

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Komparace pravicového (klasického)  
libertarianismu a levicového (egalitárního)  
libertarianismu z hlediska sociální spravedlnosti.**

**Aleš Voves**

Plzeň 2013

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

**Studijní program Politologie**

**Studijní obor Politologie**

**Bakalářská práce**

**Komparace pravicového (klasického)  
libertarianismu a levicového (egalitárního)  
libertarianismu z hlediska sociální spravedlnosti.**

**Aleš Voves**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Jiří Mertl

Katedra politologie a mezinárodních vztahů

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2013 .....*

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce panu Mgr. Jiřímu Mertlovi za cenné podněty a čas, který mé práci věnoval.

## Obsah

<b>1 ÚVOD .....</b>	<b>1</b>
<b>2 RAKOUSKÁ EKONOMICKÁ ŠKOLA. PROČ JSOU VŠICHNI JEJÍ AUTOŘI RADIKÁLNĚ LIBERÁLNÍ? .....</b>	<b>5</b>
<b>3 FUNDAMENTÁLNÍ ZÁKLADY LIBERTARIANISMU .....</b>	<b>9</b>
<b>3.1 Jaký je cíl libertarianismu? .....</b>	<b>11</b>
<b>3.2 Murray Newton Rothbard a „nový“ libertarianismus jako pokračování mengerovsko-misesovské liberální tradice .....</b>	<b>13</b>
3.2.1 <i>Etika svobody</i> jako pokus ospravedlnit přirozenost vlastnictví sama sebe.....	13
<b>4 PROBLÉM CENTRALIZOVANÉ MOCI. STÁT ANO ČI NE? ČÍM JEJ NAHRADIT?.....</b>	<b>18</b>
<b>4.1 Koncept minimálního státu jako jediná akceptovatelná centralizace svobodné společnosti.....</b>	<b>18</b>
<b>4.2 Bezstátní společnost jako přímý důsledek dodržování Rothbardovy etiky. ....</b>	<b>21</b>
<b>4.3 Problém majetku a kriminality v libertariánské společnosti. Čím by mohla být nahrazena státní ochrana? .....</b>	<b>23</b>
<b>5 SHRUTÍ.....</b>	<b>28</b>
<b>6 EGALITÁRNÍ LIBERTARIANISMUS .....</b>	<b>31</b>
<b>6.1 Právo na vlastnictví sebe sama proti právu na vlastnictví přírodních zdrojů.....</b>	<b>32</b>

6.2 Je nerovnost nevyhnutelná v případě práva na sebe vlastnictví?.....	33
<b>7 UNIVERZÁLNÍ ZÁKLADNÍ PŘÍJEM JAKO CÍL EGALITÁRNÍCH LIBERTARIÁNŮ .....</b>	<b>37</b>
<b>8 SHRUTÍ.....</b>	<b>42</b>
<b>9 KOMPARACE LIBERTARIANISMU A EGALITÁRNÍHO LIBERTARIANISMU Z HLEDISKA POJETÍ SVOBODY .....</b>	<b>43</b>
<b>10 ZÁVĚR .....</b>	<b>49</b>
<b>11 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....</b>	<b>53</b>
<b>12 RESUMÉ .....</b>	<b>57</b>

## 1 ÚVOD

Klasický liberalismus jakožto politická doktrína, jejímž nejvyšším politickým cílem je slovy lorda Actona svoboda, se již dlouhou dobu podílí na formování politického i filosofického dění. Liberalismus, tak jak jej představil například Ludwig von Mises, nebyl nikdy nikde plně a dlouhodobě rozvinut a proto důsledky, které by politika absolutního laissez-faire přístupu měla, jsou spíše součástí teoretických a hypotetických úvah. Pojetí svobody a z ní plynoucí představy sociální spravedlnosti u klasických liberálů a později klasických libertariánů se však stává předmětem kritiky z rozličných pozic. Klasičtí libertariáni a liberálové představují negativní teorie svobody, s nimiž vyjadřuje nesouhlas celá řada myslitelů, avšak v našem případě se zaměříme na kritiku takového přístupu výhradně ze strany egalitárních libertariánů. Egalitární libertariáni totiž považují za důležitou složku svobody také aktivní možnost něco vykonat.

Ze všeho nejdřív bude představena doktrína klasického libertarianismu<sup>1</sup>, která je zastoupena například Murray N. Rothbardem, Stephanem Kinsellou, Robertem Murphym, ale i Ludwigem von Misesem či Friedrichem A. Hayekem, kteří sami sebe ještě za libertariány neoznačovali. Mises s Hayekem a další zástupci rakouské školy se označovali za liberály nebo klasické liberály. Důkazem budiž jedna z Misesových nejznámějších publikací *Liberalismus* z roku 1927. V této útlé publikaci Mises definuje základní znaky liberalismu. Mises, Rothbard a Hoppe, z jejichž děl budu vycházet při definování libertariánské perspektivy na sociální spravedlnost, se řadí k rakouské ekonomické

---

<sup>1</sup> Dále často jen libertarianismus, bez přívlastku klasický. Pod pojmem libertarianismus se běžně chápe, ten proud, který bude v naší práci reprezentován především Rakouskou školou, což připouští i Hrubec s Brabcem (2007: 9) (autoři představující egalitární libertarianismus čtenářům v českém prostředí), když tvrdí, že pravicově orientovaný libertarianismus si může tento termín nárokovat takřka bez přívlastku.

škole. Rakouští teoretici se všichni vyznačují tíhnutím k radikálně liberálnímu pohledu na ekonomii a následně i společnost. Krátce proto zmíním, jak Carl Menger a jeho následovníci v čele především s Misesem pohlíželi na vědu o ekonomice, přičemž v kontextu tohoto pohledu budou zřejmé důvody pro radikálně liberální postoj teoretiků rakouské školy.

Již zmíněná diference v označení, tedy to, zda se autor označuje za libertariána nebo klasického liberála, není pro cíl naší práce příliš relevantní, významy těchto pojmenování se často překrývají. Použití pouhého slova liberalismus například v Misesově pojetí již dnes však není tak obvyklé, jako v dobách jeho tvorby. Při používání tohoto slova může docházet ke značným dezinterpretacím tím, jak se termíny využívají v různých částech světa. Především ve Spojených státech amerických se při použití slova liberál, liberální nebo liberalismus rozumí politická doktrína zpravidla zásadně odlišná od liberalismu v Misesově pojetí.

Autoři rakouské ekonomické školy, jmenovitě hlavně Ludwig von Mises a jeho žák Murray Newton Rothbard se stanou nosným pilířem při definování politické ideologie libertarianismu především z toho důvodu, že nabízí systematickou multidisciplinární tvorbu. V části o libertarianismu nebude chybět ani zmínka o Robertovi Nozickovi, jehož dílo *Anarchy, State and Utopia* se stalo vlivným a široce diskutovaným na akademické půdě. U Nozicka poukáži především na jeho odlišný pohled na vznik státu od pohledu Rothbarda. K popsání fundamentálních základů libertarianismu, které jsou společné všem libertariánům (mimo pojetí státu), využiji především díla Ludwiga von Misesa. Dále zmíním v libertarianismu vlivnou tradici přirozeného zákona na vlastnictví sama sebe, kterou výrazně rozpracoval Murray Rothbard ve svém díle *Etika svobody*. Poté nastíním velmi výrazný spor, který vede ke štěpení libertariánů na jedné straně na minarchisty a na druhé pak anarchokapitalisty. Mezi těmito dvěma proudy existují neshody z důvodu odlišného pohledu na stát, kterému se budu věnovat v samostatné



kapitole. Minarchisté (Ludwig von Mises, Friedrich A. von Hayek, Robert Nozick atd.) věří, že je potřeba centrální autority (minimálního státu) k vynucování právního pořádku a dalších služeb. Minimální stát by měl nejméně obstarat zajištění vnitřní a vnější ochrany. Anarchokapitalisté (Murray Rothbard, Hans Herman Hoppe, David Friedman atd.) navazující na klasického belgického liberála Gustava de Molinariho jdou při obhajobě svobody ve smyslu vlastnických práv ještě dál. Odmítají jakékoli donucení absolutně, a proto podávají návrhy možné bezstátní, anarchické společnosti.

V další části práce se budu věnovat egalitárnímu libertarianismu, který je někdy také označován jako levicový libertarianismus. Tento historicky mladší proud libertarianismu bude představen zejména za použití prací Philippa Van Parijse, Michaela Otsuky, Petera Vallentyňa a Nicolause Tindemana. Své místo zde naleznou i příspěvky k tomuto libertarianismu od českých vědců Marka Hrubce, Martina Brabce a dalších. Hlavním tématem této části se však stanou ideje jednoho z hlavních představitelů egalitárního libertarianismu Philippa Van Parijse. Budou zde představeny teze z jeho stěžejního díla *Real Freedom for All*, přičemž se zaměřím především na jeho koncept všeobecného základního příjmu pro všechny. Bude řešena možná udržitelnost koncepce univerzálního základního příjmu a jeho vztah ke svobodě. Díky příspěvku českých libertariánů Dana Šťastného a Josefa Šímy bude krátce zmíněna i reflexe všeobecného základního příjmu pro všechny v klasicko libertariánské perspektivě.

Cílem práce je komparace klasického a egalitárního libertarianismu. Při komparaci těchto dvou přístupů v rámci politické filosofie bude zcela klíčový rozdílný pohled ve vnímání toho, co je svoboda. Otázka interpretace svobody je konečně jednou z hlavních otázek politických filosofů.

Klasičtí libertariáni, které v mém textu bude reprezentovat především rakouská ekonomická škola, zjednodušeně chápou svobodu v následujícím principu: svoboda rovná se vlastnickým právům. Takový přístup je důvodem pro kritiku ze strany egalitárních libertariánů. Nabízí se totiž otázka: Jsem opravdu svobodný, nemám-li žádné prostředky, které by mi umožnily dosáhnout cílů, po kterých toužím? Avšak můžeme jít ještě dál: Je svobodný ten, kdo nemá zajištěny ani základní lidské potřeby v podobě základních potravin? Při pokládání těchto otázek se dostávám k jádru sporu těchto dvou libertariánských proudů. V komparační části se budu zabývat právě rozdílným chápáním pojetí svobody u klasických a egalitárních libertariánů na pozadí sociální spravedlnosti. Ukážu, jaké by mohly být důsledky při aplikaci jednotlivých přístupů na otázky spojené se sociální spravedlností. Egalitární libertariáni tvrdí, že má-li být člověk svobodný, musí mít zajištěn nějaký základní přísun prostředků, aby nestrádal. Takovéto zobrazení svobody je však příliš abstraktní. V práci tedy odpovím, jaký by měl ten základní přísun statků být. Jsem opravdu svobodný, když nestrádám ve smyslu, že je mi zajištěn dostatečný přísun potravin a nápojů nebo jsem svobodný, když si můžu dovolit soukromý letoun? Je vůbec možné svobodu spojovat pouze s materiálním zajištěním? Ukážu, jakým způsobem se k podobným otázkám staví oba srovnávané proudy a pokusím se nastínit, jakou strategii doporučují jednotliví autoři k prosazení jejich ideálů v současné společnosti.

## 2 RAKOUSKÁ EKONOMICKÁ ŠKOLA. PROČ JSOU VŠICHNI JEJÍ AUTOŘI RADIKÁLNĚ LIBERÁLNÍ?

Pro pochopení konsenzu rakouské ekonomické školy na jejich radikálně liberálních postojích považuji za naprosto klíčové seznámit čtenáře se základy rakouské ekonomické školy. V této pasáži znázorním základní rozdíly mezi rakouským paradigmatem a paradigmatem neoklasické školy. Neoklasické paradigma, které zde nastíním v porovnání s paradigmatem rakouské školy, je na evropských univerzitách dnes převládající.

Rakouští teoretici<sup>2</sup> chápou vědu o ekonomice jako teorii jednání, nikoli rozhodování. Rakouské paradigma vychází z praxeologie, vědy o lidském jednání. Lidské jednání je chápáno jako dynamický proces, oproti tomu neoklasické paradigma pojímá ekonomii jako teorii rozhodování. Podle rakouské školy ale není důležitá skutečnost, že nějaké rozhodnutí bylo učiněno, jako spíš fakt, že ono rozhodnutí je zakotveno v lidském jednání, které je procesem, jenž může i nemusí být ukončen. Takovýto proces zahrnuje sled interakcí a postupných koordinací. Teoretici rakouské školy hovoří-li o ekonomii, nemají na mysli žádný soubor teorií o volbě nebo rozhodování, ale teoretický celek, který se zaměřuje na procesy sociální interakce, které se liší stupněm koordinace. Stupeň koordinace vždy závisí na vnímavosti jedinců, která je dána najevo v podnikání. Ekonomie tak pro rakouskou školu tvoří součást mnohem širší a obecnější vědy, kterou je teorie lidského jednání (praxeologie) (Soto 2012: 1-4).

---

<sup>2</sup> Slovo teoretici je u zástupců rakouské školy výstižnější než ekonomové. V období, kdy se vědy značně hyperspecializovaly, rakouští teoretici neustupovali ze svého multidisciplinárního pojetí. Zářným příkladem je např. Murray Newton Rothbard, jehož práci se budu věnovat v pasáži o klasickém libertarianismu.

Metodologická perspektiva je u rakouské školy čistě subjektivistická, zatímco neoklasické paradigma operuje s jistým typem metodologického individualismu, který je objektivistický. Jak píše Mises (2006: 83): „Předmětem ekonomie nejsou věci a hmotné předměty, ale lidé, jejich mínění a jednání. Statky, komodity, bohatství a všechny další pojmy týkající se chování nejsou prvky přírody. Jsou prvky lidského mínění a jednání. Kdo se jimi zabývá, nesmí se dívat na vnější svět, musí je hledat v mínění jednajících lidí“.

