

ALASDAIR MacINTYRE: PRIVATIZÁCIA DOBRA**Inauguračná prednáška**

Alasdair MacIntyre bol v r. 1989 ako prvý menovaný do funkcie McMahon/Hankovho profesora filozofie na Univerzite Notre Dame. 18. apríla 1990 predniesol v Centre pre ďalšie vzdelávanie Univerzity Notre Dame za pozornosti širokého publika svoju inauguračnú prednášku pod názvom Privatizácia dobra.

Prekladatelia ďakujú prof. Alasdairovi MacIntyrovi za dovoľenie publikovať preklad jeho prednášky v časopise FILOZOFIA. Chcú sa poďakovať aj Mariánovi Kunovi z Katolíckej univerzity v Ružomberku za cenné pripomienky, ktoré pomohli zlepšiť tento preklad.

Keď v roku 1879 Lev XIII. v encyklike *Aeterni Patris* dal do protikladu morálnu a politickú filozofiu Tomáša Akvinského a sekulárny liberalizmus konca devätnásteho storočia, upriamil našu pozornosť na oblasť konfliktu, ktorého dôležitosť sa nezmenšila ani v nasledujúcom storočí. Nikde nie je tento konflikt medzi Tomášom Akvinským a morálnou filozofiou moderného liberalizmu očividnejší a neodbytný než v radikálnom nesúlase v otázke vzťahu medzi tým, ako chápeme a dosahujeme ľudské dobro, a tým ako formulujeme, chápeme a zdôvodňujeme pravidlá, ktorým sa musíme podriaďovať, aby bolo konanie morálne správne.

Podľa Tomáša Akvinského, ako aj podľa Aristotela môžeme tomu, čo je správne, porozumieť iba vo svetle dobra. Dobrom príslušníkov každého druhu je cieľ, ku ktorému smerujú, nakoľko patria k svojmu druhu, a tým prinášajú svojmu druhu primeranú dokonalosť. Aby rozumné živočíchy dosiahli sebe vlastnú dokonalosť, majú pravidlá správneho konania, ktoré vyžadujú vedomý súhlas. Tieto pravidlá odvodzujú svoj obsah, svoju bezpodmienečnosť, ako aj svoju autoritu od cieľa, pre ktorý ich dodržiavame. Nemáme ich však chápať ako určujúce druhy činností, ktorých vykonanie zapríčini nejaký konkrétny konečný stav. Nie sú špecifikáciami prostriedkov, ktoré sa vzťahujú na cieľ zvonku. Sú to skôr pravidlá, ktoré čiastočne konštituuju spôsob života, a život podľa nich je osobitou funkciou ľudských bytostí ako rozumných živočíchov, pričom konanie podľa nich je samo najvyšším šťastím a robí zo života, ktorý završuje, šťastný život. Keď teda takéto pravidlá akýmkoľvek spôsobom a do akejkoľvek miery nedodržiavame, tým a do tej miery sa oddeľujeme od svojho dobra. A tej v miere, v akej nejaká osoba postráda poznanie svojho dobra, zbavuje sa tiež jediných rozumných dôvodov správneho konania.

Z toho vyplýva, že podľa každej perspektívy, ktorá je vo svojej skutočnej podstate aristotelovská alebo tomistická, racionálna zhoda na morálnych pravidlách vždy

predpokladá racionálnu zhodu na povahe ľudského dobra. Preto každá politická spoločnosť, ktorá vlastní spoločný fond adekvátne vymedzených a racionálne obhájiteľných morálnych pravidiel, ktoré sa verejne uznávajú ako pravidlá a na ktoré sa možno určitým spôsobom a všeobecne neproblematicky odvolávať, bude implicitne alebo explicitne naviazaná na adekvátne vymedzenú a racionálne zdôvodnenú koncepciu ľudského dobra. A v tej miere, v ktorej je racionálne zdôvodnenie určitých morálnych postojov javom verejného života, bude potrebné vyjadriť túto koncepciu natoľko, že sa všeobecná oddanosť tejto koncepcii stane vecou verejného záujmu.

Samozrejme, v súčasných vyspelých spoločnostiach západnej moderny to tak nie je. Nech už sú v nich akékoľvek spoločné morálne pravidlá – a neskôr bude potrebné preskúmať, do akej miery sú morálne pravidlá v týchto spoločnostiach naozaj spoločné –, tieto pravidlá sú a môžu byť vyhlasované a podporované iba nezávisle od akejkoľvek im zodpovedajúcej spoločnej koncepcie ľudského dobra. A to preto, že sú tu mnohé a zásadné nezhody, pokiaľ ide o povahu ľudského dobra, ako aj o to, či skutočne existuje niečo také ako ľudské dobro. Táto spoločensky stelesnená odluka medzi pravidlami, ktoré vymedzujú správne konanie, a koncepciami ľudského dobra je jedným z aspektov týchto spoločností, ktoré ich oprávňujú nazývať sa liberálnymi. A to preto, že ústredný princíp súčasnej liberálnej morálnej a politickej teórie spočíva v tom, že verejné, a predovšetkým vládne, inštitúcie by mali byť systematicky neutrálné k súperiacim koncepciám ľudského dobra. Vernosť akejkoľvek jednotlivcej koncepcii ľudského dobra by z liberálneho pohľadu mala zostať záležitosťou súkromnej individuálnej preferencie a voľby; zároveň je proti racionalite požadovať od niekoho, aby sa vo svojej vernosti nejakému partikulárnemu presvedčeniu zhodol s niekým iným.

