



Murray N. Rothbard
Etika svobody

PRAHA 2009

1. vydání

Vydal:
Liberální institut
Spálená 51, 110 00 Praha 1

Z anglického originálu *The Ethics of Liberty* (New York University Press, 1998)
přeložili: Martin Froněk, Petr Fiala a Josef Šíma

Jazyková korektura: Zdeňka Grigarová
Rejstřík zpracoval: Daniel Brvnišťan
Obálka, grafická úprava a sazba: Miloš Jirsa

Copyright © NEW YORK UNIVERSITY

ISBN 978-80-8638-955-4

Věnováno památce

*FRANKA CHODOROVA
F. A. „BALDY“ HARPERA*

a mého otce

DAVIDA ROTHBARDA

Obsah

Úvod	10
Poděkování	44
Předmluva	46
Část I: Přírozený zákon	49
1. Přírozený zákon a rozum	50
2. Přírozené právo jako „věda“	56
3. Přírozený zákon vs. pozitivní právo	64
4. Přírozený zákon a přirozená práva	68
5. Úkol politické filosofie	72
Část II: Teorie svobody	75
6. Robinsonovská společenská filosofie	76
7. Mezilidské vztahy: dobrovolná směna	83
8. Mezilidské vztahy: vlastnictví a agrese	93
9. Majetek a kriminalita	99
10. Problém krádeže pozemku	111
11. Územní monopol, minulost a současnost	117
12. Sebeobrana	125
13. Trest a přiměřenost	133
14. Práva dětí	145
15. Lidská práva jako práva majetková	161
16. Pravdivé a nepravdivé informace	169
17. Uplácení	176
18. Bojkot	178
19. Majetková práva a smluvní teorie	180
20. Krajní situace	198
21. „Práva“ zvířat	204

Část III: Stát vs. svoboda	207
22. Povaha státu	208
23. Vnitřní rozpornost státu	222
24. Morální status vztahů ke státu	231
25. O vztazích mezi státy	237
Část IV: Moderní alternativní teorie svobody	247
26. Utilitaristická ekonomie svobodného trhu	248
A. Úvod: Utilitární sociální filosofie	248
B. Princip jednomyslnosti a kompenzační princip	250
C. Ludwig von Mises a „hodnotově neutrální“ laissez faire	254
27. Isaiah Berlin o negativní svobodě	263
28. F. A. Hayek a jeho pojetí donucení	267
29. Robert Nozick a neposkvrněné počety státu	279
Část V: O teorii strategie cesty ke svobodě	303
30. O teorii strategie cesty ke svobodě	304
Literatura	322
Rejstřík	332

Jak nám říká rozum, všichni se přirozeně rodí rovni, tj. s rovnými právy na svou osobu a také s rovným právem na její ochranu... Každý člověk vlastní svou osobu, práci svého těla a svých rukou, nikdo jiný než člověk sám na ně mít právo nemůže; plyne z toho tedy, že když vyjme cokoli ze stavu, jež dala a zanechala příroda, smísil s tím svou práci a připojil k tomu něco, co je jeho vlastní, a tak z toho vytvořil své vlastnictví... Když má člověk přirozené právo na svou osobu (či je jejím vlastníkem) a na své jednání a práci, pak z toho určitě plyne, že nikdo nemůže mít právo na osobu nebo vlastnictví druhého. A když má člověk právo na svou osobu a vlastnictví, má také právo je bránit... a tak má právo trestat všechny útoky na svou osobu a vlastnictví.

Rev. Elisha Williams
(1744)

Úvod

HANS-HERMANN HOPPE

V dobách intelektuální hyperspecializace patřil Murray Rothbard k velkým systémtvůrcům. Byl sice profesí ekonom, avšak vytvořil systém sociální a politické filosofie založený nejen na ekonomii, ale též etice jako jeho základních stavebních kamenech. Po staletí se ekonomie a etika (politická filosofie) vzdalovaly od svého společného původu a staly se z nich zdánlivě nesouvisející teoretické disciplíny. Ekonomie byla hodnotově neutrální „pozitivní“ vědou a etika (byla-li vůbec vědou) byla vědou „normativní“. Pojem vlastnictví se z obou disciplín v důsledku tohoto oddělení postupně téměř vytratil.

Pro ekonomy znělo vlastnictví příliš normativně a politickým ekonomům zavánělo příliš světskou ekonomii. Rothbardovým unikátním přínosem je znovobjevení vlastnictví a vlastnických práv jako společného základu jak ekonomie, tak politické filosofie, a systematická obnova a pojmové propojení moderní, marginalistické ekonomie s politickou filosofií přirozených práv do jedné morální vědy: libertarianismu.

Po vzoru svého ctěného učitele a kolegy Ludwiga von Misesa a Misesových učitelů Eugena von Böhm-Bawerka a Carla Mengera a intelektuální tradice, jež sahá přinejmenším zpět ke španělským pozdním scholastikům, je rothbardovská ekonomie budována z prostého a nepopíratelného faktu a zkušenosti (jediného nevyvratitelného axiomu): že člověk jedná, tj. že lidé za pomoci vzácných prostředků (statků) vždy a bez výjimky sledují vlastní nejvíce hodnocené cíle. Po doplnění několika málo empirickými předpoklady (jako např. že práce je spojena s negativním užitekem, „disutility of labor“) lze pak celou ekonomickou teorii vyvodit z tohoto jednoho nesporného výchozího bodu. Tímto jsou ekonomické poučky povýšeny a získávají status apodiktických, přesných či *a priori* pravdivých empirických zákonů. Dávají tak vzniknout ekonomii jako logice jednání (*praxeologii*).

Rothbard sepsal své první velké dílo *Zásady ekonomie*¹ po vzoru Misesovy monumentální knihy *Lidské jednání*.² V něm vyvinul celou ekonomickou teo-

¹ Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1962). (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005 – pozn. překl.)

rii – od teorie užitku a zákona mezního užitku až k teorii peněz a teorii hospodářského cyklu – v souladu s praxeologií a podrobil všechny typy kvantitativně-empirické a matematické ekonomie kritice a logicky je vyvrátil. Upravil také několik zbývajících nekonzistencí misesovského systému (jako např. jeho teorii monopolních cen a teorii vlády a vládního poskytování bezpečnosti). Rothbard byl prvním, kdo představil kompletní argumentaci na obhajobu zcela tržní ekonomiky či systému anarchie soukromého vlastnictví; společenského uspořádání, které vždy a nutně optimalizuje společenský užitek. V následujícím svazku, knize *Ekonomie státních zásahů*,³ Rothbard dále rozvinul typologii státních zásahů do trhů a analyzoval ekonomické dopady všech jejich myslitelných podob. Mezitím se dvojsvazkové *Zásady ekonomie* (včetně *Ekonomie státních zásahů*, jež tvoří její třetí svazek) staly moderní klasikou a spolu s Misesovým *Lidským jednáním* se řadí k nejvýznamnějším dílům rakouské ekonomické školy.

Etika, či ještě konkrétněji politická filosofie, je druhým pilířem rothbardovského systému, jenž je od ekonomie striktně oddělen, ale zrovna tak ukotven v jednající podstatě člověka. Přidává se k ekonomii, aby spolu vytvořily jednotný systém racionalistické sociální filosofie. *Etika svobody*, poprvé vydaná v roce 1982, je druhým Rothbardovým monumentálním dílem. Vysvětluje v ní integraci ekonomie a etiky prostřednictvím oběma vědám společného konceptu vlastnictví. A z tohoto konceptu za pomoci několika málo obecných empirických (biologických a fyzikálních) pozorování či předpokladů vyvozuje Rothbard celý soubor libertariánského práva, počínaje právem na přivlastnění a konče smluvním právem a teorií trestu.

Dokud Rothbard nevtrhl na intelektuální scénu se svými *Zásadami ekonomie*, nepřitahoval ani v nejlepších dílech ekonomie, včetně Misesova *Lidského jednání*, koncept vlastnictví příliš pozornosti. Jak ale Rothbard ukázal, běžné ekonomické termíny jako přímá a nepřímá směna, trhy a tržní ceny, stejně jako agrese, útok, zločin a podvod nemohou být definovány ani pochopeny bez předchozí teorie vlastnictví. Stejně tak není možné bez implicitně obsaženého konceptu vlastnictví a vlastnických práv formulovat známé ekonomické teoremy, které se k uvedeným jevům vztahují. Definice

² Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949). (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006 – pozn. překl.)

³ Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977). (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, 2. vydání, Liberální institut, 2005 – pozn. překl.)

a teorie vlastnictví totiž předchází definici a formulaci všech ostatních ekonomických termínů a teorémů.⁴

V době, kdy Rothbard navrátil koncept vlastnictví do centra pozornosti ekonomie, jiní ekonomové – především Ronald Coase, Harold Demsetz a Armen Alchian – také začali přesměrovávat pozornost profesionálních ekonomů k tématu vlastnictví a vlastnických práv. Přístup a vývozy z paralelního znovuobjevení klíčové role konceptu vlastnictví Rothbardem na straně jedné a Coasem, Demsetzem a Alchianem na straně druhé byly však kategoricky odlišné.

Coase, Demsetz a Alchian, stejně jako ostatní členové vlivné Chicagské školy práva a ekonomie neznali a nezajímali se o filosofii obecně, a politickou filosofii obzvláště. Bez okolků převzali vládnoucí pozitivistické dogma, že nic takového jako racionální etika není možné. Etika prý není a nemůže být vědou a ekonomie je a mohla by být vědou, pouze dokud bude ekonomii „positivní“. Z toho plyne, že znovuobjevení nezastupitelné úlohy myšlenky vlastnictví pro ekonomickou analýzu může pouze znamenat, že pojem vlastnictví musí být zbaven všech normativních konotací, jež má v každodenní „nevědecké“ řeči.

Dokud existuje vzácnost, a tedy prostor pro vznik konfliktu mezi lidmi, každá společnost potřebuje vytvořit dobře definovaný systém vlastnických práv. Žádný absolutně – univerzálně a trvale – správný a patřičný nebo mylný a nepatřičný způsob definování či určování systému vlastnických práv však neexistuje; a neexistuje nic takového jako absolutní práva či absolutní zločiny, ale pouze alternativní systémy určení vlastnických práv, jež rozhodnou, zda jsou různé aktivity správné či nikoli. Není-li k dispozici žádný absolutní etický standard, volba mezi alternativními systémy určování vlastnických práv *se bude* – a v případě konfliktů mezi lidmi by tato volba *měla být* prováděna vládními soudci – zakládat na utilitárních úvahách a kalkulaci; vlastnická práva *budou* tedy přidělována a přerozdělována takovým způsobem, aby tím došlo k maximalizaci peněžní hodnoty vyrobeného výstupu. A ve všech případech konfliktních nároků *by* je takto vládní soudci *měli* přidělovat.

Rothbard, jenž se o filosofii a historii myšlenek systematicky zajímal, a byl s ní tedy seznámen, od počátku viděl, že tento přístup je jen jednou z dalších podob starého a vnitřně rozporného etického relativismu. Pakliže totiž někdo vykáže etické otázky mimo pole vědy a následně požaduje, aby byla vlastnická práva určována podle utilitární analýzy nákladů a výnosů nebo aby je

⁴ Viz Rothbard, *Man, Economy, and State*, kap. 2, obzvl. str. 78–80. (Česky: *Zásady ekonomie*, str. 63–64 – pozn. překl.)

tímto způsobem určovali vládní soudci, navrhuje tím rovněž etiku. Jedná se o etiku etatismu v jedné či obou formách: buď taková etika znamená obranu jakéhokoli statu quo vycházející z přesvědčení, že poslední existující pravidla, normy, zákony, instituce atd. musí být efektivní, jinak bychom je snad už dávno opustili; nebo taková etika představuje návrh, aby konflikty řešili a vlastnická práva určovali státní soudci podle takovýchto utilitárních výpočtů.

Rothbard nezpochybňoval skutečnost, že vlastnická práva samozřejmě jsou a v minulosti byla vytvářena různými způsoby, ani to, že tyto různé způsoby jejich určování mají zcela odlišné ekonomické dopady. Jeho kniha *Ekonomie státních zásahů* je pravděpodobně nejpečlivější ekonomickou analýzou alternativních systémů vlastnických práv, kterou lze najít. Nikdy také nezpochybňoval možnost a význam peněžní kalkulace a ohodnocování alternativních systémů vlastnických práv v penězích. Jako otevřený kritik socialismu a jako měnový teoretik by samozřejmě ani proti být nemohl. Rothbard se ale stavěl proti tomu, že Coase a celý chicagský přístup k právu a ekonomii vzali za své argumentačně nepodložené pozitivistické dogma odmítající možnost existence racionální etiky (a odtud plynoucí etatismus) a nebyli ochotni vůbec zvažovat možnost, že koncept vlastnictví může být ve skutečnosti konceptem nevyhnutelně normativním, jenž může poskytnout konceptuální základ k opětovné systematické integraci hodnotově neutrální ekonomie a normativní etiky.

V moderní, současné politické filosofii nemohl Rothbard pro takovýto projekt najít příliš opory. V důsledku dominance pozitivismu se etika a politická filosofie již dávno vytratily jako „vědy“, případně zdegenerovaly do analýzy sémantiky normativních konceptů a diskursu. A když se pak politická filosofie konečně vrátila na scénu na počátku 70. let 20. století, po vydání *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse,⁵ uznání vzácnosti jako základní podmínky lidského života a soukromého vlastnictví a vlastnických práv jako nástroje koordinace jednání jedinců omezených vzácností viditelně chybělo. „Vlastnictví“ ani „vzácnost“ se například vůbec neobjevují v obsáhlém rejstříku Rawlsovy knihy, zatímco „rovnost“ má desítky položek.

Rawls, jehož profesionální filosofové v mezidobí vysadili na trůn prvního etika naší doby, je ve skutečnosti zářným příkladem teoretika, jenž se vůbec nezajímá o to, co je konečnou snahou lidské etiky. Tou je odpovědět na otázku, co v tomto okamžiku a na tomto místě smím udělat, nemohu-li, dokud

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). (Česky: J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, 1995 – pozn. překl.)

žiji a jsem při vědomí, *ne-jednat*, a prostředky či statky, jichž musím využívat v jednání, jsou vždy vzácné, takže ohledně jejich používání může dojít k meziosobnímu konfliktu. Namísto hledání odpovědi na tuto otázku, se Rawls zabývá něčím zcela odlišným: jaká pravidla by byla odsouhlasena jako „spravedlivá“ „stranami nacházejícími se za závojem nevědomosti“? Odpověď na tuto otázku zjevně klíčově závisí na popisu „původní pozice“ „stran za závojem nevědomosti“. Jak tedy byla tato situace definována? Podle Rawlse za závojem nevědomosti „nikdo nezná své místo ve společnosti, svou třídní příslušnost ani společenský status; neví nic ani o tom, jak bude od přírody obdařen schopnostmi, inteligencí, silou atp... Předpokládá se však, že strany mají znalost obecných faktů o lidské společnosti. Rozumí politickým záležitostem a principům ekonomické teorie; znají základy společenské organizace a zákony lidské psychologie“.⁶

Zatímco bychom se mohli domnívat, že vzácnost patří mezi obecná fakta společnosti a ekonomické teorie, Rawlsovy strany, které údajně o vzácnosti vědí, nejsou záhadně samy touto podmínkou ovlivněny. V Rawlsově popisu „původní situace“ nenacházíme žádný odkaz na skutečnost, že i zde musíme počítat s existencí vzácnosti. A i při rozhodování probíhajícím za závojem nevědomosti je třeba stále využívat vzácné zdroje – přinejmenším fyzické tělo a prostor, na kterém stojí, tj. práci a půdu. Ještě před samotným zahájením přemýšlení o etice, aby vůbec něco takového bylo možné, se musí již předpokládat soukromé či výlučné vlastnictví těl a princip upravující soukromé či výlučné přivlastnění prostoru. V příkrém rozporu s těmito obecnými fakty lidské podstaty, Rawlsovy morální „strany“ vzácnost jakéhokoli druhu nesvazuje, a proto je nelze řadit mezi skutečné lidské bytosti. Jsou to jakési vznášející se přízraky či odhmotnění náměsíční. Tyto bytosti, uzavírá Rawls, nemohou jinak, než „uznat za první princip spravedlnosti požadavek rovného rozdělení (všech zdrojů). Tento princip je samozřejmě tak zjevný, že lze očekávat, že k němu dojdou všichni okamžitě“.⁷ Ano; protože předpokládáme-li, že „morální strany“ nejsou lidé, ale odhmotněné entity, pojem soukromého vlastnictví musí nutně vypadat podivně. Rawls připustil s fascinující upřímností, že prostě pouze „definoval původní pozici tak, aby-chom dostali požadovaný výsledek“.⁸ Rawlsovi imaginární strany se opravdovým lidem vůbec nepodobají. Jsou to epistemologičtí náměsíční. Z tohoto

⁶ *Ibid.* str. 137. (Česky: J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, 1995 str. 92 – pozn. překl.)

⁷ *Ibid.*, str. 150–51. (Česky: str. 99 – pozn. překl.)

⁸ *Ibid.*, str. 141. (Česky: str. 94 – pozn. překl.)

důvodu jeho socialisticko-egalitářská teorie není lidskou etikou, ale něčím zcela jiným.

Je-li možné najít něco užitečného v Rawlsovi konkrétně a současné politické filosofii obecně, pak je to pouze trvající uznávání starého principu univerzalizace obsaženém v takzvaném Zlatém pravidle, stejně jako v kantovském kategorickém imperativu: že všechna pravidla, jež by se potenciálně mohla stát spravedlivými, musí být pravidly obecnými, použitelnými na všechny a platnými pro všechny bez výjimky.

Rothbard hledal a našel podporu pro svůj záměr formulovat základy racionální etiky a opětovně integrovat etiku a ekonomii založenou na konceptu soukromého vlastnictví v dílech pozdních scholastiků a pracích takových jejich následovníků, jakými byli „moderní“ teoretici přirozených práv jako Grotius, Pufendorf a Locke. Rothbard staví na jejich dílech a v *Etice svobody* dává následující odpověď na otázku, co jsem oprávněn dělat teď a tady: každý člověk vlastní své fyzické tělo a všechny přírodou dané statky, které začne užívat za pomoci svého těla dříve, než tak učiní někdo jiný; z tohoto vlastnictví vyplývá jeho právo využívat tyto zdroje dle svého uvážení, pokud tím bez souhlasu nezmění fyzickou integritu vlastnictví jiného člověka nebo bez souhlasu neomezí kontrolu jiného člověka nad jeho vlastnictvím. Jakmile je jednou nějaký statek poprvé přivlastněn – hovoříme o principu prvotního přivlastnění – „smísením práce“ s tímto statkem (použijeme-li Lockův termín), pak je možné získat k němu vlastnictví pouze prostřednictvím dobrovolného (smluvního) převodu vlastnického titulu z původního vlastníka na vlastníka nového. Tato práva jsou absolutní. Jakékoli jejich narušení je žalovatelné ze strany oběti nebo jejího zástupce a bude se řešit v souladu s principem plné odpovědnosti a proporcionality trestu.

Inspirován stejnými zdroji Rothbard následně nabízí konečný důkaz, že tato pravidla jsou pravidly spravedlivými: kdyby osoba A nebyla vlastníkem svého fyzického těla a všech statků, které si prvotně přivlastnila, vyrobila nebo získala dobrovolnou směnou, zbyly by nám jen dvě další alternativy. Buď by musel být jiný člověk, B, vlastníkem A a statků přivlastněných, vyrobených nebo smluvně získaných člověkem A; nebo by oba lidé, A a B, museli být stejnými spoluvlastníky obou těl a statků.