Ústřední postavou sociálních procesů je u badatelů rakouské školy tvořivý podnikatel. Podnikání je hlavní hnací silou v rakouské ekonomické teorii, přičemž u neoklasického paradigmatu značně absentuje. S tímto také souvisí možnost omylu a povaha podnikatelského zisku. V rakouském paradigmatu se jedinci mohou dopouštět ryzích podnikatelských omylů, avšak kdyby byli přístupnější k podnikatelským příležitostem, mohli by se jim vyhnout. V neoklasickém paradigmatu však existence podnikatelské chyby, které by jedinec později litoval, není přiznána, protože všechna minulá rozhodnutí jsou racionalizována na základě domnělé analýzy nákladů a výnosů, prováděné v rámci matematické maximalizace při omezeních (Soto 2012: 6-7).

Dalším velice důležitým rozdílem mezi rakouským paradigmatem a neoklasickou syntézou je rozdílné pojetí informace. Carl Menger a jeho následovníci vnímali znalosti a informace jako subjektivní, rozptýlené a neustále se měnící. Huerta de Soto (2012: 7) k rozdílnosti komparovaných paradigmat poznamenává, že někteří ekonomové si neuvědomují, že když ekonomové rakouské školy a neoklasici užívají termín „informace“, myslí tímto termínem zásadně odlišné věci. Neoklasické paradigma vnímá informaci jako objektivní entitu, která je jako jakékoli jiné zboží kupována a prodávána na trhu na základě maximalizačních rozhodnutí. Takto myšlenou „informaci“ je možné uchovat pomocí různých médií, nemá však nic společného se subjektivní

informací, kterou míní ekonomové rakouské školy. „Informace“ o níž píše rakouská škola je praktická a nepostradatelná a jednající jí subjektivně interpretuje, vnímá a používá v kontextu určitého jednání.

Rakouští ekonomové se zajímají o zkoumání dynamického pojetí konkurence (ve smyslu procesu soutěžení), zatímco ti neoklasičtí se zaměřují výhradně na modely rovnováhy typické pro komparativní statistiku. Neoklasici tak používají termíny jako model „dokonalé“ konkurence, monopol, „nedokonalá“ nebo monopolistická konkurence. Neoklasické paradigma tak chápe ekonomickou vědu, jako vědu založenou na modelu rovnováhy, jenž předpokládá, že veškerá informace je „dána“. Rakušané se spíše zaměřují na zkoumání tržního procesu, který samovolně (bez centrálního řízení) vede k rovnovážnému stavu, avšak uvědomují si, že takového stavu není nikdy dosaženo. Rakouské paradigma tedy zkoumá dynamický proces společenské spolupráce, v němž individua bez ustání generují nové informace (které nejsou nikdy „dány“) skrze podnikání tím, jak sledují své cíle a prostředky, jež považují za podstatné v kontextu jednání, které právě vykonávají. Tím, že jedinci takto činí, dávají náhodně do pohybu spontánní proces koordinace (Soto 2012: 8-9).

Přirozeně i pojetí nákladů je u rakouské školy čistě subjektivní a závisí výhradně na podnikatelské vnímavosti. Jednající může přehlédnout alternativní možnosti, které se mu nabízí. Teoretici rakouské školy se také vyznačují despektem k matematickému formalismu. Tento fakt souvisí s tím, že matematický formalismus je vhodný pro vyjádření rovnovážných stavů. Jak je však zřejmé, rakouské paradigma oproti tomu neoklasickému lpí na subjektivní časovosti a podnikatelské tvořivosti. Matematická metoda však slučuje veličiny, které jsou z hlediska času a podnikatelské tvořivosti heterogenní. (Soto: 2012, 11-13).

Specifikem, na kterém je rakouská škola postavena, je apriorně-deduktivní argumentace. Mises pojal ekonomii jako apriorní vědu a tudíž její výroky mohou být rigorózně logicky obhájeny. Ekonomie v Misesově podání má proto více společného s obory jako aplikovaná logika, než např. s empirickými přírodními vědami (Hoppe 2009: 8). „Mises rekonstruoval ekonomii jako axiomaticko-deduktivní vědu. Východiskem všech (pravdivých) ekonomických teorémů je axióm, že lidé jednají: záměrně sledují své cíle a volí mezi vyššími a nižšími cíli (vyjadřují preference), aby maximalizovali svůj subjektivní užitek (blahobyt). Tento axióm je nepochybně pravdivý: kdo by jej chtěl popřít nebo vyvrátit, musel by při tom sám jednat. A proto je-li axióm ne-hypoteticky – a priori – pravdivý, jsou pravdivé také veškeré výroky, které z něj lze přímo nebo nepřímo – za pomoci dalších empirických nebo empiricky přezkoumatelných předpokladů – odvodit“ (Hoppe 1998: 175).

Takto v krátkosti představené základy rakouské ekonomické školy jsou pro předkládanou práci důležité z důvodu pochopení multidisciplinárního přístupu rakouských teoretiků a jejich shodě na nutnosti svobody právě ve smyslu vlastnických práv a odmítání centrálního plánování.

### 3 FUNDAMENTÁLNÍ ZÁKLADY LIBERTARIANISMU

Ludwig von Mises<sup>3</sup>, ač známý především jako ekonom, byl multidisciplinárním teoretikem. V následující kapitole krátce představím Misesovo pojetí liberalismu, které znázornil v knize *Liberalismus*. Je důležité mít však na paměti, že následující znázorněné principy jsou fundamentální podstatou klasického liberalismu/libertarianismu a tak jsou až na výjimky (vnitřní a vnější ochrana centrální entitou) společné všem autorům, kterým se budu v části věnující se klasickému libertarianismu věnovat. Misesovo pojetí liberalismu však bude sloužit pouze ke znázornění základních principů libertarianismu a v dalších kapitolách bude doplněno řadou jiných libertariánských autorů. Pro přehlednost textu používám, s výjimkou přímých citací, označení libertarianismus, ačkoli Mises sám tento výraz nepoužíval.

Libertarianismus se obecně vyznačuje materiálním pojetím. Dle Misese (1998: 15) libertarianismus nemá na mysli nic jiného než podporu materiálního blahobytu lidí. Vnitřní, duševní a metafyzické potřeby neřeší. To je také důvod pro hlasitou kritiku ze strany antiliberálních myslitelů. Na výtky, že libertariáni nemají co nabídnout lidem s vyššími a ušlechtlejšími cíli, Mises (1998: 15) odpovídá takto: „Liberalismus se zaměřuje výhradně na materiálno nikoli proto, že by znevažoval duševní statky, ale z

---

<sup>3</sup> Ludwig von Mises byl významným rakouským ekonomem 20. století. Ve svých dílech navázal na Carla Mengera, Eugena von Bohm-Bawerka a další, čímž se přiradil k čelním představitelům rakouské školy. Svým radikálním laissez-faire přístupem se Mises stal široce citovaným těmi nejradikálnějšími zástupci rakouské školy, jakým je například Hans-Hermann Hoppe, čímž jeho odkaz zůstává stále živý. Hoppe, mezi libertariány známý díky své kritice demokracie, ve svém článku *Why Mises (and not Hayek)?* (Hoppe 2011) udává důvody, proč upřednostňuje právě Misese před držitelem Nobelovy ceny za ekonomii a dalším významným teoretikem rakouské školy F.A. Hayekem. Hoppe zde zdůrazňuje, že Hayek na rozdíl od Misese není tak docela klasický liberál (radikálně liberální), ale spíše umírněný sociální demokrat.

přesvědčení, že nejvyššího a nejhlubšího v člověku se nelze dotýkat vnější regulací. Snaží se jen vytvořit vnější blahobyť, protože ví, že vnitřní duševní bohatství se k člověku nemůže dostat zvenčí, ale jen z jeho vlastního srdce. Nechce vytvořit nic jiného než vnější předpoklady pro rozvoj vnitřního života“. Z Misesových slov je patrná kritika materialistických představ o duchovnu.

Prvním a naprosto stěžejním základem libertariánské politiky je soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Program libertarianismu ve shrnutí do jediného slova by tedy měl být vyjádřen slovem vlastnictví, čímž mají libertariáni na mysli soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Všechny ostatní požadavky libertariánů vyplývají z tohoto základního požadavku (Mises 1998: 28). Tento fakt dále zmíním při libertariánském pohledu na svobodu, kdy bude tento přístup komparován s v principu odlišným egalitárně libertariánským přístupem.

Mises (1998: 31) jako další základ jím navrhované politiky mimo soukromého vlastnictví výrobních prostředků a svobody označuje také mír. Mises tím oponuje těm, kteří tvrdí, že válka je otcem všech věcí, že válka je hybatelem, naopak tvrdí, že mír je otcem všech věcí. Důvody, které jej vedou k takovému tvrzení, vyplývají z toho, že byl primárně ekonomem. Mises říká, že to, co člověka odlišuje od zvířat, je společenská spolupráce. Jen a pouze práce vytváří bohatství, naproti tomu válka jen ničí a nikdy nemůže budovat.<sup>4</sup>

Dalším důležitým bodem je rovnost. Lidé jsou si naprosto nerovni. Dokonce i mezi sourozenci se objevují ty největší rozdíly v tělesných i duševních vlastnostech. Příroda se při své produkci neopakuje a

---

<sup>4</sup> Fakt, že ničení nepodporuje růst ekonomiky legendárně vystihnul klasický liberál Frédéric Bastiat a dodnes se na něj mnoho libertariánů odkazuje (např. Henry Hazlitt v *Ekonomii v jedné lekci* ve své eseji *Co je a co není vidět: Rozbité okno*). Dodnes je tato problematika výrazným sporem mezi nástupci Johna Maynarda Keynesa a zástupci Rakouské školy.



nevytváří tuctové zboží. Člověk, který se narodí, nese pečeť individuálního a unikátního. Lidé si nejsou rovni, a proto požadavek stejného zacházení s lidmi prostřednictvím zákonů nelze zdůvodňovat tím, že rovným patří rovné zacházení. Libertarianismus se snaží jen a pouze o rovnost před zákonem, nikoli o absolutní rovnost (Mises 1998: 34). O tom, jak by mohla vypadat libertariánská společnost z pohledu rovnosti, se zmiňuje například Hoppe (2009: 173), když tvrdí, že v případě, že by bylo obnoveno právo soukromých vlastníků na vyloučení, pak by taková společnost byla naprosto nerovnostářská.

### **3.1 Jaký je cíl libertarianismu?**

Často je možné od odpůrců libertariánského řádu slyšet, že libertariánské společenské uspořádání by vedlo k hromadění veškerého kapitálu do rukou velmi úzké skupiny, jejíž členové by se následně stali velmi vlivnými a jejich moc by byla ve společnosti určující. Konečně toto je také důvod, proč vznikají například antimonopolní zákony. Mises se vypořádává s častým tvrzením, že liberalismus je doktrína stvořená k prosazování jedné, velmi úzké skupiny obyvatelstva, kterou jsou majetní, kapitalisté, podnikatelé, následovně: „Liberalismus měl vždy na mysli blaho celku, nikdy neměl na mysli blaho nějakých zvláštních skupin. To chtěli vyjádřit svým slavným heslem angličtí utilitaristé: ‚největší štěstí největšímu počtu‘, ovšem nepříliš šťastným způsobem“ (Mises 1998: 17).

Jinými slovy, Mises a další teoretici rakouské ekonomické školy obhajují neregulované trhy i z toho důvodu, že na nich dochází k obohacování nejširších vrstev obyvatelstva. Na podporu tohoto argumentu vyberu několik nejbohatších společností světa a zaměřím se na cílovou skupinu pro jejich produkty. V první třicítce společností s největší hodnotou na trhu se nachází například Walmart, Toyota Motor,

Samsung Electronics či Apple (Financial Times 2012: 1). Všechny společnosti jsou beze sporu na trhu takto úspěšné díky masové produkci. Právě masový prodej produktů co největšímu množství obyvatelstva činí firmy, ale zároveň i jedince ve společnosti materiálně bohatšími. Tento fakt libertariáni zdůrazňují v momentě, kdy hovoří na obranu volného trhu. Libertariáni tak nezpochybňují, že někteří vybraní jedinci v kapitalismu hromadí značné množství kapitálu, pouze poukazují, že k tomu, aby tak mohli činit, často potřebují podporu v širokých masách obyvatelstva. Nikdy by nezískali prostředky, pokud by dostatečnému množství zákazníků nenabídli produkt, službu, za kterou jsou bez donucení ochotni zaplatit.

K takovému pojetí však můžeme namítnout, že libertariáni podceňují sílu marketingových praktik. Legislativy států totiž dnes běžně upravují používání reklamy. Základní veřejnoprávní normou v oblasti regulace reklamy je v České republice zákon č. 40/1995 Sb., o regulaci reklamy. Tento zákon stanovuje několik obecných zákazů a omezení, mezi které patří například zákaz reklamy založené na podprahovém vnímání nebo zákaz skryté reklamy. Ve společenském uspořádání fungujícím podle libertariánských principů by takové zákazy byly zřejmě nepřípustné. Avšak právě podprahová reklama má velký vliv na rozhodování jedince, a proto investice podnikatelů do takového typu reklamy by se v libertariánské společnosti zdály být vhodnými. Podprahová reklama a další marketingové triky by tak mohly vést k „donucení“ nakupovat díky využití poznatků z psychologie. Takové „donucení“ postrádá fyzické násilí. Je ovšem potřeba dodat, že nejen podprahová či skrytá reklama má takové důsledky. Reklama obecně slouží k propagaci dané služby, a proto opravdu konzistentní protinázor by měl volat po absolutním zakázání reklamy, což se zdá být značně nepraktické. Reklama může totiž sloužit také jako zdroj informací.

### 3.2 Murray Newton Rothbard<sup>5</sup> a „nový“ libertarianismus jako pokračování mengerovsko-misesovské liberální tradice

Hovořili-li jsme o značném tíhnutí k multidisciplinarnitě u rakouských teoretiků, pak Murray Rothbard je v tomto ohledu příkladem za všechny. Ač profesí ekonom, podařilo se mu vytvořit systém sociální a politické filosofie, založený nejen na ekonomice, nýbrž i na etice jako základních stavebních kamenech. Ekonomie nám podle Rothbarda sice může poskytnout mnoho dat pro podporu svobodného trhu, ale není přesvědčen, že pouhá bezhodnotová analýza nebo ekonomický utilitarianismus (standardní společenská filosofie ekonomů) se může stát dostatečnou pro obhajobu svobody. Politické soudy jsou nezbytně hodnotovými soudy, a proto politická filosofie tudíž musí být nezbytně etická a jako základ pro obhajobu individuální svobody musí být vybudován pozitivní etický systém (Rothbard 2009: 46).

