Trnava: Iura Edition, 2003, ISBN 80-89047-53-X, 499 s.
- Blahož, J.: *Soudní kontrola ústavnosti*. Srovnávací pohled, 1. vyd., Praha: ASPI Publishing, 2001, ISBN 80-86395-09-X, 492 s.
- Boucher, D., Kelly, P.: *The Social Contract From Hobbes to Rawls*, London, New York : Routledge, ISBN 0-415-10846-2, 276 s.
- Brandom, R.: *Tales of the Mighty Dead Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard, 2002, ISBN 0-674-00903-7, 430 s.
- Buraj, I.: *Bol Rousseau osvietenský mysliteľ?*, IN Kolektív autorov: *Osvietenstvo ako spôsob myslenia*, Philosophica XXXV, Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2011, ISBN 978-80-223-3042-1, 144 s.
- Buraj, I.: *Foucault a moc*, 1. vyd., Bratislava: Univerzita Komenského, 2000, ISBN 80-

223-1476-5, 185 s.

Burns, J. H.: *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, 3. vyd., Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ISBN 0-521-24716-0, 701 s.

Cahill, K.: *Komu patří svět*, Praha: Volvox Globator, 2010, 1. vyd., ISBN 978-80-7207-777-9, 871 s.

Campbell, N. A, Reece, J. B.: *Biologie*, Brno: Computer Press, 2006, ISBN: 80-251-1178-4, 1332 s.

Carterová, R: *Mozog*, Bratislava: Ikar, 2012, ISBN 978-80-551-2194-9, 256 s.

Collins, J. F.: *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 1. vyd., Oxford: Oxford University press, 2005, ISBN 0-19-926847-9, 313 s.

Cranston, M., Peters, R. S.: *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, New York: Achor Books, 1972, 505 s.

Delumeau, Jean: *Hřich a strach*, Praha: Volvox Blobator, 1998, 724 s.

Dent, N.: *Rousseau*, New York: Routledge, 2008, 2. vyd., ISBN 0-415-28349-3, 248 s.

Desmond, Morris: *Nahá opice*, Praha: Mladá fronta, 1971, 154 s.

Dreyfus, H. L., Rabinov, P.: *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, Praha: Herrmann & synové, 2010, ISBN 978-80-87054-20-8, 392 s.

Drulák, P.: *Politika nezáujmu*, 1. vyd., Praha: Slon, 2012, ISBN 978-80-7419-115-2, 323 s.

Dupré, B: *Filozofia. 50 myšlienok, ktoré by ste mali poznať*, Bratislava: Slovart, 2011, ISBN 978-80-8085-929-9, 208 s.

Fabio, U. D.: *Kultura svobody*, 1. vyd., Brno: CKD, 2009, ISBN 978-80-7325-195-6, 311 s.

Faurot, J. H.: *The Philosopher and the State: From Hooker to Popper*, 1. vyd., San Francisco: Chandler Publishing Company, 1971, 482 s.

Forester, G.: *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, 2005, ISBN 978-0521842181, 328 s.

Forster, G: *Divine Law and Human Law in Hobbe's Leviathan* IN History of Political Thought 24, 2003.

Furnham, A: *Psychológia. 50 myšlienok, ktoré by ste mali poznať*, Slovart: Bratislava, 2012, ISBN 978-80-556-0421-3, 208 s.

Gauthier, D. P.: *The Logic of Leviathan. The Moral and Polithical Theory of Thomas Hobbes*, 2. vyd., New York: Oxford Univrsity Press, 2000, ISBN 0-19-824335-9, 228 s.

Govind, R.: *Equality, Right, and Identity: Rethinking the Contract through Hobbes and*

Marx In Telos, Spring 2011, n. 154, ISSN 0090-6514, s. 75-98.

Grác, J.: *Psychológia mravnosti*, Trnava: Filozofická fakulta TU, 2008, 1. vyd., ISBN 978-80-8082-154-8, 283 s.

Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2000, ISBN 80-7298-019-X, 446 s.

Griffin, J.: *On Human Rights*, Oxford: London, 2009, ISBN 978-0-19-923878-1, 360 s.

Hankins, J.: *Renesanční filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2011, ISBN 978-80-7298-418-3, 548 s.

Harrison, R.: *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2003, ISBN 978-0-521-81700-4, 281 s.

Heffron, R. T., Enrico, R.: *Francouzská revoluce*, 1989, [cit. 2013-17-10],
http://www.imdb.com/title/tt0098238/plotsummary?ref_=tt_ov_pl.

Heriban, J.: *Sväté písma Starého i Nového Zákona*, 6. vyd., Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005, ISBN 80-7162-538-8, 2333 s.

Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení raného křesťanství a středověku*, Praha: Oikoymenh, 2011, ISBN 978-80-7298-169-4, 648 s.

Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, Praha: Oikoymenh, 2011, ISBN 978-80-7298-468-8, 520 s.

Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*, 1. vyd., Praha: Portál, 2006, ISBN 80-7367-092-5, 776 s.