Z tohto hľadiska sa status koncepcií ľudského dobra veľmi odlišuje od statusu morálnych pravidiel. Z pohľadu moderného liberalizmu morálne pravidlá predpisujú také konanie a jeho obmedzenia, ktoré každá racionálna osoba smie požadovať od ktorejkoľvek inej. Preto sa vyžaduje, aby sa racionálne osoby zhodli na týchto pravidlách, ako aj na ich obsahu, záväznosti a snád' aj na vhodných spôsoboch reakcie v prípade ich porušenia. Túto liberálmi požadovanú zhodu na morálnych pravidlách a zároveň nezohodu na koncepciách [ľudského] dobra, ktorú spomínajú liberáli pripúšťajú a očakávajú, môžeme charakterizovať na základe jedného a toho istého porozumenia vzťahu slobody a rozumu. Autonómia slobodného a racionálneho jednotlivca nie je podľa liberalizmu ohrozená rozumom, ale požaduje, aby sa jednotlivec prikláňal k tomu, čo hovorí rozum, keď hovorí jednoznačne. Rovnako je to aj s prikláňaním sa k morálnym pravidlám. No keď je stav argumentácie taký, že máme alternatívne a nekompatibilné názory na nejakú vec a argumentácia práve nedáva vyhladky, že by bola schopná poskytnúť jednoznačnú podporu výlučne jednej skupine záverov – z tých, ktoré sú predmetom sporu –, slobodný a racionálny jednotlivec môže na základe svojej autonómie prijať ktorýkoľvek zo súperiacich názorov. A práve vo svetle tohto kontrastu sa záležitosti súvisiace s rozpracovaním, obhajobou a prežívaním partikulárnych koncepcií [ľudského] dobra podľa tohto liberálneho názoru odkazujú na sféru súkromného individuálneho života a obmedzujú sa na ňu, zatiaľ čo

záležitosti týkajúce sa poslušnosti, ktorá sa vyžaduje od každej racionálnej osoby vo vzťahu k tomu, čo nazývame morálnymi pravidlami, možno legitímne vykonávať vo verejnej oblasti. Odvolávanie sa na jednotlivé morálne pravidlá teda vždy poskytuje relevantné, hoci nie nevyhnutne postačujúce argumenty na obhajobu rôznych druhov legislatívy, zatiaľ čo odvolávanie sa na jednotlivé koncepcie ľudského dobra to nikdy neumožňuje. Do tej miery, do akej sa tento liberálny pohľad realizoval v sociálnej praxi súčasných vyspelých spoločností, sa [ľudské] dobro privatizovalo.

Samozrejme, medzi liberálnymi teoretikmi sú dôležité rozdiely v spôsobe, akým vyjadrujú svoje pozície, ale taktiež je medzi nimi aj významná miera zhody. Tak napríklad Virginia Heldová, ktorá vyjadruje rozdiel medzi „správnym“ a „dobrým“ z hľadiska princípov definujúcich práva, tvrdí: „Môžeme súhlasiť s tým, že ľudia sa budú rozchádzať vo svojich koncepciách dobra a že aj keď všetky takéto koncepcie nebudú rovnako obdivuhodné, ľudia môžu legitímne nasledovať pluralizmus obdivuhodných cieľov. No to, či uznávajú princípy slobody, spravodlivosti a rovnosti, z ktorých vyplýva systém práv pre ľudské bytosti, nie je vecou preferencie alebo výberu medzi dobrami... Môžeme tvrdiť a obhajovať tézu, že všetci ľudia by sa ako morálne bytosti mali držať princípov, ktoré zaisťujú rešpekt k právam“ (*Rights and Goals*. Chicago: University of Chicago Press 1984, s. 19).

Ronald Dworkin už predtým označil za špecificky liberálnu teóriu rovnosti teóriu, ktorá „predpokladá, že politické rozhodnutia musia byť podľa možnosti nezávislé od akejkolvek jednotlivej koncepcie dobrého života alebo od koncepcie toho, čo robí život hodnotným. Keďže občania spoločnosti sa odlišujú vo svojich koncepciách, vláda sa k nim nestavia ako k rovným, ak uprednostňuje jednu koncepciu pred inou buď preto, že verejní predstavitelia veria, že tá jedna je skutočne nadradená, alebo preto, že ju zastáva početnejšia a silnejšia skupina“ (*Liberalism*. In: *Public and Private Morality*. Ed. S. Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press 1978, s. 127). A John Rawls zasiel ešte ďalej ako Heldová s Dworkinom, keď tvrdil nielen to, že „zhoda na princípoch racionálnej voľby“ predpokladá prijatie princípov spravodlivosti, pričom v prípade plánovania vlastného života vo svetle nejakej koncepcie dobra „sa jednomyselnosť vo vzťahu k štandardom racionality nevyžaduje,“ keďže „každá osoba je slobodná naplánovať si svoj život tak, ako sa jej páči (pokiaľ sú jej zámery v súlade s princípmi spravodlivosti),“ ale aj to, že „rozmanitosť v koncepciách dobra je sama osebe dobrá vec“ (*A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University press 1971, s. 447 – 48).

Všimnime si, že pre takto chápaný liberalizmus všetko osciluje okolo dvoch presvedčení: po prvé, že v debate medzi súperiacimi jednotlivými a alternatívnymi koncepciami ľudského dobra nielen že žiadna z nich nepotvrdila svoj nárok na rozhodujúcu racionálnu nadradenosť nad svojimi súpermi, ale že by vôbec ani nemalo byť vecou verejného záujmu – v protiklade so záujmom súkromným – to, ako by sme v tejto oblasti mali postupovať pri hodnotení racionálnych kvalít súperiacich tvrdení; a po druhé, že racionálna zhoda na morálnych pravidlách môže byť – a skutočne, v prípade liberalizmu už musela byť – tak či onak zaistená spôsobom, ktorý si zasluhuje, aby bola zabezpečená zhoda a súhlas všetkých racionálnych osôb, a že táto

zhoda je alebo môže byť k dispozícii ako kľúčový referenčný bod pri rozhodovaní a vo verejnej debata. V tejto prednáške sa budem najskôr zaoberať týmto druhým tvrdením. Je to totiž tvrdenie, pri ktorom máme pádnejšie dôvody na pochybnosti.

Nejde o to, že by nám chýbala rozmanitosť odporúčaných metód, ako dospieť k požadovanému druhu racionálnej zhody. Skôr ide o to, že máme až príliš veľa takýchto metód a každá z nich je v dôležitých ohľadoch nekompatibilná s niektorou inou nielen pokiaľ ide o typ argumentu, ktorý predkladajú ako vhodný na riešenie sporov o povahe a obsahu morálnych pravidiel, ale aj v podstatných záveroch, pokiaľ ide o povahu a obsah týchto pravidiel. Máme teda rozličné typy kantovstva, podobne rozličné druhy utilitarizmu a intuitivizmu, teórie zmluvy a ich rozličné kombinácie. A keďže každý z týchto súperiacich a konkurenčných smerov tvrdí, že poskytuje konečné princípy, podľa ktorých by sa mali posudzovať diskutované otázky v tejto oblasti, chýba nám ďalšia odvolacia posudzovacia inštitúcia, ktorej verdikt by mohol tieto otázky riešiť. Stojíme pred radikálnym a de facto neodstrániteľným rozporom.