V prvním případě by A byl otrokem B a předmětem jeho vykořisťování. B by vlastnil A a statky prvotně přivlastněné, vyrobené nebo získané A, ale A by nevlastnil B a statky prvotně přivlastněné, vyrobené či získané B. Použitím tohoto pravidla by byly vytvořeny dvě odlišné třídy lidí – vykořisťující (B) a vykořisťovaní (A) – na něž by se vztahovalo jiné „právo“. Takové

pravidlo tedy neprochází „testem univerzalizace“ a od samého počátku se vyrazuje z toho, aby mohlo být potenciální lidskou etikou, protože má-li být nějaké pravidlo označeno za „zákon“ (spravedlivý), je nutné, aby toto pravidlo platilo univerzálně – stejně – pro všechny.

V druhém případě univerzálního spoluvlastnictví je požadavek rovných práv pro všechny zjevně splněn. Tato alternativa však trpí jiným závažným nedostatkem. Každá činnost člověka totiž vyžaduje využití vzácných statků (přinejmenším jeho těla a prostoru, kde se tělo nachází). Kdyby však byly všechny statky kolektivním vlastnictvím všech, pak by nikdo nemohl nic s ničím dělat, dokud by nezískal souhlas ostatních spoluvlastníků. Jak by mu však někdo takový souhlas mohl dát, když nikdy není plným vlastníkem ani svého těla? Kdybychom se měli řídit pravidlem úplného kolektivního vlastnictví, lidstvo by vyhynulo. Ať je již takovýto systém čímkoli, rozhodně není lidskou etikou.

Takže nám zůstávají původní princip vlastnictví sebe sama a princip „první přijde, první vlastní“, tedy prvotní přivlastnění (homesteading). Tyto principy projdou testem univerzalizace – platí pro každého stejně – a zároveň mohou zajistit přežití lidstva. Proto jsou tyto a pouze tyto principy nehypoteticky neboli absolutně platnými etickými pravidly a lidskými právy.

Rothbard samozřejmě netvrdil, že tyto základní principy spravedlivého chování či správného jednání jsou nové, nebo jím objevené. Byl vybaven téměř encyklopedickými znalostmi ze všech oblastí lidských věd, a tak věděl, přinejmenším co se týče společenských věd, že je zřídka objeveno něco převratně nového. A obzvláště v oblastech etiky a ekonomie, jež tvoří základní stavební kameny rothbardovského systému a jež hledají nehypotetické pravdy, je třeba očekávat, že většina našich znalostí bude mít podobu „starých“, dávno objevených poznatků. Objevení nových nehypotetických pravd je sice možné, ale bývá velmi vzácnou intelektuální událostí. A čím jsou tyto události novější, tím jsou podezřelejší. Musíme očekávat, že většina nehypotetických pravd již byla dávno objevena a každá další generace je jen musí znovuobjevit a seznámit se s nimi. A je třeba také očekávat, že vědecký pokrok v etice a ekonomii, stejně jako v ostatních disciplínách zabývajících se nehypotetickými tvrzeními a vztahy, jako je filosofie, logika a matematika, bude obvykle extrémně pomalý a bolestný. Hrozba netkví v tom, že by nová generace intelektuálů nemohla ničím novým a lepším k existujícím znalostem zděděným z minulosti přispět, ale spíše že se neoznámí, nebo seznámí jen zčásti, s již existujícími znalostmi a namísto toho oživí staré omyly.

Rothbard se v tomto smyslu sám považoval za politického filosofa a ekonoma, který v podstatě pouze uchovává a brání staré, zděděné pravdy, a podobně jako Mises projevoval ohromnou skromnost ohledně originality vlastního přínosu. Obdobně jako v případě Misesa spočíval i jeho přínos ve věrnosti dávno formulovaným poznatkům, které přeformuloval a opravil pár omylů v rámci intelektuálního systému, jenž byl v principu vybudován. Jak ale Rothbard dobře věděl, právě toto byl ve skutečnosti nejvýjimečnější a nejvyšší dosažitelný počin. Jak jednou poznamenal Mises o ekonomii (a totéž platí pro etiku), „nikdy ve stejný okamžik nežila více než hrstka lidí, jejichž dílo přispělo čímkoli zásadním k ekonomii“.⁹ Rothbard patřil k těmto vzácně se objevujícím lidem, kteří přispěli jak k etice, tak k ekonomii.

To ukazuje v *Etice svobody*. Veškeré prvky a principy – každý pojem, analytický nástroj a logický postup – Rothbardovy etiky soukromého vlastnictví jsou nesporně staré a známé. I primitivové a děti intuitivně rozumějí morální platnosti principu vlastnictví sebe sama a principu přivlastnění. A seznam Rothbardových intelektuálních předchůdců, na něž se odvolává, se line tisíce let do minulosti. Při tom všem je ovšem obtížné najít někoho, kdo by tuto teorii formulovat jasněji a výstižněji než Rothbard. Díky silnějšímu akcentu na metodologii, jenž je odrazem jeho detailní znalosti praxeologické, axiomaticko-deduktivní metody, byl Rothbard schopen představit rigoróznější důkaz morálních institucí sebevlastnictví a prvotního přivlastnění jako konečných etických principů či „axiomů“ a vyvinout systematictější, ucelenější a konzistentnější etickou teorii či právní kodex než kdokoli před ním. *Etika svobody* proto představuje téměř úplné naplnění starobylého přání racionalistické filosofie usilující o vytvoření etiky, kterou – jak před více než 300 lety požadoval Hugo Grotius – „ani vůle všemocné bytosti nemůže změnit či odstranit“ a která „si uchová svou objektivní platnost, i kdybychom předpokládali – *per impossibile* – že Bůh není nebo že ho lidské záležitosti nezajímají“.

Když se v roce 1982 *Etika svobody* objevila, vzbudila v akademické obci jen malou pozornost. Odpovědnost za to nesly dvě věci. Rothbardova teorie měla anarchistické implikace a obsahovala argument, že instituce vlády – státu – není slučitelná se základním principy spravedlnosti. Dle Rothbarda je stát organizací,

kteřá má jednu nebo obě (ve skutečnosti téměř vždy obě) z následujících vlastností: (a) získává svůj příjem fyzickým násilím (zdanění); a (b)

⁹ Mises, *Human Action*, str. 873. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 783 – pozn. překl.)

prosazuje nucený monopol na použití síly a konečnou rozhodovací pravomoc nad daným územím. Obě tyto základní aktivity státu nevyhnutelně představují nezákonnou agresi a pošlapání spravedlivých práv jeho poddaných na soukromé vlastnictví (včetně vlastnictví sebe sama). První představuje a zavádí krádež v obrovském měřítku, zatímco druhá zakazuje svobodnou konkurenci obranných a soudních agentur v rámci dané oblasti, tím že zakazuje dobrovolný nákup a prodej obranných a soudních služeb (str. 220)

„Bez spravedlnosti,“ uzavírá Rothbard, stejně jako svatý Augustin před ním, „stát není ničím jiným než bandou lupičů.“

Rothbardův anarchismus ovšem nebyl tím druhem anarchismu, který jeho učitel Mises označoval za beznadějně naivní. Mises napsal:

Anarchisté tvrdí, že by společenský řád, v němž nikdo nepožívá výhod na úkor svých spoluobčanů, mohl existovat i bez nátlaku a donucení, jež brání jednání, které je pro společnost škodlivé... Anarchisté přehlížejí nepopiratelnou skutečnost, že někteří lidé jsou buď příliš omezení, nebo příliš slabí, aby se spontánně přizpůsobili podmínkám života ve společnosti... Anarchická společnost by byla vydána na milost každého jednotlivce. Společnost nemůže existovat, jestliže většina není připravena zabránit – použitím hrozby násilné akce – menšinám, aby nebořily společenský řád.¹⁰

Rothbard samozřejmě z celého srdce souhlasil s Misesem, že bez donucení by byla existence společnosti ohrožena a že za pravidly chování, jejichž dodržování je nutné k zajištění mírové lidské spolupráce, musí stát hrozba síly, nemá-li být celá konstrukce společnosti ponechána trvale napospas jakémukoli z jejích členů. Musí zde být někdo, kdo přinutí člověka nerespektujícího život, zdraví, osobní svobodu a soukromé vlastnictví jiných podvolit se pravidlům života ve společnosti.¹¹

Rothbard byl ve své analýze inspirován obzvláště americkým politickým teoretikem anarchie 19. století Lysanderem Spoonerem a Benjaminem Tuckerem a belgickým ekonomem Gustavem de Molinari. Od počátku svých úvah vedoucích k anarchismu nikdy nepochyboval o tom, že budou vždy existovat vrazi, zloději, lupiči a podvodníci a že život ve společnosti by nebyl mož-

¹⁰ *Ibid.*, str. 149. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 132 – pozn. překl.)

¹¹ Ludwig von Mises, *Liberalism* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978) str. 37. (Česky: *Liberalismus*, Liberální institut, Ekopress, s.r.o., 1998, str. 40 – pozn. překl.)

ný, kdyby takoví lidé nebyli trestáni fyzickou silou. V reakci na tento fundamentální realismus – anti-utopismus – svého anarchismu soukromého vlastnictví přisoudil (na rozdíl od většiny současných politických filosofů) Rothbard klíčový význam konceptu trestu. Soukromé vlastnictví a právo na fyzickou obranu pro něj nebyly oddělitelné. Nikdo nemůže být opravdovým vlastníkem ničeho, není-li mu umožněno jeho vlastnictví fyzickou silou bránit proti možným útokům a útočníkům. Rothbard se ptá: „Bylo by někomu dovoleno „vzít spravedlnost do vlastních rukou“? Bylo by oběti nebo jejímu známému dovoleno domáhat se osobně na zločinci spravedlnosti? Odpovědí je, že samozřejmě Ano, jelikož *veškerá* práva na potrestání jsou odvozena z práva oběti na sebeobranu.“ (str. 90) Otázka tedy nezní, zda zlo a agrese existují, nebo neexistují, ale jak se s jejich existencí spravedlivě a efektivně vypořádat. A právě v odpovědi na tuto otázku nachází Rothbard odpověď, jež z něj dělá anarchistu.

Odpovědí klasických liberálů – od amerického *Prohlášení nezávislosti* k Misesovi – na tuto otázku bylo vložení nezbytné úlohy ochrany života, svobody a majetku do rukou vlády. To byla také jediná funkce vlády. Rothbard tento závěr odmítá jako *non sequitur* (je-li vláda definována pomocí své moci zdaňovat a být finální rozhodovací instancí [teritoriální monopol jurisdikce]). Soukromé vlastnictví, jež je výsledkem aktu prvotního přivlastnění, výroby či dobrovolného převodu od předešlého vlastníka k vlastníku novému, implikuje právo vlastníka na výlučnou jurisdikci nad jeho vlastnictvím. Samou podstatou soukromého vlastnictví je ve skutečnosti vytvoření fyzicky oddělených domén výlučné jurisdikce (aby bylo možné se vyhnout potenciálním konfliktům ohledně používání vzácných zdrojů). Žádný soukromý vlastník se z principu nemůže vzdát svého práva konečného rozhodování o svém majetku a jeho obrany ve prospěch někoho jiného, dokud svůj majetek neprodá nebo jinak nepřevede (a v tom případě by nad ním začal mít jurisdikci někdo jiný). Do té doby, dokud tedy něco není opuštěno, patří tato práva stále vlastníkovi této věci. S ohledem na vztahy s ostatními platí, že každý vlastník se může dále podílet na výhodách plynoucích z dělby práce a hledat lepší a dokonalejší obranu svých neměnných práv prostřednictvím spolupráce s jinými vlastníky a jejich majetkem. Každý vlastník může od kohokoli kupovat, komukoli prodávat či jiným způsobem smluvně upravovat vztahy, které pomohou ještě více vlastnictví ochránit a získat produkty a služby zvyšující bezpečí. Každý vlastník ale také může kdykoli jednostranně takovouto spoluprací s ostatními přerušit nebo změnit obchodní partnery. K uspokojení poptávky po ochraně a bezpečnosti ze strany soukromých

vlastníků je přípustné a možné, že vzniknou specializované firmy či agentury, které budou ochranu, pojištění a rozhodčí služby za úplatu poskytovat lidem, kteří za tyto služby budou ochotni zaplatit. Není ovšem přípustné, aby kterákoli z těchto firem či agentur kohokoli nutila kupovat si ochranu výlučně od ní nebo aby bránila jiné agentuře nabízet služby ochrany. To znamená, že žádná agentura nesmí být placena z daní nebo chráněna před konkurencí („svobodný vstup na trh“).

V ostrém protikladu k výše uvedenému spočívá teritoriální monopol ochrany a jurisdikce – stát – od samého počátku na nepřípustném aktu vyvlastnění a dává monopolistovi a jeho reprezentantům licenci k dalšímu vyvlastňování (zdanění). Z toho vyplývá, že každému z vlastníků je zakázáno přerušit s jeho údajným ochráncem spolupráci a že nikdo kromě tohoto monopolisty nesmí vykonávat konečnou jurisdikci nad jeho vlastním majetkem. Naopak. Každý s výjimkou tohoto monopolisty ztratil své právo fyzické ochrany a obrany před možným útokem ze strany státu, a je tedy vůči akcím svého vlastního údajného ochránce učiněn bezbranným. Následkem toho bude docházet k trvalému nárůstu ceny spravedlnosti a ochrany a kvalita spravedlnosti a ochrany začne klesat. Daněmi financovaná ochranná agentura představuje pojmový rozpor, je to útočný ochránce, a jejím výsledkem budou, bude-li umožněn její vznik, rostoucí daně a stále méně ochrany. Obdobně také povede existence soudního monopolu k postupnému úpadku spravedlnosti. Když se totiž nikdo nemůže dovolávat spravedlnosti jinde než u státu a jeho soudů a soudců, spravedlnost bude nepřetržitě překrucována ve prospěch státu, až se nakonec myšlenka neměnných zákonů lidského chování stane zcela minulostí a bude nahrazena myšlenkou, že zákon je představován pozitivní státem vytvářenou legislativou.

Na základě této analýzy Rothbard usoudil, že klasické liberální řešení zásadního lidského problému zajištění ochrany – pomocí minimálního státu či státu nočního hlídače nebo jinak „ústavně omezenou“ vládou – je zcela mylné a naivní. Každý minimální stát obsahuje nevyhnutelnou tendenci měnit se na stát maximální. Jakmile je totiž jedné agentuře umožněno vybírat *jakékoli* daně, ať jsou sebenížší a slouží jakémukoli účelu, bude se přirozeně snažit využívat současných daňových příjmů k vybírání ještě větších budoucích daní pro stejný účel i účely jiné. Obdobně získá-li agentura *jakýkoli* soudní monopol, bude přirozeně využívat této privilegované pozice k další expanzi vlivu své jurisdikce. Ústavy jsou koneckonců státními ústavami a bez ohledu na omezení v nich zabudovaná – o tom, co je či není ústavní – je jejich výklad prováděn státními soudy a soudci. Proto neexistuje žádný jiný způsob omeze-

ní moci státu než jeho úplné odstranění a (v souladu se spravedlností a ekonomii) nastolení svobodného trhu ochrany a bezpečnostních služeb.

Rothbardův anarchismus přirozeně považovali všichni zastánci státu za hrozbu a jeho pravicová podoba, tj. anarchismus soukromého vlastnictví, byla naprosto samozřejmě trnem v oku socialistů všech odstínů. Anarchistické vyústění knihy ale není postačujícím důvodem, proč akademici *Etiku svobody* přehlíželi. Rothbardův první handicap byl umocněn ještě jedním, větším. Nejenže ze své analýzy vyvodil neortodoxní závěry, ale dosáhl jich pomocí před-moderních intelektuálních prostředků. Namísto toho, aby navrhoval, domníval se, zvažoval či problematizoval, přišel Rothbard s axiomaticky-deduktivními argumenty a důkazy. Ve věku demokratického rovnostářství a etického relativismu představoval tento přístup neodpuštělný akademický hřích: intelektuální absolutismus, extremismus a netoleranci.

Význam tohoto druhého metodologického faktoru je možné ilustrovat na rozdílu v přijetí, jehož se dostalo Rothbardově *Etice svobody* na straně jedné, a knize Roberta Nozicka *Anarchie, stát a utopie*¹² na straně druhé. Nozickova kniha se objevila na trhu v roce 1974, tři roky po vydání Rawlsovy *Teorie spravedlnosti*. Téměř přes noc se Nozick stal mezinárodně slavným a dodnes je *Anarchie, stát a utopie* akademiky z oblasti politické filosofie pravděpodobně řazena na druhou nejvyšší příčku, hned za Rawlsovu knihu. Ale zatímco Rawls byl socialista, Nozick byl libertariánem. Nozick byl ve skutečnosti velmi Rothbardem ovlivněn. Četl Rothbardovy předešlé knihy *Zásady ekonomie, Ekonomie státních zásahů a Za novou svobodu*¹³ a mezi poděkováními ve své knize poznamenává: „Před lety jsem měl dlouhý rozhovor s Murraym Rothbardem, který podnítil můj zájem o individualistickou teorii anarchie.“ Závěry, ke kterým došel Nozick, byly ale méně radikální než závěry Rothbardovy. Nozick nepřichází s anarchistickými závěry, ale jeho

hlavní závěry ohledně státu jsou, že minimální stát, omezený k výkonu omezených funkcí obrany proti síle, krádeži, podvodu; vynucování smluv atd. je ospravedlnitelný; že jakýkoli větší stát bude poškozovat práva lidí na to nebýt nuceni dělat jisté věci a je neospravedlnitelný; a že minimální stát je životaschopný a také správný.¹⁴

¹² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

¹³ Murray N. Rothbard, *For A New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978).

¹⁴ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. ix.

Nicméně kvůli tvrzení, „že stát nemůže používat svůj donucovací aparát k tomu účelu, aby přinutil některé občany pomáhat jiným nebo zakázal lidem činnosti pro jejich *vlastní* dobro či ochranu“,¹⁵ se i Nozickovy závěry vymykaly hlavnímu proudu politické filosofie. Proč se tedy oproti dlouhodobému přehlížení Rothbardovy libertariánské *Etiky svobody* dostavuje ohromující akademický úspěch Nozickovy libertariánské knihy *Anarchie, stát a utopie*? Odpovědí je metoda a styl.

Rothbard byl především systematickým myslitelem. Začíná od nejelementárnější lidské situace a problému – robinsonovská etika – a pokračuje pečlivě dále, obhajuje a dokazuje každý krok a argument na cestě ke stále složitějším a komplikovanějším situacím a problémům. Jeho styl se navíc vyznačuje nedostižnou jasností. Oproti tomu byl Nozick moderním, nesystematickým, asocianistickým či dokonce impresionistickým myslitelem a jeho styl psaní byl obtížný a nejasný. Nozick se otevřeně o své vlastní metodě vyjádřil. Napsal, že jeho styl byl

ve stylu většiny současných filosofických děl epistemologie a metafyziky: jsou zde obsáhlé argumenty, tvrzení vyvrácená nepravděpodobnými protipříklady, překvapující teze, nevyřešené otázky, abstraktní strukturální podmínky, výzvy k nalezení jiné teorie, jež by vysvětlila blíže určenou oblast případů, překvapující závěry apod....Jeden názor na to, jak psát filosofickou knihu, praví, že by autor měl promyslet veškeré podrobnosti přístupu, který představuje, a jeho problémy, vybrousit a rozpracovat svůj pohled, aby světu představil konečný, úplný a elegantní celek. *Tento pohled nezastávám*. Rozhodně se domnívám, že v našem pokračujícím intelektuálním životě je místo a důvod k tomu, aby se objevovala i díla méně úplná, obsahující nedokončené argumenty, dohady, otevřené otázky a problémy, náznaky řešení, odbočky stejně jako hlavní linii argumentu. Existuje prostor k tomu, aby o věcech padala slova, a ne jen slova konečná.¹⁶

Metodologicky tedy stáli Nozick a Rothbard na opačných pólech. Proč by ale Nozickova nesystematická etická „zkoumání“ o tolik více rezonovala mezi akademiky než Rothbardovo systematické pojednání, obzvláště vyznívají-li jejich závěry obdobně? Nozick naznačil odpověď, když vyjádřil naději, že jeho metoda „podněcuje intelektuální zájem a vzrušení“.¹⁷ Toto je však při-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, str. x–xii, kurziva přidána.