#### 3.2.1 *Etika svobody* jako pokus ospravedlnit přirozenost vlastnictví sama sebe

Murray Rothbard rozhodně nebyl prvním teoretikem, který se snažil obhájit právo na vlastnictví sama sebe. Profesor na Harvardské univerzitě Michael Sandel ve velmi populárním kurzu *Justice* uvádí, že jakýmsi

---

<sup>5</sup> Hans Herman-Hoppe (2009: 163-164) úvodu k Rothbardově *Etice svobody* porovnává význam Rothbarda a Roberta Nozicka pro libertarianismus. Hoppe tvrdí, že „nepřátelský“ a „netolerantní“ libertarianismus Murraye Rothbarda se na rozdíl od toho Nozickova „jemného“ libertarianismu nejdříve uchytil mezi neakademickou veřejností - podnikateli, odborníky a vzdělanou veřejností ze všech oblastí. Nozickův libertarianismus, jemuž se v práci také věnuji, podle Hoppeho nikdy mezi neakademickou veřejností nepronikl. „Rothbard a jeho ‚extrémistický‘ libertarianismus se stal zdrojem a teoretickým tvrdým jádrem ideologického hnutí. Rothbard se stal tvůrcem moderního amerického libertarianismu, radikálního potomka klasického liberalismu, který během třiceti let přerostl z původní skupinky zastánců do skutečného politického a intelektuálního hnutí“ (Hoppe 2009:163-164). Tyto slova je možné potvrdit. Především kolem Ludwiga von Mises institutu v Auburnu v Alabamě je možné vysledovat přívržence Rothbardovského typu libertarianismu založeného na přirozeném právu. Konečně sám Hoppe je pokračovatelem radikálního přístupu v libertariánském hnutí a bez ústupků prosazuje bezstátní společnost.

spojencem moderních libertariánů byl již John Locke. Locke (1992: 45) totiž ve *Druhém pojednání o vládě* prohlásil: „[...] každý člověk má vlastnictví své vlastní ‚osoby‘. Na tuto nikdo nemá právo mimo něho samého. Práce jeho těla a dílo jeho rukou, můžeme říci, jsou ve vlastním smyslu jeho. Cokoli tedy vyjme ze stavu, jež příroda tomu propůjčila a v němž to ponechala, s tím smísil svou práci a k tomu připojil něco, co je jeho vlastní, tím to činí svým vlastnictvím.“

Do této chvíle jsem v této práci ukazoval, že koncept vlastnických práv je libertariány prosazován, avšak fakt, že člověk vlastní sám sebe se stává předmětem kritiky z mnoha stran. Představím zde Rothbardovu univerzální etiku svobody. Etika svobody je jistě vlivným příspěvkem do libertariánské diskuze, nicméně je nutné si uvědomit, že ne všichni libertariáni tvořící v anarchokapitalistické tradici ji nutně prosazují jako jediné možné řešení.

Rothbardovská etika je postavena na přirozeném právu vlastnit své vlastní tělo a prvotním přivlastnění. Hoppe (2009: 136) k této fundamentální podstatě Rothbardovy etiky svobody dodává: „Cožpak není jednoduše absurdní tvrdit, že by člověk neměl být řádným vlastníkem svého těla a míst a statků, které si prvotně, tedy dříve než někdo jiný, přivlastní, použije nebo vyrobí pomocí svého těla? Neboť kdo jiný, pokud ne on, by měl být jejich vlastníkem? A není také samozřejmé, že drtivá většina lidí – včetně dětí a primitivních lidí – jedná ve shodě s těmito pravidly a že tak činí bez debat a jaksi samozřejmě?“ I Robert Nozick (1974: 331) obhajuje vlastnictví svého těla v radikální podobě, což jej vede k obhajování anti-paternalistické pozice, která umožňuje jedinci nakládat se svým tělem jakýmkoli způsobem, který neporušuje práva jiné osoby, tedy například i dobrovolné prodání sama sebe do otroctví.

Ačkoli se mnohým jedincům Rothbardův pohled na vlastnictví sama sebe může zdát intuitivně velmi lákavý, nelze jej označit za jedinou

možnou variantu. Nyní si tedy ukážeme, jaké jiné možnosti se nabízejí, odmítneme-li, že člověk je absolutním vlastníkem svého těla.

Rothbard logicky vyvozuje, že pokud odmítneme koncept vlastnictví sama sebe, existují již pouze 3 možnosti. První možností je „komunismus“ s univerzálním a rovným spoluvlastnictvím všech lidí navzájem. Druhou možností je částečné vlastnictví jedné skupiny skupinou jinou a poslední možností, na kterou jej upozorňuje George Mavrodes z katedry filosofie na Michiganské univerzitě je, že nikdo nevlastní nikoho, ani sám sebe, ani nikoho jiného nebo jeho část. Koncept komunismu je Rothbardem kritizován z důvodu, že je fyzicky nemožné, aby každý jedinec uchovával permanentní záznamy o všech ostatních a uplatňoval tak za všech okolností stejný podíl na částečném vlastnictví každého člověka, a proto nachází-li se ve společnosti více než jen velmi malý počet osob, musí se tato alternativa nutně zhroutit a redukovat na možnost druhou (Rothbard 2009: 93-94). Hoppe (2009: 153) k této problematice poznamenává, že kdyby byly všechny statky kolektivním vlastnictvím všech, potom by nikdo nikdy nikde nemohl nic s ničím dělat, do té doby, než by k tomu předem získal souhlas ostatních spoluvlastníků. Otázkou však je, jak by mohl takový souhlas poskytnout, jestliže nikdy není plným vlastníkem ani svého těla a tím pádem ani svých hlasivek? Kdybychom se měli řídit pravidlem úplného kolektivního vlastnictví, pak by toto pravidlo vedlo k vyhynutí lidského druhu. Takovýto systém se nejeví jako vhodná univerzální lidská etika.

K druhé možnosti Rothbard poznamenává: „Ve skutečnosti etika, která tvrdí, že Třída G je oprávněna vládnout Třídě R, považuje R za podlidské bytosti, jimž se těší G – to však porušuje počáteční předpoklad, že formulujeme etiku pro lidské bytosti jako takové“ (Rothbard 2009:94). V takovém případě nelze hovořit o tom, že by se takový druh etiky vztahoval na všechny osoby, nehledě na to, že přijetí takové varianty může vyústit v podobné situace, jakých jsme byli svědky např. v nacistickém Německu.

Rothbard si, jak vidíme z citace, při formulování etiky stanovil, že bude univerzální a pro všechny stejná. V historii politického myšlení se však často setkáváme s názorem, že je potřeba zajistit efektivní kontrolu ve společnosti. Kontrolu ve společnosti však musí vykonávat pouze další lidé, kteří jsou voleni, dosazeni nebo narozeni podle nějakých stanovených měřítek. Takoví lidé se však vstupem do „kontrolní pozice“ stávají ze své funkce mocnějšími než jiní a zároveň mívají k vykonávání svojí moci i prostředky. Tato převaha úzké „skupiny vyvolených“ se stává předmětem kritiky ze strany libertariánů. Známy citát Lorda Actona „Moc člověka kazí a absolutní moc kazí člověka absolutně“, tak získává v souvislosti s libertariánským učením dále na váze<sup>6</sup>

K poslední výtce George Mavrodese Rothbard podotýká, že jelikož vlastnictví označuje sféru kontroly, v praxi by to pak znamenalo, že vůbec nikdo by nebyl schopný cokoli udělat a pro lidské pokolení by to logicky představovalo zkázu (Rothbard 2009: 93). Chápeme-li vlastnictví ve smyslu kontroly, pak v případě, že nikdo nevládní nikoho, dochází ke stejnému problému, jaký byl znázorněn v případě komunismu. Nejsem-li vlastníkem svého těla, ani těla nikoho jiného, nemám potom možnost cokoli říct, vytvořit a důsledky jsou proto stejné jako v případě komunistického univerzálního a rovného spoluvlastnictví všech.

Z vlastnictví sebe sama vyplývá podpora neregulovaných trhů. Michael Sandel (2009a) se však ptá, zda neexistuje rozpor mezi svobodným trhem a morálkou. Existují tedy nějaké statky, které bychom si neměli mít možnost koupit za peníze? Sandel tvrdí, že existují případy, kdy by měly morální principy být nadřazeny principům volného trhu. Mělo by to být tehdy, kdy by vpuštění trhu do dané problematiky mohlo narušovat její podstatu. Sandel říká, že na světě existují věci, které lze stěží ohodnotit tržním způsobem. Některé věci na světě jsou podle něj degradovány nebo

---

<sup>6</sup> Vlivný příspěvek k problematice třídy „vládnoucích“ podává v *Cestě do otroctví* F.A. Hayek(2004: 119-131), když popisuje proč se ti nejhorší dostávají nahoru.

zkaženy, jsou-li přetvořeny na pouhé komodity. V některých případech bychom podle něj neměli hledět pouze na efektivitu ani tržní svobodu, nýbrž zvážit i morální stránku věci. Národní obrana, soudnictví, zdravotnictví nebo ochrana životního prostředí jsou nejen ekonomické záležitosti, ale i politické a morální. Jako praktický příklad, kdy tržní norma vytlačuje tu netržní, Sandel uvádí školku v Izraeli, kde měli problém s pozdním vyzvedáváním dětí jejich rodiči, a proto se rozhodli za pozdní příchody účtovat pokuty. Avšak od té chvíle pozdních příchodů přibylo, protože se rodiče již necítili špatně, že vyzvedávají své děti pozdě, nýbrž to chápali jako placenou službu.

## **4 PROBLÉM CENTRALIZOVANÉ MOCI. STÁT ANO ČI NE? ČÍM JEJ NAHRADIT?**

Problematika státního uspořádání je hlavní štěpící linií libertariánů. Většina se domnívá, že jistý stupeň minimálního státu je potřeba.<sup>7</sup> Ochránci minimálního státu se však v případě, že zároveň uznávají princip neagrese vůči jiným osobám a minimální stát, se můžou za jistých okolností dostat do nevyhnutelné kontradikce. I minimální stát totiž vyžaduje jistou míru donucení. Policie, armáda a soudy musí být zaplacený z peněz, které jsou získávány prostřednictvím daní, avšak daně jsou zásahem do práva na soukromé vlastnictví. Této kontradikce si všimli zastánci anarchokapitalismu a pokusili se vypracovat racionální konstrukt bezstátní společnosti, která ochranu také nabízí, avšak na čistě voluntaristické bázi (privátní). Samozřejmě je možné předpokládat, že by minimální zdanění potřebné pro funkce státu, které nám předkládá například Nozick, bylo placeno všemi členy společnosti dobrovolně. V takovém případě by minimální stát s libertariánským principem neagrese v rozporu nebyl. Avšak existence byť jen jediného anarchisty, který by se odmítnul podvolit, by znamenala zásah do vlastnických práv.

### **4.1 Koncept minimálního státu jako jediná akceptovatelná centralizace svobodné společnosti.**

Koncept minimálního státu má v klasicko liberální a libertariánské perspektivě relativně dlouhou tradici. Robert Nozick ve svém díle považuje stát za ospravedlnitelný. Nejrozsáhlejším státem, který však dle Nozicka (1974: 149) je možné ospravedlnit je stát minimální. Minimálním

---

<sup>7</sup> Na tom, co by měl minimální stát zahrnovat, absolutní shoda neexistuje. V nejužším smyslu by však minimální stát měl zajišťovat armádu, policii a soudy.



státem rozumí stát jako „noční hlídač“, který se omezuje výhradně na obranu jedince. Minimální stát má zajistit ochranu občanů proti násilí, krádežím, podvodům a má sloužit k vynucování smluvních závazků (Nozick 1974: 26).

Robert Nozick (1974: 12-149) se ve své knize *Anarchy, State and Utopia* snaží obhájit minimální stát z libertariánské perspektivy. Kniha je pokusem o ospravedlnění státu jako produktu fungování „neviditelné ruky trhu“. Role Nozickova minimálního státu se omezuje na poskytování obrany. Nozick začíná svoji knihu v přirozeném stavu, kde vládou svobodné trhy a anarchické uspořádání, a snaží se obhájit, že fungováním neviditelné ruky trhu, bez porušení práv jakéhokoli jedince, dochází nejdříve ke vzniku dominantní obranné agentury, poté „ultraminimálního státu“ a nakonec vznikne stát minimální. Nic více než minimální stát není možné akceptovat.

Není v možnostech našeho textu analyzovat, jakým způsobem vznikly v současnosti existující státy. Faktem však zůstává, že Nozickovo představa o vzniku státu působením tržních mechanismů není v jeho knize *Anarchy, State and Utopia* doložena žádným konkrétním historickým případem. Tento bod je napadán anarchokapitalisty. Rothbard (2009: 280) tvrdí, že žádné státy tímto způsobem „neposkvřněného početí“ nevznikly. Z tohoto Rothbard vyvozuje, že by se měl Nozick připojit k anarchistům žádajícím odstranění všech existujících států a trpělivě čekat, až domnělá neviditelná ruka začne fungovat. V případě, že by se Rothbard mýlil a opravdu by některý ze současných států v historii vznikl procesem, který Nozick popisuje, přesto to stejně nemůže ospravedlnovat současnou existenci těch státních útvarů, které Nozickův minimální stát co do kompetencí přesahují.