Holländer, P.: *Filosofie práva*, 1. vyd., Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, ISBN 80-86898-96-2, 303 s.

Holländer, P.: *Základy všeobecné státovědy*, 2. vyd., Plzeň: Aleš Čeněk, 2009, ISBN 978-80-7380-178-6, 368 s.

Isidor zo Sevilly: *Etymologie V. Zákony a čas*, Oikoymenh: Praha, 2003, ISBN 80-7298-060-2, 184 s.

Jasay, A.: *Social Contract. Free Ride. A Study of the Public Goods Problem*, Oxford: Clarendon Press, 1990, ISBN 0-19-823912-2, 256 s.

Jellínek, G.: *Všeobecná státověda*, Praha: Jan Laichter, 1906, 868 s.

Johnson, A. W., Earle, T.: *The Evolution of Human Societies*, Stanford: Stanford University Press, 2000, ISBN 0-8047-4031-3, 440 s.

Kanovský, M., Rybár, J. a dř.: *Sociálna inteligencia*, Bratislava: Európa, 2010, 1. vyd., ISBN 80-89111-23-8, 208 s.

Koch, R., Smith, Ch.: *Samovražda západu*, Bratislava: Premedia, 2011, ISBN 978-80-970661-6-1, 216 s.

Kolektív autorov: Naturalistický omyl. Učebné texty Katedry filozofie Masarykovej univerzity, [cit. 2013-12-08], <http://www.phil.muni.cz/fil/etika/texty/naturalismus.html>.

Kolektív autorov: *Filosofický slovník*, 2. vyd., Olomouc: Olomouc, 2002, ISBN 80-7182-064-4, 464 s.

Komorovská, V.: *Život medzi spoločnosťou a uznaním*, In Rousseau, J.-J.: O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi, c. d., s. 7-19.

Koukolík, F.: *Jak si lidé hrají?*, Praha: Radioservis, 2009, ISBN 978-80-86212-56-2, 176 s.

Koukolík, F.: *Zvíře politické*, Praha: Galén, 2012, ISBN 978-80-7262-89-2, 368 s.

Kresák, P.: *Ústavy a ústavné dokumenty vybraných štátov*, Bratislava: PF UK, 1997, ISBN 80-85719-18-5, 436 s.

Kuklík, J., Seltenreich, R.: *Dějiny anglo-amerického práva*, 2. vyd., Praha: Leges, 2011, ISBN 978-80-87212-87-5, 871 s.

Leaky, Richard: *Pôvod ľudstva*, Bratislava: Archa, 1996, ISBN 80-7115-103-3, 167 s.

de Libera, A.: *Středověká filosofie*, Oikoyemenh: Praha, 2001, ISBN 80-7298-026-2, 552 s.

Long, A. A.: *Helénistická filosofie*. Stoikové, epikurejci, skeptikové, Praha: Oikoyemenh, 2003, ISBN 80-7298-077-7, 344 s.

Malcolm, N.: *Aspects of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ISBN-13: 978-0-19-924714-1, 641 s.

Marmor, A.: *Social Conventions. From Language to law*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009, ISBN 978-0-691-14090-2, 186 s.

Maršíálek, P.: *Právo a společnost*, Praha: Auditorium, 2008, 1. vyd., ISBN 978-80-903786-8-1, 258 s.

van Mill, D.: *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, New York: State University of New York, 2001, ISBN 0-7914-5035-X, 253 s.

Milfait, R.: *Lidská práva*, 1. vyd., Středokluky: Zdeněk Susa, 2013, ISBN 978-80-86057-85-9, 423 s.

Miller, D. et kol.: *Blackwallova encyklopédie politického myšlení*, 2. vyd., Brno: Barrister & Principal, 2003, ISBN 80-85947-56-0, 560 s.

Míčka, R.: *Michael Novak a jeho projekt demokratického kapitalismu*, Brno: Slon, 2009, ISBN 978-80-87127-15-5, 311 s.

Morris, Ch. W.: *The Social Contract Theorists*, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, ISBN 0-8476-8907-7, 244 s.

Nakonečný, M.: *Psychologie*. Přehled základních oboru, 1. vyd., Praha/Kroměříž: Triton, 2012, ISBN 978-80-7387-443-8, 864 s.

Newey, G.: *Hobbes and Leviathan*, Routledge: London and New York 2008, ISBN 0-203-46481-8, 222 s.

Novosád, F.: *Legitimita ideológií*, Bratislava: Fox&Col, 2003, ISBN 80-969514-3-2, 95 s.

Ojzerman T.I. a kol.: *Kantova filozofie a současnost*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1981, 501 s.

Ondřej I., Šturma P., Bílková V., Jílek D. a kolektiv: *Mezinárodní humanitární právo*, 1. vydání, Praha: C. H. Beck, 2010, ISBN 978-80-7400-185-7, 559 s.

Orosz, L., Svák, J., Balog, B.: *Základy teorie konstitucionalizmu*, 1. vyd., Bratislava: Eurokódex, 2011, ISBN: 978-80-89447-54-1, 544 s.

