

SOCIÁLNA ZMLUVA AKO OBRANA PROTI KATASTROFICKÉMU BEHU DEJÍN

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Renesancia so svojou dôverou v oslobodený ľudský rozum a samosprávnosť pozemského života vyústila celkom prekvapivo do hlbokej krízy pocitu životnej istoty. Veľké zámorské objavy 15. a začiatku 16. storočia priniesli informácie o iných národoch s ich odlišnými, a predsa dobrými spôsobmi života a spochybnili istotu o absolútnej hodnote spôsobu života, zákonov a inštitúcií, ktoré boli dovtedy uznávaným usporiadaním spoločenského života. Destabilizovala sa i pevná spoločensko-ekonomická štruktúra, rodil sa kapitalizmus s novými výrobnými, obchodnými a finančnými vzťahmi, obchod si razil nové cesty, bohatstvo Európy na jednej strane výrazne vzrástlo a na druhej strane sa prehĺbilo a rozšírilo zbedačenie celých sociálnych vrstiev. Prebiehali presuny ekonomickej moci, menil sa vzájomný pomer medzi sociálnymi vrstvami. Reformačné hnutia, do ktorých v rokoch 1517-1536 kryštalizovalo spočiatku živelné úsilie o obnovu a nápravu kresťanského spoločenstva, v podstate rozbili jednotu cirkvi a jednotlivé cirkevné organizácie prechádzali k násilnému, mocensko-politickému zabezpečovaniu svojej autority, čo napokon viedlo k hlbokým sporom a prelievaniu krvi medzi kresťanmi.

V čele týchto prevratných sociálnych a duchovných premien kráčať, vytláčajúc pôvodnú predstavu boha, rozum ako prejav ľudskej prirodzenosti, ktorou sa človek môže vyrovnáť bohu, ak dokáže podľa tohto rozumu (ktorý už nie je božskou dokonalosťou – božská dokonalosť sa nachádza v prírode samej) konať. Táto sebaistota, vyvierajúca z novej interpretácie vzťahu medzi človekom a bohom, uvoľnila nebyvalú ľudskú kreativitu onoho „uomo universale“ a zameriavala človeka na mravnosť, ktorú predznamenalabelaisovské „Nechaj sa viesť svojou prirodzenosťou, rob čo chceš!“, čo vyjadruje aj zmysel životných pravidiel Machiavelliho Kniežata. Táto cesta však nevedla k mravnej istote a rovnováhe spravodlivých vzťahov medzi ľuďmi. Rozum nedokázal poskytnúť nové istoty ani žiadnu hotovú a úplnú pravdu, mohol poskytnúť len skepsu a prípadne nádej na tieto istoty. Ešte v medziach renesancie, na jej sklonku, sa optimistický rozum sfarbuje tónmi smútku, odvracia sa od prírody do svojho vnútra a pochybuje, nie je už rabelaisovský, ale skôr montaignovský.

A tak v krízovom vyústení renesancie, v rozpade starých istôt, v atmosfére mravného i duchovného tápania a bezradnosti sa rodí ofenzívna baroková reakcia proti všetkému, do čoho renesancia vyústila. Je to prudký vzmach vôle k absolútnu, k pravde v jej úplnosti a istote, k pravde, s ktorou sa môže človek vo všetkých svojich psychických dimenziách stotožniť. Je to vo svojej podstate reakcia náboženského citu. A kultúrna syntéza barokovej éry je vlastne teocentrická a vo svojej celistvosti sa inšpiruje najmä kresťanským univerzalizmom. Nič na tom nemení fakt, že boh tu už nesídlí nad prírodou, ale je stále častejšie panteisticky umiestňovaný do prírody, je inkarnovaný do sveta, je jeho dušou.

Avšak existenciálna situácia sa zásadne nezmenila. Svet sa zaplňa rozporuplným vedomím biedy i veľkosti človeka, sny humanistov o ľudskom šťastí prerástli do trpkého vedomia premárnených nádejí, do vedomia súmraku sľubnej epochy, súmraku, v ktorom možno vytušiť črty ešte desivejšej budúcnosti. Vláda peňazí je ukrutnejšia než násilie feudálov. Svet sa zaplňa vojnami, hladomorom, chorobami, krutosťou panovníkov a inkvizícnymi praktikami cirkvi.