Dalším zastáncem minimálního státu, kterého zde zmíníme, je Ludwig von Mises. Mises (1998: 39-40) stát definuje jako instituci, která

použitím donucení a násilí přiměje škůdce společnosti, aby dodržovali pravidla společenského soužití. Pravidla, podle kterých se mají členové společnosti chovat, jsou právo a orgán, který se stará o používání donucovacího aparátu, nazývá Mises vládou. Mises se velmi negativně staví k možnosti anarchického společenského uspořádání. „Anarchismus špatně odhaduje pravou povahu člověka; byl by proveditelný jen ve světě andělů a svatých“ (Mises 1998: 40). Chtěl bych zde však poukázat, že toto tvrzení však ještě automaticky neznamena, že by byl v přímém konfliktu s pozdějšími anarchokapitalisty. Mises (1998: 40) totiž tvrdí, že společnost, která má uznávat soukromé vlastnictví výrobních prostředků, musí k tomu používat donucení a násilí. Tato teze není popírána ani Rothbardem, jakožto hlavním představitelem anarchokapitalistického společenského řádu. Rozdíl je pouze v tom, že Mises požaduje, aby donucení a násilí vykonával státní aparát, zatímco Rothbard by ponechal trh zajišťovat i ochranu.

Michael Sandel (2009b: 35-36) označil tři typy politik a zákonů, které moderní státy běžně zavádějí, avšak jsou v rozporu s libertariánským pojetím společnosti. Prvním typem je odmítnutí paternalismu. Libertariáni se staví proti zákonům, které mají ochránit lidi před tím, aby si sami ublížili. Jako příklad uvádí povinné používání bezpečnostních pásů v automobilech nebo používání ochranných přileb na motocyklu. Druhým typem je odmítnutí morální legislativy. Libertariáni neuznávají použití donucení k podporování nějakého všeobecně uznávaného pojetí ctnosti. Příkladem může být zákaz prostituce nebo homosexuality. Třetím typem je odmítnutí redistribuce bohatství. Sandel uvádí, že jakékoli zákony, které vynucují pomoc pro někoho jiného prostřednictvím zdanění, jsou neospravedlnitelné z pohledu libertariánského pojetí práv.

## 4.2 Bezstátní společnost jako přímý důsledek dodržování Rothbardovy etiky.

Významný německý sociolog 20. století Franz Oppenheimer se svým dílem *Der Staat* ovlivnil i Murrayho Rothbarda a další anarchistické libertariány, ale například i komunitaristy. Oppenheimer (1922: 24-25) v knize uvádí, že existují dva způsoby získávání bohatství. Jedním je krádež a druhý můžeme nazývat ekonomickým způsobem, tedy způsob získávání bohatství bez donucení a násilí, prostřednictvím výroby či směny. Krádež, tedy způsob získávání bohatství prostřednictvím použití síly a násilí, je způsobem jednostranné konfiskace. Oppenheimer tento instrument získávání bohatství označuje za politický způsob. Organizace politických způsobů je slovy Oppenheimera (1922: 27) stát. "Je to systematizace loupeživých procesů na daném území" (Rothbard 2011: 6). Taková systematizace loupeživých procesů je však v přímém rozporu s Rothbardovým přirozeným právem, které jsem popsal výše a jako takové musí být Rothbardem striktně odmítnuto. Stát se tedy ode všech ostatních institucí liší dvěma ohledy. Za prvé pouze stát smí použitím násilí zasahovat do skutečných nebo potenciálních směn mezi ostatními lidmi. Za druhé stát získává příjmy z povinných odvodů vynucovaných násilím (Rothbard 2001: 55).

Mnoho teoretiků se snažilo ospravedlnit existenci státu za pomoci teorie společenské smlouvy. Teorie společenské smlouvy má v politické filosofii dlouhou tradici a jak je patrné u Roberta Nozicka, i někteří libertariáni s tímto pojmem operují. Teorie nebo model společenské smlouvy sahá daleko do doby osvícenství, avšak dodnes je v politické filosofii živá. Důkazem budiž přelomové dílo Johna Rawlse *Teorie spravedlnosti*.

Rothbard, stejně jako americký anarchista 19. stol. Lysander Spooner, který je dodnes inspirací pro moderní voluntaristy, absolutně

teorii společenské smlouvy odmítá a nabízí alternativní pohled na vznik státní moci. Stát nikdy nebyl vytvořen „společenskou smlouvou“, vždy byl zrozen z podrobování a vykořisťování (Rothbard 2011: 6). Klasickým příkladem takového vzniku je Oppenheimerovo (1922: 15) vysvětlení. Stát podle něj vzniknul násilným přemožením jedné skupiny druhou z důvodu hospodářského využívání poražené skupiny lidí. Nejedná se tedy o nic jiného než o regulaci poražené skupiny vítěznou skupinou, přičemž takto vzniklá instituce se snaží zajistit proti agresí, která by mohla přijít zevnitř státu nebo zvenčí. Tato Oppenheimerem představená vize vzniku státu je prosazována i Rothbardem (2011: 6), když jí ilustruje následovně: „V kopcích Jižní ‚Ruritánie‘ si skupina banditů zajistí fyzickou kontrolu nad teritoriem a velitel banditů se prohlásí za krále suverénní a nezávislé vlády Jižní Ruritánie“. A pokud on a jeho muži mají dostatečnou sílu na to, aby tuto vládu chvíli udrželi, hle a zři!, nový Stát se přidal do ‚rodiny národů‘. Bývalí velitelé banditů se stali zákonnou nobilitou nové říše“.

Podobný argument, který Rothbard používá pro vznik státu, jsem však při osobním setkání slyšel od profesora ekonomie Stefana Koleva, který sám sebe považuje za klasického liberála a upřednostňuje tak vizi minimálního státu s ústavními omezeními jako hlavní argument proti bezstátní společnosti. Kolev (2012) se domnívá, že bezstátní společnost by nebyla dlouhodobě udržitelná právě z toho důvodu, že by v ní nastoupila úzká skupina mocných a nabídla lidem cosi, za co by byla většina ochotna omezit vlastní svobodu, přičemž ti, kteří by to odmítali by byli později násilně donuceni ke spoluúčasti také a vznikl by tak znovu stát.

### **4.3 Problém majetku a kriminality v libertariánské společnosti. Čím by mohla být nahrazena státní ochrana?**

Zločincem jest dle Rothbardových (2009: 100) slov každá osoba, která zaútočí na osobu nebo legitimně nabitý majetek jiného člověka. Z tohoto vyplývá, že násilí není v libertariánské společnosti odsuzováno absolutně. Libertariánská společnost není pacifistická za všech okolností, nýbrž je nutné rozlišovat, zda se jedná například o zločinnou krádež nebo domáhání se zpět svého vlastnictví. Tímto se dostáváme ke konceptu libertariánského práva, které Rothbard ve svém díle pouze načrtnul. Takové pojetí bylo navrženo pro bezstátní společnost, nicméně lze si představit následování těchto principů i v praktickém minimálním státě. Je jasné, že by ty principy nemohly být brány absolutně, protože pokud tak činíme, pak je logickým vyústěním vždy bezstátní společnost. Avšak například odvetná teorie, o které se níže zmíním, by mohla být implementována do právního systému nějakého minarchického uspořádání.

Sebeobrana je tedy na rozdíl od absolutních pacifistů, jakými byli například Lev Tolstoj nebo Robert Lefevre, pro libertariány přirozená a žádoucí. Rothbard totiž vhodně připomíná: „Naprostí pacifisté, kteří taktéž hájí víru v majetková práva – jako pan Robert LeFevre – jsou chyceni v nevyhnutelné vnitřní kontradikci: pokud totiž člověk vlastní majetek a přitom je mu odpíráno právo bránit ho proti útoku, je zřejmé, že je mu odpírán velmi důležitý aspekt vlastnictví“ (Rothbard 2009: 125). Pokud vztáhneme tento argument na konkrétní případ, pak se nám zde nabízí, nyní především ve Spojených státech aktuální debata o nutnosti kontroly držení zbraní. Libertariáni se k jakékoli kontrole vlastnictví zbraní staví odmítavě a důvodem k tomu je právě výše zmíněný argument, že nemůžeme zároveň mít právo vlastnit majetek a nemít právo na jeho obranu.

Právo na sebeobranu je tedy pro libertariány přirozené, avšak nabízí se otázky, jakým způsobem viníky trestat a jakým způsobem zhodnotit přiměřenost takového trestu. Princip přiměřenosti, který Rothbard navrhuje, stanovuje maximální možný trest, nikoli však trest nutný. „V libertariánské společnosti jsou pouze dvě strany právního sporu nebo žaloby: oběť, respektive žalobce a domnělý zločinec, respektive obžalovaný. Tím, kdo u soudu vznáší obvinění proti pachateli, je žalobce. V libertariánském světě by neexistovaly žádné zločiny proti nesmyslně definované ‚společnosti‘, a tudíž ani takové osoby jako ‚okresní prokurátor‘, který rozhoduje o obvinění a poté jej vznáší proti domnělému zločinci. Pravidlo přiměřenosti nám neříká nic víc, než jak vysokého trestu se může žalobce po usvědčeném pachateli domáhat. Zavádí maximální limit na trest, který může být uvalen, aby se nestal zločinným agresorem sám vykonavatel trestu“ (Rothbard 2009: 133). Z těchto slov logicky vyplývá, že libertariáni nechápou trest v objektivní rovině a rozhodně nevyžadují nic jako „spravedlnost musí být vykonána“. Nemusí. Rothbard ve své teorii přiměřenosti pouze hovoří o tom, jaký trest je možné maximálně udělit. Je však pouze věcí žalobce, zda takovýto maximální trest využije. Žalobce také nemusí požadovat trest žádný nebo se může spokojit s nižším. Dále z toho vyplývá, že trest smrti je možný (nikoli nutný nebo snad žádoucí), avšak pouze jako potrestání za zločin vraždy.

Rothbard (2009: 139) svoji teorii přiměřeného trestu, že lidé mohou být trestáni ztrátou svých práv do té míry, do jaké poškodili práva ostatních, označuje za odvetnou teorii trestu. Trefně ji pojmenovává jako dva zuby za zub. V praxi by uplatňování takového práva mohlo vypadat následovně: v případě že by osoba Y odcizila osobě X 200 000 korun, osoba X by měla tedy nejen nárok získat oněch 200 000 zpět, ale mohla by od osoby Y vyžadovat také až 200 000 navíc. Samozřejmě v případě, že by osoba Y oněch až 400 000 neměla, osoba X by měla právo osobu Y zotročit a nechat ji pro sebe pracovat do doby, než by dluh splatila.

Na této přirozenoprávní koncepci by teoreticky mohlo fungovat právo v libertariánské společnosti. Klíčovou otázkou však zůstává, jaké instituce by právo vymáhaly? Rothbard, Tannehillovi a Hoppe (2009: 87-88) se domnívají, že ideálním poskytovatelem obrany a ochrany na trhu by mohly být pojišťovací agentury, jelikož splňují dva důležité požadavky. Prvním důvodem, který hovoří ve prospěch pojišťovacích agentur je, že čím lépe bude ochráněn majetek jejich zákazníků, tím menší budou škody, a tím nižší náklady pro pojišťovatele. Druhý požadavek, který splňují, je dostatečné vlastnictví ekonomických prostředků, nutných k vypořádání se s hrozícím nebezpečím. Pojišťovací agentury vlastní značný majetek a pohybují se na nadnárodní úrovni. Hoppe dále zdůrazňuje, že jsou všechny pojišťovací agentury provázány smluvními vztahy o vzájemné pomoci a arbitráži. Stejně tak jsou provázány systémem mezinárodních zajišťovacích společností, jež představují spojenou ekonomickou sílu, která má prostředky na to, aby zastínila většinu existujících vlád.

V anarchickém uspořádání se objevuje problém neexistence jednoho monopolního nejvyššího soudu, jehož rozhodnutí by bylo vydáno s konečnou platností. Volno tržní prostředí nelze plánovat a je velmi obtížné říci, jak by to v praxi vypadalo, nicméně ukážu zde alespoň hlavní principy, které se dají předpokládat. Policie a soudní služby by si konkurovaly. Budeme předpokládat zjednodušenou situaci, kterou navrhuje Rothbard (1999: 76-77). Máme spor mezi Jonesem a Smithem, přičemž Jones si vybere obrannou agenturu X a Smith agenturu Y.<sup>8</sup> Smith řekne, že byl Jonesem okraden, přičemž Jones to popře. Smith dá tento případ k vyřešení svojí agentury X, přičemž buď bude označen za vinného nebo nevinného. Když to bude Jones akceptovat, problém nevzniká. Když to akceptovat nebude, je možnost řešit případ u jeho agentury a nebo

---

<sup>8</sup> Pro zjednodušení předpokládáme, že obranná agentura nabízí jak policejní, tak soudní služby, což by nemuselo nutně platit.

rovnou u nějakého odvolacího soudu, které si budou konkurovat a budou známy svou efektivností a čestností. Rozhodnutí takového soudu mohou pak být společností považována za závazná. Je otázkou zda by mohl takový systém být plně funkční, protože by bylo například velmi snadné zablokovat rozhodování soudu tím, že by se klíčoví svědci k soudu nedostavili. Ve svobodné společnosti totiž nesmí být použita síla vůči nikomu, kdo ještě nebyl usvědčen z páchaní zločinu. S takto popsaným systémem se nabízí ještě mnoho otázek k jeho funkčnosti, nicméně není cílem ani v možnostech textu veškeré otázky zahrnout. Cílem bylo pouze poukázat na vlivnou anarchokapitalistickou tradici v libertariánském pojetí a předvést jejich domněnku, že i soudy a policie mohou být poskytovány jako zboží na trhu.

Při dlouhodobé tradici existence národních států je koncept anarchokapitalismu, na rozdíl od umírněnějšího požadavku minimálního státu, konceptem daleko vzdáleným realitě moderních zastupitelských demokracií, které jsou na západě hojně rozšířeny. Rothbard a další libertariáni se však výjimečně věnují i otázkám praktickým, které souvisí s možnostmi, jak posunout současný svět blíže libertariánskému pojetí společnosti.