¹⁷ *Ibid.*, str. x.

nejlepším jen polovina odpovědi, neboť Rothbardova *Etika svobody* je také ohromně zajímavá a vzrušující kniha plná příkladů, případů a scénářů z celé škály každodenní zkušenosti až po extrémní krizové situace. Je to kniha okouřená mnoha překvapujícími závěry a hlavně řešením, a nikoli jen nápady na zajímavé problémy a hádanky.

Nozickova metoda spíše vyvolala zájem a vzrušení specifického druhu. Rothbardova *Etika svobody* v podstatě představuje jeden systematicky vyvinutý a rozpracovaný argument, a vyžaduje tedy dlouhodobé soustředění čtenáře. Je ale snadno představitelné, že čtenář Rothbardovy knihy v ní najde takové vzrušení, že ji nebude chtít odložit, dokud ji celou nepřečte. Vzrušení vyvolané čtením *Anarchie, státu a utopie* je však zcela jiné. Kniha je sérií desítek nesourodých či jen volně pospojovaných argumentů, domněnek, hádanek, protipříkladů, experimentů, paradoxů, překvapivých zvrátů v argumentaci, zarážejících zápletek, intelektuálních záblesků a filosofického eskamotérství, a vyžaduje tedy pouze krátkodobou a nesouvislou pozornost čtenáře. Zároveň bychom asi nenašli mezi čtenáři téměř nikoho, kdo by při čtení pociťoval touhu dočíst knihu bez přestávky až do konce. Nozickova kniha je typicky čtena nesystematicky a nesouvisle, po kouskách. Nadšení vyvolané Nozickem je silné, krátké a pomíjivé a *Anarchie, stát a utopie* slavila úspěch z toho důvodu, že ve všech dobách, ale obzvláště v demokratických podmínkách, se objevuje daleko více intelektuálů s vysokými časovými preferencemi – hledačů intelektuálního vzrušení – než trpělivých a disciplinovaných myslitelů.¹⁸

¹⁸ Ve své následující knize, *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1981), Nozick tento závěr dále potvrzuje. Píše:

I já se pokouším o nečitelnou knihu: nutkavé myšlenky, s nimiž jsme s to svádět nadšený boj, zjevení, která mají být změněna či měněna, knihu, kterou je nemožné najednou přečíst, knihu, která nás dokonce přinutí přestat číst. Takové knihy jsem nedosáhl, ani se o ni nepokoušel. Přesto jsem přemýšlel a psal s myšlenkami na ni v naději, že se předkládaná kniha bude vyhřívat v jejím světle... Na žádném místě [čtenáře] nenutím cokoli přijmout. Pozvolna postupuje a zkoumá své i autorovy myšlenky. Zkoumá spolu s autorem, postupuje pouze tam, kam je připraven se posunout; pak se zastavuje. Možná že později, až si vše rozmyslí nebo podruhé přečte, postoupí dále... Po svých čtenářích nepožaduji žádnou velkou pozornost; spíš chci čtenáře, kteří čtou jako já, hledají, co by se mohli přiučit, využijí toho, upraví pro vlastní potřeby... Tato kniha předkládá vysvětlení ve velmi provizorním duchu; nejenže vás nežádám, abyste je považovali za správná, ani si nemyslím, že je pro mne důležité, zda si myslím, že jsou správná. Stále však věřím a doufám, že i vy budete tato navržená vysvětlení považovat za poučná a hodna zamyšlení, že jsou hodna k tomu být překonána. Doufám také, že proces hledání a rozpracovávání vysvětlení, jenž je otevřený novým možnostem, novým otázkám a novému hledání a svobodnému zkoumání, je sám o sobě slastí. Může se snad

Navzdory svým politicky nekorektním závěrům byl Nozickům libertarianismus respektovaný akademickými masami a bezpočtem komentářů a reakcí, které vyvolal. Byl totiž metodologicky nezavazující, tj. Nozick netvrdil, že by jeho libertariánské závěry cokoli *dokazovaly*. Přestože by si člověk myslel, že etika je – a musí být – nadmíru praktickým intelektuálním tématem, Nozick netvrdí, že jeho etická „zkoumání“ mají nějaké praktické implikace. Jde jen o jakousi fascinující, zábavnou a podnětnou intelektuální hru. V této podobě nepředstavoval libertarianismus žádnou hrozbu třídě intelektuálů převážně sociálnědemokratického přesvědčení. Kvůli své nesystematické metodě – svému filosofickému pluralismu – byl Nozick vůči intelektuálnímu establishmentu (navzdory svým závěrům, jež proti establishmentu vyznívaly) „tolerantní“. Netrval na tom, že jeho libertariánské závěry jsou (např. oproti mylným vývodům socialistů) správné a je třeba je okamžitě zavést do praxe (což by znamenalo okamžité zrušení sociálnědemokratického státu blahobytu včetně všeho výzkumu a vzdělávání placeného z daní). Nozickův libertarianismus nebyl, a ani neměl být, ničím jiným než jen zajímavou myšlenkou. Nechtěl nijak reálně poškodit myšlenky svých socialistických odpůrců. Chtěl pouze přijít se zajímavou myšlenkou do otevřené demokratické diskuze, zatímco všechno reálné, hmotné a fyzické mohlo zůstat beze změny a všichni mohli dále žít se svými myšlenkami.

Po publikování *Anarchie, státu a utopie* učinil Nozick ještě další kroky, aby si vytvořil reputaci „tolerantního“ člověka. Nikdy nereagoval na bezpočet recenzí a kritik své knihy včetně Rothbardovy kritiky, jež tvoří 29. kapitulu této knihy. To jen dotvrdilo, že svůj nezavazující přístup myslí vážně. Proč by měl vůbec reagovat na své kritiky, když se především necítí pevně vázán správností svých názorů? Ve své následné knize, *Philosophical Explanations*, Nozick vyvrátil veškeré zbylé pochyby o své ne-extremistické toleranci. Zašel dále, než aby jen přeformuloval svou oddanost metodě nikoho nekompromitovat:

„Nečekejte zde rozhodující argument pro to, že je něco špatně s rozhodujícími argumenty, rozhodující argument, který by ukončil veškeré

nějaké potěšení rovnat objevení nové myšlenky, nové otázky? Máme zde samozřejmě sexuálního potěšení nikoli nepodobný svou vlastní hravostí a možnostmi, svou soustředěnou svobodou, svou hloubkou, svými prudkými, ale i něžnými požitky, svými extázemi. Co je nadšením a smyslností mysli? Co je orgasmem? Cokoli to bude, vyděsí a urazí bohužel puritány mysli (sdílejí oba puritanismy společné kořeny?), i když to obohatí jiné a přinese jim potěšení (str. 1, 7, 8, 24).

snahy nalézt rozhodující argumenty. Nebudu vás argumentačně tlačit k tomuto závěru, ani kdyby to mělo snížit celkový rozsah prezentace argumentu. Ani nemohu naznačit, že mám rozhodující argument, ale nebudu ho prezentovat.¹⁹

Nozick dále provádí vskutku oslnivý veletoč a pokračuje, že použití rozhodujícího argumentu dokonce představuje donucení, a proto je morálně nepřístojné:

Terminologie filosofického umění je donucením: argumenty jsou mocné a neúčinnější, jsou-li rozhodující, argumenty vás nutí přijmout závěr, věříte-li předpokladům, musíte nezbytně věřit závěrům, některé argumenty velkou údernost nemají atd. Filosofický argument je pokusem přimět někoho něčemu věřit, ať tomu věřit chce či nechce. Úspěšný filosofický argument, silný argument, někoho nutí věřit... Proč filosofové chtějí jiné přinutit něčemu věřit? Je to pěkný způsob, jak se k někomu chovat? Myslím, že lidi tímto způsobem nezlepšíme... Filosofický argument, jenž se pokouší někoho o něčem přesvědčit, ať se mu to líbí nebo ne, není, tvrdím, správným způsobem, jak se k někomu chovat. Není to ani v souladu s původní motivací studovat filosofii a státí se filosofem. Touto motivací je zmatení, zvědavost, touha rozumět, a nikoli touha produkovat uniformitu myšlení. Většina lidí se nechce stát příslušníky myšlenkové policie. Filosofický cíl vysvětlovat, a nikoli dokazovat, je nejen morálnější, ale je také více v souladu filosofickou motivací člověka. Mění také způsoby, kterými člověk filosoficky postupuje i na makroúrovni... odvádí od stavby filosofické věže; na mikroúrovni mění kritéria, dle nichž posuzujeme v různých situacích legitimitu filosofických „kroků“.²⁰

Poté co Nozick takto překvapivě redefinoval systematickou axiomaticko-deduktivní argumentaci jako „donucení“, jeho libertarianismus se stal zcela bezzubým. Když i pouhý pokus *potvrdit* (či *prokázat*) etickou nepřipustnost a nespravedlnost demokratického socialismu představuje „špatné“ chování, libertarianismus je v podstatě zcela odzbrojen a stávající řád a jeho akademičtí strážci jsou intelektuálně neporazitelní. Jak by pak někdo vůbec mohl nebýt na Nozicka milý? Nepřekvapí, že anti-libertariánský intelektuální establishment si s radostí takovýto mírný liberta-

¹⁹ *Ibid.*, str. 5.

²⁰ *Ibid.*, str. 4, 5, 13.

rianismus oblíbil a povýšil Nozicka do pozice hlavního filosofa libertarianismu.²¹

Zájem vyvolaný Rothbardovým libertarianismem a jeho *Etikou svobody* a vliv, který měl, byl zcela jiný: pomalý, intenzivně rostoucí a trvalý, zasahující a ovlivňující akademiky zvnějšku (namísto toho, aby započal ve věžích ze slonoviny a odtamtud se šířil dolů k ne-akademické veřejnosti).

Jak si všichni čtenáři následujícího pojednání rychle všimnou, Rothbard byl prototypem „filosofa používajícího donucení“ (použijeme-li překvapující nozickovskou definici donucení). Požadoval a předkládal důkazy a přesné a úplné odpovědi, namísto předběžných vysvětlení, dohadů a otevřených otázek. Nozick o své knize *Anarchie, stát a utopie* napsal, že „někdo může cítit, že pravda o etice a politické filosofii je natolik vážná a důležitá, že k ní nemůžeme dojít takovýmito ‚povrchními‘ prostředky“.²² To by Rothbard zcela podepsal. Jelikož člověk, dokud je naživu, nemůže *ne-jednat* a musí k tomuto jednání používat vzácných prostředků, musí si také neustále vybírat mezi správným a špatným jednáním. Základní otázka etiky – co mohu teď a tady oprávněně dělat a co nikoli – představuje tedy nejtrvalejší, nejdůležitější a nejnaléhavější intelektuální otázku, před kterou člověk stojí. Ať již člověk jedná kdykoli a kdekoli, musí být schopen okamžitě určit a rozlišit, co je správné a co není. Etika, která má mít nějaký obsah, tedy *musí* – praxeologicky – být „donucovací“, jelikož pouze důkazy a rozhodující argumenty mohou poskytnout takové konečné odpovědi, jež jsou tolik zapotřebí. Člověk nemůže na čas s jednáním přestat, a proto předběžné domněnky a otevřené otázky prostě nestačí na splnění úkolu, jenž před lidskou etikou stojí.

²¹ Nozickovy filosofické zájmy se v souladu s jeho ne-metodologickým přístupem přesouvaly z jednoho tématu ke druhému. Již ve svých *Philosophical Explanations* přiznal: „Mnoho filosofii (a to ne pouze jedna po druhé) je pro mne svůdných a přitažlivých, přesvědčivých a impozantních, lákavých a úžasných.“ (str. 20) Libertarianismus – etika – neměl v Nozickově filosofii specifické a ani výjimečné místo. Bylo to jedno vzrušující téma z bezpočtu jiných, které se dle autorovy zvědavosti jednou pozvidhlo k „prozkoumání“, jindy odhodilo.

Nebylo tedy zcela překvapivé, když za několik málo let po publikování knihy, jež jej proslavila, se začalo stále více ukazovat, že Nozick se zřekl i takovéto mírné podoby libertarianismu. A když nakonec otevřeně přiznal (v *The Examined Life*, knize, neobudhistického meditování o smyslu života), že již není liberariánem a že konvertoval ke komunitariánské sociální demokracii, stále necítil povinnost udávat důvody pro změnu svého postoje a vysvětlovat, proč byly jeho dřívější etické názory mylné. Je zajímavé, že tento vývoj se nijak zásadně neodrazil na pozici *Anarchie, státu a utopie*, která je stále považována za základ libertariánské filosofie.

²² *Ibid.*

Rothbardovo „donucovací“ filosofování, jeho trvání na tom, že etika musí být axiomaticko-deduktivním systémem, etikou *more geometrico* – nebylo samozřejmě ničím novým, ani neobvyklým. Jak jsme již připomněli, Rothbard sdílel tento názor ohledně podstaty etiky s celou tradicí racionalistické filosofie. Takovýto názor převažoval v křesťanském racionalismu i v osvícenství. Rothbard si ani nenárokoval neomylnost své etiky. V souladu s tradicí racionalistické filosofie pouze trval na tom, že axiomaticko-deduktivní argumenty lze napadat a případně vyvrátit výlučně jinými argumenty, jež mají stejný logický status (stejně jako bychom tvrdili, aniž bychom hovořili o neomylnosti logiků a matematiků, že logické a matematické důkazy je možné napadnout pouze jinými logickými a matematickými argumenty).

Ve věku demokratického socialismu byla ale takováto starobylá tvrzení (obzvláště ve spojení s etikou a obzvláště, ukázala-li se tato etika jako libertariánská) obvykle bez jakýchkoli jiných argumentů akademiky okamžitě odmítnuta. Rothbard byl, na rozdíl od moderního Nozicka, přesvědčen, že *prokázal*, že libertarianismus – anarchie soukromého vlastnictví – je morálně ospravedlněná a správná a že se etatisté a socialisté zcela mýlí. Následně proto dospěl k názoru, že je třeba okamžitě začít něco dělat. Rothbard píše:

Libertarianismus je tedy filosofií hledající správnou politiku... K získání takové oddanosti na této dlouhé a trnité cestě musí libertarián být pro spravedlnost nadšen. Mít emoci, jež vychází a je usměrňována jeho racionálním vhladem do dané situace, kdy si uvědomuje, co přirozená spravedlnost vyžaduje. Má-li být svobody dosaženo, motivem, jenž nás požene vpřed, musí být spravedlnost, a nikoli vetřká argumentace užitekem... Z toho plyne, že libertarián musí být „abolicionistou“, tj. musí si přát dosažení cíle svobody co nejrychleji... měl [by] být člověk, který... [by] zrušil okamžitě všechny útoky na svobodu. (str. 306)

Z daní placené třídě intelektuálů a obzvláště akademickému establishmentu Rothbard nemohl nepřipadat extrémističtější, jako někdo, koho je lépe ignorovat a vyloučit z akademického mainstreamu.²³

²³ Zajímavou paralelu můžeme najít mezi pohledem filosofického establishmentu na Rothbarda a Nozicka a ekonomického establishmentu na Misesa a Hayeka. I když Misesovy závěry byly mnohem radikálnější než Hayekovy, oba pohledy ústily v podobné – politicky „nekorektní“ – protržní závěry. Kvůli podobnosti závěrů, s nimiž přicházeli, byli oba, Mises i Hayek, považováni za ekonomy rakouské školy. Metoda, pomocí které k těmto závěrům došli, byla však zásadně odlišná. Mises byl filosofickým racionalistou, autorem, kte-

Rothbardův „nepřátelský“ a „netolerantní“ libertarianismus se nejdříve uchytil mezi neakademickou veřejností: mezi odborníky, podnikateli a vzdělanou veřejností ze všech oblastí. Zatímco Nozickův „jemný“ libertarianismus nikdy nepronikl mimo akademickou sféru, 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. Během tohoto vývoje a přerodu se samozřejmě proti Rothbardovi a jeho libertarianismu objevily výhrady a kritika a v Rothbardově institucionální kariéře byly lepší a horší roky: institucionální sblížení a oddělování. Do své smrti však Rothbard nepochybně zůstává nejdůležitější a nejrespektovanější morální autoritou v celém libertariánském hnutí a jeho racionalistický – axiomaticko-deduktivní, praxeologický či „rakouský“ – libertarianismus poskytuje dodnes intelektuální referenční bod, vůči němuž se všechno v libertarianismu definuje a všichni vymezují.

Zatímco pro akademiky byla Rothbardova předmoderní metoda axiomaticko-deduktivního argumentu a budování systému nepřijatelná, přivítala ji řada lidí. I když se moderní akademici zbaveni povinnosti poskytovat praktické ospravedlnění svých činností mohou zabývat nesystematickou a otevřenou „konverzací“, reální lidé a obzvláště lidé úspěšní, musí jednat a myslet systematicky a metodicky. A právě takovíto plánující a na budoucnost orientovaní lidé mající nízké časové preference nebudou pravděpodobně spokojeni s ničím jiným než systematickými a metodickými odpověďmi v praktických morálních záležitostech, jež je tíží.

Ani Rothbardův explicitní politický radikalismus nepředstavoval vážný problém pro přijetí jeho myšlenek mezi těmito úspěšnými a nezávislými lidmi. I když jsou stále odsouvány na okraj, stále mezi vzdělanou veřejností přežívají významné pozůstatky původní americké tradice radikálního libertarianismu. Americká revoluce byla ve skutečnosti značně ovlivněna libertariánskými, radikálními lockeovskými myšlenkami. A *Prohlášení nezávislosti*

rý systematicky, rigorózně a průzračným stylem poskytoval důkazy. Oproti tomu byl Hayek filosofickým skeptikem, autorem nesystematickým, metodologicky eklektickým, předkládajícím předběžné názory a domněnky a jeho styl měl ke srozumitelnosti daleko. V důsledku toho byl k němu vztah akademiků mnohem přátelštější, než jakého se dostávalo Misesovi. Byl to však před-moderní „extremistický Rakušan“ Mises, a nikoli moderní „umírněný Rakušan“ Hayek, jehož vliv se ukázal být silnější a trvalejší a jehož dílo vedlo k vytvoření ideologického hnutí.

a obzvláště jeho autor Thomas Jefferson odráželi a vyjadřovali téhož racionalistického ducha osvícenství a i starší tradice přirozeného práva, které najdeme v Rothbardovi a jeho politické filosofii:

Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni a jsou nadáni jistými nezcizitelnými právy, mezi něž patří právo na život, svobodu a budování osobního štěstí. Že k zajištění těchto práv se ustavují mezi lidmi vlády, odvozující svou oprávněnou moc ze souhlasu těch, jimž vládou. Že kdykoli počne být některá vláda těmto cílům na překážku, má lid právo ji změnit nebo zrušit a ustavit vládu novou, která by byla založena na takových zásadách a měla svou pravomoc upravenou takovým způsobem, jak uzná lid za vhodné pro zajištění své bezpečnosti a svého štěstí. Je pravda, že prozíravost velí, aby se vlády již ustanovené neměnily z příčin nepatrných ani přechodných, a i všechna zkušenost ukázala, že lidé, je-li zlo snesitelné, jsou spíše nakloněni je snášet, než aby se domohli svých práv tím, že zruší životní formy, na něž si zvykli. Avšak když dlouhá řada případů zneužití moci a skutků bezpráví, sledujících neustále tentýž cíl, svědčí o úmyslu podrobit je naprostou krutovládou, pak je jejich právem, a přímo povinností, takovou vládu svrhnout a postarat se o nové strážce své příští bezpečnosti.