Navyše, tieto rozličné typy filozofickej teórie iba odzrkadľujú tie typy usudzovania, na ktoré sa pri svojom morálnom usudzovaní spoliehajú obyčajní, nefilozoficky uvažujúci ľudia našej kultúry. Argumenty vychádzajúce z univerzálnosti, utilitaristický dôraz na dôsledky, intuitivistické výzvy neargumentovať ďalej ako po princípy povinnosti a dovoľávanie sa kontraktualistického myslenia sú súčasťou každodennej praktickej argumentácie, ako aj akademického štúdia morálnej filozofie. Mali by sme teda očakávať, že nájdeme rovnakú paletu nezhôd na úrovni každodennej morálky. Jeffrey Stout však nedávno argumentoval, že v skutočnosti to tak nie je, že v niektorých dôležitých otázkach sa, samozrejme, vyskytujú nezhody, ale že sa dostatočne zhodujeme v tom, čo Stout nazýva „morálne banality“, ktoré sme sa naučili ako deti v škôlke (*Ethics After Babel*. Boston: Beacon Press 1988, s. 211). Nezhody predpokladajú zhodné predpoklady, keďže „sme ako malé deti uvádzaní do morálneho konsenzu“ (s. 43). Tieto rozdiely, ktoré môžu byť v spôsoboch usudzovania, nevýúsťujú, prinajmenšom v mnohých základných témach, do významných rozdielov v morálnych záveroch.

K Stoutovi chceme poznamenať, že má naozaj pravdu, keď sa domnieva, že v našej morálnej kultúre sa zhodujeme na banalitách; to však patrí k rétorickému povrchu tejto kultúry, nie k jej podstate. Rétorika spoločných hodnôt má veľkú ideologickú dôležitosť, ale zakrýva pravdu o tom, čo vedie a riadi konanie. Pretože to, čo máme skutočne spoločné, pokiaľ ide o morálne maximy, predpisy a princípy, nie je dostatočne vymedzené na to, aby riadilo konanie, a to, čo je dostatočne vymedzené, nie je spoločné. Napokon, čo iné by sme mali očakávať, keby rozmanitosť a heterogenita druhov morálneho myslenia, ktorú medzi sebou uznávame, mala v každodennom praktickom živote za následok širokú paletu nezlučiteľných normatívnych záverov – ako je to v oblasti morálnej teórie – a zároveň odmietnutie alebo snáď neschopnosť uznať túto skutočnosť by prekážalo efektívnemu fungovaniu našich hlavných politických, právnych a vzdelávacích inštitúcií? Ako testovací prípad na rozhodnutie sporu medzi Stoutom a nami si nevezmeme často diskutované otázky, napríklad či sú interrupcie zlé alebo aká je povaha spravodlivej vojny, na ktoré som sa zameriaval

v minulosti a pri ktorých som podľa Stoutových tvrdení prehnal stupeň konfliktu v našej kultúre, ale obsah jednej z maxim, ako hovorí Stout, banalít, ktoré konštituuju morálny konsenzus, do ktorého uvádzame deti: pravdovravnosť a klamanie.

Čo je spoločnou maximou, ak taká existuje, ktorou rodičia, učitelia a iné dospelé authority v tejto oblasti poučajú deti? Znie nasledovne: „Nikdy neklam [táto prvá časť sa vyslovuje nahlas a rozhodne] okrem prípadov, keď...“ [tu sa dospelého hlas obvykle stíši] a nasleduje zoznam rozličných druhov výnimiek s „aťd.“ na záver. Na maxime sa zhodujeme všetci; nezhodujeme sa v tom, aké druhy výnimiek má obsahovať priložený zoznam. Smiem klamať, ak bude pravda nezdvorilá? Smiem alebo snád mám klamať, ak je bezprostredne ohrozený nevinný ľudský život? Smiem klamať, ak by lož predsa len mohla prispieť k budúcej záchrane takého života? Smiem klamať, aby som „nestratil tvár“? Smiem, alebo dokonca mám povinnosť klamať, aby som pomohol priateľovi z ťažkostí? Ak som naozaj najlepší kandidát na pracovné miesto, ale dostanem ho iba vtedy, ak zaklamem, smiem klamať? Ak to poslúži národnému záujmu alebo ak nejaký vysoko postavený úradník povie, že to poslúži národnému záujmu, mám klamať? Ak to bude v záujme veci Národnej streleckej asociácie, AC LU¹ alebo skautiek, mal by som klamať? Ak moja práca novinára, detektíva alebo vyšetrovateľa poistných nárokov vyžaduje klamstvo, mal by som zmeniť zamestnanie?

V spoločnosti nepanuje zhoda v odpovediach na tieto otázky. Medzi odlišnými vplyvnými morálnymi a náboženskými tradíciami (katolíckou, protestantskou, židovskou a sekulárnou), ako aj v rámci nich sa obhajujú rôzne súperiace odpovede. Naše nezhody sa však nekončia pri otázke, ktoré druhy lži, ak vôbec, sú prípustné. Aj keď totiž nejaký veľký počet osôb súhlasí s tým, že určitá lož je neprípustná, ešte stále zostanú značné nezhody v tom, nakoľko závažné je povedať takúto lož. Nezhodujeme sa v tom, ako zoradiť priestupky proti pravdivosti podľa ich závažnosti. Ale ani to nie je všetko. Nezhodneme sa ani v tom, ako by sa mal pri odhalení lži zachovať odhalený klamár, tí, čo boli oklamaní, a celkovo členovia spoločnosti. Mal by previnilec, odhalený z rozličných druhov lži, cítiť vinu alebo hanbu? A do akej miery? A aký druh následného správania od neho požadujeme? Kedy, ak vôbec niekedy, by mal byť klamár potrestaný, alebo, ak nepotrestaný, tak pokarhaný alebo opovrhnutý? A kým a na ako dlho? Z ktorých spoločenstiev by sme mali vylúčiť usvedčených klamárov? Opakujem ešte raz: Máme množstvo otázok, na ktoré dávame rozličné a nezlučiteľné odpovede.