Z Rothbardova díla *Etika svobody* vyplývá, že svoboda je především principem morálním<sup>9</sup>, který vyplývá ze samostatné podstaty člověka. Právě morální principy (spravedlnost) jsou podle Rothbarda(2009: 306) tím motivem, který má hnát libertariána vpřed. Argumentaci užitkem považuje za vetchou. „Má-li být svoboda nejvyšším politickým cílem, vyplývá z toho, že je o svobodu třeba usilovat *nejefektivnějšími prostředky*, tj. prostředky, jež nás nejrychleji a nejdůsledněji dovedou k cíli. Z toho plyne, že libertarián musí být „abolicionistou“, tj. musí si přát dosažení cíle svobody co nejrychleji.

---

<sup>9</sup>Proti teorii přirozených práv se staví David Friedman v *The Machinery of Freedom*, kde podává ucelenou obhajobu anarchické společnosti z utilitaristického pohledu.



Nerozhodne-li se pro abolicionismus, znamená to, že nectí svobodu jako svůj nejvyšší politický cíl (Rothbard 2009: 306).

Tyto radikální závěry Rothbarda sice logicky vyplývají z jeho přirozenoprávní teorie svobody, avšak je důležité upozornit, že důsledné sledování podobných principů by mohlo mít pro společnost nepříznivé důsledky. Předpokládejme hypotetickou situaci, že by nynější vláda byla libertariánská<sup>10</sup> a měla možnost okamžitě zrušit například starobní důchody. Je nesporné, že existuje mnoho lidí, kteří při přípravě na svůj odchod do důchodu spoléhají na státní průběžný důchodový systém. V momentě, kdy by byl ze dne na den průběžný důchodový systém zrušen, by se nemalé množství osob mohlo ocitnout na hranici chudoby, což by paradoxně mohlo nahrávat těm skupinám ve společnosti, které by nabízeli „jistoty“ výměnou za omezení vlastnických práv.

---

<sup>10</sup>Při důsledném dodržování libertarianismu v přirozenoprávní perspektivě je sousloví „libertariánská vláda“ kontradikcí. Libertariáni, kteří by stáli ve státě u moci, by směli pouze „bořit“ současný řád, aby se nedostali do konfliktu s etickými pravidly libertarianismu.

## 5 SHRnutí

Libertarianismus jakožto politická doktrína obecně není zcela konzistentním směrem. Libertariánská tradice v sobě zahrnuje autory s méně kritickým pohledem na stát, které reprezentuje zejména chicagská škola v čele s Miltonem Friedmanem a Jamesem Buchananem, až po nekompromisní zastánce neregulovaného kapitalismu, které jsem v textu představil jako zástupce rakouské školy. Jmenovitě se jedná především o Ludwiga von Misesa a anarchokapitalisty Murray Newtona Rothbarda a Hanse-Hermanna Hoppeho. Ačkoli mnozí zástupci rakouské školy jsou především ekonomové a tak píší především texty se zaměřením na oblast ekonomie, publikují i své libertariánské úvahy na poli etiky. Tato multidisciplinarita je typickým znakem rakouské školy. Mimo rakouskou školu jsem ještě zdůraznil Roberta Nozicka, jehož kniha *Anarchy, State and Utopia* se stala široce diskutovanou na poli politické filosofie. Jak jsme si ukázali u Rothbarda a Hoppeho, Nozick se stal z pozic některých teoretiků rakouské školy vysoce kritizovaným, což vedlo k odmítnutí mnoha Nozickových závěrů.

I přes tyto mnohdy velmi zásadní rozpory mezi autory píšící v klasicko liberální a libertariánské tradici, je možné vystopovat základní společné znaky. Cílem libertariánů je neregulovaná kapitalistická společnost, kde většina (případně všechny) statky vycházejí z tržního prostředí. V takové společnosti chybí centrální plánování, stát neredistribuuje bohatství lidí a veškeré investice pocházejí výhradně z privátního sektoru. Aby bylo možné takové společnosti dosáhnout, je naprosto klíčový důraz na soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Libertariáni věří, že člověk vlastní sám sebe, tudíž i plody svojí práce, případně plody práce jiného člověka, s kterým podstoupil dobrovolnou směnu. Dobrovolná směna zboží je fundamentální podstatou tržního hospodářství a je proto libertariány prosazována.

Je tedy možné říct, že cílem libertariánů je minimalizace státní moci (u některých naprosté odstranění) a maximalizace osobních svobod. Libertariáni odmítají egalitární podmínky pro život ve společnosti, které tvrdí, že přírodní zdroje jsou ve společném vlastnictví lidstva, a proto je při jejich používání nutná dostatečná kompenzace ostatním lidem. Spíše kladou důraz na svobodný trh, který má nabízet dostatek příležitostí. Z práva na vlastnictví sama sebe vyplývá odmítání iniciace násilí ze strany centrální entity, státu. Výběr daní je pro libertariány nepřipustný (mimo prostředků potřebných k fungování případného minimálního státu). Uspořádání společnosti v libertariánský „night-watchman state“, případně anarchokapitalistické společenství lidí je diametrálně odlišné od současných národních států. Dnes běžná úloha státu v sociálních otázkách jako podpora v nezaměstnanosti, starobní důchody, základní vzdělání a mnoho dalších výdobytků pečovatelského státu je z libertariánské perspektivy nahlížena jako neobhájitelná iniciace násilí vůči jedinci a musí jimi proto být striktně odmítána.

Co se právního řádu, justice a bezpečnosti týče, neexistuje shoda, jak by tyto instituce měly být nastaveny. V této práci jsem poukázal na velmi silnou přirozenoprávní tradici, kterou představují dílem Murray Rothbarda. Je to právě jeho etika svobody, která se stala nosným pilířem mnoha moderních anarchokapitalistických libertariánů. Závěry, které z etiky svobody vyplývají, jsou v mnoha směrech radikální, ale otevřely prostor pro bádání v oblasti teorie poskytování soukromého právního pořádku, kterým se zabývá například zmíněný Hans-Hermann Hoppe.

Posledním specifíkem, které uvedu a které je zřetelné zejména u rakouské školy, jež se vyznačuje metodologickým subjektivismem, je vnímání člověka jako unikátního individua. Tím, že je jedinec vnímán jako individuum, tak mu libertarianismus dává velký prostor pro seberealizaci. Libertarianismus nepodává návody na chování, v zásadě jediné mravní pravidlo libertarianismu je nevměšovat se do života druhých, pokud si to

nepřejí. V ideálním libertariánském zřízení by proto neexistoval boj proti drogám, prostituci, polygamii aj.

## 6 EGALITÁRNÍ LIBERTARIANISMUS

Egalitární libertarianismus je politicko-filosofickou doktrínou mladší než doktrína klasického libertarianismu. Jedním z nejvýznamnějších autorů, který se výrazně zasloužil o propagaci egalitárního libertarianismu, je Philippe Van Parijs, jehož dílo *Real Freedom for All*, kde představuje koncepci univerzálního základního příjmu (UZP), kterou budu široce diskutovat, vyšlo v roce 1997. Na rozdíl od egalitárního libertarianismu, myšlenkám klasického libertarianismu se dostalo mnoho pozornosti již v 70. letech, kdy v roce 1974 Nozick publikoval svůj *Anarchy, State and Utopia* a Nobelovu cenu za ekonomii získal ve stejném roce F. A. Hayek. V roce 1976 se navíc držitelem Nobelovy ceny za ekonomii stal další výrazný podporovatel myšlenky svobody a neregulovaných trhů Milton Friedman. V neposlední řadě se v 70. a 80. letech kritika pečovatelského státu dostala i na politickou úroveň, když se dostali k moci Margaret Thatcherová a Ronald Reagan.

Ačkoli Van Parijs s návrhem UZP přichází až v 90. letech, další egalitární libertariáni Peter Vallentyne a Hillel Steiner (2000: 33-48, 65-70, 157-170, 193-216) ve své knize *The Origins of Left-Libertarianism* hledají mezi staršími mysliteli svoje předchůdce. Z jistého důvodu, ke kterému se budu ještě vyjadřovat níže, mezi tyto předchůdce patří i John Locke, ačkoli jsem jej v předchozí části označil za spojence libertariánů. Dalšími důležitými mysliteli, jejichž učení zaujalo Vallentyna a Steinera natolik, že v nich vidí předchůdce moderního egalitárního libertarianismu, jsou například John Stuart Mill, Thomas Jefferson a především Henry George.

## 6.1 Právo na vlastnictví sebe sama proti právu na vlastnictví přírodních zdrojů

Libertariáni věří, stejně jako John Locke, že když jsou lidé vlastníky svého těla, pak mohou nabýt nikým nevlastněného majetku, smísí-li s ním svou práci. Nabízí se otázka: Jak víme, že je majetek nikým nevlastněný?

Egalitární libertarianismus a libertarianismus spojuje pozice atomistického individualismu. Obě dvě politické doktríny vycházejí z teze separovaného jedince. Obě dvě doktríny také uznávají právo člověka na vlastnictví sebe sama (Hrubec, Brabec 2007: 12). V těchto bodech je viditelná podobnost obou filosofických směrů. V praxi by to pak znamenalo, že v ideální společnosti fungující podle principů egalitárního libertarianismu by stejně jako například v anarchokapitalistické Rothbardovské společnosti nebyli lidé vázáni povinností poskytnout jakoukoli službu jiné osobě, pokud s tím sami nebudou souhlasit.

Egalitární libertariáni se však na rozdíl od libertariánů domnívají, že lidé původně vlastnili přírodní zdroje společně. Z toho vyplývá, že požadují i nadále k vlastnictví přírodních zdrojů rovný přístup. Neznamená to však, že by nerovné vlastnictví přírodních zdrojů z principu odsuzovali. Nerovné vlastnictví je podle nich legitimní ve dvou případech. Prvním případem je situace, kdy dojde k dobrovolnému převodu zdrojů z jednoho oprávněného vlastníka k vlastníkovi jinému. Druhým případem, kdy je nerovné vlastnictví přírodních zdrojů akceptováno, je situace, kdy vlastník většího množství přírodních zdrojů než je spravedlivé, realizuje ostatním adekvátní kompenzace (Hrubec, Brabec 2017: 12).

Vlastnictví sama sebe zahrnuje plné právo kontroly nad užitím své osoby a úplné osvobození od poplatků za vlastnění a vykonávání těchto práv. Peter Vallentyne ještě přichází s myšlenkou, s kterou nesouhlasí další z významných levicových libertariánů Nicolaus Tideman. Vallentyne

tvrdí, že vlastnictví sama sebe zároveň zahrnuje i plné právo podstoupit jej jiným lidem prodejem, pronájmem, darem nebo půjčkou, což může vést k tomu, co jsem zmínil u Nozicka, tedy možností prodat sama sebe do otroctví. Tideman však úplné právo kontroly nad užitím své osoby a úplné osvobození od poplatků za vlastnění těchto práv považuje za práva nezczitelná. Jak Vallentyne tak Tideman jsou tedy přesvědčeni, že lidé plně vlastní sami sebe, avšak můžeme říci, že Vallentyne chápe člověka v běžném smyslu, kdy může žít například 70 let, zatímco Tideman jej chápe ve stádiích, která trvají jen po velmi krátký časový úsek (Tideman - Vallentyne 2008: 244-245).

## **6.2 Je nerovnost nevyhnutelná v případě práva na sebe vlastnictví?**

Michel Otsuka (2003: 6), další z významných egalitárních nebo levicových libertariánů a žák Geralda A. Cohena (analytický marxista), se ve svém *Libertarianism without inequality* domnívá, že konflikt mezi marxistickým politickým filosofem Cohenem a libertariánským teoretikem Robertem Nozickem je převážně iluzí. Konflikt se týká na jedné straně práva na vlastnictví sama sebe (Nozick) a na straně druhé rovnosti (Cohen). Otsuka tak nabízí pokus, jak téměř absolutně usmířit tyto dva póly. K dosažení tohoto cíle používá dle něj správné rovnostářské chápání lockeovského principu spravedlnosti v získávání přírodních zdrojů. Tento Lockův (1992: 48) přístup v zásadě tvrdí, že by člověk měl nechat dostatek stejně dobré půdy pro ostatní. Pro správné pochopení rozdílu mezi libertariánem a egalitárním libertariánem ukážeme rozpor mezi Nozickem a Otsukou. Nozick (1974: 169) tvrdí, že zdanění výdělku z práce je v zásadě na stejné úrovni jako nucená práce. Otsuka (2003: 15) souhlasí s Nozickem, že vlastnictví sama sebe je nekompromisní právo na veškerý příjem, který lze získat za použití vlastní

mysli a těla (včetně práce) nebo skrze neregulovanou a nezdaněnou směnu s jinými jedinci. Avšak, jak jsem naznačil, Otsuka (2003: 3) se ve své práci snaží usmířit právo na vlastnictví sama sebe s rovnostářským principem, který usiluje o distribuci přírodních zdrojů, tak aby byla rovná příležitost k blahobytu. Proto s Nozickovou tezí, že zdanění je na stejné úrovni jako nucená práce, nesouhlasí. Otsuka (2003: 21) dává příklad, ve kterém tvrdí, že když jsou výdělky z farmářovy práce zdaněny, tak se nejedná o nucenou práci. Vlastnictví sama sebe, jak jej chápe Otsuka, nedává farmáři právo na veškeré výdělky, které svojí prací získal. Tento fakt souvisí právě se zásadním postojem egalitárních libertariánů k přírodním zdrojům.

Otsuka (2003: 36) si je vědom faktu, že téměř každý kus světa má v dnešní realitě nějakého vlastníka. Tento fakt však neubírá egalitárně libertariánskému pokusu o ospravedlnění distribuce na relevanci. I Otsuka je přesvědčen, že v přirozeném stavu lidé vlastnily přírodní zdroje společně. Z této domněnky vyvozuje, že každá další generace by měla mít alespoň stejně velkou příležitost vlastnit přírodní zdroje, jako měla generace první.

S tímto přístupem je však extrémně obtížné vyhnout se zdanění práce. Jelikož, jak říká Freeman (2008: 710), i svatební zpěvák, který byl najat, aby zpíval v nikým neobývaném prostoru, musí tento všemi vlastněný prostor využít a měl by tak podléhat zdanění. Z tohoto důvodu jediná možná nezdanitelná práce je ta, ke které není třeba využít přírodní zdroje (včetně fyzického prostoru), kterou si lze stěží představit.

