

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy

Ústav politologie

Název diplomové práce:

Obhajoba klasického liberalismu

Autor: Ondřej Kostka

Studijní obor: Politologie

Diplomní obor: Politologie

Vedoucí práce: Doc.PhDr.Ing.Milan Znoj,CSc.

Akademický rok: 2008/2009

Prohlašuji na svou čest, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a s použitím uvedené literatury.

Ondřej Kostka

V Příbrami 10. ledna 2009

Anotace

Cílem mojí práce je ukázat některé rozdíly mezi klasickým a egalitárním liberalismem. Především chci zdůraznit, že egalitární liberalismus mění chápání svobody, kterou klasický liberalismus pojímá jako nedělitelné spojení svobody ekonomické, intelektuální a kulturní. Egalitární liberalismus ruší tento trojjediný svazek a ekonomickou svobodu, která je, podle mého názoru, nutným předpokladem pro rozvoj ostatních svobod, potlačuje. Jelikož egalitární liberalismus postupně získává na Západě v politicko-ekonomickém myšlení dominantní roli, může ochromování ekonomické svobody, spojené s neustálým růstem moci státu, zničit liberální řád. Průvodním znakem tohoto procesu je i destrukce prosperity.

Annotation

The goal of my work is to show some differences between classical and egalitarian liberalism. Above all I want to point out, that the egalitarian liberalism changes the understanding of freedom, which is taken by the classical liberalism as an undividable connection of economic, intellectual and cultural freedom. Egalitarian liberalism abolishes this triune union and suppresses the economic freedom, which is, according to my opinion, a necessary prerequisite for development of other freedoms. Considering that egalitarian liberalism gradually gains dominant role in western political and economic thought, the crippling of the economic freedom, connected with constant growth of the power of state, can destroy the liberal order. Incidental mark of this process is also the destruction of prosperity.

Obsah:

Úvod.....	5
I. Rawlsovo pojetí politického liberalismu.....	7
II. Rovnost jako předmět sporů.....	9
III. Negativní a pozitivní svoboda.....	12
IV. Friedrich August von Hayek a jeho vnímání svobody.....	17
V. Nozick kontra Dworkin.....	31
VI. Masová demokracie, státní intervencionismus a destrukce ekonomické svobody.....	35
VII. Komunitaristické výhrady k liberalismu	43
Závěr.....	47
Literatura.....	48

Úvod

Tato práce se bude zabývat různými pojetími a interpretacemi svobody v liberální tradici politické filosofie s přihlédnutím ke kritice liberálního pojetí jako takového, zejména ze strany komunitarismu. Budu čerpat z některých důležitých myšlenek několika liberálních autorů. Jde o Isaiaha Berlina, Friedricha Augusta von Hayeka, Roberta Nozicka, Ronalda Dworkina, Johna Rawlse a konečně o komunitaristu Charlese Taylora. Rozdílné názory autorů, kteří se považují za liberály, na přerozdělování chci demonstrovat především na distanci mezi pozicemi Nozicka a Dworkina. Rawlse uvedu v souvislosti s politickým liberalismem. O Berlinově pojetí svobody se zmíním proto, abych ukázal filosofické pozadí liberálních myšlenek, z něhož různým způsobem vycházejí všechny proudy liberálního myšlení a abych mohl s pojmem „svoboda“ snáze pracovat. V případě Hayeka vysvětlím obšírněji jeho základní myšlenky, neboť mám za to, že právě on je jedním z novodobých autorů, kteří pochopili nejlépe původní význam slova liberalismus. U Taylora se budu zabývat tím, v čem se podle jeho názoru navzájem míjejí liberální a komunitaristické argumenty. Taylorův komunitarismus pak bude stručně představen jako alternativa k některým tezím liberálního myšlení, byť v podstatných ohledech lze považovat Taylora za liberála či snad „liberálního komunitaristu“.

Je opravdu pozoruhodné sledovat, jak široký pojem liberalismus zahrnuje. Každý z autorů, který se k němu řadí má na liberální zásady trochu odlišný pohled a někdy jsou představy o skutečně svobodné společnosti u rozličných liberálních myslitelů dosti protichůdné. Dá se říci, že názory, jež spadají do oné rozsáhlé kategorie „liberální“, pokrývají značnou část pravo-levého politického spektra, od nozickovského libertarianismu na jeho pravém okraji až po silně egalitární odnože liberalismu, které zastupuje například Dworkin. Samozřejmě, že směrem doleva na onom pomyslném spektru v případě liberalismu až na konec nikdy nedospějeme, neboť jakákoliv podoba liberalismu se stále ještě liší od socialistických teorií, například žádný „liberál“ by nikdy zcela nezavrhl tržní hospodářství či soukromé vlastnictví. Tím se dostáváme k tomu, co mají jednotlivé liberální koncepce vždy společné a sice primární orientaci na individuální svobodu. Úcta k individu, zájem o něj a jeho přání či tužby, integrita a svoboda individua spolu s jejich ochranou, to jsou v liberálním pojetí největší hodnoty. Jednotlivec a jeho *svoboda* stojí tedy v centru zájmu liberálů, přičemž přiřkládání nejvyšší hodnoty svobodě se odráží již v samotném termínu „liberalismus“. Neshody mezi liberály se týkají definice přesného obsahu této svobody a prostředků nutných

k jejímu zajištění. Společná náklonnost liberálů k individuální svobodě a k dobru jednotlivce vysvětluje, proč všichni liberálové musejí odmítnout třeba kolektivní vlastnictví zdrojů, neboť svoboda jednotlivce si vyžaduje vlastnictví soukromé (socialista se od liberála liší právě v tom, že jemu primárně leží na srdci jiné věci než individuální svoboda). Pro liberála má svoboda přednost i před jinými liberálními hodnotami, například Rawls postuluje prioritu základních svobod.

Ideály liberalismu se opírají o negativní definici svobody. Klasický liberalismus ji naplňoval reálně, někteří dnešní liberálové se, jak se zdá, k ní v plném rozsahu hlásí již pouze rétoricky. Dworkinovo trvání na sociální spravedlnosti je do značné míry založeno na pozitivní představě svobody (stručné vymezení negativní a pozitivní svobody bude dále v textu). Naopak Nozickův libertarianismus, který je velmi blízko úvahám klasických liberálů, zaujímá pozice čisté negativní svobody. Otázka, co si dnes představit pod pojmem „skutečný“ liberalismus či „skutečně“ liberální ideje je tak jen stěží zodpověditelná. Přesto víme, co liberalismus znamenal původně, na jakých základech se formovaly počátky liberálního myšlení – známe původní (klasický) význam termínu liberalismus – a tak se můžeme ptát, zda toto označení původního názorového proudu v politické filosofii nebylo egalitárními „liberály“ odcizeno. Na konfuzi pojmů poukazuje Friedrich August von Hayek, když připomíná fakt, že ve Spojených státech si označení „liberál“ přivlastnila levice, avšak tato americká „liberální“ levice nemá podle Hayeka nic společného s politikou hodnou přívlastku liberální. Zároveň se Hayek podivuje nad tím, že si jen málo lidí opravdu uvědomuje důsledky této konfuze. Rawls a Dworkin, coby Američané, vzorově patří do „severoamerické“ větve liberalismu. Z důvodů vyjasnění pojmů pak vznikl termín libertarianismus, který měl vytvořit nové rozlišení, novou klasifikaci a ponechat v názvu alespoň kořen slova, jež by označovalo soubor jeho myšlenek před sto lety (a dříve).

Problematiku odlišností obou liberálních koncepcí budu zkoumat ze tří úhlů pohledu. Zaprvé se zaměřím na vztah každé z odnoží liberalismu ke svobodě, rovnosti a redistribuci. Zadruhé se pokusím ukázat, že egalitární liberálové při praktické aplikaci svých tezí ohrožují svobodu jako takovou. A nakonec se zmíním o tom, jak uplatňování zásad egalitárního liberalismu v ekonomice ohrožuje tvorbu bohatství. Prvním dvěma pohledům se budu věnovat v průběhu celé práce, třetímu pak věnuji samostatnou kapitolu, ve které se ještě stručně dotknu masové demokracie, coby příčiny ústupu klasického liberalismu.

I. Rawlsovo pojetí politického liberalismu

Termín liberalismus má několik rovin, na které je možné se zaměřit. Můžeme mít na mysli třeba politický liberalismus, jímž se zabývá například Rawls. Tento politický liberalismus podle Rawlse není a nemá být nějakou komplexní filosofickou, náboženskou či morální doktrínou (*J. Rawls: Oblast politična a překrývající konsensus, Reflexe 24, 2003*). Prívlastkem komplexní se míní, že nějaká doktrína v sobě zahrnuje představy o žádoucích hodnotách v lidském životě, jako jsou osobní ctnosti, správná víra či mravní ideál společnosti. Tyto hodnoty jsou tou kterou doktrínou jednoznačně preferovány a jsou často prezentovány coby jediné morálně přijatelné postoje, přičemž tak vytvářejí konkrétní, závazný vzor dobrého života. Podobné doktríny mají navíc tendenci být i obecné, tedy se vztahovat na co největší počet objektů, mnohdy na celé lidstvo, mají tudíž univerzalistické ambice. Když takovou komplexní doktrínu přijmu zcela za svou a chci, aby se stala obecně platnou, neguji tím všechny konkurenční morální doktríny. Rawls tvrdí, že politický liberalismus, jak jej on koncipuje, je, nebo přinejmenším může být, koncepcí univerzální, ale nikoliv komplexní. Nesnaží se vnucovat žádnou konkrétní představu dobrého života, ale jeho cílem je pouze vytvořit obecný rámec politického uspořádání, v němž mohou být realizovány rozličné a někdy i protichůdné pohledy na dobrý život. Může se tak stát obecnou – univerzální koncepcí, přijatelnou pro každého jednotlivce za předpokladu, že tento jednatel uvažuje a jedná racionálně, tedy že si po racionální úvaze uvědomí ty nejpříhodnější podmínky pro sledování svých životních cílů, ať již jsou jakékoliv (jinými slovy, že přijme Rawlsovu argumentaci). Politický liberalismus má stanovit jen obecný rámec pravidel individuálního života a politické soutěže, čímž se může vytvořit prostor pro tak zvaný překrývající konsensus konkurenčních morálních doktrín (*J. Rawls: Oblast politična a překrývající konsensus, Reflexe 24, 2003*). Rawlsovi jde o vypracování politické koncepce spravedlnosti, o kterou se jeho liberalismus opírá. Politický řád je v tomto smyslu spravedlivý tehdy, jestliže poskytuje všem jednotlivcům stejnou možnost naplňovat své představy o dobrém životě a žádnou z nich neupřednostňuje, což předpokládá, že na jedince nahlížíme jako na svobodné a rovnoprávné entity. To je hlavní motiv politického liberalismu a vůbec všech liberálních koncepcí. Jediné doktríny, které nesmějí být připuštěny, jsou ty, co odmítají existenci základních práv, rovných pro všechny jednotlivce (Rawls podává výčet základních práv) (*J. Rawls: Základní svobody a jejich priorit, in Kis: Současná politická filosofie, Praha, 1997*), čímž by narušovaly samotný rámec daný koncepcí politické spravedlnosti. Jinak však Rawlsovi nejde o obsah

jednotlivých morálních doktrín či představ o dobrém životě, ale o formu jejich prosazování – při soutěži mezi nimi musí být zachovány spravedlivé (férové) procedury, vyžadující například neutralitu státu. Základem Rawlsovi teorie spravedlnosti jsou jeho dva velmi známé principy spravedlnosti (*J. Rawls: Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoliv metafyzická, Reflexe 14, 1995*), přičemž se však domnívám, že druhý princip, princip difference, již poněkud překračuje rámec čistě politické koncepce spravedlnosti, tak jak ji Rawls definuje. Ač se snaží opět zdůvodnit jeho univerzální platnost pomocí výkladu o procedurální férovosti, soudím, že například teze o „kolektivním vlastnictví“ talentů a schopností již zasahuje do sféry komplexních morálních doktrín. Jinak pro politickou praxi Rawlsova teorie předpokládá toleranci konkurenčních morálních přesvědčení, volnou soutěž politických stran, demokratické zřízení a procedury a onu nestrannost státu.

To byla jedna rovina liberalismu, týkající se politické soutěže, té se však v této práci primárně věnovat nechci. Chtěl bych se zabývat „silnějšími“ liberálními koncepcemi, jež předpokládají konkrétnější podobu společenského a zejména ekonomického řádu společnosti, byť samozřejmě s Rawlsovou „slabší“ koncepcí sdílejí základní ideje, jakými jsou tolerance a otevřenost vůči jiným názorům – jde stále o liberalismus (s Rawlsovým prvním principem spravedlnosti by jistě souhlasil každý liberál, byť by se možná přel o jeho přesnou formulaci). Budu se věnovat, kromě jiného, především problému přerozdělování, jeho míře či přípustnosti, to znamená distribuční spravedlnosti, což je téma v liberální teorii hojně diskutované. Rawls se v rámci své teorie také nevyhýbá distribuční spravedlnosti a má na ni dost vyhraněný názor, což je vyjádřeno nejen principem difference a úvahami s ním spojenými, ale i některými Rawlsovými konkrétními výroky ohledně žádoucích politických změn ve Spojených státech.

II. Rovnost jako předmět sporů

Důležitou věcí, jež rozděluje liberály, je pojetí rovnosti. Na tomto poli vznikají mezi liberálními autory zřejmě největší různice. Všichni, kdož se prohlašují za liberály, jsou přirozeně apologety myšlenky rovnosti jednotlivců (víme, že liberálové vždy uvažují v kategorii individuí). Co však znamená tato rovnost? Původní liberální interpretace rovnosti spočívá v rovnosti lidí před zákonem. Tento předpoklad z principu zastávali všichni liberálové vždy, až do dnešních dnů. Klasickým liberálům, jejichž interpretace liberalismu se nejintenzivněji prosazovala v devatenáctém století, rovnost před zákonem a s ní související rovnost příležitostí postačovala. Rovnost příležitostí tehdy chápali výhradně ve spojení s negativně vymezenou svobodou, to znamená, že nikdo nesmí svévolně omezovat mé možnosti volby. Jediné omezení představuje univerzální řád formálních pravidel, který se staví ke všem anonymním jednotlivcům stejně a v tomto smyslu si lidé jsou i rovni. Stát měl pouze zajišťovat tuto „negativní rovnost“. Někteří liberálové ve dvacátém století však přišli s názorem, že toto pojetí rovnosti je nedostačující, že skutečná rovnost příležitostí neexistuje, pokud není jednotlivcům zaručen určitý materiální standard, to je svoboda od hmotného nedostatku (http://juristic.zcu.cz/dostal/docs/udhr_cz.htm: *Všeobecná deklarace lidských práv*) (takto sice též negativně formulovaná svoboda je však jen zdánlivá, jelikož zde se již nejedná o svobodu, nýbrž o právo na něco a to je zásadní rozdíl). Tak se dostaly ke slovu požadavky určité materiální rovnosti, respektive, postupem doby, spíše určitého umělého zmenšování diference plozené působením trhu, a tím pádem začala část liberálních autorů vypracovávat rozličné teorie distribuční spravedlnosti, jimiž se snažili legitimizovat regulační zásahy do tržního mechanismu. Liberální autoři, kteří se hlásili k odkazu klasického liberalismu tyto teorie zpochybňovali a předkládali své vlastní teoretické zdůvodnění toho, proč je spravedlivá distribuce přirozeně zajišťována trhem. Případné redistribuční aktivity (a nutno říci, že ani mnozí pravicoví liberálové je zcela nevyklučují) se nedají zdůvodňovat spravedlností a proto, když už je jich využíváno, musí to být v míře co nejmenší a to pouze za účelem fungování společnosti. Ti, kteří se snaží omezit redistribuci na nezbytné minimum (má-li být vůbec nějaká) se nazývají libertariáni, přičemž některé požadavky klasických liberálů libertariánští myslitelé ještě vyhrocují. Buď jak buď, každý teoretik liberalismu dvacátého století se tedy musel určitým způsobem postavit k distribuční spravedlnosti, když rovnou sám nevypracoval nějakou její novou teorii. Velmi egalitární (v rámci liberalismu) teorii distribuční spravedlnosti zastávají Rawls a Dworkin, k její alternativě – „tržní“ teorii

distribuční spravedlnosti patří Nozick, který ji coby libertarián značně vyhraňuje.