A nielen že sa ľudia nezhodujú navzájom, dokonca ani samotný jednotlivec nedáva na každú z týchto otázok jasnú a konzistentnú množinu odpovedí. Zdá sa, že do istej významnej, hoci bližšie neurčenej miery sú tieto nezhody u jednotlivcov prítomné: jeden a ten istý jednotlivec sa vznáša medzi dvoma alebo viacerými súperiacimi presvedčeniami a za istých okolností a v istých kontextoch sa prikláňa raz k jednému, raz k druhému. Iba takto môžeme plne porozumieť nezlučiteľnosti a nestabilite našich spoločných verejných reakcií na klamanie.

¹ American Civil Liberties Union (Americká únia občianskych slobôd).

To, čo sa javí ako jeden a ten istý druh lži, bude sa totiž v rámci tej istej skupiny ľudí alebo v rovnakej politickej inštitúcii chápať raz ako vážny prečin, inokedy ako menší priestupok a v inom čase sa bude jednoducho ignorovať. V našom verejnom a politickom živote sú zvláštne výkyvy medzi divokými výbuchmi pokryteckého rozhorčenia na jednej strane a blahosklonného mlčania na strane druhej. Z empirického psychologického výskumu vieme, že klamanie zasahuje celú populáciu: Psychologička na Univerzite vo Virginii Bella de Paulo, ktorá študuje klamanie (necháva svoje pokusné subjekty písať si denník vypovedaných lží), dospela k názoru, že „ľudia klamú dvakrát denne, toľko aspoň priznávajú“ (New York Times, 12. februára 1985, s. 17). A nevymedzenosť spoločných verejných maxím a nepredvídateľnosť verejných reakcií vo veci pravdivosti poukazuje na rozšírenú neistotu vo vzťahu k nášmu správaniu a k správaniu druhých.

V minulosti aj dnes existovali a existujú súperiace a protichodné morálne tradície hovoriace o tom, aké by vlastne mali byť presne vymedzené pravidlá o pravdivosti a klamaní. Ale tieto nezhody boli a sú zakorenené v základnejších nezhodách súvisiacich s miestom a cieľom hovorenej reči a písania v rámci toho druhu života, ktorý je pre ľudí najlepší. Vymedzený charakter takýchto pravidiel v každom prípade vychádza z ich vzťahu k nejakej konkrétnej vymedzenej koncepcii dobrého a najlepšieho a ich implementácie v tejto koncepcii. A racionálna autorita obsiahnutá v týchto pravidlách, na základe ktorej by ich racionálne osoby mali považovať za záväzné, je odvodená z autority obsiahnutej v konkrétnej koncepcii ľudského dobra.

Preto proti Stoutovi a aj vo všeobecnosti proti súčasnej liberálnej teórii hneď na začiatku uzatváram, že nevyhnutným predpokladom na to, aby politické spoločenstvo malo adekvátne vymedzené spoločné a racionálne podložené morálne pravidlá, je spoločné vlastníctvo racionálne zdôvodnenej koncepcie ľudského dobra. A ak odvolávanie sa na morálne pravidlá má hrať rolu v živote spoločenstva, bude sa musieť v živote tohto spoločenstva inštitucionalizovať úcta a vernosť k tejto spoločnej koncepcii ľudského dobra. V tejto otázke sme teda doposiaľ obhajovali tomistický aristotelizmus. Všimnime si, že sme obhajovali výslovne tomistický aristotelizmus, a to v dôležitom zmysle. V akom, to sa ozejmí, len čo uvážime súperiaci pokus dať Aristotelovej etike cnosti relevantnosť v rámci diskusií súčasnej morálnej filozofie; ide o pokus, na ktorý sa v rozličných verziách podujímajú mnohí myslitelia, ktorí spoločne uznávajú nadradenosť aristotelizmu nad kantovstvom a utilitarizmom, no chcú to robiť spôsobom zlučiteľným s vernosťou modernému liberalizmu. Práve to ich vedie k tomu, že nahrádzajú jediné a jednotné, hoci komplexné konečné dobro u Aristotela množstvom dobie, z ktorých každé je hodné nasledovania ako dobro, a minimálne za určitých podmienok, a možno aj osebe, je nesúmerateľné s inými. Ktoré dobro alebo množinu dobie nejaký konkrétny jednotlivec nasleduje – to má byť určené jeho konkrétnymi individuálnymi preferenciami. A výber ktoréhokoľvek takéhoto dobra alebo množiny dobie charakteristicky vylúči voľbu určitých iných dobie. Keď však Aristotela takto skorigujeme, praktické usudzovanie, ako ho chápal Aristoteles, prestane poskytovať konaniu jednoznačné pokyny. A to preto, že prvá premisa tohto

usudzovania – samozrejme, často nevyslovená – má, ako poznamenáva Aristoteles, takúto formu: „Keďže telos a najlepšie je také a také“ (*Etika Nikomachova* vi, 1144a, s. 32 – 33); a všade tam, kde sú alternatívne a konkurujúce si dobrá, pričom každé z nich môže byť rovnako považované za telos a za najlepšie, budú v konkrétnych situáciách alternatívne a súperiace sylogizmy s alternatívnymi a konkurujúcimi si postupmi konania ako ich závermi. Takže bude rovnako racionálne konať akýmkoľvek z množstva rozličných a nesúmerateľných spôsobov a neracionálna preferencia sa stane suverénom v rozhodovaní.

Potom neprekvapuje, že zatiaľ čo Aristoteles nemusel diskutovať o praktických dilemách, tento druh kváziaristolizmu im príznačne prisudzuje veľkú dôležitosť v morálnom živote, pretože takáto zmena v chápaní praktickej racionality až v príliš mnohých situáciách systematicky znejasňuje to, čo sa od nás požaduje. Takže ak by to bola skutočne verná interpretácia Aristotela, aristotelizmus by nám neposkytoval žiadne odpovede na otázku, ako sa vyrovnáť s nevymedzenosťou spoločných verejných morálnych pravidiel v súčasnej kultúre. Iba taký aristotelizmus, ktorý v adekvátnom náčrte špecifikuje jednoduchú a jednotnú, hoci komplexnú koncepciu ľudského dobra, aristotelizmus chápaný veľmi podobným spôsobom, ako ho chápali tomisti, je schopný efektívne sa vysporiadať s privatizáciou koncepcií [ľudského] dobra, s ich vylúčením z verejnej oblasti, s tou privatizáciou, ktorá nám zabraňuje mať adekvátne určujúcu racionálne obhájiteľnú morálku. A nezabraňuje len tomu.