Rothbard byl kromě svého teoretického díla na poli ekonomie a politické filosofie také výborným historikem. Ve svých čtyřsvazkových dějinách koloniální Ameriky, *Conceived in Liberty*,²⁴ podrobně zachycuje dominantní vliv libertariánského myšlení v raných obdobích Ameriky a i v mnoha dalších článcích o klíčových obdobích americké historie opakovaně nalézá pokračující význam původního libertariánského ducha Ameriky. Původnímu radikálnímu libertarianismu vedoucímu k americké revoluci a *Prohlášení nezávislosti* byla následně samozřejmě udělena řada tvrdých ran: vítězstvím Federalistů nad anti-Federalisty a přechodem od původní Konfederace k Unii; *de facto* zrušením ústavy Unie Abrahamem Lincolnem během a v důsledku zničení Jižní konfederace, jež se chtěla odtrhnout; vznikem progresivismu; Novým údělem Franklina D. Roosevelta; Velkou společností Lyndona B. Johnsona atd. a prezidenty Nixonem, Carterem, Reaganem, Bushem a Clintonem. A i když tradice radikálního individualistického libertarianismu opětovně zažívala porážky, nebylo ji z amerického veřejného vědomí možno odstra-

²⁴ Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975).

nit. Rothbard se explicitně hlásil k odkazu Jeffersona a jeffersonovské tradici. Tím oslovil stále živoucí, i když nečinnou skupinu aktivistů a laických intelektuálů. Jasnost jeho stylu, logická důslednost, systematickosti a komplexnost, to vše doplněné o zaujetí, s jakým psal, měly za následek, že se mu podařilo bez pomoci dalších znovu povzbudit, radikalizovat a nasměrovat jejich smýšlení a vytvořit jednotné politicko-filosofické hnutí.

A teprve ve světle těchto „vnějších“ událostí – vzniku a rozvoji libertariánského hnutí, v němž Rothbard sehrává ústřední roli – a se značným zpožděním vzniká situace, kdy již *Etika svobody* nemůže být akademiky přehlížena. Nepřekvapí však, že obecné přijetí nebylo nejvřelejší. Na druhou stranu se začala objevovat řada velmi pozitivních reakcí na Rothbardovu politickou filosofii²⁵ a jejich počet se stále zvyšuje. Rothbard si tak kolem *The Journal of Libertarian Studies*, multidisciplinárního časopisu, který založil v roce 1977 a do své smrti editoval, vytváří impozantní počet svých žáků a následovníků. Akademickou reakcí na Rothbarda a jeho libertarianismus však obecně musíme označit za nepochopení, špatné pochopení, rozhořčené odmítnutí či dokonce za neskrývané nepřátelství.

To bylo částečně způsobeno Rothbardovým sebevědomým užíváním jazyka přirozených práv. Byl to jazyk *Prohlášení nezávislosti*, stejný jazyk přirozených práv se dodnes uchoval uvnitř křesťanské a obzvláště katolické církve a užívá jej hrstka současných filosofů.²⁶ Pro většinu současných akademiků ale nebyl jazyk „přirozených práv“, řečeno slovy Jeremy Benthama, ničím jiným než „nesmyslem na chůdách“. Významnější však patrně bylo to, že přirozená práva nebyla slučitelná s absolutní mocí státu a nesnášejí se dobře ani s demokracií, ani se socialismem. Během přechodu západního světa od aristokratických či monarchických systémů k moderním masovým demokraciím v minulých sto letech proto bylo učení přirozených práv vyřazováno z oficiálně schváleného filosofického kurikula a postupně nahrazováno moderními pozitivistickými přístupy. A tak při styku s jazykem, jemuž z velké části nerozuměli, byli proto i mnozí filosofové, kteří k Rothbardově knize přistoupili seriózně, zmateni a pobouřeni. Rothbard sám možná až příliš hovořil o úzké vazbě na klasickou teorii přirozených práv a nedostatečně zdůraznil svůj vlastní přínos spočívající ve využití misesovské praxeologic-

²⁵ Viz např. , Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (Londýn: Macmillan, 1986).

²⁶ Viz např. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); také Henry Veatch, *Human Rights: Fact or Fancy?* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985).

ké metody a jejím zabudování do etiky, a tak nezáměrně ještě zkomplikoval problém vnímání své knihy.

Typické a zároveň poučné byly reakce lidí, jako např. Petera D. McClellanda v kapitole knihy o ekonomické spravedlnosti nesoucí název „The Market Defended: Confusion of the Right“. „Murray Rothbard“, píše McClelland,

je jedním z uznávaných intelektuálních vůdců současných libertariánů, skupiny, kterou bychom dle amerických standardů řadili na politickém spektru daleko doprava. Jeho názory jsou pro naši diskusi zajímavé ze dvou důvodů. Zaprvé, nabízí pečlivě vyargumentovanou obranu rozdělení příjmů trhem, který se nedívá na zásluhy těchto lidí. Zadruhé, tato obrana vychází z několika premis a vede k závěrům, jež jsou považovány za univerzálně použitelné v jakékoli situaci, kde nás spravedlnost ekonomického systému zajímá. Proto je klasickou ukázkou toho, jak k ekonomické spravedlnosti nepřístupovat. Podívejme se na totéž ještě jinak. Rothbardův přístup je v rozporu s hlavními myšlenkami, které jsme si přiblížili v předchozí kapitole: že při řešení problémů ekonomické spravedlnosti musíme ctít celou řadu hodnot; tyto hodnoty se mohou dostávat do konfliktu, což se také děje; dojde-li ke konfliktu mezi konkurujícími si hodnotami, musíme se podívat, co v které situaci ztrácíme; obecná pravidla, jak toto porovnání učinit, je obtížné zformulovat; a proto je posuzování ekonomické spravedlnosti obtížné bez znalosti kontextu konkrétní situace, již posuzujeme. Nebo ještě jinak a jednodušeji; při rozhodování o ekonomické spravedlnosti v konkrétní situaci obecně nevycházíme z univerzálních pravidel, abychom určili, co je „správnou“ a „spravedlivou“ volbou.²⁷

Celkově považuje McClelland Rothbardovy argumenty za „poněkud podivné“ – „pohled Tomáše Akvinského bez teologie“ – a celkově je odmítá z důvodu, že

pro většinu Američanů jsou mnohé Rothbardovy argumenty extrémní či příliš zjednodušující nebo obojí. Jeho argument není celkově přesvědčivý, ale je poněkud podivný. Nejlepší ukázkou toho je bezvýznamnost libertariánské strany v americké politice... [Rothbardovo „redukování“ morálních dilemat na jeden či několik principů] je samo o sobě problematické přesně proto, že stranou ponechává řadu důležitých faktorů –

²⁷ Peter D. McClelland, *The American Search for Economic Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), str. 74.

nebo přinejmenším spoustu z toho, co je důležité pro velkou většinu Američanů.²⁸

Při čtení takové argumentace vyvstává okamžitě řada otázek, z nichž nikoli nevýznamnou je *vskutku* podivná skutečnost, že náš autor zjevně věří, že empirická fakta, že jen málo lidí věří *p*, nějakým způsobem rozhodují o otázce, zda *p* je či není pravdivé, platné či ospravedlnitelné. Namítal by také proti matematickému nebo logickému důkazu to, že mu nerozumí nebo nemůže porozumět většina lidí? Postupme však dále. Přijmeme-li tvrzení, že „dojde-li ke konfliktu mezi konkurujícími si hodnotami, musíme se podívat, co v které situaci ztrácíme“, je klíčovou otázkou, *kdo* rozhodne, které hodnoty budou mít přednost? Konkurující si hodnoty vždy obsahují – vzájemně neslučitelné – pohledy minimálně dvou lidí ohledně využití vzácných zdrojů. Z toho pak jasně vyplývá, že není možné, aby *obě* tyto strany rozhodly, že jejich hodnoty převáží (jejich hodnoty jsou koneckonců neslučitelné), ale rozhodne jedna, *nebo* druhá strana. Jak ale můžeme vybrat jednu stranu, a nikoli stranu druhou, aniž máme teorii vlastnictví? A když „obecně nevycházíme z univerzálních pravidel, abychom určili, co je „správnou“ a „spravedlivou“ volbou, a vše závisí na „kontextu situace“, jak je dle našeho kritika pak možné, aby kdykoli kdokoli věděl *ex ante*, před vykonáním činnosti, ke které se rozhodl, zda je tato činnost spravedlivá či nikoli? Nebo snad věří, že spravedlnost je možné určit pouze *ex post*? Jak by pak ale mohla být taková teorie nazvána lidskou etikou?

Všechny tyto výhrady však můžeme dát stranou, protože nejzákladnějšího omylu se McClelland ve své kritice dopouští v logicky předcházející fázi, když tvrdí, že Rothbardova „redukcionistická“, tj. axiomaticky-deduktivní, metoda je v rozporu s existencí celé řady hodnot, jež „musíme ctít“. Na tomto místě naopak vyniká Rothbardův jedinečný přínos k etice.

McClelland nevysvětluje, proč by tomu tak mělo být. I kdyby se o to však pokusil, neuspěl by. Především je nemyslitelné, že by si Rothbard neuvědomoval skutečnost, že existuje celá řada hodnot, jež jsou ve vzájemném konfliktu. Těžko si představit, že by vůbec někomu kdy mohla tato skutečnost uniknout. Tento poznatek není ničím jiným než výchozím bodem etiky a uvažování o morálce. Kdyby neexistovaly hodnoty, jež by byly ve vzájemném konfliktu, veškerá jednání by z definice byla v dokonalé harmonii všech zájmů. Pak bychom žádnou etiku nepotřebovali a žádná etika by nevznikla.

²⁸ *Ibid.*, str. 75, 76, 80–81.

Existence takových konfliktních hodnot proto pro Rothbardovu etiku (nebo vlastně pro jakoukoli etiku) vůbec žádný problém nepředstavuje. Naopak. Od samého počátku je tato skutečnost uznávána a etika je odpovědí přesně na toto univerzální a věčné lidské dilema. Kromě toho, existují-li konflikty a je-li vůbec možné se jim vyhnout, pak toto řešení není možné najít jinak než pomocí „redukcionistické“ metody, tj. zahrnutí konkrétních případů či konfliktních situací do obecných a abstraktních pravidel a principů. V tomto ohledu není Rothbardův přístup principiálně odlišný od většiny ostatních politických a morálních filosofů: etika, je-li vůbec možná, nesmí a nemůže nikdy být jiná než „redukcionistická“.

Předpokládejme nyní na chvíli, že do tohoto okamžiku není žádný rozpor mezi McClellandem a Rothbardem. McClellandovy výhrady pak mohou znamenat pouze toto: i kdybychom postupovali tímto redukcionistickým způsobem, nedošli bychom k jedinému principu (nebo jediné skupině vnitřně nerozporných principů) zahrnujícímu a řešícímu veškeré případy konfliktů. Jinak řečeno, i tehdy, když můžeme vyřešit některé neshody odkazem na obecnější všeobecná a abstraktní pravidla, (mnohé) jiné neshody nebude možné vyřešit, protože v realitě, a to i na úrovni abstraktních pravidel a principů, neshody stále přetrvávají a nevyhnutelně vedou k nekonzistencím a neslučitelnostem (a vedou k jistému druhu morálního skepticismu). Tento způsob uvažování je samozřejmě velmi typický pro širokou skupinu politických filosofů (včetně Rawlse), kteří sice mezi sebou vedou spory ohledně toho, jaké množství konfliktu je či není tímto způsobem možné vyřešit, ale všichni považují etické principy za *výsledek* (výstup) dohody nebo smlouvy.

Právě zde je jádro fundamentálního omylu, vůči němuž vyniká Rothbardův přínos k etice. Etika – platnost principu vlastnictví sebe sama a prvotního přivlastnění – je prokazatelně *nezávislá* a nepodmíněná souhlasem či smlouvou; a požadavek univerzality spojený s Rothbardovým libertariánem není ani v nejmenším ovlivněn okolností, zda diskutující o morálce nakonec dojdou nebo nedojdou k dohodě či zda uzavřou či neuzavřou smlouvu. Etika je logickým-praxeologickým *předpokladem možnosti* – v kantovské terminologii: *die Bedingung der Moeglichkeit* – a nikoli výsledkem dohody či smlouvy. Principy vlastnictví sebe sama a prvotního přivlastnění dělají dohodu či smlouvu možnou (včetně možnosti se nedohodnout a smlouvu neuzavřít). Diskuze a argumentace o morálce, podněcovaná univerzální zkušeností konfliktů, může objevit, obnovit, vyložit a formulovat principy vlastnictví sebe sama a prvotního přivlastnění. Jejich platnost však žádným způsobem nezá-

visí na tom, zde se tak stane, a stane-li se tak, pak nezáleží na tom, zda tyto principy dojdou či nedojdou všeobecného uznání.

Rothbardův nesporný přínos k tradici přirozených práv spočívá ve formulování principů vlastnictví sebe sama a prvotního přivlastnění jako praxeologických předpokladů – *Bedingung der Moeglichkeit* – argumentace a jeho rozpoznání skutečnosti, že cokoli musí platit, aby vůbec mohla být argumentace možná, nemůže být následně argumentací rozporováno, aniž by tím došlo k praktickému vnitřnímu rozporu.²⁹

Jak Rothbard vysvětluje bohužel jen v krátké, ale zcela klíčové části *Etiky svobody*:

tvrzení nabývá charakteru *axiomy*, jestliže lze ukázat, že ten, kdo ho popírá, toto tvrzení používá v rámci samotného postupu jeho domnělého vyvrácení. *Jakákoli* osoba účastní se diskuze na libovolné téma, včetně diskuze o hodnotách, potvrzuje svou účastí, že je na živu. Pokud by se tato osoba *opravdu* stavěla proti životu, její účast na takovéto diskusi by neměla žádný smysl, ve skutečnosti by pro ni nemělo smysl setrvávat dále na živu. Z tohoto důvodu *domnělý* odpůrce života při samotném průběhu diskuze fakticky potvrzuje svou vůli žít, a proto zachování a podporování něčího života nabývá charakteru nepopíratelného axiomu. (str. 80)

V přímé návaznosti na tento poznatek vysvětlující, že princip vlastnictví sebe sama a princip prvotního přivlastnění jsou etickými *axiomy*, odmítá Rothbard jako nesmyslný koncept „práv zvířat“. Zvířata nejsou schopna s lidmi vést dialog. Právě kvůli této neschopnosti je samozřejmě definujeme jako neracionální, a to je kategoricky odlišuje od lidí, kteří jsou racionálními zvířaty. Zvířata nejsou schopna komunikovat a postrádají racionalitu, a proto jsou ze své podstaty neschopna práva rozpoznat nebo práva mít. Rothbard píše:

V notoricky známém vtipu o tom, že „uznáme práva zvířat, kdykoli o ně požádají“, se ve skutečnosti skrývá drsná pravda. Skutečnost, že zvířata samozřejmě *nemohou* požádat o svá „práva“, je součástí jejich přiro-

²⁹ O tomto problému, stejně jako o dalších dalekosáhlých filosofických úvahách o logice axiomaticky-deduktivních důkazů a soudů v etice (a ekonomii) v návaznosti na průlomový Rothbardův přístup se lze dočíst obzvláště v Hans-Hermann Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993). Viz také N. Stephan Kinsella, „New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory“, *Journal of Libertarian Studies* 12, č. 2 (1996).

zenosti a částečnou příčinou, proč jsou lidským bytostem zjevně nerovnocenná a nemají stejná práva. (str. 206)

Zvířata tedy nejsou morální bytosti mající práva, ale jsou objektem možné lidské kontroly a přivlastnění. Tímto Rothbard potvrzuje biblický výrok, že člověku bylo dáno *dominium* nad vším živým na moři, na zemi a ve vzduchu.

Jelikož akademická obec předně neměla téměř nic společného s Rothbardovým úspěchem při vytvoření a formování politicko-filosofického masového hnutí, její opožděná a většinou negativní reakce nijak Rothbardovu formující se a sílící pozici veřejného filosofa nezměnila. Naopak. Sled historických událostí – spektakulární rozpad „velkého socialistického experimentu“ v Sovětském svazu a východní Evropě v letech 1989–91 a stále zjevnější krize západních sociálních států – poskytl základním libertariánským postojům ještě větší podporu veřejnosti. Nikdo jiný s výjimkou Rothbardova učitele Misese nenabídl přesnější vysvětlení ekonomických neefektivností socialismu a sociální demokracie než právě Murray Rothbard a nikdo jasněji a lépe nevysvětlil morální hazard a zvrácenosti vytvářené socialismem a sociální demokracií. Zatímco události ve východní Evropě a hospodářská a morální krize států Západu – stagnující či klesající reálné příjmy, závrtný veřejný dluh, důchodové systémy stojící před nevyhnutelným krachem, rozvrat rodiny a společnosti, rostoucí hrubost, morální degenerace a zločin – způsobily zjevné rozpaky a intelektuální debakl sociálnědemokratického akademického establishmentu,³⁰ poskytl pozoruhodné empirické potvrzení Rothbardovým myšlenkám a jeho teoretické práci. V takové situaci mohl libertarianismus, a především Rothbardův vliv, pouze sílit a dostávat se do popředí. V polovině 90. let byla Rothbardova role *duchovního otce* stále rostoucího a stále více „hrozícího“ revolučního libertariánského hnutí uznána i mainstreamovými sdělovacími prostředky.³¹

Odmítnutí akademiky nemělo ani žádný pozorovatelný vliv na Rothbarda a další rozvoj libertariánské teorie. *Etika svobody* byla vydána v době, jež byla pro Rothbarda nepříznivá. Přestože byl jedním ze zakladatelů *Cato*

³⁰ Paul Samuelson, levicový keynesovský ekonom oceněný Nobelovou cenou a autor nejlépe prodávané učebnice ekonomie všech dob, ještě ve vydání své *Ekonomie* z roku 1989 označoval Sovětský svaz za vesměs ušlechtilý a úspěšný experiment.

³¹ Ve své analýze pravicové „republikánské revoluce“ během kongresových voleb v roce 1994 identifikoval *Washington Post* Rothbarda jako hlavní intelektuální osobnost za touto událostí. Ve svém pravděpodobně posledním článku využil Rothbard této příležitosti a veřejně označil nově zvoleného republikánského mluvčího kongresu Newta Gingriche za pravý opak libertariána, který se zaprodal myšlenkám státu blahobytu.

Institute, jeden z hlavních sponzorů se postaral o jeho odchod a Rothbarda označil za příliš „extrémního“ a „nekompromisního“. Navzdory těmto nepříznivým vnějším okolnostem a bez jakékoli institucionální podpory si kniha vydobyla pozici nejautoritativnější a nejkompexnější práce o teorii libertarianismu. Dávno poté, co byla v Americe rozprodána, byla přeložena do francouzštiny, španělštiny, italštiny a němčiny, což ještě upevnilo její statut trvalé klasiky politické filosofie. Je ironií osudu, že rok 1982 byl také rokem založení *Ludwig von Mises Institute*, kde Rothbard až do své smrti vykonával funkci akademického viceprezidenta. Rothbard zároveň získává novou akademickou pozici na *University of Nevada* v Las Vegas a tato dvě působení vytvářejí prostor pro nadcházející roky Rothbardova největšího profesionálního úspěchu.