Liberalismus se teorií spravedlnosti, jejíž je distribuční spravedlnost pouze součástí, zabývá intenzivně a snaží se stanovit její všeobecné zásady. V ucelené liberální teorii spravedlnosti se setkávají svoboda s rovností a jejich vzájemné působení je předmětem mnoha sporů. Kdybychom se omezili pouze na rovnost před zákonem, viděno optikou klasických liberálů, nebyl by ve vzájemném slučování individuální svobody s takto pojatou rovností žádný problém. Když ale chápeme dosahování rovnosti jako uvědomělou snahu zmenšovat či negovat materiální nerovnosti, dostáváme se do ostrého konfliktu s individuální svobodou. A pokud jsme, coby liberálové, přisoudili prioritu svobodě, je pro nás tento konflikt velmi palčivý, pokud jej nerozhodneme zcela ve prospěch ekonomické svobody, což samozřejmě egalitární liberálové udělat nemohou, neboť by se museli své interpretace liberalismu vzdát. Z těchto důvodů je kupříkladu pro libertariána Nozicka výklad rovnosti jako omezování materiální diferenciace způsobené trhem zcela nepřijatelný. Naproti tomu Dworkin se nás snaží přesvědčit, že když správně, tedy skutečně liberálně, vykládáme rovnost i svobodu, tak se tyto dvě liberální hodnoty v praxi navzájem posilují a jsou vlastně komplementárně provázány (*R. Dworkin: Svoboda, rovnost a společenství, in Kis, 1997*). Pokouší se tedy smířit onu materiální rovnost se svobodou individua, což se mu může podařit pouze tehdy, pokud původní liberální představu svobody značně redefinuje, což sice z pochopitelných důvodů otevřeně nepřiznává, ale z jeho argumentace to implicitně vyplývá. Musí částečně opustit negativní definici svobody a nahradit ji jejím pozitivním protějškem, aby zdůvodnil, proč je přípustné a vlastně, dle jeho názoru, z liberálního hlediska nezbytné, aby se některým jedincům odebrala značná část zdrojů, jež pro sebe získali v procesu tržních směn a tato byla redistribuována mezi ty méně šťastné, jimž náleží právo (vyplývající z pozitivního chápání svobody) na určitou kompenzaci, přičemž tato kompenzace má naplnit jakýsi ideál „sociální spravedlnosti“. Spolu s tím je ovšem jasné, že i když přijmeme tuto koncepci, bylo by velmi odvážné tvrdit, že ti, kteří v rámci svobodných operací na trhu získali výrazně víc než jiní, plně v souladu s legálním řádem, nabyli tohoto vlastnictví nespravedlivě. Je tedy samo o sobě zvláštní zdůvodňovat spravedlností odnímaní něčího majetku, o němž se jen stěží dá prohlásit, že byl získán nelegitimně, tudíž nespravedlivě. Naproti tomu třeba Nozickova teorie distribuční spravedlnosti také připouští odejmutí majetku vlastníkově za účelem spravedlivé kompenzace, ale pouze tehdy, byl-li tento nabyt v rozporu se spravedlností, což v Nozickově teorii znamená obohacení se krádeží, podvodem či jiným způsobem, jenž odporuje zákonným pravidlům (*R. Nozick: Distribuční spravedlnost, in Kis, 1997*). (Toto se týká Nozickova principu spravedlivého převodu majetku, princip

spravedlnosti původního přivlastnění je složitější.) Tento požadavek je lehce zdůvodnitelný a nezákonné okolnosti získání majetku je, alespoň v obecné rovině, možno dobře definovat; věřím, že Dworkin by se na nich s Nozickem dokázali na určité úrovni shodnout.

III. Negativní a pozitivní svoboda

Nyní se krátce podívejme na rozlišení negativní a pozitivní svobody. Tomuto tématu se věnuje Isaiah Berlin. Problematiku pojímá více z filosofického hlediska, já se však chci spíše zaměřit na přesah těchto dvou představ o svobodě do praktické politiky. Negativní svoboda je svoboda *od* něčeho, svoboda od vměšování se jiných lidí nebo institucí do mých záležitostí, svoboda od útlaku, od donucení (*I. Berlin: Dva pojmy svobody: I., in Kis, 1997*). Berlin ji popisuje jako prostor, v jehož rámci si mohu dělat co chci a nikdo není oprávněn mi do něj zasahovat. Je to mé výhradní hájemství. Čím je tento prostor větší, tím jsem z negativního hlediska svobodnější. Nejproblematičtější je z tohoto pohledu stanovit právě ony hranice. V liberálním pojetí jsou vyjádřeny abstraktním řádem pravidel, který stojí na základní tezi, že má svoboda je omezena svobodou jiného člověka. Prostor mého volného konání je tak vymezen stejně velkými prostory ostatních. Kolem toho vzniká přirozeně mnoho sporů, například jsou vznášeny námitky, že v lidské společnosti se tyto prostory nutně musí z části překrývat a že to tedy není tak jednoduché. Kritika přichází od autorů, jež jsou vůči ideálu negativní svobody skeptičtí, její zastánci mají zase své protiargumenty, podstatné však je, že tato myšlenka je dosti jasná – pokud se totiž důsledně držíme negativního pojetí svobody a nepatříme tak mezi ty, co se tuto ideu snaží všemožně zpochybnit, není, myslím, tak složité se domluvit na příslušném řádu pravidel. Konkrétní právní řád, postavený na negativní svobodě, by nebyl nijak komplikovaný. Stanovoval by pouze, co je zakázáno vzhledem ke svobodě jiných lidí, přičemž všechny ostatní oblasti života (v rámci mého prostoru) by byly neregulované a tak ponechané svobodnému konání jednotlivců. Tím by se onen zákoník nemusel nijak zevrubněji zabývat, neboť by to z něj implicitně vyplývalo. Dá se říci, že jedině tímto způsobem je možné zajistit opravdovou rovnost před zákonem, neboť zákony tohoto druhu by byly naprosto neosobní a tak by každému měřily v maximální míře stejně, tedy například by nemohly uznat něčí nárok na část zisků jeho majetnějšího spoluobčana. Všichni by měli formálně zajištěnou stejnou možnost na sebeuplatnění a to je z hlediska čistě negativně vymezeného právního řádu postačující. Co se týká například zděděného majetku, svoboda volně jej odkázat by měla být z hlediska této koncepce nezpochybnitelná; toto rozhodnutí spadá do osobního prostoru jednotlivce. Navíc majetek, který se dědí, musel být vždy někým původně vytvořen, jinak by nebylo co odkazovat a odpůrci neomezované svobody převodu majetku, kam patří třeba i darování, by tak neměli co

zpochybňovat, natožpak přerozdělovat. (Nozick se zamýšlí nad některými vzácnými případy takového omezení, jež by byly akceptovatelné.) (*R. Nozick: Distribuční spravedlnost: str. 233-237, in Kis, 1997*) Pouze zcela neosobní přístup zákonů k jednotlivcům, jenž nehledí na jejich postavení, přání a případné frustrace, může zajistit ze strany tohoto zákona rovné zacházení; společnost, která považuje redistribuci za účelem snižování rozdílů v příjmech svých členů za žádoucí a spravedlivou, zachází s jednotlivci všelijak, jen ne rovně. Takovéto přerozdělování jako přilepšení jednomu, kdo je na tom momentálně hůř, je vždy na úkor svobody někoho jiného, který je z našeho pohledu dost majetný na to, aby přispěl na údajně potřebného. Tento přístup nás nutí *nestejně* ukrajovat z jednotlivých prostorů osobní svobody a tak se vlastně zpronevěřit původním liberálním představám o svobodě a rovnosti. Pokud sám sebe nazývám liberálem a přesto uvažuji tímto způsobem, muselo u mě dojít k posunu významů těchto dvou slov, což již bylo výše zmíněno. Typický příklad neosobního řádu pravidel je trh, který samozřejmě úzce souvisí s právním řádem. Společnost, jež by se chtěla důsledně vydat cestou oněch neosobních, negativních zákonných norem, by tudíž nutně musela v oblasti tvorby a rozdělování zdrojů být tržní. V případě, že trh skutečně není omezován, pak dává všem stejnou příležitost, rozuměj v „negativním“, formálním smyslu, a je ke svým aktérům právě tak neosobní, jak to máme ve zvyku vyžadovat od spravedlnosti. Proto je možné se ptát, zda snaha „sociální spravedlnosti“ o korekci „nespravedlivých“ tržních výsledků není logicky rozporná; „sociální spravedlnost“ v praxi nutně podléhá subjektivním kritériím a zájmovým tlakům, a proto rozhodně není abstraktní tím způsobem, který od spravedlnosti jako takové očekáváme.

Termín pozitivní svoboda používá Berlin specificky v souvislosti s myšlenkou „vlády sobě samým“ (*I. Berlin: Dva pojmy svobody: II., in Kis, 1997*). Tím má na mysli, že z pohledu takovéto definice pozitivní svobody je člověk svobodný, jestliže vládne sám sobě v souladu s nějakým ideálem. To například znamená, že se ve svém životě řídí pravidly rozumu, že potlačuje či neguje své vášně a touhy, že svůj život zasvětil službě nějaké vznešené ideji a tak podobně. Takto pojatá svoboda je náročnější než její negativní sestra, neboť k jejímu naplnění nepostačuje dodržování abstraktních, obecných pravidel, jak je chápali původní liberálové. Neomezený pohyb ve svém vlastním prostoru vymezeném zákonem, jež zohledňuje pouze to, aby má svoboda nenarušovala prostor jiných individuí, nezakládá ještě opravdovou svobodu. Zmíněný prostor musí být nějak „pozitivně“, konkrétně vyplněn, musím se v něm tedy chovat určitým morálním způsobem, abych byl doopravdy svobodný. Různé pozitivní teorie svobody se snaží odpovědět na otázku, jak mám tedy jednat, abych byl opravdu svobodný; některé možné odpovědi jsem již zmínil. Zřejmě nejdůležitější problém

tohoto pojetí svobody je problém možnosti a nutnosti donucení. Není naší povinností zajistit, aby všichni lidé byli svobodní? Ale co když někteří lidé v určité společnosti nejednají v souladu s tím, co si představujeme pod svobodným životem. V rámci svého prostoru se sice chovají výhradně dle pokynů své vlastní vůle, ale to nám nemusí stačit. Shodli jsme se třeba na tom, že skutečně svobodný život musí být ve znamení popření vášní či sledování toho, co my pokládáme (subjektivně) za rozumné. Když nějaký jednatel se sám rozhodne, že se v životě nechá ovládat vášněmi, nebo se svévolně chová nerozumně, pak ho nemůžeme označit za svobodného. Naopak můžeme prohlásit, že se brání tomu být svobodný. Proč ho neoznačit za otroka svých vášní? Nebo za ovládaného iracionalitou, za posedlého šílenstvím, za blázna, který sám sobě škodí – zbavuje se svobody, aniž by o tom věděl? Fakt, že nad ním coby ti rozumní nastolíme vládu ve jménu jeho osvobození, musí tak být nutně chvályhodný. Tyto úvahy, jak Berlin správně podotýká, mohou způsobit nastolení těch nejhorších tyraní, paradoxně právě ve jménu svobody (*I. Berlin: Dva pojmy svobody: III., in Kis, 1997*).

V podobné argumentaci však lze zajít ještě dál. Nemusíme tvrdit pouze to, že dotyčného nutíme jednat *proti jeho vůli* s tím, že jednou snad naše dobré úmysly pochopí, bude-li řádně vychován. Třeba se můžeme domnívat, že s námi ona donucená osoba vlastně vnitřně souhlasí a její skutečné, racionální já usiluje o to samé oč my – o svojí svobodu v souladu s naší představou – a je to pouze vnější, empirické já onoho jedince, které jedná nerozumně a vzpouzí se naší ušlechtilé snaze. V tomto podání je možné prohlásit, že *úplně všichni* lidé ve skutečnosti podporují naši vizi a pouze v sobě musí najít ono své skutečné já a tak i svůj opravdový zájem. Když sami uvěříme tomuto výkladu, pak takové přinucení kohokoliv k čemukoliv (a jakkoliv?), co pokládáme za nutné pro jeho opravdovou svobodu, před nás nestaví naprosto žádné morální dilema. Velmi nebezpečné přesvědčení.

Tento pohled můžeme od jednotlivců aplikovat na celou společnost coby kolektivní, jednolitou entitu a snažit se dosáhnout co největší sumy „skutečné“ svobody pro co největší počet lidí. Čili přijmout myšlenku jakéhosi „utilitarismu svobody“. Myslím si, že v intencích tohoto „utilitarismu svobody“ dnes víceméně uvažují mnozí obhájci sociálního státu, již argumentují z pozic egalitárního liberalismu. Jejich do značné míry pozitivní výklad svobody samozřejmě nepředstavuje žádné démonické ospravedlnění masivního donucování hraničícího s tyraní na základě nějakého přesvědčení o neomylném chápání zákonitostí světa a potřeb lidí. Takto totalističtí ve svém myšlení rozhodně nejsou, ale pravdou je, že určité pozitivní chápání svobody, tedy jako svobody *k něčemu*, je vede k například k tvrzení, že opravdová svoboda člověka rovněž vyžaduje, aby měl nějaký zajištěný příjem či přiděl materiálních prostředků. Definují různá pozitivní práva lidí na to či ono ve smyslu jejich varianty svobody

a v souvislosti s tím si lze všimnout, že zastánci sociálního státu je svoboda chápána primárně materialisticky, neboť takovéto egalitární liberály již patrně tolik nezajímá osobní nezávislost či autonomie, na nichž stojí původní představa svobody, ale zmíněná práva především pojmají jako nároky na různé druhy sociálního zajištění. Pro vyjasnění: v rétorice se všichni egalitární liberálové staví nadšeně k hodnotě jako je osobní nezávislost, ale fakticky se mnozí od její pravé podstaty odklánějí. Obhajoba značné míry redistribuce v zaopatřovacím státu je toho nejlepším dokladem. Je evidentní, kde hledat v jejich názorech prostor pro ono donucení. Chceme-li poskytovat vyšší míru sociálního zajištění a tedy provádět redistribuci, je nutné i ve větší míře zdaňovat příjmy a majetky lidí. Čím více tak stát činí, tím větší je i míra v níž rozhoduje o prostředcích jednotlivců. Tak se tito stávají na státu ve velkém rozsahu závislími a tak se zmenšuje prostor pro osobní autonomii. (Je dobrý důvod se ptát, zda například přerozdělování padesáti procent a často i více příjmů občanů není popírání nedotknutelnosti soukromého vlastnictví.) A proč se objevuje ona implicitní „utilitaristická“ představa svobody? Tento druh myšlení se musí opírat o nějakou ideu kolektivního dobra, v tomto případě jakési „kolektivní svobody“. Pokud chci vytvořit svobodnější společnost tím, že svobodu jedněch omezím proto, abych jí více poskytl jiným (alespoň si myslím, že právě tohle dělám), pak jsem postaven před zajímavý rozpor. Svoboda, kterou omezují, je svoboda negativní, to, co poskytují, je zase má představa svobody, jež je pozitivní. Dochází tak k jakémusi dualismu svobody, k paralelnímu užívání obou těchto pojmů svobody a snaže je nějak držet v rovnováze, přičemž, čím více je jedné, tím méně je druhé. Pokud se snažím, alespoň rétoricky, udržet se nějakým způsobem na liberálních pozicích, nemohu negativní svobodu úplně marginalizovat, ba dokonce by pro mne měla mít prioritu před jakoukoliv její pozitivní podobou. Jak to tedy udělat? Buď můžu tvrdit jako Dworkin, že správný způsob přerozdělování svobodu vůbec neomezuje (tedy tu „správně liberálně“ chápanou), nýbrž posiluje a tím rozpor sám od sebe zmizí, přičemž tak do značné míry stírám i hranice mezi negativní a pozitivní svobodou (*R. Dworkin: Svoboda, rovnost a společnost, in Kis, 1997*)(srovnej *F. A. Hayek: Osudná domyšlivost: Kapitola čtvrtá: str. 69-71, Praha, 1995*). Tak jsou ovšem, jak si myslím, zamlžovány důležité rozdíly v pojmech a celkově mi přijde, z liberálního hlediska, Dworkinova argumentace velmi nepřesvědčivá. Dále je tu možnost, a tím se dostávám k onomu „utilitaristickému“ pohledu, že, alespoň v duchu, tyto hranice smažu zcela a budu předpokládat, že to co primárně přerozděluji je právě svoboda. Toto materialistické vidění svobody předpokládá, byť to jeho zastánci otevřeně neříkají, že poskytování určitého hmotného standardu je jedním ze základních podmínek svobody. V podstatě tak redistribuuji svobodu jako jakékoliv jiné statky s tím záměrem, abych zajistil

co nejvíce svobody pro co nejvíce lidí a postupuji tudíž svého druhu „utilitaristicky“ – snažím se činit společnost „svobodnější“ jako celek. Dworkinova argumentace by takovému ideálu odpovídala, ale on by si nemusel představovat, že svobodu „redistribuuje“, neboť má za to, že se dá najít princip jak ji „maximalizovat“ beze ztrát. „Utilitaristický“ pohled na svobodu nemá samozřejmě nic společného s její negativní definicí a pojímá ji ve svého druhu pozitivním smyslu. Zmíněné nenápadné setření hranic mezi těmito dvěma pojmy svobody tak znamená, že ve skutečnosti, rovněž nenápadně, vytlačujeme negativní svobodu z jejích pozic. Domnívám se, že někteří egalitární liberálové do určité míry podléhají těmto plíživým tendencím.