Při počátečním nabytí lidé nemají stejné příležitosti k získání majetku. Podle Otsuky (2003: 23) je zjevně nespravedlivé, že má jedinec při prvotním nabytí možnost monopolizovat všechny příležitosti a vylepšit tak svoje postavení. K zajištění spravedlivého prvního nabytí proto Otsuka (2003: 24) předkládá egalitární podmínku. Nabytí nikým dříve



nevlastněných přírodních zdrojů je legitimní pouze tehdy, když bude zajištěno, že každá další osoba bude moci získat stejně výhodného podílu z přírodních zdrojů.

Doted' jsem se věnoval pouze tomu, že za přivlastnění přírodních zdrojů bychom měli odevzdávat nějakou kompenzaci v podobě poplatku. Nyní poukáži na možné přístupy, které by egalitární libertariáni zvolili při redistribuci tohoto poplatku z renty. Je nutné si uvědomit, že v tomto bodě neexistuje mezi egalitárními libertariány shoda. Zde nastíním dva možné a egalitárními libertariány požadované způsoby distribuce poplatku z renty. Například Tideman je zastáncem rovného rozdělení poplatku z renty mezi všechny aktéry na světě, zatímco Vallentyne je přesvědčen, že poplatky z renty by měly být rozděleny způsobem, který bude podporovat skutečnou rovnost příležitostí pro dobrý život. Vallentynov přístup vyvolává mnoho otázek spojených s definováním dobrého života apod., ale pro naše účely postačí říct, že Vallentynem podporovaná rovnost by měla vést ke zlepšení života lidí, nikoli jeho zhoršení. Takové rozdělení je však spíše nerovné, protože například ti, kteří jsou držiteli vlastností, o které se nijak nezasloužili (síla, krása, vysoká inteligence apod.) by z renty obdrželi menší případně žádný poplatek, než ti kteří jsou hloupější nebo mají například sklony k depresím (Tideman - Vallentyne 2008: 255-256).

Dále je důležité vymezit rozdíl mezi egalitárními libertariány a socialisty resp. kapitalisty. Právo na vlastnictví sama sebe odlišuje Van Parijse a další egalitární libertariány od socialistů. Socialisté, tak jak je chápe Van Parijs (1995: 7-11), totiž podle něj zaměňují svobodu za schopnost účinně participovat na kolektivním rozhodování. Jinými slovy socialisté podle Van Parijse chápou maximálně svobodnou společnost jako maximálně demokratickou společnost (tedy vše je v ní podřízeno kolektivnímu rozhodování). Tento požadavek je však proti právu na vlastnictví sama sebe, který Van Parijs prosazuje. Požadavek zastánců

kapitalismu je právo na vlastnictví a s tím se Van Parijs (1995: 12-24) ztotožňuje, avšak nesouhlasí s tím, že svoboda člověka je omezená jen tehdy, jsou-li omezena vlastnická práva. Van Parijs odmítá dělení na svobodu něco učinit a možnost něco učinit v závislosti na vnějších prostředcích. Opravdová svoboda podle něj tedy vyžaduje možnost realizovat příležitosti. Důležitým bodem u Van Parijse je na rozdíl od libertariánů příležitost něco vykonat.

Van Parijs (1995: 101) také obhajuje 100 procentní zdanitelnost darů a dědictví. Takový přístup je však z pozice egalitárního libertarianismu snadné napadnout. Například Vallentyne (2003: 39) k problematice poznamenává, že dary jsou kromě ryzího štěstí i výsledkem zásluh. Obvykle jsou dary částečně odpovědí na rozhodnutí vykonaná obdarovaným. Pro příklad uveďme dceru, která si pozorným chováním vůči rodičům může zasloužit více darů než její bratr, který je k rodičům nedbalý.

Opravdu svobodná společnost proto musí splňovat tři podmínky. První podmínkou je zajištění vlastnických práv (bezpečnost), s čímž zároveň úzce souvisí druhá podmínka, která stanovuje, že každá osoba vlastní sama sebe. Tyto dvě podmínky jsou totožné s libertarianismem, který jsem představil v první části práce. Avšak třetí podmínka ukazuje nejen na odlišné pojetí svobody mezi námi komparovanými libertarianismy, ale zároveň potvrzuje, že se egalitární libertariáni staví naprosto odlišně k otázce vlastnictví přírodních zdrojů, když mohou zároveň požadovat právo na vlastnictví sebe sama a tzv. leximin příležitosti. Leximin příležitosti znamená, že každý jedinec má co největší možnost příležitostí dělat cokoli, co si může přát dělat. Jinými slovy všichni jsou tak svobodní, jak je jenom možné (Van Parijs 1995: 25). Je nesporné, že vnímáme-li jako součást svobody i prostředky, je pak nutné zabývat se i příjmy. Van Parijs přichází s konceptem univerzálního

základního příjmu, pomocí něž by mohla být splněna poslední z podmínek svobodné společnosti.

## 7 UNIVERZÁLNÍ ZÁKLADNÍ PŘÍJEM JAKO CÍL EGALITÁRNÍCH LIBERTARIÁNŮ

Někteří akademici a aktivisté, kteří se stejně jako Van Parijs domnívají, že zavedení konceptu ničím nepodmíněného univerzálního základního příjmu je reálné, se spojili v Basic Income Earth Network (BIEN). BIEN byl založen již v roce 1986 jako Basic Income European Network (Basic Income Earth Network 2008). Myšlenka UZP je však stará minimálně 150 let. Její nejranější formulace jsou inspirovány francouzským utopickým socialistou Charlesem Fourierem. V Bruselu žijící fourierista Joseph Charlier publikoval v roce 1848 studii *Řešení sociálního problému*, v které hovoří na obranu tzv. „teritoriálních dividend“, které měly být přiznány každému občanovi na základě rovného vlastnictví národního teritoria. V roce 1849 publikoval John Stuart Mill nové vydání *Principů politické ekonomie*, kde formuluje jednoznačný návrh univerzálního základního příjmu (Van Parijs 2007: 34-35).

Univerzálním základním příjmem Van Parijs (2007: 34) míní příjem vyplácený vládou ve stejné výši a v pravidelných intervalech každému dospělému členovi společnosti. Příjem je opravdu univerzální, není podmíněn bohatstvím ani chutí pracovat. Tento příjem je podle Van Parijsova návrhu poskytován všem lidem žijícím na daném území, nevztahuje se tedy pouze na právoplatné občany.

Univerzální základní příjem má přívlastek základní z toho důvodu, že je tento příjem materiálním základem člověka, s kterým může každý bez pochyb počítat. Materiálním základem má Van Parijs (2007: 34) na mysli, že na něm může osoba plně spočinout. Neznamená to však, že by takovýto příjem měl být příjmem jediným. Může být doplněn dalšími

rozličnými příjmy, které mohou mít původ v práci nebo spoření a také mohou pocházet nejen z oblasti tržního hospodářství, ale také státu.

Výše příjmu je velkým otazníkem a také se stává předmětem kritiky z mnoha perspektiv. Van Parijs (2007: 34) tvrdí, že příjem by měl být co možná nejvyšší, ale zároveň udržitelný. Bylo by nesprávné přivlastek základní spojovat se zajištěním nějakých „základních potřeb“. Podle Van Parijse může být univerzální základní příjem stanoven jak nižší, tak vyšší, než je minimum k zajištění uspokojivé existence. Van Parijs se však zároveň domnívá, že všechny bohaté země byly v době vydání jeho textu v situaci, kdy si mohly dovolit vyplácet univerzální základní příjem nad hranici životního minima. Ačkoli je o tom přesvědčen, jeví se Van Parijsovi jako nejjednodušší a nejbezpečnější cesta k realizaci takového příjmu nejprve skrze zavedení UZP pod úroveň životního minima a v jeho postupném navyšování.

Univerzální základní příjem je založen podle autora na spravedlivosti. Van Parijs (2007: 41-42) je přesvědčen, že by měly být instituce uspořádány tím způsobem, který zaručuje reálnou svobodu. Van Parijs zde navazuje na Johna Rawlse. Není důležité zajímat se pouze o ochranu individuálních práv, ale především o zajištění skutečné hodnoty těchto práv. Tedy nikoli pouze o svobodu, ale i o „hodnotu svobody“.

Van Parijs hovoří také o politické úloze UZP, kdy řeší otázku nezaměstnanosti v Evropě. Masivní nezaměstnanost, která se objevila ve většině západoevropských států, je podle Van Parijse (2007: 43) řešena dvěma způsoby. Prvním způsobem je akcelerovaný růst, který je však problematický z důvodu technologického progresu, který eliminoval

pracovní místa.<sup>11</sup> Uspokojitelný akcelerovaný růst by podle Van Parijse však nebyl žádoucí z ekologických nebo jiných důvodů. Alternativní strategie na řešení nezaměstnanosti se zaměřila na redukci platů zaměstnanců. Redukcí nákladů práce by se tak mohlo obětovat méně pracovních míst. Taková redukce by však dle Van Parijse vedla k úspěchu jen za cenu nepřiměřeně vysokých životních nákladů, které by postihly velkou část populace. Paralelně by navíc muselo dojít k redukci dávek v nezaměstnanosti a úpravě dalších příjmů, aby zůstaly zachovány pobídky k práci.

Podle Van Parijse (2007: 44-46) je vhodným způsobem nezaměstnanosti aktivní role sociálního státu. UZP v této souvislosti můžeme chápat jako aktivní dotaci placenou zaměstnancům (nebo potencionálním zaměstnancům), která by jim měla umožnit přijmout místo za nižší hodinovou mzdu nebo v kratším rozsahu, než by si mohli dovolit. UZP tak podle Van Parijse nemá zajistit pohodlný život (ani v případě, že by bylo vysoké), má však za cíl zajistit pracujícím při změně pozice vzít si volno, redukovat pracovní dobu, vytvořit si čas na rekvalifikaci a celkově umožnit pracujícím přijmout takovou výdělečnou činnost, v níž najdou uznání a realizaci. Jako možný příklad autor uvádí např. redukci běžného

---

<sup>11</sup> Tvrzení, že „stroje způsobují nezaměstnanost“ je však problematické z mnoha úhlů pohledu. Není náhodou, že hlasitými kritiky tohoto pojetí jsou právě autoři rakouské školy. Jak říká Henry Hazlitt (2008: 43-52) tvrzení, že stroje způsobují nezaměstnanost, je tisíckrát vyvrácená ekonomická iluze. Hazlitt zmiňuje, že se často zapomíná na to, že v momentě, kdy kapitalista investuje například do stroje na výrobu oblečení, trvá často dlouhou dobu, než se investice zaplatí. V momentě, kdy stroj vytvoří úspory na pokrytí svých nákladů, výrobce dosáhne větších zisků než dříve. Může se zdát, že pracující utrpěli čistou ztrátu zaměstnanosti a jediným, kdo vydělal je právě kapitalista. Avšak takovýto pohled zapomíná na možné důsledky. Hazlitt tvrdí, že výrobce musí použít svůj zisk jedním ze tří způsobů a často všemi třemi. Prvním způsobem je, že použije dodatečný zisk na rozšíření stávajícího podnikání nakoupením více strojů. Druhým způsobem je použití zisku k investici do jiného oboru podnikání. Posledním způsobem, který Hazlitt uvádí je spotřeba zisku na zvýšení své vlastní spotřeby. Nesporné je, že ať zvolí cokoli, zvýší zároveň i zaměstnanost.

pracovního týdne v Holandsku, kde se zvýšila nabídka pracovních míst více než kdekoli jinde v Evropě. Tento fakt implikuje ze snížení doby pracovního týdne pod obvyklý provozní režim firem, což zapříčinilo změny v organizaci práce, mezi nimiž byl mimo jiné i vznik většího počtu částečných pracovních úvazků. Parijs však tvrdí, že klíčovou úlohu ve vzniku nových částečných pracovních úvazků sehrály silné subvence, které měly podobu plošné základní penze, plošných přídavků na děti a plošného systému zdravotní péče.

K takto popsanému pojetí UZP se nabízí dost zásadní námitka týkající se pokřivujícího efektu v oblasti nabídky práce. Van Parijs nepopírá, že by takový dopad UZP měl, avšak odpovědí na tuto námitku by podle něj mělo být: „No a co?“ Podporovat nabídku práce není cíl sám o sobě. Nikdo rozumný nemůže chtít přepracovanou, hyperaktivní společnost. Dejme lidem všech tříd příležitost redukovat pracovní dobu, anebo dokonce i možnost vzdát se práce, aby se mohli starat o své děti a staré příbuzné“ (Van Parijs 2007: 50-51). Egalitární libertarianismus stejně jako libertarianismus věří, že člověk vlastní sám sebe a tudíž se domnívám, že tato Van Parijsovo poznámka není vhodná. Rozhodnutí, jestli pracovat, by mělo zůstat na příslušném jedinci.

Zuzana Uhde (2007: 161-166) se v kritické diskusi na téma Van Parijsovo UZP vyjadřuje k tomu, že jedním z argumentů pro UZP jsou požadavky feministek. Feministická reflexe, kterou Uhde předkládá, si však všímá toho, že UZP léčí důsledky nerovnosti mezi muži a ženami, nikoli jejich příčinu. UZP bezesporu může ženám zajistit jistou míru nezávislosti na manželovi, zaměstnavateli apod., ale neřeší samotnou strukturu genderových vztahů. Důležité je podle ní pojímat individuální existenci jako podmíněnou vzájemnou společenskou závislost, čímž odmítá koncept práva na vlastnictví sama sebe. Z UZP by ženy přínos měly, nicméně muži by jej měli daleko větší, protože by se mohli například zbavit práce na plný úvazek, aby tak měli více času na jimi preferované

aktivity, zatímco většina žen by podle autorky získané prostředky vynaložila na péči o druhé, čímž se neřeší genderová nerovnost.