Od prvního vydání *Etiky svobody* až do své smrti v roce 1995 Rothbard pracoval na komplexních a obsáhlých dějinách ekonomického a politického myšlení. Dva rozsáhlé dokončené svazky z plánovaného trojsvazkového díla byly vydány posmrtně v roce 1995 pod názvem *Ekonomické myšlení před Adamem Smithem* a *Klasická ekonomie*.³² Rothbard vychází ze svých předešlých teoretických prací a v těchto dvou svazcích, pro něž mu jako základní konceptuální rámec slouží rakouská ekonomie svobodného trhu a libertariánská politická filosofie, přináší rozsáhlý narrativní výklad historie ekonomických a politicko-filosofických myšlenek od starověkého Řecka až téměř na konec 19. století, který doplňuje objasněním vazeb mezi myšlenkami a hospodářskou a politickou realitou. Čistá a abstraktní rakouská a libertariánská teorie je názorně doplněna historickými příklady a ilustracemi. Zároveň jsou však intelektuální a politické dějiny představeny systematicky jako celek, jsou tematicky sjednoceny a integrovány. Rothbard zde odhaluje panoramatický pohled na celé dějiny západní civilizace a ukazuje nové pohledy a mnohé překvapující či dokonce zarážející reinterpretace a nová hodnocení. Historie je představena jako trvalý boj mezi pravdou a lží a dobrem (spravedlností) a zlem – intelektuálních a politických hrdinů velkých i malých, hospodářských a politických průlomů a postupů stejně jako břídilů a lotrů, chyb, zvrhlostí a úpadku – a vzestupy a pády civilizace v dějinách jsou vysvětlovány jako výsledek pravdivých a mylných idejí a vlivu a síly ideologií ve veřejném povědomí. Rothbard tak doplnil ekonomickou a politickou teorii o historii a poskytl rakousko-libertariánskému hnutí ohromnou historickou

³² *Economic Thought Before Adam Smith* a *Classical Economics* (Brookfield, Vt.: Edward Elgar, 1995).

perspektivu, sociologické pochopení a strategickou vizi. Tím prohloubil a rozšířil sociologickou základnu a ukotvení libertariánských myšlenek mezi veřejností.

Kromě své hlavní práce o dějinách ekonomického a politického myšlení se ale Rothbard opakovaně vracel i k politické teorii. V reakci na rostoucí environmentální hnutí a jeho přerod v hnutí proti-lidské a pro-zvířecí, sepíše Rothbard obsáhlý článek „Právo, vlastnická práva a znečištění ovzduší“³³, kde dále rozvádí koncepty fyzického útoku, přečinu, kauzality, rizika, důkazního břemene a odpovědnosti. V návaznosti na růst nacionalismu a separatismu po rozpadu sovětské říše a o desetiletí později rozšíření vlivu amerického multikulturalismu a povinného zákazu „diskriminovat“ píše článek „Národy vznikající souhlasem: o dekompozici národního státu“³⁴, kde dále rozvíjí libertariánské odpovědi na otázky ohledně národa, hranic, imigrace, oddělení a secese. V předmluvě k francouzskému vydání své *Etiky svobody* Rothbard nabízí kritický přehled řady současných příspěvků k teorii libertarianismu – kromě Nozickova utilitárního a kontraktariánského libertarianismu a minarchismu přirozených práv – a všechny je odmítá jako přístupy mylné a nekonzistentní. V měsíčníku *Free Market* vydávaném Misesovým institutem sepisoval od roku 1982 až do roku 1995 politické a ekonomické analýzy aktuálních událostí. V roce 1989 navíc založil měsíčně vydávaný *Rothbard-Rockwell Report*. Tato publikace byla hlavním prostorem pro Rothbardovy politické, sociologické, kulturní a náboženské komentáře. Rothbard sepsal desítky článků, v nichž aplikoval libertariánské principy na širokou oblast lidských situací a událostí – od témat války a trestního postihu k otázkám přivlastnění si vzduchu a vlnového spektra, po otázky vydírání, affirmative action, adopce atd. V těchto příspěvcích neustále ilustroval a opětovně zdůrazňoval univerzální využitelnost a vhodnost libertariánské teorie.

³³ Murray Rothbard, „Law, Property Rights, and Air Pollution“, *Cato Journal* (Spring 1982): 55–99. (Česky: „Právo, vlastnická práva a znečištění ovzduší“ v Čamrová Lenka (ed.), *Ekonomie a životní prostředí*, Alfa Publishing a Liberální institut, 2007, str. 241 až 282 – pozn. překl.)

³⁴ Murray Rothbard, „Nations by Consent: Decomposing the Nation State“, *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 1 (podzim 1994). (Dostupné na www.libinst.cz – pozn. překl.) Mezi Rothbardovými odbornými politickými texty publikovanými v posledním desetiletí jeho života najdeme „Bureaucracy and the Civil Service in the United States“, *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 2 (léto 1995): 3–75; „Origin of the Welfare State in America“, *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (podzim 1996): 193–230; „Egalitarianism and the Elites“, *Review of Austrian Economics* 8, no. 2: 39–60; „The End of Socialism and the Calculation Debate Revisited“, *Review of Austrian Economics* 2: 51–76.

Žádný z jeho pozdějších textů však nepřinesl žádné systematické změny v porovnání s *Etikou svobody*, a to ani co se týče principů či odvozených závěrů. Rothbard se zabýval novými aspekty problémů a někdy zdůrazňoval jiné věci, ale vše již bylo v nějaké podobě v jeho *Etice svobody* obsaženo. Na rozdíl od Nozicka Rothbard v zásadních otázkách nezměnil názor. Když se podíváme zpět na jeho celou kariéru, lze říci, že od sklonku 50. let, kdy se poprvé dotkl základů toho, co bychom později nazvali rothbardovským systémem, až do konce svého života Rothbard nikdy nemění svůj přístup k zásadním otázkám ekonomické a politické teorie. V důsledku jeho dlouhé a intenzivní práce v oblasti dějin ekonomického a politického myšlení u něj můžeme v pozdějších letech vysledovat odlišný tematický důraz, což je zřetelné obzvláště v několika stovkách článků, jež sepisuje v posledních letech svého života. Kromě otázek ekonomických a politických Rothbard stále více zdůrazňuje a soustředí se na význam kultury jako sociologického nutného předpokladu libertarianismu.

Libertarianismus vyvinutý v *Etice svobody* nebyl ničím jiným než politickou filosofií. Poskytl odpověď na otázku, která jednání jsou přípustná, a nelze proti nim proto legitimně použít hrozbu užití fyzické síly, a která jsou nedovolená, a lze je proto potrestat. Neříkal nic o další otázce, totiž zda by všechna přípustná jednání měla být stejně tolerována či naopak trestána jinak než hrozbou fyzického násilí (nebo hrozbami, jež se nekvalifikují jako nepřipustné hrozby), např. formou veřejného nesouhlasu, ostrakismu, vyloučení a vykázání.

Etika svobody má i přes svůj záměrně omezený rozsah zřetelně staromódní přívěch a představuje libertarianismus jako principiálně konzervativní doktrínu. Nejlépe viditelnou ukázkou toho je již zmiňovaný důraz kladený na trest jako nutný doplněk vlastnictví. Rothbard předkládá důslednou moderní obranu tradičního principu proporcionality trestu obsaženou v *lex talionis* – oko za oko, či raději, jak Rothbard dovysvětloval, dvě oči za oko. Odmítl teorie trestu spočívající v odstrašení a nápravě. Ty označil za nekompatibilní se systémem soukromého vlastnictví a místo nich propagoval jako základy spravedlnosti myšlenku práv oběti a nápravy protiprávního stavu a odškodnění. Vyjadřoval se ve prospěch takových starodávných institucí, jako je nucená práce a nesvobodná práce odsouzených zločinců a vězení pro dlužníky. Jeho analýza kauzality a odpovědnosti, důkazního břemene a řádného převzetí rizika stále ukazovaly na základní a neochvějný morální konzervatismus přímé osobní odpovědnosti a zodpovědnosti.

Navzdory tomuto přístupu a Rothbardovu celoživotnímu kulturnímu konzervatismu přitahovalo libertariánské hnutí od svých počátků na sklonku 60. let a po založení libertariánské strany v roce 1971 mnoho příznivců proti-kulturní levice, která následně během protestů proti válce ve Vietnamu zvýšila v Americe svůj vliv. Nevede snad nelegitimita státu a axiom neagrese k tomu, že si každý může zvolit vlastní neagresivní životní styl jakékoli podoby?

Mnoho pozdějších Rothbardových článků zdůrazňujících kulturní otázky si vytklo za úkol změnit tento vývoj a objasnit omyl v myšlence levicového multi-proti-kulturního libertarianismu, libertarianismu, jenž by byl jednou z podob libertinizmu. Empiricky a normativně je mylné se domnívat, že libertarianismus by mohl či měl být spojen s rovnostářským multikulturalismem. Jedná se ve skutečnosti o věci sociologicky neslučitelné. Libertarianismus by mohl a měl být spojován výlučně s tradiční západní buržoazní kulturou, tj. starobylým ideálem společnosti, jež je založena na rodině a má hierarchickou strukturu, která odráží dobrovolně uznanou společenskou autoritu.

Rothbard levicovým libertariánům neúnavně vysvětloval, že si neuvědomují skutečnost, že obnova soukromého vlastnictví a svobodného ekonomického řádu empiricky nese prudké a výrazné zvýšení společenské „diskriminace“. Soukromé vlastnictví znamená právo vyloučit. Moderní sociálnědemokratické státy blahobytu však soukromé vlastníky o toto jejich právo vyloučit připravily.

Libertariánská společnost, kde by bylo plně obnoveno právo soukromých vlastníků na vyloučení, by naopak byla naprosto nerovnostářská. Soukromé vlastnictví dává soukromému vlastníku právo začlenit a otevřít a usnadnit vstup na svůj pozemek; a každý soukromý vlastník má také ekonomické motivy začlenit (a nevyloučit) jiné lidi, dokud očekává, že tento krok zvýší hodnotu jeho majetku.

Jednou z kapitol *Etiky svobody*, se kterou mají konzervativci největší problémy, „Práva dětí“, se ale v tomto kontextu ukazuje v jiném světle. V této kapitole Rothbard předkládá argumenty ve prospěch „absolutního práva matky na její vlastní tělo, a tedy práva podstoupit potrat“. Neodmítl argument „práva na život“ kvůli tomu, že by plod nebyl živý (naopak souhlasil s katolickým názorem, že od okamžiku početí se jedná o lidský život), ale z principiálního důvodu, že nic takového jako univerzální „právo na život“ neexistuje; jde vždy výlučně o univerzální „právo žít nezávislý a samostatný život“; (a že plod představuje sice nepochybně lidský život, ale stejně nepo-

chybně nepředstavuje do okamžiku narození nezávislý, ale biologicky řečeno „parazitický“ život, a tudíž nemá vůči matce žádný právní nárok). Po narození dítěte by matka (a s ní společně souhlasící rodiče) vlastnila

své dítě (s tím, že se vůči němu nemůže dopouštět agrese a musí mu ponechat svobodu utéct), potom také může toto vlastnictví převést na někoho jiného. Může dát dítě k adopci nebo může *prodat* svá práva k dítěti v rámci dobrovolné dohody. (str. 152)

Dokud děti neopustí domov, rodič

nemá právo dopustit se vůči svým dětem agrese, *ale také* že by rodič neměl mít *zákonnou povinnost* své děti krmit, oblékat nebo vzdělávat, jelikož takové povinnosti by měly za následek vynucení pozitivních úkonů na rodiči a odepření jeho práv. Rodič tedy nemůže zavraždit nebo zmrazit své dítě... [ale měl by] mít zákonné právo dítě *nekrmit*, tj. nechat ho zemřít. (str. 149)

Aby nedošlo k nedorozumění, připomíná Rothbard v následující větě čtenáři, že předmětem jeho pojednání je jasně vymezená oblast politické filosofie a poznamenává, že „to, zda má rodič *morální* spíše než zákonně vymahatelnou povinnost držet své dítě na živu, je zcela rozdílná otázka.“ Navzdory tomuto explicitnímu vymezení a obecnému vyznění *Etiky svobody* posloužily tyto výroky konzervativním kruhům k tomu, aby se pokusily zabránit rozšíření libertariánských myšlenek a radikalizaci současného amerického konzervatismu. Konzervativní politická teorie je samozřejmě pojmovým rozparem. Konzervatismus v podstatě znamenal neexistenci či dokonce odmítnutí jakékoli abstraktní teorie a důsledného logického argumentu. Nepřekvapí proto, že Rothbarda vůbec nezasáhla kritika konzervativců v čele s Russellem Kirkem, jehož „teoretické“ práce považoval za povrchní a bez analytického a logického obsahu. Rothbard dále nenacházel žádné důvody, proč by své původní závěry měl měnit. Do konce svého života ze svých pozic ohledně problému potratů a zanedbávání péče o děti neustoupil a trval na absolutním legálním (zákonném) právu matky na potrat a na ponechání dětí svému osudu včetně smrti. Kdyby ženy tato práva neměly a dopustily se tímto trestného činu, plynulo by z toho, že jejich zločin by byl postaven na roveň vraždy. Měl by za potrat hrozit tedy ženě trest smrti a měly by být usvědčené ženy, jež potrat podstoupily, smrtí trestány? Kdo si ale kromě matky může nárokovat právo na její plod a dítě, a měl by tedy být považován za oprávněnou oběť jejího činu? Kdo by měl proti ní vznést žalobu na proti-

právní zabití? Určitě ne stát. Obzvláště pro konzervativce by měl být jakýkoli státní zásah do autonomie rodiny kletbou. Kdo jiný by to měl ale učinit, má-li to tedy vůbec někdo být?

I když Rothbard neochvějně stál za svými závěry ohledně práv dětí a rodičů, ve svých následných textech, jež kladly větší důraz na morálně-kulturní aspekty a otázku vykázání z vlastního majetku, zasadil tyto závěry do širšího – charakteristicky konzervativního – kontextu. Zatímco se tedy Rothbard vyslovoval za právo matky na potrat, přesto zásadně oponoval rozhodnutí amerického Nejvyššího soudu ve věci *Roe v. Wade*, jež toto právo uznalo. Nebylo to proto, že by nesouhlasil s nálezem soudu ohledně zákonitosti potratů, ale z fundamentálnějšího důvodu, že americký Nejvyšší soud nemá v této věci jurisdikci a že jejím převzetím soud nastupuje cestu centralizace státní moci.

Právo na potrat neznamena, že potrat může být vykonán kdekoli. Ve skutečnosti není nic nepřijatelného na tom, když soukromí vlastníci a jejich společenství diskriminují ženy, jež se pro potrat rozhodly, a různými způsoby (kromě použití fyzické síly) je trestají. Každá domácnost a každý soukromý vlastník má právo zakázat potraty na svém území a může ze stejného důvodu uzavřít s ostatními vlastníky smlouvy, jež toto také omezují. Každý vlastník a každé společenství vlastníků mají právo propustit či nezaměstnat zastávce potratů, případně s ním přerušit jakékoli vztahy. Může se pak samozřejmě stát, že nikde nebude možné najít žádné civilizované místo, kde by bylo možné potrat podstoupit, a že tedy nezbude než se uchýlit k nechvalně proslulým potratům mimo standardní nemocniční zařízení. Nejen že na takové situaci by nebylo nic špatného, ale takovouto situaci, jež by zvýšila náklady neodpovědného sexuálního chování, bychom mohli označit za něco, co přispívá morálce. Výsledkem by byl pokles potratů. Rozhodnutí Nejvyššího soudu bylo neoprávněné nejen proto, že rozšířilo jeho jurisdikci, tj. pravomoc centrálního státu na úkor státních a místních vlád, ale v konečném důsledku i na úkor každého soukromého vlastníka a jeho práva nakládat se svým majetkem. Jednalo se také o zjevně nemorální rozhodnutí, jelikož došlo k usnadnění a zvýšení dostupnosti potratů.

Rothbard v tomto ohledu zdůrazňoval, že libertariáni se musí – stejně jako tradiční konzervativci (ale nikoli jako sociální demokraté, neokonzervativci a levicovní libertariáni) – z principiálních důvodů stavět proti jakékoli centralizaci moci státu, a to hlavně i tehdy, když je tato centralizace doprovázena správnou argumentací (jako třeba že potraty by měly být zákonné, nebo že by měly být zrušeny daně). Bylo by například nelibertariánské odvolat se

k Organizaci spojených národů, aby zrušila monopol taxislužby v Houstonu, nebo k americké vládě, aby stát Utah zrušil požadavek státního licencování učitelů, jelikož takovýto krok by nelegitimně dal těmto státním agenturám pravomoc rozhodovat o majetku, který ony prostě nevlastní (ale jiní ano): nejen Houston nebo Utah, ale každé město na světě a každý stát v rámci Spojených států. A jelikož každý stát, malý i velký, porušuje práva soukromých vlastníků a je nutné se jej obávat a bojovat s ním, rozsáhlé centrální státy porušují práva více lidí a je třeba se jich obávat ještě více. Nevznikají *ab ovo*, nýbrž jsou výsledkem procesu omezování konkurence mezi původně značným množstvím nezávislých lokálních států. Centrální státy – a v konečném důsledku jediný stát světový – představují úspěšnou expanzi a koncentraci moci státu, tedy zla, a je tudíž na ně třeba nahlížet jako na obzvláště velké nebezpečí.

Libertarián proto musí vždy jako své druhé nejlepší řešení upřednostňovat lokální vládu před vládou ústřední a musí se vždy pokoušet napravovat nespravedlnosti na úrovni a v místě, kde k nim dochází, a nikoli předávat moc na nějakou vyšší (centralizovanější) úroveň vlády, aby místní nespravedlnost odstranila.

V důsledku rostoucího důrazu na kulturní konzervatismus jako sociologický předpoklad libertarianismu způsobuje Rothbard v posledním desetiletí svého života fundamentální změnu orientace libertariánského hnutí. Symbolickým okamžikem této změny byl v roce 1989 Rothbardův rozchod s libertariánskou stranou. Tento Rothbardův krok neznamenal jeho rozchod s libertarianismem nebo konec jeho postavení vůdčí osobnosti libertariánského hnutí, jak v té době marně vyhlášovali někteří prominentní levicoví libertariáni. Tento krok naopak znamenal začátek systematického ideologického posunu, který měl umožnit libertarianismu přístup k americkému „srdci“ a rozdmýchat rychle rostoucí a stále radikálnější populistické hnutí mezi „obyčejnými Američany“ znechucenými sociálním státem vyvolávajícím války a rozkladem společnosti způsobovaným politikami federální vlády. Změna postoje americké politiky směrem ke snížení vlivu centrálního státu na samém konci studené války byla prvním nepřehlédnutelným znakem rostoucí síly konzervativně-libertariánského hnutí tvořeného běžnými lidmi mimo stranické sekretariáty, jež Rothbard předvídal a pomáhal formovat.³⁵

³⁵ Nakonec tak možná přece nastal historický okamžik rothbardovské tradice a jeho politické hnutí není jistě vidinou daleké budoucnosti. Rothbard byl vždy optimistou. Základem tohoto optimismu byla lidská racionalita a dále misesovsko-rothbardovský pozna-

V akademické rovině se Rothbardovo celoživotní dílo věnované studiu svobody nakonec stalo základním teoretickým rámcem pro moderního nástupce starého hnutí klasického liberalismu, hnutí, které původně ovlivnilo vznik základních libertariánských postojů. Dnes se libertariánské hnutí stalo vskutku mezinárodním a jeho součástí jsou tisíce intelektuálů a profesionálních badatelů rozsetých po celém světě, z nichž mnozí považují Rothbardovo rozsáhlé dílo, jež sepsal během celého života, za vzor a ideál zásadového politického a ekonomického myšlení.³⁶ Po jeho smrti je jak pro příznivce, tak i kritiky Rothbardovo postavení vedoucí osobnosti na poli libertariánské politické teorie a rakouské ekonomické školy stále zjevnější a nezpochybnitelné. Opětné vydání *Etiky svobody* by mělo tuto jeho pozici ještě dále posílit.