IV. Friedrich August von Hayek a jeho vnímání svobody

V této části své práce bych se chtěl věnovat teoriím Friedricha Augusta von Hayeka. Je-li jedním z cílů tohoto textu doložit, jakou proměnou prošel v minulém století smysl pojmu liberalismus a jaký byl jeho prvotní význam, který dnes vyjadřuje označení klasický liberalismus, není možné Hayeka pominout. Právě on byl jedním z nejvýznamnějších představitelů moderních obhájců idejí klasického liberalismu a do této obhajoby vnesl, v souladu se svým vzděláním, velmi důležitý pohled ekonoma. Právě ekonomická argumentace je značně důležitá při úvahách o pozitivních efektech, nenahraditelnosti a nebezpečí deformací volného trhu, základního pilíře klasického liberalismu. V tomto směru se Hayek liší od ostatních mnou uváděných autorů, kteří patrně ekonomii hlouběji nestudovali, jak je někdy vidět z jejich názorů, a tudíž nejsou v její problematice příliš orientovaní (s výjimkou Nozicka), protože mají sklon abstrahovat od takových otázek, jako je ekonomická efektivita či proveditelnost jejich návrhů uspořádání společnosti. Sice velmi často pracují s kritérii, jak rozdělovat bohatství, ale někdy nemají dostatečně na zřeteli, že ono musí nějak vznikat a že pro tuto jeho tvorbu musí být vhodné podmínky, které nelze nastavovat libovolně (například Dworkin, jak soudím, tyto otázky pomíjí zcela – o tom však ještě bude řeč). Jen pro vyjasnění, pro Hayeka je nejdůležitější morální rozměr volného trhu, kdy představuje nutnou podmínku existence individuální svobody, ale je také nejvýkonnějším (a z dlouhodobého hlediska jediným možným) zdrojem tvorby bohatství. Je tedy zřejmé, že kritériem správnosti jakéhokoliv morálního konceptu musí být také jeho proveditelnost v praxi. O tom všem se ale v průběhu této kapitoly zmíním. Z Hayekových úvah zde představím jeho stěžejní témata, která, alespoň pokud vím, nebyla nikým pojednána lépe a v jeho podání mohou sloužit jako jakýsi manifest moderní podoby klasického liberalismu či libertarianismu (tento pojem Hayek nepoužívá). Prvním z těchto témat je Hayekův popis historického vzniku, funkce a podstaty tržního řádu, který Hayek také nazývá spontánním řádem lidského úsilí, nebo též novotvarem *katalaxe* (F. A. Hayek: *Právo, zákonodárství a svoboda: X., Praha, 1994*). Dále rozeberu Hayekovu kritiku socialismu a jeho tezí. Tato práce se týká různých podob liberalismu, nikoliv socialismu, ale jednak z Hayekova rozboru tohoto směru lépe pochopíme liberální stanovisko a především Hayek sám rozšiřuje kritiku socialismu jako takového i na sociální stát, především jeho evropskou podobu, kterého jsou egalitární liberálové horlivými zastánci. Dokládá, že propagátoři sociálního státu vycházejí

v určité míře ze stejných myšlenek jako socialisté, například při hlásání nutnosti zajištění jakési „sociální spravedlnosti“. Proto když Hayek použije termín socialista, dá se pod ním chápat rovněž obránce rozsáhlejšího sociálního státu a v tomto smyslu též egalitární liberál (což je opět pojem, jenž Hayek neužívá).

Začněme spontánním řádem lidského úsilí. Hayek tvrdí, že jedině svobodný trh dokáže koordinovat libovolné množství lidských činností, vedených čistě vlastními zájmy oněch lidí a to bez zásahů jakékoliv autority (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola třetí, Praha, 1995*). Tato nezamýšlená koordinace je jediný způsob, jak generovat a udržovat prosperitu a relativní materiální komfort, jimž se dnes těšíme. Nikdo tento evoluční řád lidské spolupráce vědomě nevytvořil, nikdo jej neřídí a především nikdo nejenže neurčuje, ale ani nemůže předvídat jeho konkrétní výsledky. Pro spoustu lidí, zejména intelektuálů, je velmi těžko pochopitelné a stravitelné, že naše civilizace je vytvořena, udržována a poháněna silami, které nejsou produktem našeho rozumu a jež ani plně nechápeme. Proto se od doby osvícenského racionalismu, kdy začíná dominovat arogance lidského rozumu, neustále vyskytují pokusy tento řád pomocí intelektuálního konstruktivismu zlepšit, zefektivnit či učinit „spravedlivějším“. Konstruktivistický racionalismus, z něhož vychází i socialismus, si zkrátka klade za cíl spoutat ony spontánní síly lidským rozumem a tím je využít účinněji než kdykoliv předtím (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola první, Praha, 1995*). Tento směr myšlení jde však ještě dále a předpokládá, že i stávající řád musel být vytvořen rozumem, tedy vlastně spontánní není, a že nyní jsme se pouze dostali do další fáze, neboť jsme si uvědomili nekonečné možnosti našeho rozumu a uvědomělá rekonstrukce řádu tak může probíhat na základě mnohem větších ambicí. Hayek před domněnkami tohoto druhu varuje a vysvětluje, proč je nemožné tyto představy uskutečnit. Základní Hayekova teze říká, že zmiňovaný řád lidské spolupráce není produktem nějakého úmyslu či záměru, není tedy projektován rozumem, a dle Hayeka vznikl evolucí (*F. A. Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda: II., Praha, 1994*). Není to přirozeně evoluce biologická, ale jakási evoluce společenských zvyklostí lidí. Hayek staví tyto zvyklosti mezi instinkt a rozum. Označuje je jako tradici. Lidé dopředu nepromysleli, jaké jednání je žádoucí pro dosažení růstu a prosperity, založených na vzájemně výhodné interakci neomezeného počtu navzájem si neznámých individuí. Jelikož si nikdo předem nedovedl rozsah a možnosti takové interakce ve všech jejích aspektech ani zdaleka představit, je zřejmé, že rozum zde nebyl tvůrcem, ale naopak rozumné jednání bylo produktem této společenské evoluce. Podle Hayeka rozum tedy není základním hybatelem lidských vztahů, nýbrž výsledkem evolučního procesu, ve kterém se účelné lidské chování teprve konstituovalo. Z toho důvodu je nadmíru důležité, aby si

rozum udržel vědomí svých nepřekročitelných mezí, neboť jenom tak může být efektivně používán. Lidský rozum prostě nevytvořil spontánní řád, ale naopak.

Nyní se podíváme, jak si onu evoluci spontánního řádu lidské spolupráce Hayek představuje. Člověk je stále ovládán některými svými přirozenými instinkty, jež si uchoval z doby, kdy žil v malé tlupě, takzvané kmenové či rodové společnosti (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola první, Praha, 1995*). Toto uspořádání bylo běžné do té doby, než se začal vytvářet onen spontánní řád kooperace. Členové těchto tlup se navzájem znali a mnohdy byli i pokrevně spřízněni. Celá skupina sledovala společné zájmy a cíle, každý se musel podřídit usilování kolektivu. Pro fungování těchto skupin byly nutné určité vrozené instinkty, zejména pocit altruismu ve vztahu k ostatním členům. Každému příslušníku kmene tak leželo na srdci hlavně blaho své komunity jako celku, tedy blaho všech jeho soukmenovců, jež znal osobně a tedy znal i jejich potřeby – koneckonců ty byly vesměs všem společné. Mnozí lidé rozumí pouze tomuto „aristotelovskému“ stavu a chtěli by uplatňovat vztahy v malé skupině na celý rozšířený řád (Hayekův termín pro spontánní řád lidské součinnosti, vyjadřující jeho jiný důležitý aspekt). Proč jsou tyto tendence nebezpečné, se zmíníme až dále. Některé malé tlupy však přišly na to, že suroviny či materiál, které se jim hodí pro zvyšování úrovně jejich života, se nevyskytují v jejich lokalitě, avšak mohou být směněny s jinou tlupou, jež potřebuje zase něco jiného od nich. Tak vznikl první obchod, jeden z největších fenoménů vytvářejících civilizaci. Ze vzájemně prospěšné směny tak profitovaly všechny strany, čímž se zvyšovala úroveň všeobecného blahobytu a zároveň ničím neomezované množství lidí navazovalo mírové styky a spolupráci, když poznali, že si lépe prospějí, budou-li spolu obchodovat a ne válčit. Teď již nebylo třeba znát osobně lidi k nimž mě váží obchodní či zájmové vztahy a už vůbec nebylo nutné znát jejich potřeby. Nebylo to ani možné a dokonce ani žádoucí. Lidé tím, že sledovali čistě svůj zájem, což je v obchodních stycích jediné smysluplné vodítko, prospívali sobě i ostatním, kteří činili totéž. Tak je logické, že dobrovolné obchodní transakce byly založeny na oboustranné recipitě. Účinnost nového způsobu byla prokázána značným růstem materiálního bohatství těch skupin, jež ony způsoby přijaly. Je totiž pochopitelné, že tak neučinily všechny naráz a tak se opozdivší skupiny učily nápodobou těch progresivnějších, když viděly, jaký úspěch jim to přináší. Šlo o konkurenční zápas a každý chtěl získat výhodu, což posunovalo dopředu všeobecný pokrok. Ale u toho prvního, kdo se o směnu pokusil, se jednalo spíše o experiment než o rozumovou úvahu, o jakousi intuitivní snahu získat něco užitečného, bez sebemenšího tušení dalekosáhlého významu tohoto kroku pro všechny ostatní. Když se tento způsob osvědčil, tak ty kolektivy, co stále ještě váhaly, jej opožděně přijímaly a to prostě jeho kopírováním. Proto šlo o spontánní řád a jelikož se mohl

volně rozšiřovat na nekonečný počet neznámých lidí, až se nakonec rozšířil téměř na celé lidstvo, používá Hayek i označení rozšířený řád. Jak již bylo řečeno, Hayek používá také slovo *katalaxe*, které odvozuje z řeckého slova *katallattein*, což znamená „vyměňovat“, „směňovat“, ale rovněž „přijmout do společnosti“ nebo „udělat si přítele z nepřítele“ (F. A. Hayek: *Zásady liberálního společenského řádu: 16.: str. 14, in Zásady liberálního řádu, Praha, 2001*). Je patrné, proč Hayek osvojování si spontánního řádu klasifikuje jako přijímání určité tradice a nikoliv coby rozumový akt, neboť lidé jednoduše přijímali úspěšné praktiky, aniž by kdy přemýšleli o jejich významu. Co se týče instinktů onoho přirozeného člověka, především altruistického postoje k ostatním, soudí Hayek, že se nehodí do rozšířeného řádu. Člověk by se měl chovat altruisticky ve své rodině (nepochybně významné instituci, tradičně založené na kmenových vztazích) a ke svým bližním, ale těžko může tento typ vztahů používat na celé lidstvo. „Milovat lidstvo“ je prázdný pojem. Nemohu mít konkrétní pocit nutnosti všemožně pomáhat nekonkrétním lidem, které nikdy nepoznám. To je reziduum instinktů tlupy v rozšířeném řádu. Může se to zdát paradoxní, ale pravdou je, že rozšířený řád zachovám a největšímu počtu lidí pomohu tím, že budu sledovat své vlastní zájmy a cíle, přičemž se musím podřídit obecným, neosobním a abstraktním pravidlům, na nichž řád stojí. Tato pravidla jsou negativní, to znamená, že člověku říkají, co nesmí dělat. Souhrnně řečeno zabraňují jedinci zasahovat do svobody druhých. Řád je tedy založen na individuální svobodě a odpovědnosti, nikoliv na kolektivních instinktech. Hayek tak také rozlišil dvě morálky (F. A. Hayek: *Osudná domýšlivost: Kapitola první, Praha, 1995*). Altruistickou morálku přirozeného člověka a morálku člověka ctícího obecně a bez výjimky platná neosobní, abstraktní pravidla. Stěžejní závěr těchto úvah je tedy ten, že myšlení je produktem evoluce a proto nemůže evoluční proces uvědoměle řídit či plánovat. Další důležitý atribut spontánního řádu je nepochybně svoboda. Touto svobodou je striktně myšlena svoboda jednotlivce. Tedy jeho svoboda sledovat své vlastní cíle a naplňovat vlastní přání a tužby v rámci již zmíněných obecných pravidel. Nějaká obchodní či inovační iniciativa může pocházet jen od svobodných jedinců, vedených vlastními zájmy. Jedině nezávislý člověk, který ví, že plody jeho úsilí případnou jemu nebo jej snaha, píle a originalita učiní úspěšnějším než ostatní, může mít opravdovou motivaci a chovat se skutečně iniciativně a aktivně. Navíc, když je jedinec nesvobodný a společnost podléhá nějaké organizaci, tak je to autorita, která říká co a jak se má udělat. Takováto autorita pak sotva bude schopna posoudit užitečnost nejrůznějších druhů inovací a jistě k nim bude i podezřívavá ze strachu o svou moc. Od jedince se v takovémto typu společnosti nedají očekávat nějaké zvláště originální nápady, když je tento redukován na pouhý prostředek s jasně vymezenými funkcemi. Pro technologický a materiální vzestup