Na samom prahu veľkého 17. storočia (1600) stojí hranica s Giordanom Brunom v jej plameňoch. Strašný symbol doby, ak si uvedomíme, že Bruno nielenže prijal Kopernikovu heliocentrickú sústavu, v ktorej sa Zem pohla a Slnko zastavilo, ale zaviedol nekonečné množstvo slnk a planetárnych sústav. Svet už nie je konečný, ale je nekonečný, bez rozmerov a bez stredu. V tejto pluralite svetov sa jasne črtá ten absolútny, ale otvorený, nekonečný a dynamický systém, ktorý je základňou barokového veku. A Bruno zanietený postoj, ktorý je skôr obranou presvedčenia než hájením vedy, taktiež symbolizuje dobový dôraz na presvedčivosť a účasť **celého** človeka na diele a jeho pravde. Po vynáleze ďalekohľadu a Galileovom objave satelitov Jupitera bol Kopernikov systém empiricky dokázaný, ale napriek tomu už r. 1618 Svätá stolica verejne odsúdila Kopernikovu teóriu a r. 1633 sa konal Galileov proces.

Napokon v priebehu 17. storočia vypukla pohroma 30-ročnej vojny (1618-1648), ktorá viedla k vyľudňovaniu a pustošeniu zeme, k ďalšiemu zbedačovaniu najmä obyvateľstva miest. Násilie a boj o moc je zákonom tohto sveta. Takto sa to aspoň javí v nelútostnom pohľade Thomasa Hobbesa (1588-1679) v jeho diele (1651). Rozpor medzi predstavou kráľovstva slobody, spravodlivosti a rozumu na jednej strane a prírodným poriadkom a dejinami na strane druhej rieši absolútnou mocou vladára, ktorý už nie je bohom vyvolený, ale je vyvolencom dejín. Z „boja všetkých proti všetkým“ vyplýva tak jeho absolútna moc, ako aj právo na každú krutosť, ktorou zaručuje spoločenský poriadok a chráni ho pred stále hroziacou katastrofou občianskej vojny.

V týchto mučivých podmienkach už nemôže platiť ono „Rob, čo chceš“, z ktorého prirodzené zákony spravodlivosti medzi ľuďmi nevyrástli, ale skôr zásada odvodená z evanjelia: „Rob aj inému to, čo chceš, aby iní robili tebe“, ktorú však treba podložiť spoločenskou zmluvou. A tak Thomas Hobbes odvodzuje vo svojej filozofii spoločnosti, v úvahách o problémoch moci, práva a štátu zákon sebazachovania, ktorý je podľa neho spoločný všetkým veciam a ktorý má človeka zachrániť v katastrofickom boji všetkých proti všetkým tým, že mu prikazuje uzavrieť zmluvu s druhým človekom s cieľom vytvoriť spoločenstvo, ktoré by mu poskytovalo možnosť ľudského prežitia. Človek sa týmto zákonom vedome riadi, nachádza svoje miesto vo svete prírody, dosahuje vedomie hodnoty ľudskosti a poznáva zmysel svojej spoločenskej prítomnosti vo svete.

Všetkými týmito historickými, spoločenskými, ekonomickými a kultúrnymi aspektami, ktoré determinovali existenciálnu situáciu človeka neskorého stredoveku a raného novoveku a viedli k jeho vzopnutiu vo filozofii a najmä v barokovom umení (ktoré sa opäť obracia k širokej pospolitosti, ktoré je tragické, heroické, patetické i groteskné a prekypuje silou a plnokrvnosťou, zaznievajú v ňom disonancie a kontrasty kresťanstva a antiky, svetskosti a svätosti, ktoré je schopné presvedčovať – čo využíva tak protireformačná cirkev, ako aj absolutizmus suverénnych panovníkov) je táto éra nie nepodobná neistotám,

hodnotovému rozpadu povojnovej súčasnosti budovania európskej jednoty uprostred nespočetných lokálnych vojen, epidémií a ešte vždy aj hladu.

V tomto zmysle môže byť príznačný aj živý záujem niektorých súčasníkov o Hobbesovo dielo. Zároveň však je tento záujem problematický vzhľadom na nezlučiteľnosť v súčasnosti proklamovaných cieľov demokracie, menšinových práv, úplného uplatňovania ľudských práv a slobôd so závermi Hobbesovho učenia, v ktorom nezostáva miesto pre občiansku slobodu, pretože občan je vydaný napospas vládárovi, je len jej trpným objektom.