University of Nevada, Las Vegas
leden 1998

tek, že nikdo nemůže porušovat morální a ekonomické zákony, aniž by za to musel platit; a že jedno takové porušení povede dle „logiky“ jednání státu k dalším porušením, až se cena, kterou je nutné platit, stane neúnosnou. Etické a hospodářské pustošení socialismu tak nakonec skončilo úžasným kolapsem. Podobně tak ve Spojených státech a západním světě po téměř sto letech fungování sociálně-demokratického státu blahobytu je viditelně vyčerpán morální a ekonomický „rezervní fond“ zděděný z minulosti a dochází k očividné hospodářské a morální krizi, stagnující či klesající životní úrovni a ke společenskému rozkladu, stejně jako k rozšířené ztrátě víry a důvěry v centrální stát jako instituci, jež společnost organizuje. V této situaci zjevného morálního a hospodářského krachu socialismu a sociální demokracie a stále silněji pociťované potřebě poskytnout vysvětlení a nabídnout alternativu, lze s jistotou předpovídat, že Rothbardova *Etika svobody* nejen přetrvá jako klasické dílo, ale bude postupně získávat věhlas.

³⁶ *Journal des Economistes et des Etudes Humanines* 6, no. 2 (březen 1995); Murray N. Rothbard: In Memoriam (Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 1995).

Poděkování

Tato kniha je výsledkem doslova celoživotní práce, neboť o libertarianismus jsem se začal zajímat v dětství, a od té doby můj zájem nepolevil. Je proto nemožné zmínit všechny, od nichž jsem se měl co naučit a jimž jsem hluboce vděčen. Zejména jsem měl to štěstí, že jsem mohl zúčastnit nesčetné diskuze, výměny názorů a korespondenci s velkým množstvím přemýšlivých a zasvěcených libertariánů, kteří mi pomáhali utvářet mé názory, a tedy vytvořit i tuto knihu. Z tohoto důvodu se omlouvám, že nebudu moci zmínit každého. Své poděkování budu muset omezit na ty, kteří mi pomáhali přímo s touto knihou. Jako výjimku z tohoto pravidla bych rád vyjádřil dík svému otci Davidu Rothbardovi. Do mých dvaceti let se zdálo, že jediným dalším libertariánem na světě byl právě on, takže jsem mu zvláště vděčný za jeho podporu, nekonečnou trpělivost a entusiasmus. O základech svobody jsem se nejprve dozvěděl od něj. Když se pak ze mě v zimě 1949–50 stal konzistentní libertarián tělem i duší, můj otec byl prvním, koho jsem získal na svou stranu.

Zpět ke knize samotné. Její sepsání trvalo dlouho a během té doby prošla několikrát zásadním přepracováním. Začalo to v diskuzi s Dr. Ivanem R. Bierly z organizace *William Volker Fund* z Burlingame v Kalifornii na počátku šedesátých let, když jsme probírali nápad oživit mezi libertariány ideu přirozených práv a ideu svobody mezi konzervativci. Takové koncepce knihy jsem se pak vzdal a přijal za svůj daleko odvážnější úkol, a sice vypracovat systematickou teorii etiky svobody. Na této dlouhé a trnité cestě mě nikdy nepřestali trpělivě povzbuzovat Floyd Arthur („Baldy“) Harper a Kenneth S. Templeton, ml., oba nejprve členové *William Volker Fund* a následně *Institute of Humane Studies* v Menlo Park v Kalifornii.

Chtěl bych poděkovat organizátorům *Libertarian Scholars Conference* v New Yorku a těm, kteří na této konferenci diskutovali části mé knihy. Děkuji Randy E. Barnettovi a Johnu Hagelovi III., že mou obhajobu proporcionality trestu zařadili do své monografie *Assessing the Criminal*. Cením si také toho, že časopis *Ordo* publikoval mou kritiku pojetí donucení u F. A. Hayeka.

Když jsem rok 1975 strávil prací na této knize v Palo Alto v Kalifornii, byl mi velmi nápomocen Williamson M. Evers z katedry politické vědy na Stanford University. Jsem mu závázán za podnětné diskuze o teorii libertarianismu, za jeho bibliografický přehled a nesčetné užitečné podněty.

John N. Gray, učitel politických věd na *Jesus College* v Oxfordu, a James A. Sadowsky S. J. z katedry filosofie na *Fordham University* přečetli celý rukopis; jejich laskavé připomínky upevňovaly mé odhodlání knihu dokončit.

Dr. David Gordon z *Center for Libertarian Studies* přečetl rukopis a přišel s podrobnými a vysoce užitečnými poznámkami k textu. Jeho erudice a pronikavé filosofické postřehy jsou inspirací pro všechny, kteří jej znají.

Nadšení Leonarda P. Liggia, nyní prezidenta *Institute for Humane Studies*, bylo pro publikaci této knihy klíčové. Rád bych také poděkoval Dr. Louisovi M. Spadarovi, emeritnímu prezidentovi *Institute for Humane Studies*, a Georgeovi Pearsonovi z téhož institutu a z *Koch Foundation*.

Děkuji nadaci *Volker Fund* a *Institute for Humane Studies* za opakovanou pomoc při výzkumu. Obzvláště jsem vděčný Charlesi G. Kochovi z Wichity v Kansasu za jeho oddanost této práci a idálům svobody a za to, že mi umožnil rok 1974–75 věnovat se místo výuce práci na této knize.

Nezměrná vděčnost mým přátelům a kolegům na dlouhé a osamocené cestě za lepšími výhlídkami věci svobody se však nemůže rovnat mému dluhu vůči mé ženě Joey, která je téměř po třicet let stálým zdrojem podpory, entusiasmumu, postřehů a štěstí.

Murray N. Rothbard
New York City, květen 1980

Předmluva

Veškerá moje práce se točila okolo ústřední otázky lidské svobody. Byl jsem přesvědčen, že ačkoliv má každý vědní obor svou vlastní autonomii a integritu, je veškerá věda o lidském jednání koneckonců vzájemně propojená a může být integrována do „vědy“ o individuální svobodě. Konkrétně má kniha *Man, Economy, and State*,³⁷ kde předkládám komplexní analýzu ekonomiky svobodného trhu; ačkoliv tato analýza byla praxeologická a hodnotově neutrální a nebyly z ní vyvozeny žádné přímé politické závěry, veliké výhody volného trhu a zlo násilné intervence byly bystrému čtenáři zřejmé. Pokračování této práce, *Power and Market*,³⁸ rozšířilo analýzu z *Man, Economy, and State* v několika směrech: (a) systematická analýza typů vládních intervencí do ekonomiky jasně ukázala množství nešťastných důsledků takových intervencí; (b) poprvé v moderní politicko-ekonomické literatuře byl navržen model, podle něhož by mohla úspěšně fungovat zcela bezestátní, a tudíž naprosto svobodná (či anarchická) tržní ekonomika; a (c) praxeologická, a tudíž stále hodnotově neutrální kritika prokázala nesmyslnost a nekonzistenci rozličných druhů útoků na svobodný trh z hlediska etiky. Další díl se posunul od čistě ekonomické k etické kritice, ale zůstal omezen hodnotovou neutralitou, a tak se nepokusil o pozitivní etickou teorii individuální svobody. Ano, byl jsem si vědom toho, že tento úkol je zoufale potřebný, jelikož, jak se ukáže dále v této knize, nikdy jsem nevěřil tomu, že čistě bezhodnotová analýza či ekonomický utilitarianismus (standardní společenská filosofie ekonomů) může být dostatečnou obhajobou svobody. Ekonomie nám může poskytnout mnoho dat pro zaujmutí libertariánské pozice, ale sama o sobě nemůže být základem pro politickou filosofii jako takovou. Politické soudy jsou nezbytně hodnotovými soudy, politická filosofie je tudíž nezbytně etická a jako základ pro obhajobu individuální svobody musí být vybudován pozitivní etický systém.

³⁷ (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, Praha, 2005 – pozn. překl.)

³⁸ (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, Praha, 2005 – pozn. překl.)

Bylo mi jasné, že se dnes nikdo nesnaží tento naléhavý úkol splnit. Už jen z toho důvodu, že donedávna neexistovali téměř žádní libertariánští političtí filosofové. A dokonce i v daleko libertariánštějším devatenáctém století pouze velkolepá *Social Statics* (1851) Herberta Spencera představila důkladnou a systematickou teorii svobody. Ve *For A New Liberty* (1973) jsem byl poprvé schopen představit alespoň hrubý náčrt své teorie svobody a také vyložit a obhájit „anarchokapitalistickou“ politickou pozici daleko důkladněji než v *Power and Market*. Ale *For A New Liberty* byla více popularizační než vědeckou knihou a soustředila se převážně na aplikaci libertariánského přesvědčení na důležité sociální a ekonomické problémy v americké společnosti. Naléhavá potřeba systematické teorie svobody zde zůstala.

Tato kniha se snaží vyplnit tuto mezeru, představit systematickou teorii svobody. Není ovšem o etice *per se*, ale pouze o té části etiky, která se věnuje politické filosofii. Nesnaží se tudíž dokázat nebo založit etiku či ontologii přirozeného zákona, který je základem politické teorie představené v této knize. Přirozený zákon byl etickými filozofy dovedně zkoumán a obhajován jinde. A tak část I zkrátka vysvětluje hlavní rysy přirozeného zákona, který prostupuje celou touto knihou, aniž by se snažila o plnohodnotnou obranu této teorie.

Část II je podstatou této knihy. Představuji v ní svou teorii svobody. Stejně jako nejlepší ekonomická pojednání začíná od „robinsonovského“ světa, ačkoliv podmínky a jednání Crusoea zde nejsou zkoumány kvůli pojmům ekonomickým, ale kvůli přirozenoprávně morálním – konkrétně v oblastech majetku a vlastnictví, které tvoří základ svobody. Robinsonovský model nám umožňuje analyzovat jednání člověka *vis-à-vis* okolnímu světu ještě předtím, než začneme uvažovat komplikovanější meziosobní vztahy.

Klíčem k teorii svobody je vznik práva na soukromé vlastnictví, jelikož sféra svobodného jednání každého jednotlivce může existovat a být ospravedlněna pouze tehdy, pokud je toto právo na vlastnictví analyzováno a uznáno. „Zločin“ pak může být definován a patřičně analyzován jako násilný útok či agrese proti spravedlivě nabytému vlastnictví jiného jednotlivce (včetně jeho vlastnictví jeho vlastního těla). Positivní teorie svobody se pak stane analýzou toho, co má být pokládáno za vlastnická práva, a co může být tudíž pokládáno za zločin. Můžeme pak rozebrat rozličné obtížné, ale životně důležité problémy, včetně práv dětí, správné teorie smlouvy jakožto převodu vlastnických titulů, choulostivou otázku donucení a trestání a mnoho dalších. Jelikož otázka vlastnictví a zločinu je v zásadě otázkou právní, naše teorie svobody nevyhnutelně založí i etickou teorii toho, jaký by měl zákon

konkrétně být. Krátce řečeno, jak by to teorie přirozeného zákona měla správně udělat, ustanoví normativní teorii zákona – v našem případě teorii „libertariánského zákona“. Ačkoliv tato kniha stanovuje obecné obrysy systému libertariánského práva, jsou to stále pouze obrysy, prolegomenona k tomu, co, jak doufám, bude plně rozvinutým libertariánským právním kodexem budoucnosti. Snad se objeví libertariánští právní teoretikové, kteří dotvoří systém libertariánského práva do detailů, jelikož takový zákoník bude nezbytný pro skutečně úspěšné fungování toho, co může být (jak doufáme) libertariánskou společností budoucnosti.

Tato kniha je zaměřena na pozitivní etickou teorii svobody a obrysy libertariánského práva; pro tuto debatu není potřeba detailní analýza či kritika státu. Část III stručně představuje můj názor na stát jako inherentního nepřítele svobody a skutečného práva. Část IV pojednává o nejdůležitějších moderních teoriích, které se týkají politické filosofie svobody: konkrétně o Misesovi, Hayekovi, Berlinovi a Nozickovi. Nepokouším se posoudit jejich práci vyčerpávajícím způsobem, ale soustředím se na to, v čem si myslím, že jejich teorie selhávají. Nakonec v části V se pokusím o doslova průkopnický počín navrhnout strategii, jak se posunout od současného systému do svobodného světa – a také podám svoje důvody pro optimistický pohled na dlouhodobé i krátkodobé vyhlídky na dosažení vznešeného ideálu libertariánské společnosti, zvláště v Americe.

Přirozený zákon

Část I

Přirozený zákon a rozum

Kapitola 1

Na intelektuály, kteří sami sebe pokládají za „vědecké“, má slovní spojení „přirozenost člověka“ stejné účinky asi jako červený hadr na býka. „Člověk nemá žádnou přirozenost!“, zní moderní hlas. Výrok jedné uznávané politické teoretičky před několika lety na konferenci Americké politologické asociace, že přirozenost člověka je čistě teologickým pojmem, který musí být z jakékoli vědecké diskuze vyloučen, je typickou ukázkou smýšlení soudobých filosofů.³⁹

Ve sporu o přirozenost člověka a o širší a kontroverznější pojem „přirozeného zákona“ obě strany opakovaně prohlašovaly, že přirozený zákon je nerozlučně spojen s teologií. V důsledku toho oslabilo mnoho obhájců přirozeného zákona svou pozici tím, že předpokládali nemožnost vystavět takovýto zákon toliko pomocí racionálních, filosofických metod. Předpokládali, že k vymezení pojmu přirozeného zákona je třeba teologické víry. Tábor odpůrců přirozeného zákona nadšeně souhlasil. Protože víra v přirozený zákon vyžaduje víru v nadpřirozeno, je třeba jej vypudit z vědeckého, sekulárního diskurzu a přenechat pojem přirozeného zákona oblasti tajemných duchovních nauk. Proto idea přirozeného zákona založeného na rozumu a rozumovém zkoumání téměř vymizela.⁴⁰

³⁹ Byla to Hannah Arendtová. Pro typickou kritiku přirozeného zákona z pera právního pozitivisty viz Hans Kelsen, *General Theory of Law and The State* (New York: Russel and Russel, 1961), str. 8 an.

⁴⁰ A přece *Blackův právní slovník* definuje přirozené právo čistě racionalisticky a ne-teologicky:

Ius naturale, přirozený zákon; normy nebo právní principy, údajně odhalitelné rozumem či abstraktním myšlením, nebo takové normy, jimž příroda učí všechny národy a všechny lidi, nebo normy regulující člověka a lid v tzv. přirozeném stavu, tedy ve stavu před ustavením vlád a zákonů (3. vyd., str. 1044).

Profesor Patterson ve své knize *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn: Foundation Press, 1953), str. 333, definuje přirozený zákon stručně jako:

Zásady lidského jednání, jež jsou odhalitelné pomocí rozumu ze základních sklonů lidské přirozenosti a jež jsou absolutní, neměnné a univerzálně platné ve všech dobách a na všech místech. Takové je základní pojetí scholastiky... a většiny filosofů přirozeného zákona.

Člověk, který věří v rozumem založený přirozený zákon, čelí nepřátelství obou táborů. Jedni cítí zášť vůči náboženství, druzí mají dojem, že s pojmem přirozeného zákona se zadními vrátky vrací Bůh a mysticismus. K první skupině je třeba říci, že zastává krajně augustinianský postoj, podle něhož je jediným legitimním nástrojem zkoumání řádných lidských cílů spíše víra a nikoli rozum. Krátce řečeno, v této fideistické tradici teologie zcela nahradila filosofii.⁴¹ Tomistická tradice představuje pravý opak. Zde je filosofie na teologii nezávislá a lidský rozum je schopen chápat a odvodit fyzikální a etické zákony přirozeného řádu. Jestliže je víra v systematický řád přirozených zákonů, které jsou objevitelné lidským rozumem, protináboženská *per se*, pak protináboženskými byli sv. Tomáš Akvinský, učenci pozdní scholastiky i zbožný protestantský právník Hugo Grotius. Jinými slovy, tvrzení, že jest řád přirozeného zákona, ponechává otázku, zda takový řád byl stvořen Bohem, otevřenou. Obdobně tvrzení o schopnosti lidského rozumu tento řád objevit ponechává otevřenou otázku, zda rozum byl člověku dán Bohem, nebo ne. Výrok o řádu, jenž je ovládán přirozenými zákony, není sám o sobě ani náboženský, ani protináboženský.⁴²

Protože je tato tomistická tradice pro mnohé lidi dnes něčím neznámým, věnujme jí chvilku pozornosti. U Tomáše Akvinského bylo přesvědčení o nezávislosti přirozeného zákona na existenci Boha přítomno spíše implicitně. Podobně jako některé další důsledky tomistické filosofie tuto nezávislost dovodil až Suarez a jiní představitelé španělské scholastiky na konci šestnáctého století. Podle jezuity Suareze zastávalo mnoho scholastiků názor, že přirozené zákony etiky, zákony toho, co je pro člověka dobré a co špatné, nezávisí na boží vůli. Někteří scholastici zašli dokonce tak daleko, že mohli tvrdit, že

i kdyby Bůh neexistoval nebo by nepoužíval svého rozumu, nebo kdyby o věcech nesoudil správně, tak dokud bude v člověku vládnout rozum, který jej povede, budou mít lidé stejné právo jako nyní.⁴³

⁴¹ Představitelé teologické etiky se dnes typicky brání pojmu přirozeného zákona. Viz diskuze kasuistiky neortodoxního protestantského teologa Karla Bartha, *Church Dogmatics* 3, 4 (Edinburgh: T. a T. Clark, 1961), str. 7 a n.

⁴² K roli rozumu v Akvinského filosofii viz Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956). Důležitou analýzu tomistické teorie přirozeného zákona představuje práce Germain Grisez, „The First Principles of Practical Reason“ v Anthony Kenny, ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books, 1969), str. 340–82. K historii středověkého přirozeného práva viz Odon Lottin, *Psychologie et morale aux xiiie siècles*, 6 vols. (Louvain, 1942–1960).

⁴³ Franciscus Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore* (1619), sv. II, kap. vi. Suarez rovněž

Jeden současný tomistický filosof v tomto ohledu prohlásil:

Znamená-li vůbec něco slovo „přirozený“, pak odkazuje na přirozenost člověka. Je-li navíc používáno ve spojení se slovem „zákon“, pak se ono „přirozené“ musí vztahovat k uspořádání, jež se projevuje v lidských tendencích, a k ničemu jinému. U Akvinského není na „přirozeném zákonu“ vůbec nic náboženského ani teologického.⁴⁴

Holandský protestantský právník Hugo Grotius ve svém spise *De Iure Belli ac Pacis* (1625) napsal:

To, co říkáme [o přirozeném zákonu], by mělo jistou platnost, i kdybychom připustili, a jednalo by se o naprostou bezbožnost, že Bůh není, nebo že jej lidské věci nezajímají.