společnosti obecně jsou tak nejlepší svobodní a nezávislí jedinci, kteří si vzájemně konkurují a svazují je pouze obecná, formální pravidla. Je logické, že když mezi separovanými kmeny začalo první obchodování, nebylo to rozhodnutí kmene jako celku, ale iniciativních jedinců s dobrou myšlenkou. A k tomu přirozeně patří, že jejich kmen či společnost jim musely poskytnout takovou míru autonomie, která by to umožňovala. Hayek se zmiňuje například o středověku, kdy vznikalo mnoho brilantních technických vynálezů, ale jelikož o jejich využití rozhodovaly tehdejší autority, bylo mnoho z nich iracionálně odmítnuto. Ovšem pro individuální svobodu je zcela nepostradatelná jedna věc, která ji vůbec umožňuje a sice soukromé vlastnictví. Hayek, aby odkryl povahu tohoto pojmu, hovoří někdy o „odděleném vlastnictví“ (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola druhá, Praha, 1995*). Existuje-li instituce soukromého či odděleného vlastnictví, jen tehdy je jednotlivec vpravdě nezávislý a vymaňuje se svévoli autority. Teprve ekonomická svoboda, spočívající v odděleném vlastnictví a volné dispozici soukromým majetkem, umožňuje stabilizaci ostatních svobod, to je politické a kulturní. Jen ten, kdo plně ovládá svůj majetek, nebo takový má možnost svobodně získat, má pak příležitost postarat se sám o sebe, což mu zaručuje autonomii a také dává prostor pro iniciativu. On nejlépe ví, jak naložit se svým vlastnictvím. Bude riskovat v rozumnější míře, bude přímo zainteresován na úspěchu a zisku (to znamená, že nemínil zbytečně plýtvat prostředky a snaží se ušetřit náklady – jde totiž o jeho majetek a jeho odpovědnost) a vůbec se od něho dá očekávat racionálnější a zodpovědnější chování, než od jakéhokoliv kolektivu. Soukromé vlastnictví a z něho vyplývající osobní nezávislost představují tak jeden z nevýznamnějších pilířů západní civilizace, jež je svojí kulturní tradicí fundamentálně individualistická. Hayek dokládá, že individualismus, k němuž neoddělitelně náleží i soukromé vlastnictví, je přítomen již v antické tradici Řecka a Říma, prochází křesťanstvím, je silně vyzdvihován renesancí, a takto tvoří významné kulturní dědictví naší společnosti. Také Hayek zdůrazňuje, že ve společnosti, kde toto vlastnictví neexistuje, nemůže existovat ani spravedlnost (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola druhá, Praha, 1995*). To však blíže vysvětlíme až v další části této úvahy. Rovněž důležité je znovu si připomenout Hayekův pohled na instituci obchodu. Hayek správně poznamenává, že někteří lidé mají k obchodu, stejně jako k zisku, zarytý a přitom značně iracionální odpor (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola šestá, Praha, 1995*). Naše civilizace na něm stojí a s trochou nadsázky, ale bez špetky pejorativního nádechu, by se dala nazvat obchodnickou. To je zcela v pořádku, poněvadž naše civilizace vděčí za svou vyspělost mimo jiné právě obchodu. Obchod vůbec umožňuje současnou hustotu osídlení světa, neboť jeho prostřednictvím se dostanou suroviny a zboží na místa, kde se vůbec nevyskytují. Z toho

důvodu můžeme žít takřka na celé planetě. Zdá se to jako banální ponaučení, ale mnozí lidé si tohle vůbec neuvědomují. Kromě toho je obchod základem mírových vztahů mezi národy. Aby totiž kvetly všeobecně výhodné obchodní styky, je nezbytný právě mír. Jak poznamenal Montesquieu: „Tam, kde se obchoduje, mravy se zjemňují.“ (*F. A. Hayek: Osudná domyšlivost: Kapitola třetí: str. 44, Praha, 1995*). Obchod tedy nedělá z lidí bezcitné dravce, ale naopak je kultivuje a sblížuje velmi odlišné kultury na základě společného zájmu. Vyžaduje respektování daného slova a vzájemnou důvěru, což je důležitý základ potenciálního přátelství. Obchod je historicky starší než stát, neboť jednotlivci spolu vstupovali do směnných vztahů dávno před ustavováním státních útvarů. Civilizační vzestup pak nezávisel na moci a síle starých říší, ale na tom v jaké míře měli příslušníci těchto států zajištěnu ekonomickou svobodu a zda existovala svoboda obchodu. Podobně je tomu se ziskem. U lidí levicového zaměření se často objevuje odmítání zisku a návrhy nahrazení výroby pro zisk výrobou pro užitek. To značí naprosté nepochopení problému. Není lepší a vlastně žádné jiné vodítko, které by ukazovalo, zda z konkrétní výroby bude užitek, než je tržní cena výrobku, která samozřejmě souvisí s potenciálním ziskem. Kdyby nějaká autorita, jež by k takovému úkolu byla zapotřebí, měla řídit výrobu zaměřenou primárně na užitek, setkala by se s téměř nekonečným množstvím potřeb obrovského počtu lidí. Bylo by nejenom prakticky nemožné mezi těmito potřebami kvalifikovaně rozhodovat, ale dokonce by ani nebylo v lidských silách je všechny poznat a obsáhnout. Jediným způsobem, jak informovat o tom, zda je nějaká výroba žádoucí či ne, je sledování příslušné ceny, která se vytvořila interakcí nabídky a poptávky. Kdyby někdo v prostředí konkurenčního trhu vyráběl něco, co není potřeba, nikdo by to nekoupil, což by znamenalo zbytečně vynaložené náklady. Cena tak dotyčným říká, o jaké zboží či služby je jaký zájem. Jeho usilování o vlastní zisk přímo nutí tento zájem uspokojovat a tak vyrábět „pro užitek“. Trh také není „hra s nulovým součtem“, jak si někteří myslí. Když má někdo zisk, neznamená to, že právě tolik někdo jiný ztratí. Do obchodních vztahů se vstupuje na základě vzájemné výhodnosti, tedy tím musí získat všichni účastníci, jinak by se příslušná transakce neuskutečnila. Přirozeně někdo získá víc než jiný, ale onen koláč, o nějž se dělí je na konci větší než na začátku. Když někdo vytvoří zisk, tak nedojde k nějakému přesunu existujícího bohatství, nýbrž je vytvořena hodnota navíc. Kdyby tomu tak nebylo, tak dnes stále musíme žít na úrovni neolitu. Dobrý příklad představuje 19. století, kdy se na Západě vytvořil nejčistší kapitalismus, jaký svět kdy poznal, a společnost tehdy zaznamenala největší ekonomický růst ve své historii. Tento růst se projevil na životě každého jednotlivého dělníka, který mohl opustit tíživou bídu sužovaný venkov a odejít za prací do města, kde měl zajištěný příjem, stravu a bydlení. Není možné podmínky tehdejšího

pracujících posuzovat dnešními měřítky, což mnoho lidí dělá a proto často propadají „spravedlivému“ hněvu. Jak říká Hayek, naše současná měřítka jsou také produktem rozvoje tržního řádu. S tím, jak díky kapitalistickému systému narůstal *všeobecný* materiální blahobyt, se posouvaly i životní standardy a přirozeně rostly sebevědomí a požadavky pracujících, ale to bylo opět možné jen díky životní úrovni, jakou měli. Ekonomický rozmach naší společnosti, jehož význam dnes mnozí lidé upozadňují jen proto, že jsou naň zvyklí a berou jej jako samozřejmost (dá se jistě s úspěchem pochybovat, zda by si dokázali svůj život vůbec představit bez současné úrovně materiálního blahobytu), je spojen s rozvojem svobodného tržního systému. Současná vleklá stagnace na evropském kontinentu, která poškozují všechny, souvisí naopak s přílišnou tržní regulací. Četní lidé tak nechápou, čemu vděčí za svou životní úroveň a proto ji považují za zaručenou. Rádi by „spravedlivě“ rozdělovali bohatství, ale už je tolik nezajímá, jak se tvoří. Na otázku, proč je trh, na rozdíl od jakéhokoliv vědomého řízení či plánování tak efektivní, Hayek odpovídá mimo jiné zjištěními Adama Smithe. Již právě Smith přišel na to, že náš svět je vytvářen obrovsky složitou spleť rozptýlených informací, které nemůže žádné centrum, při nejlepší vůli, shromáždit (*A. Smith: Bohatství národů. Pojednání o podstatě a původu bohatství národů, Praha, 2002*). Jen jednotlivci znají dostatečně všechny informace ze svého okolí, jež potřebují a které nikdo jiný znát nemůže. Mají tak neocenitelné a prakticky nepřenosné znalosti. Proto jich také umějí efektivně využít. Trh tedy, jako jediný mechanismus, dokáže využívat rozptýlených znalostí k nezamýšlené a přitom účinné koordinaci lidského snažení. Je pravda, že v konkurenčním systému může jedinec prohrát, což ale znamená nanejvýš finanční ztrátu a nikdo ho nezatrácuje ani mu nebrání zkusit to znovu. Koneckonců je věcí každého, jaké riziko je ochoten podstoupit. Ještě krátká zmínka o nákladech. V tržním systému se člověk snažící se o zisk musí chovat hospodárně a to znamená i neustálé snižování nákladů. Takové snažení šetří zdroje a tím i přírodu. Žádný jiný systém k těmto snahám člověka nemotivuje více. A to na bázi dobrovolnosti. Z toho důvodu by si lidé měli uvědomit, čemu vděčí za dnešní stav, který má sice mnoho nedostatků, ale který nemá smysluplnou alternativu a jenž se dá ještě mnoha způsoby zkvalitňovat, aniž bychom museli zákazonosně směřovat proti jeho podstatě. To by bylo jako podtrhnout si žebřík, na němž stojíme a na kterém jsme vylezli tam, kde nyní jsme. To byl opravdu velmi stručný popis Hayekovy ideje spontánního či rozšířeného řádu lidské spolupráce, více známého coby tržní systém.

Dále se budeme, opět zkráceně, zabývat Hayekovou kritikou socialismu, jeho ideových a „vědeckých“ základů. Předně je třeba říci, že Hayek je zásadním odpůrcem socialistických tendencí v jakémkoliv podobě; jak ve formě radikálního plánování veškeré

ekonomické činnosti společnosti, tak v mnohem mírnější variantě dnes v Evropě tolik rozbujelého „sociálního státu“ (F. A. Hayek: *Cesta do otroctví: Kapitola IV.-VI., Praha, 1990* a F. A. Hayek: *Právo, zákonodárství a svoboda: IX., Praha, 1994*). Všechny odstíny socialistických myšlenek vedou postupně k otroctví, byť si to většina propagátorů těchto idejí nepřije a hlavně neuvědomuje. V plně plánované společnosti, hodné označení totalitní, nemusíme po zkušenostech s komunistickými režimy pochybovat o plnokrevném otroctví. Člověk je v nich degradován na pouhý prostředek k dosažení jakýchsi abstraktních idejí a jako pouhý nástroj nebo majetek totalitní společnosti nemá žádná faktická práva, takže může být pro společenské cíle (zhusta zločinné a pomýlené) třeba i fyzicky zlikvidován. Ovšem vznik otroctví hrozí neméně i skrze onen takzvaný „sociální stát“. Základem svobody jednotlivce je totiž ekonomická svoboda, to jest svoboda bez omezení kumulovat majetek, podle uvážení vlastníka s ním volně nakládat, což znamená i odkazovat či darovat. Tento druh svobody je základem ostatních svobod, což platí zejména o té politické – bez ní může existovat ekonomická svoboda, ale nikdy ne naopak. Jakou politickou svobodou může disponovat někdo, kdo je zcela ekonomicky závislý na státu? Sociální stát tím, že ekonomickou svobodu postupně ničí čím dál vyšším zdaněním, přerozdělováním, regulacemi, intervencemi a vůbec převáděním rozhodování a odpovědnosti z rukou občanů na politiky a státní byrokracii, ničí také nezávislost jednotlivce a vytváří jakousi „měkčí“, či spíše méně nápadnou formu otroctví. Hayek v této souvislosti cituje Alexise de Tocquevilla, jenž předvídá takový typ otroctví (ač o sociálním státu samozřejmě nikdy neslyšel), když si všímá, jak je společnost pokrývána sítí komplikovaných pravidel, jimiž nemohou proniknout ani ty nejoriginálnější hlavy, aby převýšily dav a že moc, jež toto způsobuje, netyranizuje, nýbrž utiskuje, otupuje a dusí, přičemž se z lidí stává jen poslušné stádečko, jehož pastýřem je vláda (na rozdíl od Hayeka jsem Tocquevilla citoval volně) (F. A. Hayek: *Cesta do otroctví: str. 16, Praha, 1995*).

Společnost, která takto podvazuje tvořivé síly svých členů, síly jež nelze ničím nahradit, a ubíjí a demotivuje talentované jedince, společnost, která potlačuje spontánní úsilí ještě v zárodku, se sama odsuzuje k úpadku. To však není všechno. V případě, že by rozrůstání sociálního státu pokračovalo i nadále, ve výsledku bychom se tímto tichým a nenápadným pohybem mohli dobrat až ke skutečné totalitě, i kdyby si ji nepřál vůbec nikdo. A může se tak stát zcela demokraticky a legálně. Toto varování je nutno brát vážně. Působením masové demokracie, to je permanentním prosazováním vůle většinového „průměrného“ voliče, je postupně paralyzována vláda abstraktního zákona. Politická svoboda, umožněná ekonomickou, tuto následně ničí, čímž může nakonec dojít ke ztrátě obou.

Skutečně, když se podíváme okolo sebe, vidíme, jakou prohlubující se ekonomickou krizí jsou zmítány státy, jež samy sebe hrdě označují jako sociální.

Při prosazování takovýchto koncepcí se levice odvolává na vždy nutně vágní ideu „sociální spravedlnosti“. Jak Hayek poznamenal, nikdy neslyšel jakoukoli konkrétnější definici tohoto termínu (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola sedmá, Praha, 1995* a *F. A. Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda: IX., Praha, 1994*). Vždy zůstalo u takových naprosto neurčitých „vysvětlení“ typu, že se jedná o „větší rovnost“ nebo „spravedlivější rozdělování bohatství“. To je jako bychom se snažili nějaký prázdný pojem vyjádřit jeho obdobně nejasným synonymem. Už tolik desetiletí se různí sociální reformátoři oháněli sociální spravedlností, ale je příznačné, že nikdo za celou tu dobu nenastínil její jasnější kontury, což je nutné, pokud by se měla uskutečnit v reálné politice. Jediné možné vysvětlení, které podává Hayek, je, že nic jako „sociální spravedlnost“ neexistuje. Je to termín, jenž se mnohdy používá pro zastírání určitých záměrů těch, kdo ho používají, popřípadě má zakrýt vágnost těchto záměrů. Když se totiž řekne „sociální spravedlnost“, každý hned slyší právě slovo spravedlnost a bez dalšího uvažování si řekne, že bez ní už dál nemůžeme žít. Co to však je? Lidé se mnohdy domnívají, že odpověď budou znát intelektuálové, politici nebo někdo takový. Ti ale, jak víme, se také dál nedostali. V této souvislosti Hayek všeobecně varuje před slovem „sociální“. Nazývá jej slovem lasiččím, protože má jednu snadno zneužitelnou a také hojně zneužívanou vlastnost – umění „vysát“ veškerý význam ze slova, před které se tento přívlastek postaví (Američané odvodili označení „lasiččí slovo“ (*F. A. Hayek: Osudná domýšlivost: Kapitola sedmá: str. 124, Praha, 1995*) ze Shakespearovy hry *Jak se vám líbí*, v níž je věta: “Umím vysát tesknost z písně, jako lasička vysává vejce“). Hayek poznamenává, že v jednom významovém slovníku našel více než *sto šedesát* slov, před nimiž bylo umístěno adjektivum „sociální“. Toto pozbytí významu přirozeně postihlo i spravedlnost. Hayek nám připomíná, jaký je původní a skutečný význam slova „spravedlnost“. Ta totiž souvisí pouze s vědomým lidským jednáním. Výhradně člověk, popřípadě jeho záměrné chování či úmysly, může být spravedlivý, nebo nespravedlivý. Charakter spravedlnosti tak absolutně vylučuje, aby se v kategoriích spravedlivého a nespravedlivého uvažovalo o stavu věcí, jenž nebyl nikým vědomě způsoben. Již bylo řečeno, že výsledky vyplývající z fungování tržního řádu nejsou projevem žádného lidského záměru či řízení a co víc – nelze je ani předvídat. Proto nemohou být ani spravedlivé ani nespravedlivé, je to zkrátka úplně jiná kategorie. Fakt, že někdo vyhraje v loterii nebo že záplavy zničí několik vesnic také není otázkou spravedlnosti. Samozřejmě, že v konkurenčním střetávání hrají hlavní roli úsilí a schopnosti, avšak neopominutelnou roli má i štěstí. Rovněž