Štát je u Hobbesa výsledkom spoločenskej zmluvy. Touto zmluvou sa občania vzdávajú vlastných práv v prospech absolútnej moci štátu zosobneného a vlastne stotožneného s vládárom. Panovník nie je jednou zo zmluvných strán spoločenskej zmluvy, a teda disponuje absolútnou mocou, ktorá ho vyvážuje zo zodpovednosti voči občanom. Vo vládárovi je inkarnovaná vôľa všetkých. Iná než vôľa tohto suveréna nie je legítimná. Štátny záujem sa stotožňuje so záujmom vládatára. Takisto aj privátny záujem musí byť totožný so záujmom verejným. Občania sú slobodní len v tých činnostiach, ktoré neformuluje zákon. Občan nemôže rozhodovať sám o dobrom a zlom, štát to neprípúšťa. Nad občianskymi zákonmi stojí osoba „smrteľného boha“ – Leviat-hana, vládatára, ktorý sa týmto zákonom ani nemôže podriaďovať. Panovník disponuje vôľou občanov aj ich majetkom. A napokon, vládatár je absolútnym panovníkom, vládne nad svetom duchovným i svetským, a preto nemožno ani zákony deliť na duchovné a svetské a už vôbec nemožno deliť moc medzi vládatára a parlament, pretože každé rozdelenie vyúsťuje do občianskej vojny, ktorá je najväčším zlom. Takto je Hobbesov štát nezávislý na akejkolvek občianskej vôli, moci či úsudku a človek v ňom sa stáva otrokom iného človeka, a to celkom paradoxne voči východiskovému Hobbesovmu tvrdeniu o rovnosti všetkých ľudí.

Ako dospel Hobbes od zákona odvodeného z evanjelia („Čokoľvek žiadaš od iných, aby tebe robili, rob aj ty im!“) až k právu vládatára na každú krutosť, ktorou sa zo strachu z občianskej vojny uchyluje k teror? Kde sa vzala absolútna moc, ktorou Hobbes obdaril vládatára?

V logických dedukciách, ktorými dospieva k potrebe spoločenskej zmluvy a buduje celý svoj totalitný politický systém absolutizmu, vychádza Hobbes zo zásadného predpokladu, že človek v prírodnom stave má neobmedzenú moc nad všetkými vecami, pretože v podmienkach tohto stavu, teda mimo občianskych zákonov, má človek neobmedzené právo na sebazachovanie a zároveň on jediný rozhoduje o jeho prostriedkoch. Potom by však bolo správne limitovať moc nad vecami práve týmto právom sebazáchovy. A keďže človek k sebazachovaniu nepotrebuje všetko, potom je zrejmé, že nemá právo na všetko. Nemôže brať pre seba na úkor iného. Právo sebazachovania je obmedzené tým istým právom iného. Isteže, musíme pripustiť, že existuje množstvo sporných prípadov, v ktorých sa stretávajú protichodné záujmy a nároky s rovnakým právom na oboch stranách a kde rozhodnúť môže len sila. Aj keď je proti takému či inému násiliu oprávnená obrana násilím, je aj toto právo obrany niečím obmedzené. Spolu s Hobbesom musíme pripustiť, že máme právo brániť sa proti útoku všetkými prostriedkami, pretože nemôžeme predvídať, či nie sú protivníkove úmysly vražedné. Ale aj v takom prípade je právo obrany limitované požiadavkou nezneužiť víťazstvo, keď sme sa ubránili útokom napríklad odzbrojením útočníka. Napriek Hobbesovmu mizantropizmu človek nie je nepriateľom človeka. Ak je aj nadaný na zlo, rovnako je nadaný aj prirodzeným sklonom k dobru, k súcitu a priateľstvu. Napokon, ani vo vojne nie je dovolené všetko.

Takže neobmedzené právo, ktoré Hobbes prideluje človeku, sa predsa len obmedzuje na veci nutné na sebazachovanie (a aj to len na tie, ktoré sú v našom vlastníctve) a právo uchýliť sa k násiliu máme len v prípade sebaobrany. Ani v prírodnom stave nemáme neobmedzenú moc, ktorou človeka obdaroval Hobbes. A čo nemáme, to nemôžeme odovzdať ani štátu či vládárovi. Vládár však touto mocou sám od seba nedisponuje. Pre Hobbesa niet „božej obce“ ani vláda Bohom vyvoleného. Takže štát nemá ako byť obdarený neobmedzenou mocou. Môžeme mu odovzdať len to, čím disponujeme, napríklad právo sebaobrany. A k tomu máme aj dostatočný dôvod: keby sme museli sami vykonávať sebaobranu, spoločnosť by mohla upadnúť do stavu neustáleho zápasu, v ktorom by víťazili len najsilnejší, najobratnejší či najprefikanejší. Takisto by sa nedala zachovať nestrannosť v prípadných sporoch vzhľadom na vlastnú zainteresovanosť ich účastníkov. Preto najlepšou zárukou práv pre všetkých je taká moc, ktorá je nestranná a silná zároveň, teda štát ako vzájomne sa zabezpečujúca spoločnosť. Takto sa štát zdôvodňuje potrebou ochrany proti druhým. Ak nás však štát potlačuje, prekračuje hranicu svojich úloh. Preto musí byť štát dosť silný, aby nás mohol chrániť, a zároveň natoľko slabý, aby nás nemohol utláčať. To je však charakteristika celkom odlišná od Hobbesovho Leviathana, a to aj napriek tomu, že sme k nej dospeli vychádzajúc z Hobbesovho predpokladu o tom, že v prírodnom stave je všetko dovolené, len sme ho zbavili neodôvodnených, prehnaných a pomýlených nárokov.