Ottová, E.: *Teória práva*, 2. vyd., Bratislava: Heuréka, ISBN 80-89122-37-X, 2006, 310 s.

Pelikán, R.: *Právní subjektivita*, 1. vyd., Praha: Wolters Kluwer, 2012, ISBN 978-80-7357-745-2, 176 s.

Peregrin, J.: *Člověk a pravidla*. Kde se berou rozum, jazyk a svoboda, Dokořán, 2011, ISBN 978-80-7363-347-9, 186 s.

Pickover, C. A.: *Matematická kniha*. Od Pythagora po 57. dimenzi: 250 milníků v dějinách matematiky), Argo, Dokořán: Praha, 2012, ISBN: 978-80-7363-368-4, 542 s.

Procházka, R., Kácer: *Teória práva*, 1. vyd., Bratislava: C. H. Beck, 2013, ISBN 978-80-89603-14-3, 290 s.

Příbáň, J., Holländer, P.: *Právo a dobro v ústavní demokracii*. Polemické a kritické úvahy, 1. vyd., Praha: Slon, 2011, ISBN 978-80-7419-045-2, 270 s.

Richerson, P. J., Boyd, R.: *V genech není všechno*. Aneb jak kultura změnila evoluci člověka, 1. vyd., Praha: Academia, 2012, ISBN 978-80-200-2066-6, 407 s.

Röd, W.: *Novověká filosofie I*. Od Francise Bacona po Spinozu, Praha: Oikoyemenh, 2001, ISBN 80-7298-039-4, 384 s.

Sedláčková, M.: *Důvěra a demokracie*, Slon: Praha, 2012, ISBN 978-80-7419-058-2, 271 s.

Seiler, V., Seilerová, B.: *Ludská dôstojnosť - axióma ľudských práv*, 1. vyd., Bratislava: Vlastným nákladom, 2010, ISBN 978-80-970403-5-2, 100 s.

- Seilerová, B.: *O dôstojnosti človeka*. Odkaz Giovaniho Pica della Mirandola, 1. vyd., Bratislava: IRIS, 1999, ISBN 80-88778-76-X, 123 s.
- Schelle, K. a kol.: *Právni dějiny*, 1. vyd., Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, ISBN 978-80-7380-043-7, 1136 s.
- Simpson, M.: *Rousseau's Theory of Freedom, London*, New York: Continuum, 2006, ISBN 0-8264-8640-1, 124 s.
- Skinner, Q., Zarka, Y. Ch.: *Hobbes. Amsterdam Debate*, Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 2001, ISBN 3-487-11390-2, 87 s.
- Skinner, Q.: *O státě*, Praha: Oikoyemenh, 2012, ISBN 978-80-7298-446-6, 120 s.
- Skovajsa, M.: *Základy moderní politické filosofie – Machiavelli, Hobbes. Locke. Rousseau*, s. 86-95. IN Novák, M. et al.: *Úvod od studia politiky*, Praha: Slon, 2011, ISBN 978-80-7419-052-0, 783 s.
- Skyrms, B.: *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge University Press, ISBN 978-0-521-82651-8, 2004, 149 s.
- Smékal, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti*. Člověk v zrcadle vědomí a jednání, 1. vyd., Brno: Barrister & Principal, 2002, ISBN 80-85947-80-3, 520 s.
- Sokol, J.: *Zajatcovo dilema a problém černých pasažérů*, [cit. 2013-08-07], <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-dilema.php>
- Svák, J.: *Súdna moc a moc súdcov na Slovensku*, Bratislava: Eurokódex, 2011, ISBN 978-80-89447-55-8 168 s.
- Šamalík, F.: *Občanská společnost v moderním státě*, Brno: Doplněk, 1995, 1. vyd., ISBN 80-85765-45-4, 284 s.
- Tainer, J. A.: *Kolapsy složitých společností*, Praha: Dokorán, 2009, ISBN 978-80-7363-248-9. 320 s.
- Uhlenbroek, Ch.: *Život zvierat*, Bratislava: Ikar, 2009, ISBN 978-80-551-2050-8, 512 s.
- Věčera, M., Urbanová, M.: *Sociologie práva*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, ISBN 80-86898-72-5 335 s.
- Věčeřa, M. a kol.: *Teória práva*, Bratislava: Paneurópska Vysoká Škola, 2011, ISBN 978-80-89447-40-4, 352 s.
- Waldron, J.: *God, Locke and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ISBN 978-0-511-06419-7, 263 s.
- Wilmot, W. W., Hockerová, J. L.: *Interpersonálny konflikt*, Bratislava: Ikar, 2004, ISBN 80-551-0832-3, 488 s.
- Zakaria, F.: *Budoucnost svobody*, 1. vyd., Praha : Academia, 2012, ISBN 80-200-1285-0,

349 s.

Zarka, Y. Ch.: *Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zürich, New York, 2001, ISBN 3-487-11390-2, 87 s.

Zoubek, V.: *Právověda a státověda*, 1. vyd., Plzeň: Aleš Čeněk, 2010, ISBN 978-80-7380-239-4, 700 s.