je třeba zdůraznit další věc – aby se o člověku vůbec mohlo říci, že jedná spravedlivě, musí tak jednat dobrovolně. Spravedlnost se týká lidského jednání a tak autentické spravedlivé jednání musí vycházet ze svědomí člověka a právě svědomí zde musí být posledním soudcem. Proto existence spravedlnosti vyžaduje soukromé vlastnictví a nezávislost, neboť aby byl člověk schopen sám morálně posuzovat své chování, musí být svobodný. Nutí-li vládní moc člověka, ať už jsou její cíle jakékoliv, aby jednal určitým způsobem – podle této moci správným a spravedlivým – pak takto vynucené chování nevychází ze svědomí a to co je „spravedlivé“ nezbytně určuje stát. Jedná se tedy o obyčejné donucení. John Milton se rovněž negativně vyjádřil o společnosti, v níž lidé jednají třeba i opravdu spravedlivě jen za úplatu, nebo vynuceně (*F. A. Hayek: Cesta do otroctví: Kapitola XIV.: str. 162, Praha, 1990*). To se děje i v moderním paternalistickém sociálním státu, kdy tento čím dál více jedná za občany a tak jim vnucuje svůj monopol spravedlnosti, když přitom Hayek přesvědčivě ukázal, že v tomto případě se o spravedlnost v žádném určitém významu toho slova nejedná. Podobné je to se solidaritou. Různé socialistické vlády se při redistribuci bohatství ohánějí vznešeným ideálem mezilidské solidarity. Zapomínají, že solidarita je definována jako *dobrovolný* vztah přímo mezi konkrétními lidmi. Stát naproti tomu vybírá daně (daňové odvody samozřejmě nejsou dobrovolným altruistickým aktem) a takto vybrané prostředky pak velmi netransparentním způsobem přiděluje, často pod vlivem lobbistických tlaků různých zájmových skupin. Není to tedy solidarita, to slovo se pouze líbí politikům – jejich konání to dává zdání ušlechtilosti. Je to však pouhé přerozdělování. Za zmínku stojí, že i psychologové varují před sociálním státem, který lidi odcizuje mimo jiné v tom smyslu, že je odvyká opravdové solidaritě, neboť ti si myslí, když platí tak vysoké daně, že se o tyto věci má postarat stát. Uvedené tvrzení je podepřeno kupříkladu faktem, že v USA dávají lidé i velké firmy řádově mnohem více na dobročinnost než kdekoliv v Evropě. Podobné je to s rovností. Není třeba dlouho diskutovat o tom, že liberální a socialistické pojetí rovnosti se značně liší. V souvislosti s liberální společností používá Hayek sousloví panství zákona (*F. A. Hayek: Cesta do otroctví: Kapitola VI., Praha, 1990*). Tím má na mysli uplatňování oněch obecných, neosobních, abstraktních a formálních pravidel, jež platí bez výjimek. I zde je rovnost všech lidí nesmírně důležitým prvkem, přičemž se jedná o rovnost před zákonem. S každým tak musí být zacházeno stejně. Musí být střežena rovnost příležitostí. To však rozhodně neznamená rovnost výsledku, jak smysl rovnosti chápou socialisté. Pokud socialisté chtějí v zájmu „větší rovnosti“ nějak výrazněji upravovat výsledky tržního procesu, porušují tím vlastně jedno z nejzákladnějších pravidel rovnosti – v tomto případě je totiž nezbytné zacházet s různými lidmi různě. Za stejných podmínek dosahují na trhu různí lidé vždy

odlišných výsledků v důsledku rozdílného nadání, schopností i štěstí (o těchto vlastnostech se přirozeně nedá polemizovat, zda je někdo nabyt zaslouženě, či ne). Když se jejich postavení má v nějaké míře znivelizovat, je nutné některým vzít a některým dát. Tady logicky končí rovné zacházení s jednotlivci, je konec s neutrálním panstvím zákona. Dále pak je dobré si uvědomit, že ať již jsou socialisté jakkoliv přesvědčeni o správnosti své definice rovnosti, ve skutečnosti žádnou smysluplnou definici „svoji“ rovnosti nemají. Je to obdobný případ jako „sociální spravedlnost“. Nikdo ve skutečnosti neví (socialisty nevyjímaje), co má být ona „větší rovnost“. Hayek nabízí jedinou dostatečně konkrétní představu socialistické rovnosti pro aplikaci v realitě a sice čistě mechanickou rovnost v tom smyslu, že by všichni měli úplně stejně. Dodává však, že myšlenku takovéto absolutní rovnosti podporovalo v historii jen velmi málo socialistů, víceméně výstředních, a socialistická hnutí jako taková ji odmítají. Socialisté ve své většině horují pro „rovnější vlastnictví statků“. Stejně jako neexistují žádná objektivní kritéria pro „sociální spravedlnost“, neexistují ani pro toto.

Je tudíž zajímavé nahlédnout, jak se tedy socialisté snaží uplatnit svojí představu rovnosti v praxi. To o čem teď budu psát neplatí pouze pro vlády, které se deklarují jako levicové, jelikož v evropských sociálních státech takto jedná každá vláda, přičemž socialistických se to týká samozřejmě ve větší míře. Jednotčím znakem západoevropské politiky je populismus. Není tajemstvím, že cílem každého politika je být zvolen a když se mu to podaří, chce být zvolen znovu. Tím je primárně motivováno veškeré jeho chování. Z povahy sociálního státu vyplynulo, že si lidé přivykli dostávat peníze od štědré státní pokladny, byť je třeba i v hlubokém deficitu. Politici na to slyší a své sliby navíc zkrášlují frázemi o rovnosti, aby své voliče ujistili, že na svůj „příděl“ mají morální právo. Jenomže musí hospodařit s omezenými prostředky, což je při ekonomickém útlumu spojeném právě se „státem blahobytu“ čím dál tím horší. „Rovnost“ tedy uplatní tak, že ji ve skutečnosti popřou a to tím způsobem, že dají vzniknout něčemu, co jakékoliv pojetí rovnosti, liberální i socialistické, striktně odmítá a sice privilegiím. Slovo „privilegium“ zde chápeme jako poskytnutí a zaručení nějakého práva určité skupině, když ostatní za stejných podmínek takové právo nemají (*F. A. Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda: XV., Praha, 1994*). Stát tak v praxi musí podpořit vždy nějakou konkrétní skupinu na úkor jiných, kteroužto podporu zdůvodní nutností zajištění „rovnějšího“ nebo „spravedlivějšího“ postavení této skupiny. Zajištění určitého postavení oproti ostatním, postavení, jež nevzešlo z volné tržní soutěže a tedy vzniklo rozhodnutím státní moci, to je typické privilegium. Jak již bylo řečeno, stát má k dispozici jen omezené zdroje, které se dále ztenčují, a pokud si činí nárok na rozsáhlejší intervence do rozložení bohatství ve společnosti, je postaven před nutnost volit mezi různými,

mnohdy protichůdnými, potřebami a přáními rozličných skupin a dle své libovůle stanovit či potřeby a přání jsou opravdu naléhavé a kdo je naopak může oželeť. Podle jakého kritéria se v posledku stát, potažmo politici, rozhodují? Pochopitelně podle politické síly té které skupiny, jejího voličského či nátlakového potenciálu. Nejvíce z koláče tak dostanou například zaměstnanci s nejsilnějšími odbory, třeba železničáři, nebo vždy vlivná zemědělská lobby. Fakt, že jim bylo přidáno, aby se „korigovaly“ tržní výsledky, znamená poškození někoho jiného, kdo nemá tak silné politické zastání, čímž se jeho šance logicky snižují. Kupříkladu, když stát po nátlaku odborů prosazuje zvyšování a fixaci mezd nebo, obecněji, zaručuje určitý standard v nějakém odvětví, činí tak na úkor nejen zaměstnanců z jiných oborů, ale především nezaměstnaných. Ti jsou na tom hůře než kterýkoliv pracující, protože firmy již nemají na to, aby přijímaly další zaměstnance, i kdyby ti chtěli pracovat za méně peněz. „Díky“ rigidnímu trhu práce je také problém propustit sebehoršího zaměstnance, což rovněž vede firmy k uzavření přístupu dalším zájemcům o práci. Když se jednomu prostřednictvím intervencí uměle přidá, na druhého, byť by byl opravdu potřebný, již nemusí zbýt. Dalo by se mluvit i o státní diskriminaci. Ti, na které totiž nezbyvá, jsou skutečně ti nejpotřebnější. Proč tomu tak je? Nemají takový lobbistický potenciál, nejsou tak organizovaní a „hluční“, proto nejsou pro politiky zajímaví. Odbory jsou navyklé, že jim sociální stát slouží, neboť chce jejich podporu, a tak si vynucují plnění požadavků, jež nemají žádné racionální ani morální ospravedlnění. V duchu úsloví o přímé úměře mezi rostoucím přidělem jídla a zvyšujícím se apetitem prosazují své nemalé nároky nehledě na to, zda je zaměstnavatelé či stát dokáží financovat. Příliš je netrápí, že se neúměrně zadlužují státní rozpočty, což může vést k ekonomické katastrofě. Nezajímají je problémy podnikatelů a už vůbec ne fakt, že svou nátlakovou činností zvyšují nezaměstnanost nebo berou prostředky potřebnější. Je to učebnicový příklad skupinového egoismu, jenž je stimulován právě sociálním státem. Státem, který se pod rouškou ochrany ušlechtilých ideálů řídí prostým krédem: „Když budete hodně křičet zvýhodníme vás oproti těm tišším a slabším, a vy nás pak opět zvolíte.“. Politici vždy hledí pouze k nejbližším volbám a naslibují všechno všem, jenomže po svém zvolení se setkají s realitou a tak, aby vyhověli svým „klientům“, bez zábran zvyšují daně a utrácejí na dluh, což hraničí nejenom s nebezpečnou, ale přímo trestuhodnou nezodpovědností. Ze vzletných, ale obsahově prázdných idejí se tak ve skutečnosti nutně stává pouhé kupčení s voličskými hlasy. Také je signifikantní, na jaké členy společnosti bývá v „sociálním státu“ zapomínáno. Mimo jiné to často bývají různě tělesně postižení. K tomu je dobré podotknout, že téměř každý liberální myslitel, včetně Hayeka, považuje za nutné se o tyto lidi, popřípadě i zdravé lidi stížené tíživou chudobou, postarat (*F. A. Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda: IX.: str.*

213, Praha, 1994). Má však na mysli ty opravdu potřebné. Ti by nebyli ani zdaleka tak nároční a drazí jako například odbory, hnané již pouhou nenasytností. Koupit kupříkladu všem slepcům nějaké nezbytné pomůcky pro čtení není nijak závratně drahé, ale oni jsou politicky bezvýznamní, takže se ničeho nedovolají. Takových případů je mnoho. Když se člověk zajímá o tuto problematiku, zjistí, že ve Spojených státech je o hendikepované postaráno rozhodně kvalitněji než v „sociálních státech“ starého kontinentu. Prostředky se tam tak neplýtvá a tak je možné je vynaložit na něco opravdu důležitého. Navíc tam lépe funguje ona solidarita v pravém smyslu, totiž ta mezilidská. Díky liberálnějšímu prostředí také USA vykazují výrazně vyšší efektivitu, než celá Evropa a tak prostředky pro pomoc opravdu potřebným existují v mnohem větší míře. Díky značné dynamice je v USA všeobecná životní úroveň vyšší než ve zbytku světa – všechny myslitelné statistiky i subjektivní zkušenosti to potvrzují. Nutno však říci, že v posledních letech i v Americe svoboda koroduje a Spojené státy se postupně vydávají „evropskou cestou“.

Nejde tedy v první řadě o to, jak a zda bohatství rozdělovat, ale především o to, jak jej vytvořit, na což mnozí socialisté vůbec nemyslí a představují si svět, ve kterém je trvalá potenciální hojnost a stačí správně rozdávat její plody. Nic není tak daleko od pravdy jako tato utopická představa. Když беру čím dál víc těm, kteří ono bohatství produkují a oni tak nemohou tyto prostředky znovu investovat v míře, v jaké by si přáli (a někteří již dokonce pod tlakem těchto okolností ztratili zájem), mohu tak nenávratně poškodit hnací motor, jenž tak dlouho poháněl naší civilizaci. Ať se to někomu líbí, nebo ne, za všechno bohatství, co jsme až doposud získali, vděčíme spontánnímu řádu lidské spolupráce.

Tyto myšlenky vycházejí z obsáhlého díla Friedricha Augusta von Hayeka, popřípadě byly z něho odvozeny. Hayek nám svými pracemi poskytl řadu témat k přemýšlení. Kromě jiného se dá vyzdvihnout Hayekův apel na zdravý rozum a s tím spojený větší zájem o ekonomii, jež nám dává mnoho cenných poučení o realitě světa (což nijak nespojuje s matematickými modely, ale s pouhým střízlivým nazíráním na procesy vytváření a distribuce bohatství ve společnosti, které se týkají všeho lidského snažení, i když si to někdy neuvědomujeme), kteroužto mnozí nechtějí vidět. Paradoxní je, že základní ekonomické poučky jsou nesmírně jednoduché, ale, jak se zdá, většina lidí je dnes nechápe a mnozí intelektuálové, v těchto věcech kolikrát ještě více neznají než „obyčejní“ lidé, je zatracují, neboť boří jejich tolik milované iluze. Ty opovrhované „kupecké počty“ jsou velmi užitečné – nebylo by od věci, kdyby se všichni lidé naučili počítat aspoň elementárně. Další cenné poučení, kterého se nám od Hayeka dostává, je ukázání liberalismu coby filosofického směru, jenž stojí především na mravních ideálech a teprve poté na, také důležitých, ekonomických

úvahách. Odpůrci liberalismu mu totiž často demagogicky vytýkají právě morální vyprázdňenost. Jak ale již bylo zdůrazněno, Hayek, ve smyslu odkazu Adama Smithe, přednesl pádné argumenty, dokazující ne pouze fakt, že v liberálním (tržním, spontánním, rozšířeném) řádu je prostor pro morálku, nýbrž i to, že existence morálky v pravém významu je tímto řádem přímo podmíněna.

Nejvýznamnější Hayekovy teze se však týkají varování před hrozbou postupné ztráty svobody, jež nad námi visí a stává se čím dál víc aktuální. Za příklad si znovu vezměme již velmi nemocnou evropskou společnost, která věří, že „mírným“, neustále postupujícím, omezováním individuální svobody ve prospěch uspokojování všemožných skupinových zájmů nemusí být výrazněji dotčena ekonomická prosperita. Výsledek je ten, že je vážně destruováno obojí. To je parně to hlavní, před čím chtěl Hayek varovat.