Sú totiž isté otázky morálneho života, ktoré sa vôbec nemôžu adekvátne systematicky objaviť vo verejnej oblasti, ak sme z tejto oblasti vylúčili odvolávanie sa na koncepcie celkového ľudského dobra. Zoberme si dve oblasti záujmu, o ktorých sa v našej spoločnosti uvažuje oddelene: na jednej strane desivá miera úmrtnosti novorodencov v Spojených štátoch, ktorá sa v niektorých častiach krajiny približuje skôr k úrovni krajín tretieho sveta ako k iným rozvinutým krajinám, na druhej strane odsúdenie starých ľudí v našej spoločnosti na nudu v starobincoch a na Alzheimerovu chorobu. Dohromady nám to ukazuje na také rozdeľovanie zdrojov, ktoré čoraz viac smeruje k nezmyselnému predlžovaniu života pomocou lekárskej vedy na čoraz bezmyšlienkovitejšiu starobu, zatiaľ čo nenarodení a novorodenci sú radikálne ukrátení. A toto nespravodlivé rozdeľovanie zdrojov predstavuje odpoveď na súbor otázok, ktoré doposiaľ neboli položené, a už vôbec neboli zodpovedané.

Aristoteles vysvetľuje, že požiadavky na to, aby sme ako ľudské bytosti prežívali najlepší život, nie sú v každom období života rovnaké. A aby sme mohli určiť, aká účasť a na akých aktivitách sa od nás požaduje v každom štádiu od skorého detstva až po starobu (podľa aristotelovského pohľadu má každý vek vrátane staroby svoje úlohy a funkcie; žiadne obdobie ľudského života nie je zbytočné) a aký je vzťah medzi staršími a mladšími v každej etape, museli by sme už výrazne pokročiť pri určovaní toho, aký život je pre ľudské bytosti najlepší. A naopak, bez vymedzenej koncepcie toho, čo je pre ľudí dobré a najlepšie, by nebolo možné poskytnúť primerané odpovede na tieto otázky. Takže systematická odpoveď na tieto otázky, ktorá by sa dala uviesť do praxe, pokiaľ ide všeobecne o vzťahy medzi deťmi, dospievajúcimi, dospelými a seniorami v rámci rodín, farností, škôl, nemocníc, pracovísk a susedských

spoločenstiev – aby sme spoločne dokázali rozpoznať povinnosti starých voči mladým a mladých voči starým –, je úloha, ktorá sa nedá oddeliť od formulovania koncepcie dobrého a najlepšieho. A keď túto úlohu vylúčime z verejnej oblasti, nebudeme sa môcť pýtať ani odpovedať na takéto otázky, a už vôbec nie na otázky o spravodlivom rozdeľovaní zdrojov medzi mladých a starých. Pri privatizácii [ľudského] dobra si teda môžeme byť istí nielen tým, že nebudeme mať adekvátne vymedzené spoločné morálne pravidlá, ale aj tým, že ústredná oblasť morálnych otázok sa nebude môcť stať predmetom niečoho takého, ako je primeraný a systematický diskurz či skúmanie, na ktorom sa zúčastňuje celá verejnosť.

Takto sa oblasť morálky zmenšuje. Z toho čiastočne vyplýva sterilita veľkej časti verejnej diskusie o otázkach, ktoré sú pripustené do verejnej oblasti, napríklad otázka interrupcií. Názor, ktorý racionálne zastávam vo veci interrupcií, je totiž neoddeliteľný od toho, čo si myslím o celi a účele rodinného života, o mieste, ktoré má v tomto živote počatie a výchova detí, o vzťahu rodinných a sociálnych väzieb. Keď oddeľujeme otázku interrupcií od týchto kontextov, nevyhnutne zahmlievame to, o čo v tejto otázke ide. Morálne otázky analyzované osobitne, v izolácii od širších kontextov diskusie a praxe, sa vždy začnú javiť ako racionálne nezodpovedateľné. A ak morálku definujeme nezávisle od [ľudského] dobra a stratíme z dohľadu vzťahy medzi rozličnými morálnymi pravidlami, tak jedným z dôsledkov je to, že morálne otázky sa začnú prezentovať ako hromada oddeliteľných, izolovateľných, a preto neriešiteľných problémov.

Máme teda do činenia so situáciou, ktorá predstavuje veľké nebezpečenstvo a veľký problém. Nebezpečenstvo spočíva v tom, že žijeme v politickom a ekonomickom systéme, v ktorom rétorika morálneho konsenzu maskuje fundamentálne rozpory a morálne ochudobnenie. Problém spočíva v tom, že štandardná liberálna replika na argumenty, ktoré som rozvíjal, je na prvý pohľad vysoko hodnoverná. Vyzerá takto: Keby aj bola pravda, že absencia spoločnej koncepcie ľudského dobra spôsobuje nevymedzenosť našich morálnych pravidiel a ochudobňuje našu definíciu morálnej oblasti, nemohli by sme hľadať nápravu v prijatí spoločnej koncepcie, pretože sa zdá, že medzi racionálnymi osobami v našej kultúre nemožno odstrániť radikálnu nezhodu vo veci povahy [ľudského] dobra. Aby to bolo zrejmé, stačí len poukázať na rozmanitosť, rozdielnosť a nezlučiteľnosť všeobecne zastávaných súperiacich a konfliktných koncepcií [ľudského] dobra. Ale čo by sme mali z tejto rozmanitosti, rozdielnosti a nezlučiteľnosti vyvodiť? Existuje prípad, že by na tom či onom mieste v našej histórii prebiehala medzi takýmito koncepciami spravodlivá a nestranná, dlhodobá a systematická racionálna diskusia a jej výsledkom by bol neúspech každej z protichodných strán v snahe poraziť svojich súperov, takže by sa na základe najlepšieho testu, aký môžu poskytnúť zdroje racionality, ukázalo, že radikálna nezhoda a konflikt sú naozaj neodstrániteľné? Odpoveď na túto otázku znie: „Nie“. Predpoklad, že naše fundamentálne rozdiely sa buď vynorili z dlhotrvajúcej racionálnej debaty, alebo ňou boli preskúšané, je falošný mýtus. A debata, ktorá prebiehala, je chybná minimálne v troch oblastiach.