Na jiném místě pak tvrdil:

Jakkoli je moc Boha nezměrná, můžeme přesto říci, že jsou jisté věci, na něž ani tato moc nedosáhne. Stejně jako Bůh nemůže způsobit, aby dvě a dvě nebyly čtyři, tak ani nemůže učinit dobrým něco, co je skutečně zlé.⁴⁵

d'Entrèves dochází k závěru, že

[Grotiova] definice přirozeného zákona není nijak revoluční. Když tvrdí, že přirozený zákon je ten soubor pravidel, jež je člověk schopen objevit svým rozumem, tak pouze reformuluje scholastické pojetí racionálního základu etiky. Snažil se o znovunastolení tohoto pojetí. Toto pojetí bylo zpochybněno některými krajními augustiniánskými proudy uvnitř protestantismu. Když říká, že tato pravidla jsou platná sama o sobě, opakuje dříve vyřčené tvrzení starých učenců.⁴⁶

poznámenal, že mnoho scholastiků „tudíž logicky přiznává, že přirozený zákon nepochází od Boha-zákonodárce, neboť není na boží vůli závislý.“ Citováno podle A. P. d'Entrèves, *Natural Law* (Londýn: Hutchinsson University Library, 1951), str. 71.

⁴⁴ Thomas E. Davitt, S. J., „St. Thomas Aquinas and the Natural Law“, v Arthur L. Harding, ed., *Origins of the Natural Law Tradition* (Dallas, Tex.: Southern Methodist University Press, 1954), str. 39. Rovněž viz Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader* (New York: Oceana Pubs., 1960), str. 101–4.

⁴⁵ Citováno v d'Entrèves, *Natural Law*, str. 52–53. Viz také Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), str. 98–99.

⁴⁶ D'Entrèves, *Natural Law*, str. 51–52. Viz rovněž A. H. Chroust, „Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition“, *The New Scholasticism* (1943), a Frederick C. Copleston, S. J., *A History of Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959), 2, str. 330

d'Entrèves dodává, že Grotius chtěl „zkonstruovat systém zákonů, jenž by si zachoval přesvědčivost i v době, kdy tuto vlastnost postupně ztrácelo náboženství“. Grotius a jeho následovníci, Pufendorf, Burlamaqui a Vattel, rozpracovali tento soubor přirozených zákonů v souladu se svými odbornými zájmy v čistě sekulárním kontextu.⁴⁷ Dokonce i racionalisté devatenáctého století, v mnoha ohledech zarytí odpůrci scholastiků, byli ve svém racionalismu hluboce ovlivněni právě jejich tradicí.⁴⁸

Tedy aby nedošlo k nedorozumění. V tomistické tradici je přirozený zákon etickým, stejně jako fyzikálním zákonem. Nástrojem, jímž si člověk takový zákon osvojuje, je jeho *rozum*, nikoli víra, intuice, boží milost, zjevení nebo něco podobného.⁴⁹ V nynější atmosféře, kdy proti sobě stojí v ostrém protikladu přirozený zákon a rozum, je třeba to říci nahlas. Tomáš Akvinský, slovy prominentního historika filosofie Coplestona, „zdůrazňoval místo a funkci rozumu v morálním jednání. S Aristotelem se shodoval v názoru, že právě rozum odlišuje člověka od zvířat a umožňuje mu záměrně jednat pod zorným úhlem vědomě přijatých cílů a pozvedá jej tak nad úroveň ryze instinktivního chování“.⁵⁰

Akvinský si uvědomil, že člověk vždy jedná účelově. Nadto tvrdil, že rozumem je možné uchopit jednotlivé cíle a zhodnotit je buď jako pro člověka objektivně dobré nebo špatné. U Akvinského tak, podle slov Coplestonových, můžeme najít „prostor pro pojem ‚správného rozumu,‘ jenž směřuje lidské jednání k dosažení objektivně dobrého“. *Morální* je proto takové jednání, jež

an. K opomíjenému vlivu španělského scholastika Suarez na moderní filosofy viz Jose Ferrater Mora, „Suarez and Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* (říjen 1953): 528–47.

⁴⁷ Viz Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, str. 289. Viz rovněž Herbert Spencer, *An Autobiography* (New York: D. Appleton, 1904), sv. 1, str. 415.

⁴⁸ Takto viz Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957), str. 8.

⁴⁹ Realistický filosof John Wild ve svém důležitém článku „Natural Law and Modern Ethical Theory“, *Ethics* (October 1952) píše:

Realistická etika [přirozeného zákona] bývá dnes odmítána jako ve své podstatě teologická a autoritářská. To je ale nedorozumění. Nejlepší představitelé tohoto směru, od Platóna a Aristotela ke Grotiovi, realistickou etiku obhajovali pouze na základě empirického důkazu, nikoli s odvoláním na nadpřirozenou autoritu (str. 2 a str. 1–13).

Viz též popírání existence „křesťanské filosofie“ vůbec a její přirovnání ke „křesťanským kloboukům a botám“ z pera katolického sociálního filosofa Orestese Brownsona. Thomas T. McAvoy, C.S.C., „Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860“, *Review of Politics* (January 1962): 29.

⁵⁰ Frederick C. Copleston, S. J., *Aquinas* (Londýn: Penguin Books, 1955), str. 204.

je v souladu s rozumem, a to takovým, který si osvojil pro člověka objektivně dobré a určuje prostředky k jeho dosažení“.⁵¹

Ve filosofii přirozeného zákona tedy rozum není pouhým otrokem vášní, jenž by nacházel prostředky k dosažení arbitrárně zvolených cílů, jak je tomu v soudobé post-Humeovské filosofii. Cíle samy jsou vybírány pomocí rozumu. Rozum diktuje jak správné cíle, tak prostředky k jejich dosažení. Tomista nebo teoretik přirozeného zákona považuje obecný zákon mravnosti za zvláštní případ systému přirozeného zákona, jenž ovládá všechny entity světa, každou se svou vlastní povahou a cíli. „Pro něj je mravní zákon... zvláštním případem obecné zásady, že všechny konečné věci směřují k naplnění svých cílů rozvojem svých vnitřních sil.“⁵² Zde se nám ukazuje zásadní rozdíl mezi neživou přírodou a i živými nelidskými bytostmi a člověkem samým. Neživá příroda a všechny živé bytosti kromě člověka jsou nuceny existovat podle cílů, daných jim jejich přirozeností. Člověk, „racionální živočich“, má naproti tomu rozum, jímž cíle teprve odhaluje, a svobodnou vůli, kterou činí volbu.⁵³ Kterou z obou doktrín je nutné považovat za skutečně racionální, zda doktrínu přirozeného zákona nebo doktrínu zastávanou jejími kritiky, na tuto otázku nám poskytl pronikavou odpověď Leo Strauss, když kritizoval hodnotový relativismus politické teorie profesora Arnolda Brechta. V protikladu k přirozenému zákonu je

positivistická společenská věda... charakterizována odmítnutím rozumu, či snad dokonce útekem před rozumem...

⁵¹ *Ibid.*, str. 204–205.

⁵² *Ibid.*, str. 212.

⁵³ Copleston uvádí:

Neživé objekty se chovají určitým způsobem přesně z toho důvodu, že jsou tím, čím jsou, a nemůžou jinak. Nemohou se chovat proti své přirozenosti. Zvířata jsou ovládnána instinktem. Abychom to shrnuli, všechna stvoření pod úrovní člověka se podílí nevědomě na věčném zákonu, který se odráží v jejich přirozených sklonech. Nemají svobodu, což je nutná podmínka k tomu, aby mohla jednat způsobem, který je s tímto zákonem neslučitelný. Je proto nezbytné, aby člověk tento zákon poznal, alespoň v té míře, v jaké se týká právě jeho. Ale jak jej může poznat? Člověk neumí číst v mysli boží... ale je schopen rozpoznat základní sklony a potřeby své povahy a tím, že na ně bude reflektovat, bude schopen získat znalost přirozeného mravního zákona... Každého člověka ozařuje světlo rozumu, jímž může nahlížet... a pro sebe učinit závazným přirozený zákon. Přirozený zákon je souhrnem univerzálních zákonů či regulí správného rozumu týkajících se dobra, které je třeba sledovat, a zla, kterého je třeba se vyvarovat (*Ibid.*, str. 213–14).

Podle pozitivistické interpretace relativismu, jež v soudobých vědách o společnosti převládá... nám rozum může říci, které prostředky napomáhají dosažení kterých cílů, ale už není schopen nám poradit, které dosažitelné cíle máme preferovat před jinými. Rozum nám není schopen říci, o co máme usilovat. Jestliže někdo miluje druhého, jenž se snaží dosáhnout nemožného, rozum by mu měl říct, že jedná iracionálně. Nemůže mu ale říct, že by měl jednat racionálně nebo že iracionální jednání je špatné. Jestliže se racionální jednání skládá z výběru správných prostředků k dosažení správných cílů, pak relativismus ve svém důsledku říká, že racionální jednání je nemožné.⁵⁴

Jedinečné místo rozumu ve filosofii přirozeného zákona uznal i moderní tomista, otec John Toohey. Smysluplnou filosofii definoval takto: „Filosofie v tom smyslu, v jakém se tohoto slova užívá, když se dávají do protikladu scholastika a jiné směry, je pokusem rozumu poskytnout fundamentální vysvětlení podstaty věcí.“⁵⁵

⁵⁴ Leo Strauss, „Relativism“, v Shoeck aj. W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1961), str. 144–435. Pro zničující kritiku pokusu relativistického politického teoretika předložit hodnotově neutrální argument ve prospěch svobody a rozvoje osobnosti viz Walter Berns, „The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay’s *The Structure of Freedom*“, *American Political Science Review* (September 1961): 550–59.

⁵⁵ Toohey dodává, že „scholastická filosofie učí o jistotě lidského vědění, získaného smyslovou zkušeností, ohledáním, reflexí a myšlením. John J. Toohey, S. J., *Notes on Epistemology* (Washington, D.C.: Georgetown University, 1952), str. 111–12.

Přirozené právo jako „věda“

Kapitola 2

Je vskutku zarážející, že pro mnoho současných filosofů má samotný pojem „podstata“ nádech mysticismu a něčeho nadpřirozeného. Když pustíme jablko z výšky, spadne na zem, což všichni pozorujeme a pokládáme ve vztahu k jablku za přirozené (a stejně tak ve vztahu ke světu obecně). Dva atomy vodíku s jedním atomem kyslíku dají dohromady molekulu vody – výsledek, který je zakódován v samé podstatě vodíku, kyslíku a vody. Na takových pozorováních není nic tajemného ani mystického. Proč tedy tolik povyku při vyslovení pojmu „podstata“? Svět se skládá z myriád pozorovatelných věcí či entit. To je nepochybné faktum. Jelikož se svět neskládá pouze z jedné homogenní věci nebo entity, plyne z toho, že každá z těchto věcí má odlišné atributy, jinak by všechno byla jedna věc. Jestliže však mají A, B a C odlišné atributy, nutně z toho plyne, že mají jinou podstatu.^{56, 57} Také z toho plyne, že když se tyto rozličné věci setkají a vzájemně na sebe zapůsobí, nastane specificky vymezený, předvídatelný *výsledek*. Stručně řečeno, specifické,

⁵⁶ Henry B. Veatch ve své *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971), str. 7, píše:

Musíme se vrátit ke staršímu pojetí, než je to současné, mezi vědci a filosofy vědy tolik módní pojetí... Jistě, v každodenním světě, kde existenci pojmáme selským rozumem, kde můžeme jako lidské bytosti těžko přestat žít a přenést naše bytí někam jinam, v tomto světě se stejně ocitáme v situacích, kdy se dovoláváme staršího pojetí „podstaty“ a „přirozeného zákona“. Copak všichni nepoznáme rozdíl mezi růží a lilkem, mezi člověkem a myší, mezi vodíkem a manganem? Rozpoznat tyto rozdíly znamená poznat, že se tyto věci chovají rozdílně – Od člověka nikdo neočekává totéž, co od myši, a naopak. Naše očekávání toho, jak se ty které věci či entity budou chovat, se liší proto, že jde prostě o jiné druhy věcí. Dalo by se staromódně říci, že mají odlišné „podstaty“.

Leo Strauss (*Natural Right and History* [Chicago: University of Chicago Press, 1953]) dodává:

Sókratés se od svých předchůdců odchýlil tím, že ztotožnil bádání... o všem, co jest, s porozuměním tomu, čím každá z věcí je, neboť „být“ znamená „být něčím“, a tudíž lišit se od „něčeho jiného“. „Být“ tudíž znamená „být částí“ (str. 122).

⁵⁷ Pro obhajobu pojmu podstaty viz Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), str. 71–81.

vymežitelné *příčiny* budou mít specifické, vymežitelné *účinky*.⁵⁸ Pozorovatelné chování každé entity je zákonem její přirozenosti, tento zákon určuje, jaký bude následek interakcí. Ze zákonů každé entity jsme schopni vybudovat komplex, který nazveme strukturou *přirozeného zákona*. Co je na tom „mystického“?⁵⁹

Na poli čistě fyzikálních zákonů se tento pojem bude lišit od moderní pozitivistické terminologie pouze na vyšší filosofické úrovni. Je-li použit ve vztahu k člověku, stává se daleko kontroverznějším. Nicméně jestliže jablka a kameny mají každý svou specifickou podstatu, je člověk jedinou entitou, jedinou bytostí, která ji mít nemůže? A jestliže člověk má podstatu, proč nemůže být předmětem racionálního zkoumání a reflexe? Mají-li všechny věci podstatu, pak i podstata člověka může být zkoumána. Dnešní příkré odmítnutí pojmu podstaty člověka je tudíž arbitrární a apriorní.

Jedna běžná, posměvačná kritika odpůrců přirozeného zákona říká: *Kdo* určí údajná fakta o člověku? Odpověď není *kdo*, nýbrž *co* – lidský rozum. Lidský rozum je objektivní, k objevení pravdivých skutečností ve světě jej mohou použít všichni lidé. Otázka, *co* je lidská podstata, svádí k odpovědi – běžte, studujte a zjistěte to! Je to stejné, jako kdyby někdo tvrdil, že podstata mědi je otevřena vědeckému zkoumání, a jeho kritik by ho vyzval, aby to ihned dokázal tím, že na místě předloží všechny zákonitosti, které se s mědí pojí.

Další běžné obvinění spočívá v tom, že teoretici přirozeného zákona se mezi sebou liší, a tak je prý třeba všechny jejich teorie smést ze stolu. Když takto argumentují utilitarističtí ekonomové, což je časté, jejich obvinění přichází s jakousi zlovolnou zdvořilostí. Sama ekonomie je totiž disciplínou, v níž převládají samé spory, a přesto jen pár lidí navrhuje zahodit celou ekonomii jako takovou. Navíc rozdílné názory těžko mohou ospravedlnit odmítnutí názorů všech stran sporu. Odpovědná osoba svým rozumem prozkoumá rozličná tvrzení a udělá si vlastní názor, nevykřikne *a priori* „mor na vás na všechny!“.⁶⁰ Skutečnost, že člověk používá rozum, neznamená, že se

⁵⁸ Viz H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd rev. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1916), str. 407–9. Pro účinnou obhajobu pozice, že kauzalita znamená nutný vztah mezi entitami, viz R. Harre a E. H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1975).

⁵⁹ Viz Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), str. 5.

⁶⁰ A ještě jedna poznámka. Sama existence rozdílu v názorech naznačuje, že na předmětu sporu je cosi objektivního, jinak by v těch různých „názorech“ nebyly žádné rozpory a nikdo by si z těchto konfliktů nedělal hlavu. Pro obdobný argument při vyvrácení morálního subjektivismu viz G. E. Moore, *Ethics* (Oxford, 1963 [1912]), str. 63 a násl.

nemůže dopustit chyby. I tak „tvrdé“ vědy jako fyzika a chemie zažily omyly a prošly vášnivými spory.⁶¹ Nikdo není vševědoucí nebo neomylný – mimochodem, to je jeden ze zákonů patřící k lidské podstatě.

Etika přirozeného zákona přikazuje jako naplnění toho, co je pro danou bytost nejlepší „dobro“. Ta je tudíž ve vztahu k bytosti, jíž se týká, relativní. Profesor Cropsey tak píše:

Klasická doktrína [přirozeného zákona] tvrdí, že každá věc je vynikající do té míry, v jaké je schopna dělat ty věci, pro něž je její druh od přírody vybaven... Proč je „přirozené“ dobré? ... Protože neexistuje způsob, a ani pro to není důvod, jak nám zabránit odlišovat mezi neúčinnými a upotřebitelnými zvířaty, například. Racionální... a nejvíce empiricky podložený standard toho, co je užitečné, je dán podstatou věci. Slony nemáme za dobré proto, že jsou přirození, nebo proto, že přirozenost je morálně dobrá, ať již to znamená cokoli. Jednotlivého slona hodnotíme jako dobrého podle toho, co mu jeho podstata dovolu-
luje.⁶²

V případě člověka etika přirozeného zákona postuluje, že dobro a zlo mohou být určeny tím, co splňuje nebo naopak co maří to, co je pro člověka nejlepší.⁶³

Přirozený zákon tak osvětluje to, co je pro člověka nejlepší – jaké cíle by měl člověk sledovat, aby naplnily jeho podstatu a byly s ní v souladu. V jistém

⁶¹ Psycholog Leonard Carmichael v „Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature“, v H. Schoeck a J. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1961), str. 16, píše:

Nikdy se neodvrátíme od toho, co již o astronomii víme, jenom proto, že toho je ještě spousta, co nevíme, nebo protože mnohé z toho, co jsme si dříve mysleli, že víme, už dávno neplatí. Nemohli bychom stejný argument přijmout u etických a estetických soudů?

⁶² Joseph Cropsey, „A Reply to Rothman“, *American Political Science Review* (June 1962): 355. Jak píše Henry Veatch ve své knize *For an Ontology of Morals*, str. 7–8:

Z podstaty věci – toho, že věc je tím, čím je – plyne, že se věc chová tak, jak se chová. Neplyne z ní také, že jsme obvykle schopni posoudit, čím by věc měla nebo mohla být, ale čím není? Rostlina může být zakrnělá nebo nevyvinutá. Pták s poraněným křídlem zjevně není schopen létat tak jako ostatní příslušníci jeho druhu. ...A tak přirozenost věci není jen to, následkem čehož věc jedná nebo se chová, ale je to také standard, podle něhož posuzujeme, zda jednání či chování entity je takové, jaké mělo nebo mohlo být.

⁶³ Pro podobný přístup k významu „dobroty“ viz Peter Geach, „Good and Evil“, v Philippa R. Foot, ed., *Theories of Ethics* (London: Oxford University Press, 1967), str. 74–82.

smyslu je přirozený zákon člověku jakousi „vědou o štěstí“, ukazuje mu cesty ke štěstí. Naproti tomu praxeologie či ekonomie a stejně tak utilitaristická filosofie, s níž byla tato věda spojována, traktují „štěstí“ v přísně formálním smyslu jako dosažení těch cílů, které lidé z nějakého důvodu umístili na vyšších místech své preferenční škály. Uspokojení těchto cílů přináší člověku „užitek“, „uspokojení“ či „štěstí“. ⁶⁴ Hodnota ve smyslu hodnocení či užitku je čistě subjektivní a každý si ji určuje sám. Tento postup je nanejvýš vhodný pro formální praxeologii či ekonomickou teorii, ovšem nikoli nutně je vhodný jinde. V etice přirozeného zákona jsou cíle pro člověka špatné či dobré do určité míry. Hodnota je zde *objektivní*, určená přirozeným zákonem lidského bytí, „štěstí“ je míněno ve smyslu obsahovém. Otec Kenaely uvádí:

Filosofie zastává názor, že ve skutečnosti je v možnostech lidského intelektu pojmout *objektivní morální řád*, jímž jsou lidské společnosti vázány a na němž závisí mír a štěstí osobního, národního i mezinárodního života. ⁶⁵

Věhlasný anglický právník sir William Blackstone shrnul přirozený zákon a jeho vztah k lidskému štěstí takto:

Toto je základ etiky či přirozeného zákona... jenž ukazuje, že to či ono jednání směřuje ke skutečnému štěstí lidí, a tak velmi správně z něho plyne, že jeho výkon je součástí zákona přírody. Na druhé straně ukazuje, že to či ono jednání ničí skutečné lidské štěstí, a tak je zákon přírody zakazuje. ⁶⁶

Psycholog Leonard Carmichael bez použití terminologie přirozeného zákona naznačil, jakým způsobem je možné založit objektivní, absolutní etiku na vědeckých základech, na biologickém a psychologickém zkoumání:

⁶⁴ Srov. John Wild, v „Natural Law and Modern Ethical Theory,“ *Ethics* Říjen 1952): 2, jenž píše:

Realistická etika je založena na základním rozdílu mezi lidskou potřebou a individuální touhou či radostí, tedy na distinkci, kterou v moderním utilitarismu nenacházíme. Základní pojmy „naturalistických“ teorií jsou psychologické, kdežto pojmy realismu jsou existenciální a ontologické.