V. Nozick kontra Dworkin

Nyní se blíže podívejme na některé další atributy teorií Nozicka a Dworkina, abychom mohli myšlenky libertarianismu a egalitárního liberalismu porovnat lépe. Když Nozick představuje svou teorii distribuční spravedlnosti, probírá i jiné její koncepce, které pak podrobuje kritice (*R. Nozick: Distribuční spravedlnost, in Kis, 1997*). Svoji teorii distribuční spravedlnosti nazývá teorií oprávnění a používá v ní historické principy, jež určují, zda je držba určitého majetku spravedlivá či nikoliv na základě toho, co se stalo v minulosti, čímž má na mysli, jak dotyčný ke svému majetku přišel. Jeho teorie se pak dále snaží stanovit podmínky, za nichž je nabytí takového majetku spravedlivé a jaký způsob je naopak nepřijatelný. Jiné pojetí distribuční spravedlnosti, vůči kterému se Nozick vymezuje, představuje, jak jej sám nazývá, princip výsledného stavu či momentálního časového řezu. Tento princip je aplikován utilitaristy. Zajímá jej pouze momentální rozložení majetku ve společnosti, tedy struktura distribuce v daném okamžiku. Nestará se o to, jak kdo nabyl svůj majetek, tedy jakou má kdo na něm zásluhu či jaké má na něj historické právo, vycházející z jeho činů v minulosti; povaha těchto činů a tak i obsah historického práva musí být samozřejmě nějak specifikovány. Podle tohoto pojetí jsou dvě strukturně identické distribuce také stejně spravedlivé, to znamená, že když v distribuci D1 má osoba A dvakrát více než osoba B a v distribuci D2 by se majetkové poměry těchto dvou osob inverzně obrátily (a předpokládáme, že se v daných distribucích pohybují pouze osoby A a B), nemůžeme tyto dvě distribuce porovnat z hlediska spravedlnosti. Nestaráme se tedy o historické právo těchto osob na jejich majetek, nezajímá nás, co jsou ony osoby zač. Principy výsledného stavu zařazuje Nozick do obecnější kategorie, kterou nazývá modelové principy, do které pak zahrnuje další koncepce spravedlnosti v rozdělování. Obecně onen modelový princip znamená, že se snažím rozdělovat majetek ve společnosti podle nějaké přirozené dimenze, nějakého souboru přirozených dimenzí a tak podobně. Například podle morálních zásluh jedinců, nebo třeba podle jejich společenské užitečnosti, přičemž podobná různorodá kritéria lze i kombinovat. Zmíněná kritéria samozřejmě neodpovídají principu výsledného stavu, pouze jsem se snažil přiblížit onu obecnější kategorii modelových principů. Ale pod modelové principy distribuční spravedlnosti by také kupříkladu spadalo přesvědčení, že majetek má být ve společnosti distribuován rovnoměrně, tedy, že každý má dostat stejný díl nehledě na jiná kritéria, což je ukázka principu výsledného stavu. Modelový princip tedy

užívá pro popis žádoucí distribuce určitý model či vzor, který musí být většinou aplikován nějakým umělým zásahem zvenčí, tudíž se nespokojuje s výsledky přirozené tržní distribuce (pokud už sama aplikace principu nepočítá se zrušením volného trhu) a snaží se ji „napravit“ (či úplně nahradit) vykonstruovaným distribučním vzorem. Ten, kdo zastává nějaký princip výsledného stavu, třeba utilitarista, by tedy například požadoval, aby byl všechnen majetek rozdělen v daném okamžiku naprosto rovnoměrně a nemuselo by se ani jednat o jeden jediný moment, nýbrž by se tak mohlo dít i v určitých pravidelných intervalech, aby se distribuce neustále sladila s modelem, což samozřejmě na podstatě tohoto přístupu nic nemění. Toto pojetí Nozick celkově zamítá s tím, že když mluvíme o jakémkoliv druhu spravedlnosti, intuitivně uvažujeme historicky – o zásluze, o právu a o tom co ho ustavilo. Lidé, kteří sedí ve vězení, přece také nebyli vybráni náhodně. Nozickovo zpochybnění principů výsledného stavu je velmi přesvědčivé a nevyžaduje z jeho strany ani mnoho úsilí. Podíváme-li se však na Dworkinovy texty, zjistíme, že autor se k takovýmto modelovým principům výsledného stavu velmi blíží. Dworkin totiž obhajuje pravidelnou (navrhuje třeba roční interval) masivní redistribuci, která by zajistila, že jejím provedením budou všichni začínat od stejné startovní čáry, čímž myslí, že všichni spolu budou po materiální stránce srovnáni (*R. Dworkin: Svoboda, rovnost a společenství, in Kis, 1997*). Přitom by ani tak nepreferoval jednoduché vyrovnání finančních portfolií jako takových, ale spíše jakousi rovnou distribuci příležitostí, tedy třeba zajištění rovného přístupu ke všem lékařským úkonům pro všechny, což by se týkalo i dalších statků a služeb, tedy jakési přiděly v naturáliích. Je jasné, že i tak by se musely přerozdělovat příjmy a efekt by byl stejný, pravidelně by docházelo k negaci významu majetkových rozdílů, což je demotivující prvek. Dworkin však jde ještě dále a mluví o tom, že není ani třeba, aby všichni měli stejný přístup ke všem příležitostem, představovaným různorodými službami. Tvrdí, že každý by mohl mít k dispozici jen to, co by opravdu chtěl. Tedy, že by si lidé v jakési pomyslné dražbě na základě porovnání „nákladů příležitostí“ vyměňovali ona dobra, jako je přístup k různým službám, až by to došlo k bodu, kdy by nikdo nikomu nezáviděl a všichni se mohli věnovat svým zájmům. Musíme si uvědomit, že tato „dražba“ by byla nucená. Těm, kdo by se jí nechtěli zúčastnit, neboť by své postavení ve společnosti považovali za pro ně uspokojující, by nebyla dána jiná možnost. Ti, kteří by byli materiálně dobře zajištěni, by se do této „dražby“ museli „nahnat“, neboť nehledě na jejich pochopitelnou nechuť k něčemu takovému by byla jejich účast zapotřebí, aby bylo co „dražit“, rozuměj rozdělovat. Dále je obtížné si představit bod, v němž by nikdo nikomu nezáviděl a každý by byl spokojený se svým podílem, přičemž právě dospění k tomuto bodu je naším cílem. Je dobrý důvod se domnívat, že značná část těch, kteří by v onom souboru

transakcí platili spíše za příjemce bude závistivá vždy a především ti, kdo mnohem více dali, než dostali (a takoví by byli, když uvážíme, že nám jde o maximální vyrovnání materiálně pojatých šancí a příležitostí) by museli podléhat značné frustraci, navíc při vědomí, že se ona „dražba“ za čas zopakuje. Dražba předpokládá dobrovolné transakce lidí, kteří si mají vzájemně co nabídnout. Myslím, že v tomto případě by tomu z velké části tak nebylo. Ti méně úspěšní do ní vstoupí se zárukou, že budou nějakým způsobem srovnáni s těmi šťastnějšími či schopnějšími, i když nemají co dát na oplátku, a ti druzí se musí se značnou částí svých statků rozloučit, přičemž rabování výsledků jejich úsilí skončí teprve tehdy, až na tom budou stejně jako ostatní, respektive až ti, kdo si nárokují část jejich majetků, budou spokojeni. Takhle by to nakonec jistě bylo, neboť ačkoliv Dworkin předpokládá, že by se tyto směny děly dobrovolně, jsem přesvědčen, že jejich podstatná část by musela být vynucena. Není totiž pochyb o tom, jak jsem již naznačil, že ti majetnější by v této „dražbě“ odmítli přijmout cokoli od jiných (přitom by jim ve skutečnosti patrně ani nic akceptovatelného nabídnuto nebylo) s tím, že se nechtějí vzdát svých výhod v tak velkém rozsahu. To by znemožnilo dobrovolnost dražby, ale tato netradiční „dražba“ by přesto proběhnout musela. Na jedné straně by tak stáli ti, kteří spíše chtějí přijímat (a utlumením jejich závisti podmiňujeme úspěch „dražby“), ale nic pořádného nenabízejí a pak ti, jež se nechtějí zapojit, neboť by zřejmě, zcela proti smyslu slova dražba, museli pouze dávat. Jak by se vyřešil spor těchto dvou stran? Podle naší definice žádoucí rovnosti, o niž přece v této „dražbě“ usilujeme, bychom byli nuceni beze zbytku vyhovět požadavku prvně jmenovaných. Tím bychom již definitivně zardousili původní liberální pojetí svobody i rovnosti. Zcela bychom popřeli neutrální přístup k zájmům jednotlivců, což je pilíř liberalismu. Je patrné, že Dworkin zde skutečně využívá určitou formu principu výsledného stavu, neboť se snaží o rovnou distribuci v nekonečné sekvenci časových řezů, nehledě na události, jež tomuto stavu předcházely, a nezohledňuje tak onu historickou spravedlnost. Když pak Dworkin tvrdí, že touto rovností se dosáhne také největší svobody, je evidentní, že si vytvořil vlastní (pozitivní) definici svobody, jež se původnímu liberálnímu ideálu značně vzdaluje. Dále pak mluví o tom, že tímto způsobem se dá dosáhnout i soudržného společenství. To se zdá dost pochybné, poněvadž vzájemné vztahy jeho členů buduje na vstřícnosti k závisti jedněch (příjemců) a neustále obnovované frustraci druhých („dárců“); on to takhle přirozeně nezamýšlí, ale jsem přesvědčen, že realita by taková byla. Nozick pak rozšiřuje rodinu modelových principů o principy, které jsou sice podle jeho definice historické, ale od jeho vlastních historických se liší právě tím, že jsou modelové. Tím má na mysli již zmíněné rozdělování podle kritérií jako jsou morální zásluhy, společenská užitečnost, či pomoc těm potřebným. Zde je opravdu třeba

nahlížet do minulosti, abychom měli dostatek informací pro uplatnění kritérií. Ovšem, snažíme se tu pochopitelně uměle naroubovat na společnost nějaký subjektivní model rozdělování bohatství. Do této podkategorie modelových principů bychom mohli zařadit Rawlsův princip difference, který žádá, aby distribuce sloužila k co největšímu prospěchu těch nejméně zvýhodněných a tedy nejvíce potřebných (*J. Rawls: Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoliv metafyzická, Reflexe 14: str. 5, 1995*). Rawlsova představa, tak jak ji formuluje, rovněž vyžaduje velkou míru redistribuce, byť asi ne takovou jako u Dworkina. V každém případě nás Nozick upozorňuje, že pokud si vybereme jakýkoliv *modelový* princip a chceme-li jej aplikovat a udržet, musíme vždy předem omezit svobodu rozhodování lidí, nebo potom pravidelně zasahovat do jejich životů, aby se model nezhroutil. Poněvadž provedeme-li redistribuci v souladu s námi preferovaným modelem a přitom dále ponecháme lidem svobodu nakládání s jejich podíly, potom přirozeně přijde ke slovu opět trh, který námi preferovaný model silně naruší a postupně zcela rozbije; Nozick předkládá svůj slavný příklad Wilta Chamberlaina (*R. Nozick: Distribuční spravedlnost: str. 216-217, in Kis, 1997*). Dokonce i ve společnosti, kde tržní vztahy původně neexistovaly se tyto samy ustaví, pokud tomu nebude násilně bráněno, tedy pokud nebude značně omezována lidská svoboda (jak Nozick předpokládá, trh se prosadí i v socialistické společnosti, pokud to nějaká autorita direktivně neznemožní). Nutnost opakovaného zasahování do lidských životů v zájmu udržení modelu se projevuje například ve Dworkinově přesvědčení o nutnosti pravidelného opakování oné „dražby“. Nozick pak zcela odmítá jakékoliv zdanění a tím i redistribuci (jediné zdanění, které připouští má sloužit k pokrytí nákladů na vnitřní a vnější bezpečnost státu a na fungování justice), což označuje za nucenou práci, neboť tím, že je mi odebírán výdělek z určitého počtu hodin mé práce, jsou mi vlastně fakticky odebírány ony hodiny a tak je mi tedy přímo odňata i část mé práce, o níž jinak panuje představa, že je mým vlastnictvím. Dále dodává, že tím, že je část mé práce používána jinými lidmi, ať už si to přeji, či ne, a to i k účelům, které mě nemusejí zajímat, ba dokonce s nimi nemusím vůbec souhlasit, je nárokováno vlastnické právo jiných lidí na mou práci a tím i na mě samého, což zcela odporuje idejím klasických liberálů o vlastnictví sebe sama a své práce. Poukázání na problém vlastnictví lidí jinými lidmi, jež v očích Nozicka redistribuce způsobuje, vyhrocuje jeho pozici do důsledků. Naproti tomu Dworkin ze své pozice zase například explicitně odmítá reaganismus a thatcherismus, i když tyto nejsou ani zdaleka tak důsledné jako Nozickova teorie.

VI. Masová demokracie, státní intervencionismus a destrukce ekonomické svobody

V této kapitole začnu krátkým zamyšlením nad proměnou demokracie z nástroje ochrany svobody na prostředek k nastolení materiální rovnosti právě na úkor svobody. Dále se budu zabývat iluzemi levé části politického spektra, a tedy i egalitárních liberálů, o fungování ekonomiky. Přitom se zaměřím na keynesiánskou ekonomickou doktrínu, která bývá odpůrci liberální ekonomie prosazována jako její alternativa, a nastíním její kritiku naopak právě z pohledu liberálních ekonomů.

Téma demokracie je nesmírně obsažné. K demokracii se váže bezpočet politologických a sociálních teorií, vzbuzuje mnoho různých asociací, je vykládána rozličnými, a někdy i protichůdnými, způsoby. Bývá obtížné přesně určit i definici demokracie, často jde o to, zda určité ústavně-právní uspořádání společnosti samo již demokracii vytváří, nebo zda je ke skutečné demokracii zapotřebí i něco víc, například jistý standard politické kultury občanů. A jelikož se o demokracii vede mnoho diskusí z různých pohledů, je třeba hned objasnit, z jakého úhlu chci tuto problematiku nahlížet. Moje úvaha se bude zabývat vývojovou změnou funkce demokracie z nástroje ochrany individuální svobody a nezávislosti v tak zvanou „masovou demokracii“, která dnes převážně slouží uspokojování rozličných skupinových zájmů prostřednictvím přerozdělování, čímž je zcela demokraticky ničena právě ona individuální svoboda.

Hned na počátku chci zdůraznit, že demokracii není možné brát jako cíl sám o sobě. Jde vpravdě o pouhý nástroj, o instrumentální řešení společenského rozhodování. Otázka, zda má být pro řízení společenských záležitostí použita demokracie, tak nemá jen morální, nýbrž i ryze technický charakter. Coby instrument může být demokracie využita k různorodým cílům, navzájem neslučitelným a třeba i nepokrytě zločinným. Z toho důvodu je nezbytné si uvědomit, že demokracie nerovná se svoboda. Jedná se o termíny s různým obsahem. Jak jsem již naznačil, demokracie může svobodu bránit, ale zrovna tak ji může úplně zničit (takové příklady máme). Skutečným a hlavně konečným morálním cílem se může, podle mého názoru, stát až svoboda, demokracie je v tomto případě pouhým prostředkem, i když nesporně nejnadějnějším, jak svobodu zajistit.

Sledovat historickou proměnu primárních cílů demokracie je opravdu velmi zajímavé a poučné. Když se začínaly postupně ustavovat demokratické instituce, jako byly první parlamenty obsazované volenými členy, nebylo volební právo všeobecné. Reformy, jež vedly

ke vzniku prvních společenských uspořádání na určitém pevnějším demokratickém principu, byly vynuceny zejména ekonomicky emancipovanou buržoazií a měšťanskými podnikatelskými kruhy. Volební právo bylo v těchto „pionýrských“ časech demokracie omezeno právě na lidi s určitým majetkem. Oni, díky ekonomickému postavení a hmotné nezávislosti, k nimž se vypracovali, mohli tlačit na vládnoucí autority ve smyslu požadavku participace na politické moci. Byli oprávněně přesvědčeni, že vzhledem k tomu, jakou měrou přispívají k materiálnímu vzestupu společnosti, mají na toto právo. Hlavní pohnutkou pro získání volebního práva byla snaha ochraňovat svou svobodu proti zásahům státní moci. Jednalo se především o svobodu ekonomickou, tedy o to, aby stát podnikatelům nezasahoval do jejich činnosti, garantoval soukromé vlastnictví a volné nakládání s ním a neukládal jim přemrštěné daně (*R. Pipes: Vlastnictví a svoboda: 1.-2., Praha, 2008*). Tito lidé, když volili, rozhodovali vlastně především o svém majetku, chtěli ovlivňovat to, jaká část bohatství, které vytvořili, připadne státu a jakou budou disponovat sami. Díky tomu se upevňovala ona ekonomická svoboda a vytvářelo liberální prostředí, podněcující podnikání, iniciativu, kreativitu a podporující i individuální svobodu v nejširším smyslu. Tato atmosféra svobody tedy přirozeně stimulovala tvořivé síly společnosti a byla tak příčinou v historii bezprecedentního růstu hmotného bohatství. Zmíněné procesy vrcholily v devatenáctém století, nejprve ve Velké Británii, tedy v zemi, jež byla pro ostatní svět vzorem svobodného myšlení. Proto Británie v tomto období představovala ekonomicky výrazně nejvyspělejší stát světa. Později ji předstihly Spojené státy, které od Britů tradici svobody převzaly a dokázaly ji až téměř do současnosti zachovat. Vůbec se dá říci, že západní svět devatenáctého století znamenal růst a prosperitu, z nichž samozřejmě těžili všichni obyvatelé těchto zemí. Jednoznačně pozitivní úloha demokracie v této historické periodě je více než zjevná. Právě díky ní se vytvořily příhodné podmínky pro uplatnění liberálního, či tržního řádu (Hayek jej nazývá též spontánním nebo rozšířeným řádem) (*F. A. Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda: II., Praha, 1994*). Tento řád lidé objevovali již hluboko v minulosti, ale teprve devatenácté století s onou elitářskou demokracií bylo svědkem dosud nevídaného rozmachu. Jen minimálně regulovaný úspěšný kapitalismus této doby je tudíž také výsledkem demokratického úsilí o nedotknutelnost individuální svobody a zároveň podmínkou jejího dalšího rozvoje. Svobodomyslná demokracie a kapitalismus tak tvoří jakousi symbiózu dvou vzájemně se podporujících „organismů“ (*F. A. Hayek: Cesta do otroctví: Kapitola V., Praha, 1990*). Však také Max Weber řekl, že skutečná demokracie je možná pouze v kapitalismu (ekvivalentním pojmem je tržní řád).