Problém s koncepcí UZP má také Ondřej Štěch (2007: 167-169), který na něj pohlíží z pohledu levicového komunitarismu. UZP je podle něj slepé ke kontextu, protože neapeluje na přínos některých druhů práce, jejichž hodnota podle něj není společností dostatečně uznávána. Příkladem jsou domácí práce vykonávané převážně ženami a další druhy nevýdělečných prací, které se nacházejí mimo běžný pracovní trh. Navrhuje proto redistribuci, která by měla být projevem uznání, nikoli univerzálním příjmem a o jejím rozdělování se má rozhodovat demokratickým způsobem, čímž se zabrání odčerpávání peněz na podporu „líných surfařů“.

## 8 SHRNU TÍ

V této kapitole jsem poukázal, že levicový libertarianismus má s tím klasickým jen velmi málo společného. Obě dvě doktríny sice uznávají právo člověka na vlastnictví sama sebe, ale člověk sám o sobě, bez přírodních zdrojů nemůže žít. Je to právě odlišný pohled na vlastnictví přírodních zdrojů, co tyto dvě doktríny tolik odlišuje. Jedni věří, že nikým nevlastněné přírodní zdroje můžou smísením svojí práce s nimi učinit svým vlastnictvím. Druzí to však explicitně odmítají, když tvrdí, že vlastnictví přírodních zdrojů se týká všech a je tedy kolektivní. Egalitární libertariáni proto tvrdí, že pokud je vlastnictví přírodních zdrojů kolektivní, pak by mělo být zajištěno, aby žádná nová generace nebyla znevýhodněna oproti první při nabývání majetku. Neznamená to však, že by někteří jedinci nemohli vlastnit více než jiní. Nerovné vlastnictví je totiž ospravedlnitelné pouze v případě, že kompenzují zbytek ztrátu, které byli vystaveni. Rozdílný pohled egalitárních libertariánů je viditelný při zaměření se na distribuci poplatku z renty. Jedni považují za správné rovné rozdělení tohoto poplatku mezi všechny lidi, zatímco druzí se domnívají, že poplatek z renty by měl být rozdělen spíše nerovně, aby kompenzoval znevýhodnění některých jedinců, které nebylo způsobeno jejich zaviněním. Van Parijs vidí reálnou možnost, jak naplnit egalitární filosofické podmínky v nastolení univerzálního základního příjmu.



## 9 KOMPARACE LIBERTARIANISMU A EGALITÁRNÍHO LIBERTARIANISMU Z HLEDISKA POJETÍ SVOBODY

Jako komparační kritérium jsem zvolil pojetí svobody. Svoboda je však velmi široký pojem, a proto pro komparaci budou klíčové dvě otázky. Tou první je vnímání toho, co svoboda je. Druhá otázka se pak týká míry svobody. Do jaké míry je svoboda možná? Mírou svobody mám na mysli na jedné straně roli státu v libertariánské perspektivě a na druhé možnou výši univerzálního základního příjmu. Po přečtení kritické analýzy děl některých libertariánů a egalitárních libertariánů je zřejmé, že v této komparaci bude zjevně více nesouladu než souladu mezi těmito politickými doktrínami. Jak se zmínili libertariáni Dan Šťastný a Josef Šíma (2007: 141) v kritické diskusi na téma Van Parijsovo UZP, je zřejmé, že mezi libertariánstvím a egalitárním libertariánstvím je spojovacím článkem právě použití slova „svoboda“, avšak tím v zásadě jejich podobnost končí. Mezi těmito příspěvky do politické filosofie je tedy propastný rozdíl. Autoři ve své kritice dokonce zmiňují, že myšlenky egalitárního libertarianismu se v zásadních bodech neliší od dnes převládajícího sociálnědemokratického přístupu ke společnosti. Propastný rozdíl, použijeme-li slova Šťastného a Šímy, tedy mezi námi komparovanými přístupy bezesporu existuje. Veškeré rozdíly však plynou z diametrálně rozdílného pojetí vlastnictví. Oba směry vychází z práva na vlastnictví sama sebe, nicméně neshody přicházejí při debatě o vlastnění, respektive přivlastnění přírodních zdrojů.

V úvodu jsem položil otázku, jestli je vůbec možné tvrdit, že člověk, jehož život je bojem o holou existenci, může být vůbec požadován za svobodného. Klasický libertarián by pravděpodobně odpověděl ve smyslu: Těžko můžeme tvrdit, že svobodu vykonat, co si přeje má ten, kdo nemá ani dostatečný přísun jídla a pití, nicméně pouze svoboda ve smyslu vlastnických práv, pouze neregulované trhy dokážou uspokojit lidské potřeby za co nejmenších nákladů. Chudoba je vytvářena státním intervencionismem. Lidské potřeby jsou subjektivní. Co je pro jednoho

důležité, pro druhého nic neznamena, nelze proto centrálně naplánovat ani základní lidský příjem. Načež egalitářský libertarián chápe svobodu zcela jinak. Svoboda nerovná se vlastnickým právům, nýbrž svobodu chápe aktivně, jako svobodu k vykonání něčeho. Má-li být člověk svobodný, musí mít zajištěn nějaký základní přísun prostředků, aby mohl naplnit svých cílů.

Na jednoduchém příkladu si ukážeme přístup těchto dvou, respektive tří komparovaných proudů.<sup>12</sup> Řekněme, že občan A je držitelem 50 kg zlata. Vedle toho veškeré materiální bohatství občana B je pouze oblečení, které má na sobě. V ideální libertariánské (anarchokapitalistické) společnosti, která respektuje vlastnická práva, neexistuje legální možnost, jak občana A donutit finančně participovat na čemkoli proti jeho vůli. Možnost nakládat se svým majetkem má absolutní. Nebude-li tedy chtít zvýšit životní úroveň občana B, neexistuje žádná centrální autorita, která by jej k tomu mohla legálně donutit. Podle libertariánů je tedy svobodný, protože nemůže být proti své vůli zotročen, například skrze daňový systém. Ve společnosti, ve které existuje koncept minimálního státu, však již nutně musí dojít k nějaké formě donucení.<sup>13</sup> Minimální stát k zajištění své deklarované funkčnosti potřebuje určitou výši příspěvků. Občan A tedy chtě nechtě musí část svého zlata odevzdat státu, je mu za to však zajištěna ochrana před případným agresorem. Občana B se takové donucení opět netýká, protože z něho žádným způsobem profitovat nebude. V egalitárně libertariánském státu by však situace byla odlišná. Státní útvar by si nárokoval část prostředků občana A, aby tím zvýšil životní úroveň občana B. K naplnění cílů egalitářských libertariánů by tedy mohlo dojít pouze skrze redistribuci. Nabízí se otázka, zda-li je možné vůbec hovořit o tom, že je občan A svobodný, když se

---

<sup>12</sup> Klasický libertarianismus pro potřeby textu dělím ještě na anarchokapitalismus a minarchismus.

<sup>13</sup> Toto tvrzení neplatí za všech okolností, jelikož je dost možné, ačkoli poměrně nepravděpodobné v nějaké rozsáhlejší společnosti, že všichni občané minimálního státu budou s jeho existencí souhlasit a přispívat na něj dobrovolně.

nutně musí vzdát části svého zlata k uspokojení potřeb jiných? Egalitární libertariáni by na tuto námitku odpověděli následovně: Žádný člověk nemá právo na užití více přírodních zdrojů než člověk jiný, a proto nejen, že takový zásah žádným způsobem nenarušuje jeho svobodu, ale je také spravedlivý a žádoucí. Pokud by mu nebyly nějaké prostředky odejmuty, aby kompenzovaly nemožnost přístupu k jím využívaným přírodním zdrojům jiným lidem, pak by to bylo z hlediska egalitárních libertariánů chápáno jako zjevná nespravedlnost, při níž není s přírodními zdroji nakládáno s rovnostářskou podmínkou.

Předchozí příklad dobře reflektuje rozdílné chápání redistribuce mezi mnou komparovanými libertarianismy. Zatímco libertariáni se staví vůči redistribuci bohatství odmítavě a posuzují ji za jednoznačně neospravedlnitelnou loupež, egalitární libertariáni ji vnímají jako žádoucí a spravedlivou. Chtěl bych zde poukázat na to, že vnímání toho, co je svoboda, není v otázce sféry kontroly jedince mezi těmito směry rozdílné. Oba komparované přístupy totiž vychází z metodologického individualismu a chápou jedince jako vlastníka svého vlastního těla, tudíž jedinec má svobodu nakládat se vším, co je výhradně součástí nebo produktem jeho těla způsobem, jaký uzná za vhodný. Problém je v tom, že osoba, která je svobodná v egalitárně libertariánském pojetí, má svobodu nakládat s přírodními zdroji (včetně fyzického prostoru) pouze v případě, že za to poskytuje kompenzace ostatním, které tím znevýhodňuje. V praxi by to tedy v zásadě znamenalo, že cokoli člověk vykoná s použitím přírodních zdrojů, aniž by to dostatečně kompenzoval, zároveň omezuje svobodu lidí druhých.

Egalitární libertariáni si samozřejmě uvědomují, že získat souhlas všech lidí k vykonání čehokoli je značně nepraktické, dost možná nerealizovatelné, a proto požadují po všech, co používají více přírodních zdrojů adekvátní kompenzace. Důsledkem tohoto je permanentní přerozdělování v každé společnosti, která by v praxi fungovala podle

zásad egalitárního libertarianismu. Tento fakt stojí v přímém kontrastu s libertariánským pojetím, které redistribuci bohatství ve společnosti vnímá jako omezení svobody jedince.

Z pohledu radikálního anarchokapitalistického libertariána stojí stát, jakkoli silný, v opozici vůči svobodě. Jediné, co následovníci Rothbarda akceptují, jsou vztahy na čistě voluntaristické bázi. Toto neznamena, že by anarchokapitalisté podceňovali násilí ve společnosti. Oni s jeho existencí počítají, ale jediný akceptovatelný právní systém je pro ně ten, který se objevil jako produkt svobodného trhu. U libertariánů zastávajících pozici obhájců minimálního státu je omezený stát garantem svobody. Všichni libertariáni však počítají s tím, že se ve společnosti přirozeně objevuje násilí směrem k jiným osobám a proto vidí jako klíčové k udržení svobody ochránit základní práva každého jedince. Ať už vnímají filosofové minimální stát jako „nutné zlo“ nebo se staví na stranu anarchokapitalistů a považují nutnost minimálního státu za závažný omyl klasického liberalismu, stejně jako například Hoppe (2009: 55), je jisté, že považují za důležitou ochranu práva na soukromé vlastnictví. Ve srovnání s tím egalitární libertariáni vynucování práva na soukromé vlastnictví považují za neospravedlivitelné, jelikož to vede zároveň i k přivlastnění přírodních zdrojů na kterých by podle jejich názoru měl mít stejnou možnost participovat každý a to i v případě, kdy se jedná o ochranu přírodního zdroje již smíšeného s prací nějakého jedince.

Isaiah Berlin je jedním z autorů, který představil tzv. negativní teorii svobody. V textu *Dva pojmy svobody* Berlin rozeznává negativní a pozitivní pojetí svobody. „Běžně říkám, že jsem svobodný natolik, nakolik se žádný člověk nebo lidské těleso nevměšuje do mé činnosti“ (Berlin 1997: 50). Toto je podle Berlinovy interpretace negativní pojetí svobody, k němuž je možné přiřadit i libertarianismus. Pozitivní pojetí vychází podle autora z přání být svým pánem, tedy žít život podle sebe, bez závislosti na jakýchkoli vnějších silách (Berlin 1997: 59). Naproti tomu Gray (1999:

67-68) při formulování pozitivní svobody odkazuje na Hegela a jeho následovníky, kteří tvrdí, že je-li potřeba k dosažení seberealizace nějakých prostředků, pak by samotné prostředky měly být inherentní součástí svobody samotné. Označit tedy pojetí svobody u egalitárních libertariánů jako pozitivní, je legitimní. Celá problematika je však složitější. Je pravda, že jsem výše psal, že např. Van Parijs hledí i na „hodnotu svobody“ a přichází s lexikonem příležitostí, který má umožnit každému co největší možnost příležitostí k tomu, co si přeje dělat. Domnívám se však, že tento Van Parijsův požadavek může být ospravedlnitelný, nikoli jako konstrukt Van Parijsovy mysli o sobě, nýbrž jen a pouze jako důsledek práva na rovné vlastnictví přírodních zdrojů, které egalitární libertariáni prosazují jako spravedlivé. Je tedy možné svobodu v pojetí egalitárních libertariánů označit za jistý, velmi specifický druh pozitivní svobody, která nabízí prostředky k možné seberealizaci člověka. Kořeny myšlenky, že by člověk měl mít možnost vykonat, co si přeje, však tkví právě ve společném vlastnictví přírodních zdrojů, nikoli v kombinaci soukromého vlastnictví výrobních prostředků (např. ve smyslu jak o něm psal Mises) a představě, že má-li být člověk svobodný, nutně potřebuje i materiální zajištění, aby měl možnost něco vykonat. Přístup egalitárních libertariánů je tedy v tomto ohledu konzistentní oproti některým politickým krokům, se kterými se můžeme setkávat v dnešních státech, jež slouží také k zajištění pozitivní svobody jako například dávkám v nezaměstnanosti apod.