V prvom rade to, čo sa za minulých dvesto rokov v skutočnosti odohralo, bola prinajlepšom séria čiastkových a prerušovaných stretnutí, relatívne ojedinelých a krátkodobých, ktoré sa týkali určitých lokálnych praktických alebo teoretických problémov. Bolo len zopár príležitostí (možno žiadna), pri ktorej by jedno hľadisko, prezentované systematicky ako celok, bolo schopné konfrontovať sa so svojim hlavným súperom, rovnako prezentovaným systematicky ako celok. A ľahko pochopíme, prečo je to tak. Žánre diskusie, inštitucionalizácie vyjadrenia nesúhlasu ju obmedzili buď na postupné riešenie izolovaných otázok v serióznejších akademických časopisoch, alebo na relatívne stručné a rétoricky tendenčné riešenia v iných médiách.

Po druhé, liberalizmus hrá v modernom svete dve úlohy. Bol a je jednou zo súperiacich strán, pokiaľ ide o teórie [ľudského] dobra. Ale zároveň v podstate kontroloval podmienky verejnej aj akademickej debaty. Iné hľadiská bývali obyčajne pozývané debatovať s liberalizmom iba v rámci pravidiel diskusie, ktorých predpoklady už boli liberálne. Ale hoci sú tieto dva body dôležité, zďaleka nie sú také kľúčové ako bod tretí.

Zásadný rozpor vo veci povahy [ľudského] dobra nie je len teoretickým sporom, ale aj, a to podstatne, záležitosťou praxe. Spor vedú súperiace koncepcie praktickej racionality, vzťahu ľudských bytostí k [celkovému] dobru [života] v ich konaní a v praxi realizovaných pravidiel a cností, ktoré sú špecifické pre každú súperiacu koncepciu [ľudského] dobra. No praktické nároky nemožno vznášať čisto teoretickým spôsobom. Iste, teória praxe je potrebná, ale iba vtedy, keď v zásadnej miere vychádza z reflexie o praxi, ktorú osvetľuje – a prax ju buď potvrdzuje, alebo ju nepotvrdzuje. Preto medzi súperiacimi koncepciami [ľudského] dobra nie je možná úplne abstraktná, čisto teoretická debata. Takéto koncepcie sa presvedčivo konfrontujú až vtedy, keď sa prezentujú v rámci reálneho života určitých spoločností, v ktorých je každá špecifická koncepcia uvádzaná do života. Určitá koncepcia získava charakteristickú podobu až v živote rodín, farností, škôl, nemocníc, na pracoviskách a v miestnych susedských spoločnostiach.

Tak ako hodnotu určitej koncepcie [ľudského] dobra, jej zodpovedajúcich koncepcií intelektuálnych aj morálnych cností a pravidiel poznáme iba vtedy, keď sa stretávame s ich realizáciami v jednotlivých okolnostiach sociálneho života, aj skutočná debata medzi súperiacimi koncepciami nastáva až vtedy, keď sa reálie jedného spôsobu sociálneho života, ktorý je uskutočnením takejto koncepcie, stretnú so súperiacimi reáliami. Určité zásadné stanovisko možno pred svojimi súpermi obhájiť alebo neobhájiť len ako konkrétne prežívané. A moja predošlá kritika liberalizmu chcela povedať práve to. Obvinenie sa netýkalo, aspoň nie výlučne, toho, že liberálna teória obsahuje zásadnú nevymedzenosť morálnych pravidiel a je ochudobnená, pokiaľ ide o morálne otázky; týkalo sa toho, že takáto neurčitosť a toto ochudobnenie sa odráža v spoločenskej realite. A preto, ak je to tak, aj tomistické tvrdenie, že tomistická koncepcia ľudského dobra vie adekvátnejšie vymedziť pravidlá a adekvátnejšie špecifikovať morálne otázky, možno obhájiť iba potiaľ, pokiaľ je preložené do reálií spoločenského života.

Tým, samozrejme, nepopierame, že akákoľvek konkrétna sociálna realizácia nejakého určitého stanoviska, ktoré sa týka dobier, cností a pravidiel, je vždy viac menej nedokonalá. Je však veľmi dôležité všimnúť si, že hlavným aspektom každej takejto sociálnej realizácie je inštitucionalizácia štandardných reakcií na porušenie pravidiel (či už mierne, alebo flagrantné) a na to, čo sa z pohľadu [ľudského] dobra chápe ako neresti alebo chyby – bez takýchto reakcií nie je možná primeraná inštitucionalizácia dodržiavania pravidiel či uznávania cností a dobier. Čo teda máme teraz robiť, aby sme dali konkrétnu spoločenskú podobu tomistickej koncepcii [ľudského] dobra a tiež cnostiam a pravidlám, ktorých zušľachtovanie a dodržiavanie je nevyhnutné na dosiahnutie takto chápaného [ľudského] dobra? A ako by táto koncepcia, keby bola sociálne realizovaná, kontrastovala s reáliami súčasného liberalizmu? To sú široké otázky a na tomto mieste môžem na ne len poukázať. Ale aj takéto poukazanie môže mať svoju hodnotu. Dovoľte mi teda sústrediť sa na tie isté dva problémy, ktoré som identifikoval ako relevantné pri kritike liberalizmu: pravdovravnosť a klamanie a vzťah mladých a starých.

Tomáš Akvinský sa domnieval podobne ako Augustín pred ním a Kant po ňom a na rozdiel od Jána Zlatoústeho, Benjamína Constanta a Johna Stuarta Milla, že klamanie je bezpodmienečne a bez výnimky zakázané. Nie všetky lži sú rovnako závažnými priestupkami, ale každé klamstvo je pochybením v tom, čo od nás požaduje cnosť spravodlivosti. Ak niekomu klamem, nedávam mu to, čo mu ako racionálnej bytosti patrí. A keďže racionálne bytosti môžu dosiahnuť svoje dobro a dobro ako také iba v rámci rozmanitých sociálnych vzťahov, rodinných i politických, vyplýva z toho, že kedykoľvek klamem, zraňujem tieto vzťahy a svoj vzťah k [celkovému] dobru vystavujem veľkému nebezpečenstvu. Cnosť spravodlivosti a pravidlá pravdovravnosti, ktoré sčasti určujú túto cnosť, nie sú, samozrejme, vonkajšími prostriedkami na dosiahnutie cieľa, ku ktorému ľudské bytosti smerujú: ony tento cieľ čiastočne konštituuju. Takže keď klamem, neznamená to, že som bol neefektívny vo výbere prostriedkov na dosiahnutie svojho dobra; ide skôr o to, že som, prinajmenšom dočasne, pozabudol na svoje dobro a na dobro ako také a zriekol sa ho. A ak by ma niekto klamal, urážal by ma, lebo by popieral môj status racionálnej bytosti – a na to by sa malo náležite zareagovať. Tu nie je miesto pre nevymedzenosť v konaní alebo v odpovedi.