Paradoxně právě úspěch liberalismu však přinesl postupnou přeměnu obsahu

demokracie. Zmíněný prudký všeobecný nárůst životní úrovně vedl k tomu, že se emancipovaly i sociální vrstvy na dosud nižším stupni společenského postavení a také začaly přirozeně požadovat participaci na politickém rozhodování a udělení volebního práva. Nutno podotknout, že kdyby jim kapitalistický systém neumožnil relativně dobrý materiální standard, jen těžko by pomýšlely na získání politické svobody, měly by zkrátka jiné starosti. Symbolem boje za rozšiřování volebního práva se staly především nově vznikající sociálně demokratické strany. Snažily se o politické zrovnoprávnění dělníků a pracujících vůbec. Vzhledem k rostoucímu společenskému významu této skupiny to bylo úsilí zcela legitimní. Volební právo se pod těmito tlaky začínalo udělovat čím dál tím většímu počtu lidí z nižších sociálních vrstev. Postupem času se stalo zcela všeobecným a později také rovným – hlasy všech voličů měly stejnou váhu. Všichni dospělí muži, a nakonec i ženy, tak měli stejnou možnost podílu na politické moci. Nejdříve šlo přirozeně o pasivní volební právo, ale obecná demokratizace již postupovala rychle a úplného politického zrovnoprávnění se občané západních zemí dočkali v počátečních letech dvacátého století.

Se všeobecným a rovným volebním právem se ale dramaticky změnily priority, cíle a možnosti elektorátu. Prioritou voliče již není svoboda, nýbrž rovnost. Politická moc teď patřila masám a typický většinový či „masový“ volič se co do ekonomického postavení řadil ke společenskému průměru. Takový volič je průměrný i vzděláním a rozhledem a mimo jiné i proto je silně náchylný k podléhání líbivé demagogii a populismu. Když mu obratný politický demagog potvrdí jeho trvalý dojem, že má právo dostat část majetku těch bohatších, protože stávající diferenciací je „nespravedlivá“, „masový“ volič tomu ochotně uvěří. Říká si, proč bych nemohl využít svého volebního práva, a tudíž politické moci, abych si zvolil někoho, kdo mi přerozdělováním přilepší. On třeba ví, že na tom ekonomicky není tak špatně, ale když jsou mu neustále slibovány nějaké dávky či výhody, nejenže toho plně využije, ale bude chtít stále víc a tento stereotyp ho natolik ovládne, že i kdyby se kvůli masivnímu přerozdělování blížila ekonomická krize, nenechá si svoje požitky vzít a stále si myslí, že zaplatit to přece mají ti bohatí. Tímto již voliči nerozhodují o svém majetku, ale o rozdělování veškerých prostředků. Že tak mohou ničit ekonomickou svobodu, možnost jednotlivce dle svého uvážení disponovat soukromým vlastnictvím a tím jej rozmnožovat, která je základem všech ostatních svobod, jakož i té politické, neboť zakládá nezávislost individua na státní moci, s tím si starosti příliš nedělají. Obětují tak individuální svobodu za příslib materiální jistoty a víc než rovnost příležitostí chtějí rovnost výsledku. Individuální svoboda, negativně definovaná, byla vytlačena různými pozitivně formulovanými, kolektivními právy. Tímto zdeformováním původního liberálního pojetí rovnosti a výměnou svobody za nerealistické sliby zaručeného

materiálního standardu jsou popírány staleté hodnoty individualistické západní civilizace. Takováto společnost se odvolává na vágní pojmy, pro než neexistují žádná objektivní kritéria, jako jsou „sociální spravedlnost“ či právě „větší rovnost“. Mají jen ospravedlňovat redistribuci bohatství ve společnosti. Rovněž slovo solidarita bylo zneužito, když solidarita znamená dobrovolný altruistický vztah mezi konkrétními lidmi a nikoliv státem usměrňované sociální transfery. Tato pozdní demokracie, výstižně nazývaná jako masová, je rájem pro všemožné lobbistické a nátlakové skupiny, jako jsou například odbory, jež si dokáží agresivitou a vydíráním vymáhat privilegia. Právě v prostředí, kde je možné si vynucovat zlepšování materiální situace na úkor jiných, je obrovský prostor pro prosazování skupinových požadavků. Pohlížíme-li na západní svět, musíme konstatovat, že negativa masové demokracie postihla zejména evropské státy. Právě „stát blahobytu“ se stává zdrojem společenských chorob a neduhů, jež jsem popisoval. A přesto (nebo právě proto), že se v těchto státech plýtvá prostředky, ti sociálně opravdu potřební se často ničeho nedomohou. Nemají totiž za sebou žádnou silnou lobby ani voličský potenciál, nejsou tedy pro politiky zajímaví a tak na ně již nezbyvá – stát (to je vládnoucí populistický politik) dostupné prostředky vynaložil (a navíc se i zadlužil) ve prospěch svých náročných, voličsky významných „klientů“. Těmi potřebnými míním například různě zdravotně postižené občany či třeba i bezdomovce, jimž by stačila na zlepšení podmínek jen zanedbatelná pomoc, ale oni nemají žádný politický vliv (kdo se o problém zajímá, tak ví, že situace oněch lidí bývá ve „státech blahobytu“ velmi neuspokojivá). To je „sociální stát“ v praxi. „Masový“ volič je navíc mimořádně krátkozraký a nedochází mu, že například vysoké daně a státní regulace podvazují tvořivé společenské síly a tím brzdí ekonomický růst. Proto jsou evropské sociální státy zmítány dlouhodobou ekonomickou krizí a tíživou stagnací – dochází to tak daleko, že populistické vlády již nemohou uspokojit ani své „nejcennější“ voliče, jako jsou třeba již zmíněné odbory. Populistická politika také přímo souvisí s prohlubujícím se zadlužováním státních rozpočtů; politici pomocí vysokých schodků v podstatě uplácejí své voliče, což se v Evropě již zcela vymklo kontrole a výsledkem tohoto permanentního procesu může být totální ekonomický kolaps. Pro drtivou většinu Evropanů bohužel zní taková představa zatím ještě zcela neuvěřitelně. Jde o projev mimořádně nezodpovědného chování, kdy politik uvažuje pouze v horizontu nadcházejících voleb. A když se některé vlády snaží třeba jen nevýrazně šetřit, většinou tak nespěšně, že by to stejně ničemu nepomohlo, voliči jim to zamezí a radši zvolí někoho dalšího. Někoho, kdo jim přesvědčivěji slibuje zachování výhod, na které si již tak zvykli. Co se týče obav z důsledků zadlužování, průměrný volič stále věří, že ten bohatší to nakonec zaplatí, proč by se on měl tedy uskrovnovat. Vůbec se dá obecně

řící, že tohoto voliče spolu s politiky nezajímá, že bohatství, z něhož „samozřejmě musí“ dostat svůj podíl, je nutno napřed vytvořit. Rozsáhlé přerozdělování přitom tuto schopnost tvorby neustále oslabuje. A jestliže „masový“ volič a politik ani neberou v úvahu, zda prostředky, jež se nárokují, reálně existují, je to pak svědectví o naprosté ztrátě kontaktu s realitou. Tento problém se však paradoxně neméně týká některých vzdělaných lidí, takzvaných intelektuálů, kteří oslavují současný sociální stát jako další krok za lepším světem. Při této apologetice se však pohybují v nápadně abstraktní rovině, opět se odvolávají na „spravedlnost“, přičemž zmíněné, velmi přítomné a dosti fatální problémy vůbec nevidí nebo o nich alespoň nemluví. Dokonce ani vzdělání tak není zárukou realistického uvažování. To, co všeobecně schází, je větší přehled v oblasti ekonomie. Tím ani nemyslím odborné vzdělání, ale pouhé uplatňování zdravého rozumu, k němuž však tato věda implicitně nabádá. Prostě umět aspoň elementárně počítat. Není to nijak těžké, ale lidé se tomu mnohdy brání, aby nemuseli opouštět své iluzorní představy.

Jaká je tedy budoucnost masové demokracie? Půjde-li to dál jako doposud, není nijak optimistická. Snad jedině, co by dokázalo voličům otevřít oči, je opravdu vážná krize, k níž stejně postupně spějeme a která by nevyhnutelně postihla především ty obyčejné lidi. Jak vidno, demokracie prošla sestupným, degenerativním vývojem. Z nástroje ochrany svobody se stal nástroj přerozdělování, jehož působení ničí svobodu i prosperitu. Je pozoruhodné, jak snadno lze pohřbit velké ideály. *Hic transit gloria mundi*. Otázka, zda existuje nějaké reálné řešení této znepokojivé situace, se dá zodpovědět jen těžko. Jelikož dnes je nemyslitelné a samozřejmě zcela nepřijatelné, že by volební právo nemělo být rovné, je nutno pouze doufat v prozření voličské obce, aniž by k tomu bylo zapotřebí zakusit ničující krizi. Myslím však, že to není příliš pravděpodobné. Když se ohlédneme za dobou, kdy volila pouze elita společnosti (zejména ta ekonomická), fungovala tato omezená demokracie nesporně efektivněji – především plnila své původní poslání. V demokracii také platí, že politici jsou věrným obrazem svých voličů. Jsou-li nekompetentní voliči, jsou takoví i politici. To je fundamentální problém masové demokracie. Její další směřování se dá jen těžko předvídat.

K nástrojům, jimiž sociální státy prosazují svoji politiku patří využívání keynesiánských pouček v hospodářské politice.

Keynesiánská ekonomie (R. Holman a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení: 16., Praha, 2001*) zaznamenala rozmach v praktických aplikacích v souvislosti s Velkou depresí, která začala v roce 1929 a v nejhorší podobě trvala asi do roku 1933, ale její důsledky z větší části pominuly až po druhé světové válce. Tato krize znamenala obrovský propad světové ekonomiky, prudký pokles životní úrovně a ztrátu zaměstnání pro mnoho lidí. Keynes, jehož

myšlenky byly známy již ve 20. letech, komplexně však byly shrnuty až v díle *Obecná teorie zaměstnanosti, úroku a peněz* z roku 1936, nabízel své řešení. Tvrdil, že takovéto krize se dají odstranit nebo se jim dá dokonce předcházet určitými státními zásahy do ekonomiky. Kapitalismus sice viděl jako jediný možný systém, ale prohlašoval, že by měl být usměrněn. Jím prosazované zásahy spočívaly hlavně ve zvýšených státních výdajích, tím obhajoval vytváření deficitů státního rozpočtu, které měly sloužit ke stimulaci agregátní poptávky a tím k oživení hospodářství. K těmto opatřením se tedy mělo přistoupit v době recese, nebo lépe už při očekávání recese (předvídání v této oblasti je však nesmírně ošidné). Keynesem navrhovaná opatření zahrnovala především státem financované projekty různých veřejných prací, jako byly třeba stavby komunikací nebo dále udržování nízkých úrokových sazeb. Vše směřovalo k tomu, aby stát více kontroloval úspory a investice. Keynesiánská teorie byla poprvé šířeji uplatněna ve 30. letech v USA politikou *New Dealu* Franklina D. Roosevelta, jež byla zaměřena na překonání Velké deprese. Úspěšné zvládnutí deprese se někdy připisuje právě *New Dealu*, ale někteří význační ekonomové, jako např. Milton Friedman tvrdí, že nezodpovědné utrácení státu situaci pouze zhoršilo a konečné vyřešení problému, který se měl nechat odeznít přirozeným působením tržních sil, to oddálilo. Dále poukazují na to, že sama Velká deprese nevznikla z nedostatku kontroly tržních mechanismů, ale právě naopak, když byly mimo jiné uměle snižovány úrokové sazby, což vedlo k přehřátí ekonomiky, a následovaly další, zcela zbytečné chyby (*R. Holman: Ekonomie: 24., Praha, 2002*). Nicméně Keynesovy teorie se uchytily snad ve všech západních státech a byly využívány v politických programech sociálních demokratů, sociálních liberálů i konzervativců. Jen s idejemi klasického liberalismu se keynesiánství nesnášelo pro výraznou roli státu v ekonomice a liberální ekonomové se stali jeho teoretickými odpůrci. Keynesiánské praktiky byly tedy zaměřeny na udržování hospodářského růstu a vysoké zaměstnanosti, ale cenou byl místy až nebezpečný růst schodku státního rozpočtu (Keynes však prosazoval umoření dluhu hned po překonání recese, ale na to politici už jaksi zapomínali) a vysoká inflace. Podle některých teorií navíc může stimulace agregátní poptávky ovlivnit hospodářský produkt pouze krátkodobě nebo vůbec ne, protože ten má tendenci se držet na potenciální úrovni. I nezaměstnanost lze snížit pouze krátkodobě, jak ukazuje Friedmanem modifikovaná Phillipsova křivka, neboť nezaměstnanost má sklony zachovávat svoji přirozenou míru (této míry je dosaženo při potenciálním produktu) (*R. Holman: Ekonomie: 26., Praha, 2002*). Dlouhodobou změnu při politice snižování nezaměstnanosti tak představuje pouze nárůst inflace, to se nezmění ani po nevyhnutelném zvýšení nezaměstnanosti na původní potenciální úroveň. Rovněž usuzování, zda se blíží recese či konjunktura je velmi problematické a tak

dochází ke zpožděním, kdy se např. politikou směřující proti recesi reaguje již v období obnovující se cyklické konjunktury, což situaci jen zhoršuje. Státní investice navíc vlastně ani nezvětší celkový objem investic, neboť jen vytěsňují soukromý sektor. Tyto argumenty staví proti keynesiánství klasická ekonomie. Od 80. let minulého století, v souvislosti třeba s neustálým zadlužováním státních rozpočtů, se rozhořela debata, zda keynesiánská teorie neznamená více škody než užitku. Tato diskuse probíhá dodnes.

V této souvislosti státního ovlivňování ekonomiky by bylo dobré si připomenout jednu myšlenku Milтона Friedmana, amerického liberálního ekonomy, který srovnává čtyři možné případy spravování prostředků nějakým člověkem z hlediska toho, čím peníze spravuje a komu jsou určeny (*M. Friedman a R. Friedmanová: Svoboda volby: Kapitola 4., Praha, 1992*). První případ je, když člověk utrácí svoje peníze (které si sám vydělal) pro sebe. V takové situaci bude jednat hospodárně a bude se tedy snažit získat co potřebuje, ale přitom co nejvíce ušetřit. V druhém případě utrácí svoje peníze pro blízké lidi (například kupuje někomu dárek). Nyní nebude tak bedlivě sledovat výdaje a zaplatí třeba i obnos, který by sám pro sebe neutratil, ale bude chtít nakoupit co nejkvalitněji. Ve třetím případě používá cizí peníze ve svůj prospěch (třeba je dostane od někoho blízkého, aby si něco koupil). Pak nebude na výdaje hledět vůbec a opět mu bude velmi záležet na kvalitě toho, co koupí. Posledním (nejhorším) případem je ten, kdy někdo utrácí cizí peníze pro cizí lidi, což je případ státního úředníka – rozděljuje peníze z daní lidem, které nezná. Potom mu nezáleží na ničem, ani na výši výdajů, ani na tom, jak efektivně budou použity. Platí to pro každého státního úředníka, nikoliv tedy pouze v socialistické společnosti, neboť mezi státními úředníky není z principu žádný kvalitativní rozdíl, pouze ten socialistický má mnohem větší vliv a prostor, což je tím horší. Je vidět, že stát nemůže efektivně alokovat zdroje, ať již z důvodů ryze technických, principiálních či motivačních.