Nie je problémom, vzhľadom na danú historickú a existenciálnu situáciu, pochopiť Hobbesov mizantropický pohľad na ľudstvo, ktorého základným sklonom je podľa neho neúfichajúca túžba po moci a život je len činnosťou vášne a vôle. Na druhej strane však Hobbes vo svojom materializme nie je na úrovni súdobého barokového umenia, ktoré dokázalo telu vdýchnuť zvrchovanú autoritu života, v ktorom hmota je len symbolom životnej energie. Hobbes ustrnul pri mechanistickom rozpoltení tela a vôle. Ak aj tvrdil, že život je vášň, túžba po moci a vôľa, zároveň hneď tvrdil, že život nie je nič iné ako „pohyb údov“, srdce „len pružina, nervy iba drôty a kĺby len súkolesia“. A štát – Leviathan – je takisto len „umelý človek“.

Človek je teda pre Hobbesa akýsi hedonistický, pudmi ovládaný homunkulus, ktorý prichádza na svet ako **tabula rasa**. Skutočné dejiny pre Hobbesa neexistujú (tak ako neexistujú ani pre ostatných jeho mladších či starších súčasníkov – tvorcov teórií spoločenskej zmluvy). Jeho sociálna filozofia (ako napokon každá filozofia) vyrastá zo snahy vyhnúť sa skutočným dejinám, čeliť katastrofickému behu sveta. I keď podáva rôzne hlboké charakteristiky človeka a spoločnosti, tieto sa vždy viažu na prítomnosť a na prírodný stav, ktorý je abstrakciou minulosti i prítomnosti. Sama minulosť sa nepodrobuje analýze a dejiny sú akousi obdobou Zenónovho paradoxu Achilla a korytnačky – navzájom oddelené intervaly prítomných udalostí. Dejiny sa redukujú na „album“ fotografií, ktoré zachytávajú sled udalostí, pričom v „rámikoch“ tohto albumu nemá miesto determinácia kultúrnym dedičstvom predošlých „fotografií“. I keď na tomto mieste nemožno kriticky rozoberať Hobbesov ahistorizmus, spomenieme aspoň toľko, že človek nikdy neexistoval ako **tabula rasa**. Na každého nového člena spoločnosti sa z predošlých generácií prenáša nielen obsah jazykového pamäťového média, ale aj samotné pojmy, myšlienky a predstavy charakteristické pre gramatickú a iné štruktúry danej reči.

Či už má Hobbesov človek bližšie k predátorovi alebo k zdomácnenému bylinožravcovi, vždy ho ovládajú „zmechanizované“ inštinkty a ako spoločenská **tabula rasa** pot-

rebuje na ochranu pred stavom vojny všetkých proti všetkým štát, ktorý je v dôsledku spoločenskej zmluvy tyraniou niekoľkých alebo – podľa Hobbesa v tom lepšom prípade – jedného vládára.

Nech sú však Hobbesove predpoklady či z nich vychádzajúce logické dedukcie akokoľvek mylné, nemožno nevysloviť obdiv jeho hlboko realistickému politickému mysleniu, ktoré sa neživí ilúziami o „rousseauovskom“ čistom prírodnom stave. Na jeho požiadavku absolútnej moci štátu – Leviathana zosobneného jediným vládárom sa možno pozrieť aj cez prizmu jej výsledku, ktorým je (má byť) blahobyť ľudu. K požiadavke bezohľadného neobmedzeného vládára dospieva Hobbes až po úvahe o potrebe poslušnosti a svornosti ľudu, bez ktorej sa štát nevyhnutne rozpadne. Spravodlivý spoločenský poriadok a blahobyť nie je výsledkom absolútnej moci jediného vládára, ale je výsledkom svornosti občanov a ich poslušnosti voči tomuto vládovi.

Samoučelnosť moci určite nebola Hobbesovým cieľom. Ak tento drastický realista mal nejaký ideál, tak to bol ideál stabilného spoločenského poriadku, ktorý vylučuje možnosť vojen a zabezpečuje mier v medziľudských vzťahoch.

Takže po mojom úsilí povedať niečo o Hobbesovi platí aj o mojich slovách ono odveké rabínske „všetko je inak“.

LITERATÚRA

- [1] HOBBS, T.: Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského. Praha, Melantrich 1941.
- [2] MERTL, J.: Tomáš Hobbes, hlasatel silného státu. In: ([1], 7-48).
- [3] TAPIÉ, V.-L.: Barok. Bratislava, Pallas 1971

PhDr. Jozef Pauer, CSc.

Segnerova 1
841 04 Bratislava
SR