Samozrejme, nie je možné dodržiavať spravodlivosť v reči iba zdržaním sa klamstva. Žiadnemu morálnemu pravidlu, žiadnemu jednotlivému predpisu prirodzeného zákona nemôžeme porozumieť v izolácii od iných predpisov alebo od dobra, ktorého dosahovanie dáva dodržiavaniu týchto pravidiel zmysel a účel. Vždy teda potrebujeme uviesť oveľa viac, než obsahuje veta nejakého určitého morálneho pravidla, aby sme tomuto pravidlu rozumeli. Čomu ešte musíme rozumieť, ak má byť pravidlo zakazujúce klamanie adekvátne zrozumiteľné, aby sme ho mohli inštitucionalizovať v našej praxi?

Adekvátne nepochopia toto pravidlo tí, čo predpokladajú, že sú povinní hovoriť a písať pravdivo, no v iných prípadoch sa môžu vyjadrovať, ako chcú. Toto pravidlo sa týka miesta a cieľa vyjadrovania sa v ľudskom živote ako celku. Etika komuniká-

cie, ako ju chápal Tomáš Akvinský, je komplexná záležitosť a má niekoľko dôležitých aspektov, ktorými sa tu nebudeme zaoberať. Napríklad Tomáš Akvinský venuje až osem otázok zo *Sumy*, časti IIa – IIae tým druhom používania jazyka, ktoré sa prehrešujú proti láske a spravodlivosti a je pre ne charakteristické, že pochádzajú zo zlomyseľnosti a nedbanlivosti. Samozrejme, podľa Tomáša Akvinského sa z klamania stáva smrteľný hriech, keď sa k nemu pridá zlomyseľnosť. Napriek tomu to, čo zakazujeme, je klamanie ako také.

Tomáš Akvinský navyš zastáva názor, že ľudské dobro nemôže byť dosiahnuté bez hier, vtipov a dramatických predstavení – snáď dokonca bez inauguračných prednášok – a že bolo by skazené a hriechne nezapájať sa do nich alebo byť málo vnímavý a prajný k tým, čo sa do nich zapájajú. Preto inštitucionalizácia akejkoľvek tomistickej koncepcie morálneho a politického života musí byť taká, aby poskytovala tak záporné reakcie na zlomyseľnosť, ako aj kladné reakcie na vtip a smiech. A opakujeme ešte raz, vtip, smiech a reakcie na ne by mali byť, ako Tomáš Akvinský výslovne poznamenáva, pravdivé. Ale prečo je toto neustále trvanie na pravdivosti také dôležité?

Tomáš Akvinský spolu s Hieronymom hovorí, že starosť o pravdu je ako kritérium správnosti v živote konštitutívnou súčasťou všetkých cností. A hoci pravdivosť je špeciálna cnosť a aspekt cnosti spravodlivosti (*Summa Theologiae* IIa – IIae 109, 2, 3), bližší pohľad na skúmania Tomáša Akvinského ukazuje, že všetky cnosti obsahujú pravdivosť ako súčasť svojho uskutočňovania. Preto sa všetky cnosti, morálne aj rozumové, musia rozvíjať v priebehu celého života a tento rozvoj vyžaduje celoživotný proces učenia a vštepovania právd, pri ktorom reflexia skúseností spočiatku vyžaduje vedenie učiteľov, ktorí človeku vštepiu schopnosť učiť sa zo skúsenosti, aby neskôr v interakciách s inými ľuďmi prispieval k ich učeniu – podobne ako k svojmu – a zároveň sa od nich učil.

Vzájomný vzťah vyučovania a učenia teda formuje všetky dobre usporiadané vzťahy a dôsledná pravdivosť je preto podstatnou zložkou všetkých týchto vzťahov. Existuje veľavravná analógia medzi vysokou hodnotou, ktorú moderná vedecká obec prikladá pravdivosti v rámci komunity vedeckých bádateľov a ktorá je vyjadrená sankciami proti tým, čo uvádzajú nepravdivé údaje, a hodnotou, ktorá sa má podľa tomistického pohľadu prikladať pravdivosti v rámci každého ľudského spoločenstva. Keďže podľa tomistického názoru je každé ľudské spoločenstvo spoločenstvom praktického skúmania, pričom predmetom tohto skúmania je všetko, čo je aktuálne aj potenciálne dôležité pre vzťah jednotlivcov, z ktorých sa toto spoločenstvo skladá – a aj samotné spoločenstvo – pre jeho dobro. Teda preto, že sme racionálne bytosti a bádatelia, pravda je jedna z tých vecí, na ktoré máme vzájomne nárok. Toto bádanie je celoživotné a v každom štádiu života má svoje vlastné osobité úlohy. Jednou z nich je úloha, v určitom štádiu si k nemu vzájomne prispievať – a aj tým, čo sú v iných štádiách života.

Vysvetliť v plnej miere všetko, čo vyplýva z tohto pohľadu na vzájomné vzťahy ľudí v rozličnom veku, by bola, samozrejme, náročná úloha; v jej rámci by Aristotelove stručné, ale poučné poznámky o týchto veciach museli byť rozvíjané primerane

naším vlastným, veľmi rozdielnym okolnostiam. Ale pre potreby toho, čo sa momentálne snažím dokázať, mi stačí preskúmať iba dva navzájom súvisiace dôsledky tohto stanoviska. Podľa jedného z nich musíme rozmyšľať o starých, o blížiacich sa k dôchodku a dôchodcoch, no zároveň aj o učiacich sa i vyučujúcich ako o ľuďoch, ktorí majú povinnosť rozličnými spôsobmi odovzdať mladým to, čo sa naučili a stále učia. Starého rodiča, prateťu a postaršieho suseda musíme znova pokladať za učiteľov, aby sa tak rekonštituoval starší typ rodiny. Ako nás majú učiť? Sčasti tak, že budú rozprávať príbehy, sčasti tak, že poskytnú poučenie pri vykonávaní úloh, že budú sprítomňovať minulosť a obnovovať rozličné väzby s minulosťou, ktoré moderná sociálna mobilita a rastúce stenčovanie moderného rozsahu pozornosti tak príliš často prerušujú.