Tím narážíme na další zajímavý fakt a sice na záměr některých politiků, že když ekonomicky selhalo znárodnění výrobních prostředků, tak se nivelizace bohatství provede tak, že se soukromý sektor nechá, aby toto bohatství nejprve vytvořil a pak se teprve přerozdělí pomocí zdanění. I tento socialistický postup, snažící se o maximální konformitu s trhem, je ale nevyhnutelně demotivující a rovněž soukromým subjektům odčerpává prostředky na investice, a tak se stává silně kontraproduktivním, neboť se celkové daňové výnosy v průběhu času dost podstatně snižují a je stále méně co přerozdělovat. Stát může svůj zdroj příjmů – podnikatele platící daně – zardousit tím, že je bude „vykořisťovat“ daleko za únosnou hranici a oni pak na podnikání rezignují. Tuto problematiku ilustruje Lafferova křivka, koncept amerického ekonomy Arthura Laffera, která ukazuje vztah mezi mírou zdanění a příjmy

státního rozpočtu (*R. Holman: Ekonomie: 29., Praha, 2002*). Tato křivka má tvar paraboly. Když je míra zdanění nula procent, příjmy nejsou logicky žádné, když je sto procent, tak nejsou také žádné, protože nikdo není tak hloupý, aby pracoval. Mezi těmito body se klene parabolická křivka, která do určitého bodu s růstem daňové zátěže roste, ale pak od určitého bodu klesá opět k nule, tedy daňová zátěž dále roste, ale celkové příjmy státu z daní klesají, neboť se za určitou hranicí objeví ony negativní efekty, jež jsem již popsal. Člověk nemůže být nucen, aby pracoval či podnikal pro jiné a pokud se nějaká autorita snaží něco takového všeobecně a natrvalo prosadit, je to neudržitelné. Liberál tvrdí, že je nutné nechat člověka, aby rozhodoval o co možná největším množství prostředků, které sám vytvořil.

VII. Komunitaristické výhrady k liberalismu

Již jsme se zmínili o postavení svobody a rovnosti v diverzifikovaném liberálním universu, takže teď si zkompletujeme triádu na níž stály ideály Velké francouzské revoluce a přidejme pojem společenství, tedy modernější a z hlediska politické teorie postižitelnější variantu pojmu bratrství. Svoboda, rovnost, společenství. Na preferenci svobody a rovnosti, byť v různém smyslu, stojí všechny směry liberalismu. Co se společenství týká, vyčítá se liberalismu, a činí tak zejména komunitaristé, že naň zapomíná, upozaďuje jej a svou orientací na individuum a vůbec atomistickým viděním společnosti znemožňuje vytvoření soudržného společenství, smeleného jednotící ideou. Komunitaristé obviňují liberály z toho, že odmítají jakoukoliv nadindividuální hodnotu, že jakékoliv společenské dobro je pro ně pouze součtem dober individuálních. Jelikož věří, že politické společenství může smysluplně fungovat jen tehdy, představuje-li pro jeho členy hodnotu samo o sobě a tito k němu chovají úctu, jsou přesvědčeni, že liberální představa společenství, jako sumy individuí s vlastními zájmy, je nedostatečná. Spory mezi liberály a komunitaristy se tak točí především kolem představy o dobrém životě. Ortodoxní liberálové prosazují naprostou společenskou neutralitu k těmto představám s tím, že pokud nenarušují legální rámec, mají z jejich hlediska všechny stejnou morální hodnotu. Komunitaristé zase věří, že společenství musí mít nějakou preferovanou ideu dobrého života, minimálně takovou, která obsahuje určitou oddanost k onomu společenství, tedy určitý patriotismus. Jak víme, Dworkin se snažil smířit svobodu a rovnost, jak je vidí egalitární liberálové, a učinit z nich nerozlučný pár (*R. Dworkin: Svoboda, rovnost a společenství, in Kis, 1997*). Tím ovšem nemínil skončit a do liberálních hodnot a myšlenek chtěl zakomponovat právě i společenství, aby tak ukázal, že představuje hodnotu i pro liberály a že „správná“ definice dobrého společenství je přímo obsažena v „pravém“ liberalismu, čímž zamýšlel opět integrovat trojici svoboda, rovnost, společenství a potvrdit jejich spojení jako veskrze liberální koncepci, v němž nesmí chybět žádná z těchto složek, neboť jsou navzájem provázané a jedna druhou posiluje. Tímto způsobem Dworkin přijímá ideu společenství do liberálního nazírání světa, aby mimo jiné dal právě odpověď na nejčastější kritiky liberalismu.

K tématu komunitaristické kritiky liberalismu má však z výše uvedených autorů nejvíce co říci Taylor, když se snaží ukázat, kdy vzájemné výpady obou směrů míří mimo cíl a objasňuje proč tomu tak je (*Ch. Taylor: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, in Kis, 1997*).

Přibližme si tudíž Taylorovo pojetí sporu mezi liberály a komunitaristy. Taylor soudí,

že hlavní příčinou častých nedorozumění mezi těmito dvěma tábory je směšování dvou různých rovin argumentace, které nazývá rovinou ontologickou a rovinou obhajoby. Na ontologické rovině se zabýváme pojmy, jež pokládáme za nejvyšší v řádu vysvětlování. To znamená, že pomocí nich vysvětlujeme podstatu společenských struktur, institucí a sociálního jednání. V ontologické rovině existují dva protichůdné náhledy. Ony polarizované názorové proudy jsou atomismus a holismus. Atomisté se domnívají, že společenské struktury, instituce a sociální jednání jsou vyložitelné pouze na základě vlastností a chování jednotlivců. Tedy, že společnost je představována pouze sumou oddělených jedinců a neexistuje žádná hodnota, jež by přesahovala horizont individuí, tvořících atomizovanou společnost. Holismus naopak vidí jednotlivce vždy v kontextu vztahů k ostatním členům společnosti a tvrdí, že jiná interpretace pro fungující společnost ani neexistuje, neboť jedinec reálně žije s jinými lidmi a tak je jeho realita, a tím i realita společnosti, utvářena apriori těmito vzájemnými vazbami, jež představují hodnotu jiného charakteru, než je hodnota sumy oddělených individuálních životů. Zjednodušeně se dá říci, že pro atomistu je v řádu vysvětlování prvotní individuum a od něho odvozuje vše ostatní, přičemž nepřekročí jeho rámec, kdežto holista začíná u společenství a vztahů v něm, v nichž hledá svébytnou hodnotu, a z těchto vazeb poté vysvětluje individua a jejich jednání. Rovina obhajoby pak představuje prostor pro střet mezi individualismem a kolektivismem, tedy mezi konkrétními politickými vizemi společnosti. Jde o otázku, zda sledovat dobro jednotlivce, či kolektivu. Termínem „obhajoba“ má Taylor na mysli právě to, že hájím nějakou určitou politickou koncepci (*Ch. Taylor: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy: str. 465-466, in Kis, 1997*). Taylor poukazuje na fakt, že pozice, jíž zaujmeme v ontologické rovině nás nenutí přijmout konkrétní pozici v rovině obhajoby. Naše stanoviska v obou těchto rovinách spolu sice mohou souviset, ale vzájemně se nedeterminují. To například znamená, že když jsem v ontologické rovině holistou, nemusím být ještě kolektivistou v rovině obhajoby. Mohou se tak vyskytovat všechna spojení mezi alternativami v rámci těchto dvou rovin: atomistický individualismus (Nozick), holistický kolektivismus (Marx), holistický individualismus (Humboldt) a dokonce i atomistický kolektivismus, jemuž Taylor nepřikládá skoro žádnou relevanci. Nedorozumění mezi liberály a komunitaristy podle Taylora plynou většinou z nerozlišování ontologické roviny a roviny obhajoby. Například komunitaristická kritika liberalismu argumentuje často z ontologických pozic ve prospěch holismu, což liberál může mylně chápat jako kolektivistickou kritiku individualismu. Zrovna jako liberálovu obhajobu individualismu si komunitarista může vykládat jako apriorní prosazování atomismu. Taylor je v ontologické rovině jednoznačným zastáncem holismu, zatímco v rovině obhajoby se kloní k individualismu. Striktně atomistické

pojetí společnosti pokládá v praxi za neudržitelné či přímo nemožné s tím, že společnost musí být držena pohromadě nějakou jednotící ideou. Smysluplný liberální projekt tak musí na ontologické rovině vycházet z holistických pozic, přičemž liberální pojetí na rovině obhajoby je samozřejmě individualistické. Podle Taylora musí ve společnosti existovat smysl pro společná dobra, aby lidé měli ke svému společenství úctu a byli odhodláni jej udržet a v případě potřeby i bránit silou. Dělá rozdíl mezi tím co nazývá dobro pro tebe a pro mne a dobrem pro nás. Dobro pro tebe a pro mne je v Taylorově terminologii dobro konvergentní, tedy je zajišťováno kolektivně, ale užitek z něho máme individuálně, to je třeba policejní či požární ochrana. Kdyby se o tato konvergentní dobra mohl každý starat individuálně, a činil by tak, na jejich povaze by se nic nezměnilo. Naproti tomu dobro pro nás je oním společným dobrem, jehož podstatu, to, co z něj činí dobro, představuje právě fakt, že jej kolektivně sdílíme s ostatními členy nějaké společnosti (jako příklad uvádí Taylor společný požitek z hudby, sdílený návštěvníky koncertu, jež je umocněn právě tímto sdílením) (*Ch. Taylor: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy: str. 477-478, in Kis, 1997*). Podle Taylora i liberální společnost potřebuje společně sdílená dobra (snaha o udržení liberálního řádu motivovaná pouze vlastním zájmem je podle Taylora naprosto nedostačující), přičemž právě liberálním společenstvem bývá často vytýkáno, že na ně nepamatují. Taylor oponuje, že společné dobro, sdílené členy liberální společnosti, může být a i bývá úcta k samotnému liberálnímu řádu a k vládě zákona. To samo o sobě může představovat dostatečnou motivaci pro občany, aby tyto principy bránili nějakou akcí (Taylor zmiňuje reakci veřejnosti v aféře Watergate, přičemž Spojené státy jsou takřka prototypem liberální společnosti) (*Ch. Taylor: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy: str. 483, in Kis, 1997*). Taylor však soudí, že ani všeobecná úcta k liberálním principům jako takovým nestačí. Musí zde být ještě něco víc a sice zvláštní a silná vazba přímo na členy *mého* společenství, *mého* státu, *mé* země. Občany jednoho státu spojuje přece společná historie, úspěchy jejich země, mají společný osud. Právě tímto společným citěním s příslušníky nějaké konkrétní komunity do níž patřím, smyslem pro sdílení společných osudů a pokládáním tohoto sdílení za jednu z nejvyšších hodnot se dosahuje oné soudržnosti, která podmiňuje životaschopnost společenství (i reakce na aféru Watergate musí být nakonec vnímána spíše v tomto smyslu). Onen smysl pro sdílení osudů, který Taylor vztahuje primárně na stát, se nazývá patriotismus. Patriotismus představuje jakousi střední polohu mezi rodinnými city a všeobecným altruismem. Na rozdíl od rodiny neznám přímo ani zdaleka všechny své spoluobčany k nimž mě pojí patriotické vazby, ale své city nevztahuji ani na celé lidstvo, což by odpovídalo altruistickému postoji. Cítím se svázán s občany svého konkrétního státu, neboť mě k nim váže společná historie se

svými vrcholnými údobími, společná láska k vlasti a jeden sdílený osud naší země. Patriotismus je v liberálně demokratické společnosti zapotřebí, protože jen on dokáže dostatečně motivovat občany, aby se řádně zhostili svých občanských povinností, jež jsou za despotismu vykonávány z donucení, popřípadě se o ně obyvatelé despotického státu nemusejí starat (jako příklad může být uvedena služba v armádě). Liberálně demokratické zřízení je z hlediska loajality svých občanů podstatně náročnější a z toho důvodu je patriotismus zapotřebí zvláště zde. Liberální společnost, která je patriotická v tomto smyslu, je dostatečně životaschopná a dovede bránit principy, na nichž je zbudována. Patriotismus musí tak být i v liberální společnosti pokládán za určitou preferovanou představu o dobrém životě. Ač to může odporovat některým liberálním tezím, podle Taylora je to nezbytné. To, v čem bude i patriotická liberální společnost rozněcovat komunitaristickou kritiku, je vlažný přístup k ideálu „vlády sobě samým“ ve smyslu toho, že se každý občan ve veřejném (politickém) životě společenství podílí a chce podílet na vládě, tedy že se například alespoň po jisté, pravidelně se opakující časové úseky účastní tvorby a schvalování zákonů, různých samosprávných aktivit či něčeho podobného. Jde o to, aby se neustále střídali vládnoucí a ovládaní, tedy aby každý mohl být chvíli tím, kdo vládne. To se týká pojmu občanské důstojnosti, která je podle komunitaristů plně zaručena jen tímto způsobem, tudíž je pro mě důstojné poslouchat jen ty zákony, na jejichž tvorbě jsem se mohl podílet. Liberální společnost, jako jsou Spojené státy, je naopak charakterizována absencí permanentního zájmu o věci veřejné s tím, že občanům stačí, aby měli v rukou páky, jež by mohli použít proti vládnoucí moci, pokud by to považovali za nutné. Chtějí tedy mít pouze nátlakový potenciál a jinak se jich politické dění týká pouze v době voleb. Taková společnost se nekonfliktně dělí na „my“ a „oni“ a všichni lidé sledují spíše své soukromé zájmy. Jestliže jsou jim zaručeny jejich svobody, nemají důvod zasahovat do veřejného dění. Často se objevuje soudní narovnání a jiné, občany iniciované korekce veřejné sféry, o samotné její utváření však není velký zájem. Otázku, které ze zmíněných dvou pojetí vztahu k vládě sobě samým je více žádoucí, nechává již Taylor otevřenou. Taylorova argumentace je velmi rozumná a jeho osvětlení potřeby patriotismu je, jak se alespoň domnívám, z velké části pravdivé.

Závěr

Závěrem bych chtěl jen poukázat na jednoznačný fakt, že termín liberalismus nabyl do současné doby tolika různých podob a obsahů, že samotné označení „liberál“ vám o jeho nositeli dnes již mnoho neřekne. Pro mne osobně je trochu smutné, že původní, a mně vnitřně velmi blízký, význam tohoto pojmu byl dnes ve velké míře zdeformován a zmrzačen. Nezbyvá než usilovně bojovat za znovuobjevení jeho pravého významu s nadějí, že to není tak úplně ztracený boj.

Literatura:

- Friedman, M., Friedmanová R.: Svoboda volby, Praha, 1992
- Friedman, M.: Kapitalismus a svoboda, Praha, 1993
- Gray, J.: Liberalismus, Praha, 1999
- Hayek, F. A.: Cesta do otroctví, Praha, 1990
- Hayek, F. A.: Právo, zákonodárství a svoboda, Praha, 1994
- Hayek, F. A.: Osudná domyšlivost. Omyly socialismu, Praha, 1995
- Hloušek, V., Kopeček, L. (eds.): Demokracie, Brno, 2003
- Holman, R. a kol.: Dějiny ekonomického myšlení, Praha, 2001
- Holman, R.: Ekonomie, Praha, 2002
- Ježek, T. (ed.): Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace, Praha, 1993
- Ježek, T. (ed.): Zásady liberálního řádu, Praha, 2001
- Keynes, J. M.: Obecná teorie zaměstnanosti, úroku a peněz, Praha, 1963
- Kis, J. (ed.): Současná politická filosofie, Praha, 1997
- Locke, J.: Druhé pojednání o vládě, Praha, 1992
- Pipes, R.: Vlastnictví a svoboda, Praha, 2008
- Rawls, J.: Teorie spravedlnosti, Praha, 1995
- Rawls, J.: Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoliv metafyzická, Reflexe 14, 1995
- Rawls, J.: Oblast politična a překrývající konsensus, Reflexe 24, 2003
- Samuelson, P. A., Nordhaus, W. D.: Ekonomie, Praha, 1991
- Shapiro, I.: Morální základy politiky, Praha, 2003
- Smith, A.: Bohatství národů. Pojednání o podstatě a původu bohatství národů, Praha, 2002
- Swift, A.: Politická filozofie, Praha, 2005
- Taylor, Ch.: Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus, Praha, 2001
- Tocqueville, A.: Demokracie v Americe, Praha, 2001