Nyní, když jsem vyjádřil rozdíly v pojetí svobody, je žádoucí odpovědět na druhou otázku, kterou jsem si pro komparační část zvolil. Do jaké míry je tedy svoboda možná? U negativního pojetí svobody je odpověď relativně jednoduchá. Podle některých moderních libertariánů je možné ospravedlnit pouze absolutní svobodu od vměšování se nějaké druhé osoby nebo instituce. Z našeho pohledu nepříliš zásadně se liší zastánci minimálního státu od anarchokapitalistů. Negativní svoboda je

v jejich případě regulována „pouze“ výběráním poplatku, kterým budou hrazeny náklady s existencí minimálního státu spjaté. U egalitárního libertarianismu je situace komplikovanější. UZP, který si někteří egalitární libertariáni vytyčili jako praktické realizování jejich myšlenek, totiž může představovat alternativu k jinému způsobu obživy. UZP však musí být placen z peněz, které společnost vytvoří produkcí. Výběr daní ale může mít vliv na oslabení motivace k produktivní činnosti, což nakonec sám Van Parijs přiznává a výsledkem všeho bude nižší výroba a z ní vyplývající snižování hodnoty univerzálních dávek (Šťastný – Šíma 2007: 144). Otázkou také zůstává, do jaké míry by bylo třeba zdaňovat, aby to mohlo být označeno za spravedlivé. Vytvořit nějaký přesný výpočet podle objektivních měřítek, kolik například z vyrobeného stolu je výsledkem lidské práce a kolik připadá na to, že strom, z něhož byl stůl vyroben, je všemi vlastněný přírodní zdroj, je nejspíš nemožné. Už tento samotný fakt dle mého názoru tento zajímavý pokus ospravedlnit přerozdělování z důvodu rovného vlastnictví přírodních zdrojů dosti znevýhodňuje. Čím větší UZP by bylo, tím menší by byla motivace k produktivní činnosti, což by mohlo vést k úplnému zhroucení systému garantovaných univerzálních dávek a vést tak k chudobě. Na druhou stranu v případě libertariánské společnosti se objevuje také mnoho sporných bodů, které můžou vést k legitimnímu odmítnutí takového přístupu. Pro příklad uveďme, že nemocní nebo invalidé nemají žádnou garanci, že o ně bude postaráno a nezemřou kvůli neschopnosti obživy. Dalším bodem je například otázka vzdělání, kdy libertariáni odmítají všeobecné základní vzdělání, což by mohlo vést k negramotnosti u některých členů společnosti.

## 10 ZÁVĚR

Pojetí sociální spravedlnosti, potažmo svobody, má v politické filosofii mnoho podob, ze kterých vyplývají pro reálnou politiku velmi odlišné nástroje, jež by měly onu sociální spravedlnost zajišťovat. Pro definování toho, co je společensky spravedlivé, se jeví zcela klíčové zodpovědět na otázky spojené se svobodou. Na příkladu libertarianismu a egalitárního libertarianismu jsem poukázal na dvě možná pojetí, která by při důsledném dodržování implikovala velmi rozdílná společenská uspořádání. Ze strany libertariánů slýcháme velmi hlasitou kritiku moderních welfare států, které se dnes ocitají v problémech, a především rakouská škola poukazuje na příkladech některých dnešních států, jak je centrální plánování neefektivní. S přechodem z centrálně plánovaných ekonomik k ekonomikám založených na principu volného trhu přišlo zvýšení materiálního blahobytu ve společnostech bývalého Východního bloku. Libertariáni však odmítají centrální plánování i v dnes běžně státem poskytovaném zdravotnictví, budování infrastruktury a někteří dokonce v soudnictví, policii i armádě. Zde je však dobré vzpomenout na slova Michaela Sandela, který tvrdil, že národní obrana, soudnictví či zdravotnictví jsou otázky také politické a morální a že bychom vždy, než vpustíme tržní prostředí do nějaké oblasti, měli zvážit, zda to nenaruší jeho podstatu, jako v případě izraelské školky. Libertariáni, které jsem v práci zmínil, často zmiňují, když hovoří například na obranu soukromého poskytování zdravotní péče, že plošná zdravotní péče nemůže být považována za morální, když je hrazena z daní. Neposkytnutí pomoci člověku v nouzi by tak z pohledu libertariánů mohlo být považováno za nemorální (otázka toho co je a není morální, je rakouskou školou chápáno subjektivně), avšak zdanění člověka, byť pro potřeby záchrany života druhého člověka, obsahuje donucení, které je již samo o sobě nemorální. Z tohoto důvodu libertariáni kladou důraz na dobrovolné tržní prostředí, které není centrálně koordinováno. Implikací těchto přístupů je nějaký

velmi omezený státní útvar, případně anarchické uspořádání. Je však důležité zdůraznit, že anarchie neimplikuje práva na vlastnictví sama sebe, a proto nelze tvrdit, že anarchické uspořádání se za každých okolností rovná libertariánskému ideálu. Problémem, který může vést k odmítání libertariánských přístupů je fakt, že kde chybí centrální plánování, chybí také jistota, že trh vše potřebné poskytne. Oblíbené přirovnání, že aniž bychom měli centrálně plánovanou výrobu pečiva, stejně každý den najdeme v obchodě požadované rohlíky, je třeba považovat v mnoha ohledech za nedostačující, ačkoli poukazuje na hlavní argument svědčící ve prospěch voluntaristického společenského uspořádání. Tento argument stojí na tom, že svobodný trh plní přání lidí, proto existuje-li ve společnosti poptávka po boji s chudobou, trh s ní bojuje, existuje-li poptávka po soudním systému, trh jej poskytne apod. Je však důležité říci, že svobodný trh funguje na základě dobrovolnosti, což se může v případě právních systémů jevit jako nevhodné a lze si představit i případy, kdy by takový systém mohl být neefektivní. Tvrdit to však s jistotou nelze, protože jak jsem zmínil, svobodné trhy se nedají plánovat, a proto sdělit jak by do detailu vypadal soudní a právní systém na svobodném trhu, je podobně obtížné jako odhadovat dnešní situaci na trhu s automobily před 50 lety. Přes veškeré otazníky se ze strany libertariánů objevila celá řada zastánců anarchokapitalismu a jistě si toto pole zaslouží další výzkum. Domnívám se, že zavedení takového systému v některém ze současných států není příliš pravděpodobné, ale možnost uplatnění anarchokapitalistických experimentů na poli etiky shledávám jako možnou například v projektech tzv. seasteadingu. Seasteading institut má za cíl osidlování moří, stavění plovoucích měst, kde bude možné testovat nové formy vlád a snad i bezvládí (The Seasteading Institute 2012).

Co se egalitárního libertarianismu týká, myšlenka spojení práva na vlastnictví sama sebe a egalitární podmínky rovného přístupu k přírodním



zdrojům, jejíž kořeny sahají hluboko do historie, přitahuje pozornost mnoha badatelů a přirozeně i lidí široké veřejnosti. V textu jsem se zaměřil především na možnost UZP, která však není jediným východiskem tohoto přístupu, ale ukazuje se jako velmi vlivný příspěvek v oblasti politické filosofie. Obnovení učení Henryho George je jistě legitimní přístup, ale stejně jako libertariánské závěry i tyto snahy potřebují další výzkum a pokud možno empirickou zkušenost. Nejzásadnější problém je samotná výše všeobecného příjmu, která zůstává otevřena, jelikož je nutné přihlídnout k incentivům. Je legitimní domnívat se, že čím vyšší UZP bude, tím nižší bude motivace lidí k produktivní činnosti, protože budou mít zajištěny materiální potřeby, pro které doposud museli vykonávat produktivní činnost a celé by to mohlo vést ke snižování dávek a celkové produkci společnosti.

V realitě dnešních silných pečovatelských států, kde je redistribuováno bohatství do značné míry, mají však myšlenky UZP větší příležitost k uchycení, než myšlenky libertariánů, protože koncept samotného státu a potřeby jeho úředníků nepopírají. Myšlenka jednotné a univerzální podpory se proto může zdát vhodnou alternativou k celé řadě dnes existujících státních přídavků a může přerozdělování bohatství administrativně zjednodušit.

Z komparační části práce vyplývá, že pojetí svobody a z ní vyplývající sociální spravedlnosti mezi komparovanými proudy je z teoretického hlediska velice zásadně rozdílné. Jednoznačně však můžeme říci, že výsledkem libertariánských snah je společnost s omezeným státním útvarem, případně bezstátní. Egalitární libertariáni by však potřebovali pro rozdělení příjmů z renty značně silnou centrální instituci, která by celý chod redistribuce byrokraticky obstarávala. Nozick a další nabízejí při pohledu na svobodu její negativní interpretaci, která je založena na nevměšování se ostatních do rozhodování a konání individua. Van Parijs a jiní obhájci dávají svobodu do souvislosti

s materiálním zajištěním, které má pomoci vykonávat přání lidí. Tento materialistický egalitární libertarianismus proto nabízí pozitivní pojetí svobody.

## 11 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Basic Income Earth Network (2008). *About BIEN* (<http://www.basicincome.org/bien/aboutbien.html>, 17. 3. 2013).

Berlin, Isaiah (1997). Dva pojmy svobody. In: Kis, János ed. *Současná politická filozofie* (Praha: Oikoymenh), s. 47-100.

Financial Times (2012). *FT Global 2012: Market values and prices at 30 March 2012* (<http://www.ft.com/intl/cms/a81f853e-ca80-11e1-89f8-00144feabdc0.pdf>, 11. 1. 2013), s. 1-14.

Freeman, Samuel (2008). Libertarianism without inequality. *Mind* 117 (467), s. 709-715.

Gray, John (1999). *Liberalismus* (Praha: Občanský institut).

Hayek, Friedrich, August von (2004). *Cesta do otroctví* (Brno: Barrister & Principal).

Hazzlit, Henry (2008). *Ekonomie v jedné lekci* (Praha: Alfa nakladatelství).

Hoppe, Hans-Hermann (1998). Ludwig von Mises a liberalismus. In: Mises, Ludwig von (1998). *Liberalismus* (Praha: Ekopress), s. 161-185.

Hoppe, Hans-Hermann (2009). *Demokracie, anarchie a omyly ekonomie* (Praha: Alfa nakladatelství).

Hoppe, Hans-Hermann (2011). *Why Mises (and not Hayek)?* Ludwig von Mises Institute, 10. 10. 2010 (<http://mises.org/daily/5747/>, 27. 1. 2013).

Hrubec, Marek – Brabec, Martin (2007). O egalitárním libertarianismu. In: Van Parijs, Philippe – Hrubec, Marek – Brabec, Martin a kol. *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost nebo na přežití?* (Praha: Filosofia), s. 9-30.

Kolev, Stefan (2012). [Ústní sdělení] 6. 9. 2012 (Wilhelm-Roöpke-Institute)

Locke, John (1992). *Druhé pojednání o vládě* (Praha: Nakladatelství Svoboda).

Mises, Ludwig von (1998). *Liberalismus* (Praha: Ekopress)

Mises, Ludwig von (2006). *Lidské jednání : Pojednání o ekonomii* (Praha: Liberální institut).

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books).

Oppenheimer, Franz (1922). *The State : Its History and Development Viewed Sociologically* (New York: B. W. Huebsch).

Otsuka, Michael (2003). *Libertarianism without inequality* (Oxford: Clarendon Press).

Rothbard, Murray, Newton (1999). *Služby obrany na svobodném trhu*. In: Šíma, Josef *Právo a obrana jako zboží na trhu* (Praha: Megaprint).

Rothbard, Murray, Newton (2001). *Ekonomie státních zásahů* (Praha: Liberální institut).

Rothbard, Murray, Newton (2009). *Etika svobody* (Praha: Liberální institut).

Rothbard, Murray, Newton (2011). *Anatomie státu* (Praha: Ramago.net pro Ludwig von Mises Institut Česko & Slovensko).

Sandel Michael (2009a). *Market and Morals* [přednáška] 20. 7. 2009 (New York: Chautauqua Institute).

Sandel Michael (2009b). *Justice : What's the right thing to do?* (New York: Farrar, Strauss and Giroux).

Seasteading Institute (2012). *About* (<http://www.seasteading.org/about/>, 11. 4. 2013).

Soto, Jesús, Huerta de (2012). *Rakouská škola : Tržní řád a podnikatelská tvořivost* (Praha: Dokořán)

Šťastný, Šíma (2007). Libertariánství, vlastnictví a utopie. In: Parijs, Philippe Van – Hrubec, Marek – Brabec, Martin a kol. *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost nebo na přežití?* (Praha: Filosofia), s. 141-145.

Štěch, Ondřej (2007). Univerzální základní příjem – slepota ke kontextu. In: Parijs, Philippe Van – Hrubec, Marek – Brabec, Martin a kol. *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost nebo na přežití?* (Praha: Filosofia), s. 167-170.

Tideman, Nicolaus – Vallentyne, Peter (2008). Levicový libertarianismus a globální spravedlnost. In: Hrubec, Marek a kol. *Sociální kritika v éře globalizace : Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů* (Praha: Filosofia), s. 239-265.

Uhde, Zuzana (2007). Feministická reflexe univerzálního základního příjmu. In: Parijs, Philippe Van – Hrubec, Marek – Brabec, Martin a kol. *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost nebo na přežití?* (Praha: Filosofia), s. 161-166.

Vallentyne, Peter (2003). Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance and Leximin. In: Reeve, Andrew – William, Andrew eds. *Real Libertarianism Assessed : Political Theory after Van Parijs* (New York: Palgrave), s.29-52.

Vallentyne, Peter – Steiner, Hillel eds. (2000) *The Origins of Left-Libertarianism : An Anthology of Historical Writings* (New York: Palgrave).

Van Parijs, Philippe (1995). *Real Freedom for All : What (if anything) can justify capitalism?* (Oxford: Clarendon Press).

Van Parijs, Philippe (2007). Základní příjem pro všechny. In: Parijs, Philippe Van – Hrubec, Marek – Brabec, Martin a kol. *Všeobecný základní příjem. Právo na lenost nebo na přežití?* (Praha: Filosofia), s. 31-53.

Zákon č. 40/1995 Sb., *o regulaci reklamy*, ve znění pozdějších předpisů.

## 12 RESUMÉ

The paper shows two different approaches to political philosophy which are both based on the principle of self-ownership. The first approach called libertarianism is demonstrated using the theory of the Austrian School as well as Robert Nozick's work. The second approach employed is egalitarian libertarianism, sometimes called Left-Libertarianism, in which the most important contributions, mainly from Philippe Van Parijs, Michael Otsuka, Peter Vallentyne or Nicolaus Tindeman, are discussed. Those two approaches are compared in terms of the concept of freedom.

The main issues such as the state's role in society, self-ownership and gaining of natural resources are addressed which both approaches regard as a necessary element of a productive society. However, one approach emphasizes the homestead principle, while the second approach underscores that natural resources are owned by all members of society and for that reason they ask for compensation to other people in society.