Druhý dôsledok spočíva v tom, že musíme prestať uvažovať o vyučovaní a učení ako o aktivitách vyhradených pre špecializované, rozškatulkované oblasti života v rámci škôl a univerzít. Samozrejme, školy a univerzity majú svoje vlastné, vysoko špecifikované úlohy, ale tieto úlohy treba definovať v rámci ich spoluúčasti na celoživotnom učení a vyučovaní, z ktorého väčšina sa odohráva v neškolských a neakademických kontextoch. To znamená, že formálnu akademickú výchovu nemáme primárne chápať ako prípravu na niečo iné, na pracovný život, ktorá končí so začiatkom pracovného života, ale skôr ako začiatok osebe, poskytujúci zručnosti, cnosti a zdroje pre celoživotnú výchovu nasmerovanú k uvedomeniu a dosiahnutiu [ľudského] dobra.

Musíme napríklad naučiť našich študentov čítať, aby v čítaní pokračovali celý život. Treba, aby sa z tohto čítania stalo niečo, čo osvetľuje ich sociálne vzťahy, aby ich rodinný a verejný život čoraz viac čerpal z bohatstva všeobecného čítania. Musíme znovu premyslieť časový rozvrh vzdelávania, aby sa z otázky: „Budú naši študenti čítať, keď budú mať štyridsať, šesťdesiat, sedemdesiatpäť?“ stal jeden z testov primeranosti toho, čo učíme dnes, a aby sme akceptovali, že ak sa nevrátia k *Ústave*, *Vyznaniám*, *Donovi Quijotovi*, k *Dostojevskému* a *Borgesovi*, tak sme ako učitelia zlyhali.

Na morálne otázky o pravdivosti a morálne otázky o vzťahu starých a mladých možno dať spoločnú racionálnu odpoveď iba v rámci takejto všeobecnej perspektívy, alebo vôbec nie. Je to zároveň príklad toho, čo som hovoril o morálnych otázkach vo všeobecnosti, že totiž ak postupujeme „od problému k problému, od otázky k otázke“, nemôžeme očakávať nič iné než frustráciu. Takýto postup by bol neplodný, pretože primerane určené morálne pravidlá možno identifikovať a charakterizovať len ako súčasť špecifikácie nejakej konkrétnej celkovej koncepcie ľudského dobra a spôsobov, ako ho dosiahnuť. Racionálna debata o tom, aké majú byť naše morálne pravidlá, bude teda vždy nevyhnutne aj debatou o protikladných tvrdeniach súperiacich koncepcií ľudského dobra.

K tomuto tvrdeniu som pripojil ďalšie. Podľa neho neplodnou môže zostať aj debata, ktorá sa obmedzuje na protikladné výroky a argumenty na úrovni teórie izolovanej od praxe. Na základe názoru, ktorý som rozvinul, môžeme hlavné slabosti súčasného liberalizmu uvidieť iba vo svetle inštitucionalizovanej praxe súčasnej

americkej spoločnosti, ktorá dáva súčasnému stavu liberalizmu konkrétne a špecifické vyjadrenie. A podobne prednosti aristotelovsko-tomistickej pozície sa ukážu iba do tej miery, do akej ich budeme vidieť realizované v konkrétnych podobách praxe, v rozmanitosti pospolitej činnosti, vo vyučovaní a učení, vo farmárčení, vo vykonávaní rozličných druhov remesiel. Diskusia a spor o najlepších podobách praxe musia byť diskusiou a sporom medzi súperiacimi inštitúciami, nielen medzi súperiacimi teóriami.

Nie každý, kto prispieva k tvorbe a udržiavaniu praxe a inštitúcií, aké požaduje tomizmus a aristotelizmus, sa považuje za aristotelika či tomistu. To, čo pre prax farmárčenia a písania vykonali napr. Andrew Lytle a Wendell Berry, pričom ani jeden z nich sa nepovažoval za aristotelika či tomistu, poslúži ako dostatočný príklad toho, čo hovorím. A tomistu by to vôbec nemalo prekvať. Podľa Tomáša Akvinského totiž racionálne osoby, ktoré sú schopné rozvíjať svoju praktickú racionalitu neskresleným spôsobom, sa stávajú prirodzenými tomistami bez toho, aby čítali Tomášove diela. No ako relatívne málo je takýchto osôb v našej kultúre, a vlastne v akejkoľvek kultúre!

Argument tejto prednášky začínal úvahou o dôsledkoch súčasného liberálneho pokusu dosiahnuť, aby naša spoločná verejná morálka bola nezávislá od koncepcií ľudského dobra. Pokúšal som sa vysvetliť, prečo je tento pokus odsúdený na neúspech, a podrobne som ukázal, aké druhy argumentácie by sme mali rozvíjať a zastávať v teórii, ako aj v praxi, aby bol alternatívny pohľad, čerpajúci skôr z Aristotela a Tomáša Akvinského než z Huma, Kanta a Milla, presvedčivý. Všimnime si však, že opätovné vytváranie a udržiavanie lokálnych inštitúcií a praxe – čo je podľa názoru, ktorý som rozvíjal, nevyhnutný prvý krok na ceste k transformácii verejnej diskusie, nehovoriac o verejnej morálnej praxi – je v prvom rade aktivita cenná sama osebe, a to nesmierne; a iba v druhom rade je prostriedkom na dosahovanie ďalších výsledkov. A pokiaľ ide o to, či sa nám v súčasnej Amerike môže podariť aspoň znovu otvoriť skutočnú verejnú diskusiu o súperiacich koncepciách [ľudského] dobra, nie to ešte priviesť túto diskusiu k efektívnemu záveru, dôkazy tak, ako im rozumom, napovedajú, že by sme mali byť hlboko pesimistickí – nakoľko je to len zlučiteľné s vierou v Božiu prozreteľnosť. No pokiaľ ide o pretvorenie nás samotných, našej lokálnej praxe a našich inštitúcií na základe lepšieho porozumenia toho, čo od nás požaduje jednota morálnej teórie a praxe z aristotelovského a tomistického pohľadu, máme dúfať, čo nám sily stačia, a to aj v rámci spoločenstva tejto univerzity.

Z anglického originálu *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture In: The Review of Politics*, vol.52, leto 1990, preložil Matúš Sitár a Juraj Šúst.