⁶⁵ William J. Kenaely, S. J., „The Majesty of the Law“, *Loyola Law Review* (1949–50): 112 až 113; přetištěno v Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader* (New York: Oceana, 1960), str. 123.

⁶⁶ Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Kniha 1.: citováno v Brown, *Natural Law Reader*, str. 106.

Jelikož má člověk neměnní se, letitou geneticky určenou anatomickou, fyziologickou a psychologickou konstituci, je důvodné se domnívat, že alespoň některé „hodnoty“, které má za dobré nebo špatné, byly objeveny nebo vyvstaly během tisíců let, co lidé žili pospolu v různých společnostech. Jakmile jsme tyto hodnoty identifikovali a otestovali, je nějaký důvod, proč tyto hodnoty nepovažovat za absolutně dané a neměnné? Jakmile je například bezohledná vražda dospělého člověka jen tak pro osobní pobavení uznána za špatnou, bude za takovou pravděpodobně uznána vždy. Taková vražda má negativní individuální a sociální dopady. Nebo si vezměme jemnější příklad z estetiky – člověk vždycky pozná vyvážení dvou komplementárních barev, protože lidské oko je tak konstituováno.⁶⁷

Jednou z běžných filosofických námitek proti etice přirozeného zákona je, že údajně zaměňuje nebo ztotožňuje *fakta* a *hodnoty*. Pro účely naší diskuze postačuje odpověď Johna Wilda:

V odpověď můžeme dodat, že pohled přirozeného zákona ztotožňuje hodnotu nikoli s existencí, ale s naplněním tendencí daných strukturou existující entity. Dále ztotožňuje zlo nikoli s neexistencí, ale spíše se způsobem existence, který znemožňuje přirozeným tendencím, aby se uplatnily. Mladá rostlina, které kvůli nedostatku světla zvadly listy, existuje, ovšem nikoli zdravým způsobem. Mrzák také existuje, ale jeho přirozené síly jsou zčásti ochromeny... Tato metafyzická námitka je založena na předpokladu, že existence je úplná... Nicméně „dobré“ je naplnění bytosti.⁶⁸

⁶⁷ Carmichael, „Absolutes“, str. 9.

⁶⁸ Wild, „Natural Law“, str. 4–5. Wild pokračuje na str. 11:

Existence není vlastnost, ale strukturovaná aktivita. Taková aktivita je faktum. Lze ji pozorovat a popsat způsobem, který buď je, nebo není pravdivý: lidský život si žádá materiální statky; technologický pokrok vyžaduje racionalitu; dítě disponuje kognitivními schopnostmi, které ke svému rozvoji potřebují vzdělání. Hodnotové soudy se zakládají na ověřitelných tendencích či potřebách. Nejen my sami, ale naše existující tendence ke svému naplnění vyžadují nějaké hodnoty. Z řádného popisu a analýzy daných tendencí jsme schopni dovést na nich založené hodnoty. Proto neříkáme, že morální principy jsou prostým konstatováním faktů, ale že jsou „založeny“ na faktech.

Na str. 2–4 Wild říká:

Etika přirozeného zákona... uznává příkazující mravní zákony, nicméně tvrdí, že jsou *založeny* na sklonech, které lze popsat... Dobro musí být pojímáno dynamicky jako způsob existence, uskutečnění přirozených tendencí. Podle tohoto názoru se svět neskládá jen z určených struktur, ale také z takových určených struktur v aktu existová-

Poté co Wild prohlásil, že etiku lze stanovit až po prozkoumání ověřitelných, existujících tendencí té které entity, vznáší tento autor pro celou neoteologickou etiku klíčovou otázku: „Proč pociťujeme tyto zásady jako zavazující?“ Jak se zmiňované univerzální sklony stávají součástí subjektivní hodnotové škály každého jednotlivce? Podle Wilda je tomu tak proto, že

faktické potřeby ležící v základu celého postupu jsou společné všem lidem. Na nich založené hodnoty jsou univerzální. Jestli je tudíž má analýza lidské podstaty, založená na přirozených sklonech, správná, a jestliže sám sebe chápu správně, pak musím své sklony ztělesňovat a subjektivně je musím pociťovat jako naléhavé nutkání k jednání.⁶⁹

Podle mínění moderních filosofů to byl David Hume, kdo nadobro zbořil stavbu teorie přirozeného zákona. Humeův útok šel dvěma směry – jednak přišel s údajnou dichotomií „faktů a hodnot“, jíž vyloučil možnost odvozování hodnot z faktů,⁷⁰ a jednak zastával názor, že rozum je, a nikdy tomu nebude jinak, otrokem vášní. Stručně řečeno, zatímco pohled zastánců přirozeného zákona uznává schopnost lidského rozumu objevit ty správné, následováníhodné cíle, Hume tvrdil, že cíle jsou nakonec určovány vášněmi. Rozum je služebník emocí. (Na Humea zde od Maxe Webera navazují moderní společenští vědci.) Podle tohoto názoru jsou lidské emoce primární a dále neanalyzovatelné danosti.

ní, jež určují k dalším odpovídajícím aktům existování. Žádná určená struktura nemůže existovat, aniž by určovala aktivní tendence. Když je taková tendence naplněna v souladu s přirozeným zákonem, říkáme o takové entitě, že je ve stabilním zdravém či řádném stavu – adjektiva hodnoty. Jestliže je zablokována nebo zdeformována, říkáme, že je v nestabilním, nezdravém a nikoli řádném stavu – adjektiva záporné hodnoty. Dobro a zlo v jejich ontologickém smyslu nejsou fázemi abstraktní struktury, ale spíše módy existence, způsoby, v nichž existenční tendence, určované takovými strukturami, jsou buď naplněny, nebo sotva udržovány v zanedbaném, pokřiveném stavu.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 12. Podrobněji k obhajobě etiky přirozeného zákona viz John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Bloomington: University of Indiana Press, 1962); Veatch, *For An Ontology of Morals*.

⁷⁰ Humeovi se ve skutečnosti nepodařilo prokázat, že hodnoty nelze odvozovat z faktů. Často se soudí, že v závěru úsudku nemůže být nic, co předtím nebylo přítomno v jedné z premis. Proto závěr „mětí“ nemůže plynout z popisných premis. Nicméně závěr plyne z *obou* premis najednou. „Měti“ nemusí být přítomno ani v jedné z premis, pokud bylo správně odvozeno. Tvrzení, že je nelze odvodit, je tvrzením bez důkazu. Viz Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), str. 99–105.

Profesor Hesselberg ale ukázal, že Hume byl ve svých rozpravách nakonec nucen vtělit koncepci přirozeného zákona do své sociální filosofie a zejména do své teorie spravedlnosti, čímž jen potvrdil pravdivost posměvačné poznámky Etienna Gilsona, že „přirozený zákon vždy pohřbí ty, co mu strojili pohřeb“. Hesselbergovými slovy, Hume „uznával a přijímal, že společenský... řád je nezbytným předpokladem lidského blaha a štěstí“. Člověk tak *musí* společenský řád udržovat. A Hesselberg pokračuje:

Společenský řád ale není možný, dokud člověk není schopen pochopit, co to je, jaké jsou jeho přednosti a jaké normy chování jsou nezbytné k jeho nastolení a udržení. Jedná se o respekt k druhé osobě a jejímu řádně nabytému majetku, to je podstata spravedlnosti... Spravedlnost je ale produktem rozumu, nikoli vášní. Spravedlnost je nezbytným základem společenského řádu, společenský řád je nezbytný pro lidské blaho a štěstí. Je-li tomu tak, pak vášně musí být pod kontrolou norem, a nikoli naopak.⁷¹

Hesselberg dochází k závěru, že „původní Humeova teze o ‚prvotnosti vášní‘ je ve světle jeho sociální a politické teorie neudržitelná... a že Hume byl nucen vrátit do společenských vztahů rozum jakožto kognitivně-normativní faktor“.⁷²

Když Hume probíral problém spravedlnosti a důležitost práva na soukromé vlastnictví, musel nakonec napsat, že rozum je schopen vystavět společenskou etiku: „Příroda má na nepředvídatelnost a nevhodnost vášní jeden lék, jímž je úsudek.“ Jinými slovy, rozum je výše než emoce.⁷³

Na naší diskuzi jsme mohli vidět, že doktrína přirozeného zákona, tedy že objektivní etiku lze založit pomocí rozumu, musela v moderní době čelit dvě-

⁷¹ A. Kenneth Hesselberg, „Hume, Natural Law and Justice“, *Duquesne Review* (Jaro 1961): 46–47.

⁷² *Ibid.*

⁷³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, citováno v Hesselberg, „Hume, Natural Law, and Justice“, str. 61. Hesselberg si všímá, že Humeova ostrá dichotomie mezi mětím a bytím v prvních kapitolách jeho *Pojednání* vyvěrá z toho, že omezuje význam slova „rozum“ na hledání předmětů slasti a strasti a hledání prostředků k jejich dosažení. V pozdějších kapitolách o spravedlnosti ale samotný pojem Humea vedl k tomu, že „rozumu připsal ještě třetí roli, konkrétně schopnost hodnotit jednání podle toho, zda je či není v souladu s lidskou podstatou. Tím vydláždil cestu k návratu přirozenoprávního pojetí spravedlnosti.“ *Ibid.*, str. 61–62.

K některým pochybnostem, zda Hume sám zamýšlel hájit dichotomii faktů a hodnot viz A. C. MacIntyre, „Hume on ‚Is‘ and ‚Ought‘“, v W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (London: Macmillan, 1969), str. 35–50.

ma mocným skupinám nepřátel. Obě se horlivě snažily popřít schopnost lidského rozumu zvolit si svou cestu ke štěstí. Jsou to na jedné straně fideisté, kteří věří, že etiku lze objevit pouze nadpřirozeným zjevením, a jsou to skeptici, kteří si myslí, že člověk etiku najde v emocích nebo si ji arbitrárně vymyslí jako jakýsi rozmar.

Celé téma můžeme uzavřít tvrdým, ale pronikavým postřehem profesora Granta o

podivném soudobém spojenectví mezi těmi, kteří zpochybňují schopnosti rozumu ve jménu skepticismu (jenž je původem asi vědecký), a těmi, kteří popírají jeho schopnosti ve jménu zjeveného náboženství. Stačí si pouze prostudovat myšlení Ockhamovo a uvidíme, jak staré je toto spojenectví. Právě u Ockhama lze vidět, jak nominalismus, neschopen řešit problém s praktickou jistotou, utíká k arbitrární hypotéze zjevení. Vůle oddělená od intelektu (jak tomu v nominalismu musí být) je schopna hledat jistotu jen skrz právě takové arbitrární hypotézy...

Z hlediska historického je zajímavé, že obě tyto anti-racionalistické tradice – tradice liberálního skepticismu a protestantského zjevení – se původně zakládají na odlišném náhledu na člověka. Protestantská závislost na zjevení je důsledkem velkého pesimismu ohledně lidské povahy... Hodnoty, jež okamžitě bere za své liberál, mají svůj původ v neskrývaném optimismu. Není však dominující tradicí v Severní Americe protestantismus, transformovaný pragmatickou technologií a liberálními aspiracemi?⁷⁴

⁷⁴ George P. Grant, „Plato and Popper“, *The Canadian Journal of Economics and Political Science* (květen 1954): 191–92.

Přirozený zákon vs. pozitivní právo

Kapitola 3

Jestliže je tedy přirozený zákon objevován rozumem ze „základních sklonů lidské přirozenosti... jež jsou absolutní, neměnné a univerzálně platné ve všech dobách a na všech místech“, pak přirozený zákon dává objektivní soubor etických norem, jimiž je možné poměřovat lidské jednání, a to kdekoli a kdykoli.⁷⁵ Přirozený zákon je ze své podstaty „radikální“ etikou, protože existující status quo, jenž může přirozený zákon hrubě porušovat, vystavuje nemilosrdnému hodnocení rozumu. V říši politiky či jednání státu dává přirozený zákon člověku systém norem, který může být vůči existujícímu *positivnímu právu* danému státem radikálně kritický. V tuto chvíli pouze zdůrazněme, že pouhá existence přirozeného zákona objevitelného rozumem je potenciálně mocnou hrozbou pro status quo a pro slepě tradiční zvyky nebo arbitrární vůli státního aparátu.

Právní zásady jakékoli společnosti je možné stanovit trojím alternativním způsobem: (a) zachováním obyčejů kmene nebo komunity; (b) podrobením se arbitrární, *ad hoc* vůli těch, kteří ovládají státní aparát; (c) objevováním přirozeného zákona rozumem. Krátce řečeno, otrockou poslušností k obyčejům, arbitrárních rozmarů někoho druhého, nebo lidským rozumem. Jiné možnosti k určení obsahu pozitivního práva zkrátka nejsou. Na tomto místě můžeme jednoduše konstatovat, že poslední možnost je nejhodnější pro člověka vznešeného a má největší „revoluční“ potenciál *tváří v tvář* jakémukoli statu quo.

V našem století znamenalo široce rozšířené přehlížení samé existence přirozeného zákona, že se lidé omezili jen na obhajobu právních struktur, které odpovídají uvedeným variantám pod písmeny (a) či (b) nebo nějaké jejich kombinaci. Platí to i pro všechny, kdo se snaží držet politiky svobody jednotlivce. Existují tak libertariáni, kteří by prostě a nekriticky přijali common law, a to bez ohledu na některé jeho anti-liberální prvky. Jiní, jako na-

⁷⁵ Edwin W. Patterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn, N.Y.: Foundation Press, 1953), str. 333.

příklad Henry Hazlitt, by zrušili všechna ústavní omezení vlády a spolehli by se na mínění většiny vyjádřené prostřednictvím zákonodárského sboru. Ani jedni nechápou pojem struktury racionálního přirozeného zákona jako vodítka pro utváření a změnu pozitivního práva, ať už by bylo jakékoli.⁷⁶

Teorie přirozeného zákona byla sice často chybně využívána k obraně politického statu quo, nicméně velký katolický historik lord Acton si byl velmi dobře vědom jejích revolučních implikací. Zásadní chybu Řeků a jejich pozdějších následovníků spatřoval v tom, že ztotožňovali politiku a mravy a že nejvyšší mravní bytost spatřovali ve státu. Od Platóna a Aristotela se proklamovaná nadřazenost státu zakládala na názoru, že „morálka je neodlišitelná od politiky a mravů a že v náboženství, morálce a politice může existovat jen jeden zákonodárce, jedna autorita“.⁷⁷

Acton dodává, že správné, nestátní principy přirozeného zákona vyvinuli stoici, na něž pak v moderní době navázal Grotius a jeho následovníci. „Od té doby bylo možné z politiky učinit věc principu a svědomí.“ Reakcí státu na tento teoretický vývoj bylo zděšení:

Když Cumberland a Pufendorf odhalili pravý význam [Grotiovy] doktríny, všechny pevné autority, všechny dosud vítězíci zájmy se hrůzou zastavily... Bylo zjevné, že kdokoli pochopil, že politická věda je otázkou svědomí, a ne otázkou moci a osobního prospěchu, bude považovat svého protivníka za člověka bez zásad.⁷⁸

Acton si zřetelně uvědomoval, že jakýkoli soubor objektivních morálních zásad, zakořeněný v povaze člověka, se musí nevyhnutelně dostat do střetu

⁷⁶ Hazlittova reakce na mou vlastní stručnou diskuzi právních norem nutných pro každou svobodnou tržní ekonomiku v *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962; česky: *Zásady ekonomie – od lidského jednání k harmonii trhů*, Liberální institut, 2005 – pozn. překl.) je zvláštní. Ačkoli je Hazlitt kritický vůči slepému obdivu jiných autorů ke common law, na můj přístup reaguje zmateně. Nazývá jej „abstraktní doktrinářskou logikou“ a „extrémním apriorismem“, vadí mu, že se „snažím principy common law, budované po generace lidskou zkušeností, nahradit svou vlastní, narychlo vymyšlenou jurisprudencí“. Je zvláštní, když Hazlitt považuje common law za horší než arbitrární vůli většiny a zároveň za lepší, než je lidský rozum. Henry Hazlitt, „The Economics of Freedom“, *National Review* (září 25, 1962): 232.

⁷⁷ John Edward Emerich Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1948), str. 45. Viz také Gertruda Himmelfarbová, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), str. 135.

⁷⁸ Acton, *Essays*, str. 74. Himmelfarbová správně poznamenala, že „pro Actona byla politika vědou, aplikací zásad morálky“. Gertrude Himmelfarbová, „Introduction“, *Ibid.*, str. xxxvii.

s obyčejí a pozitivním právem. Pro Actona byl tento konflikt určujícím znakem klasického liberalismu: „Liberalismus si přeje to, co býti má, bez ohledu na to, co jest.“⁷⁹ Himmelfarbová o Actonově filosofii píše, že

minulosti neměla být přiznána žádná autorita, snad jen tehdy, pokud byla v souladu s morálkou. Když vezmeme tuto liberální teorii dějin vážně a dáme přednost tomu „co býti má“ před „tím, co jest“, pak to znamená, jak sám přiznal, nastolit „permanentní revoluci“.⁸⁰

Podle Actona má jedinec, vyzbrojený morálními zásadami přirozeného zákona, pevnou pozici, z níž může kritizovat existující režimy a instituce, může je vystavit silnému a nemilosrdnému světlu rozumu. I daleko méně politicky zběhlý John Wild pronikavě popsal inherentně radikální povahu teorie přirozeného zákona:

Filosofie přirozeného zákona hájí důstojnost lidského jedince a jeho právo a povinnost slovem a skutky soudit jakékoli existující instituce nebo společenské struktury ve světle těch univerzálních zásad, které si může každý rozum sám osvojit.⁸¹

Pokud je samotná idea přirozeného zákona ze své podstaty „radikální“ a hluboce kritická ke všem existujícím politickým institucím, jak se pak mohlo stát, že dnes mívá nálepku „konzervatismu“? Profesor Parthemos považuje přirozený zákon za konzervativní, protože jeho principy jsou univerzální, dané, neměnné a tvoří tak „absolutní“ principy spravedlnosti.⁸² To je pravda, nicméně jak z danosti principů plyne „konzervatismus“? Právě naopak skutečnost, že přirozenoprávní teoretici odvozují danou strukturu pravidel

⁷⁹ Himmelfarbová, *Lord Acton*, str. 204. Srovnej s vyjádřením rozpaků a zděšení Adama Mullera, vůdčího představitele německého konzervatismu devatenáctého století v jeho práci „A natural law which differs from the positive law!“ Viz Robert W. Lougee, „German Romanticism and Political Thought,“ *Review of Politics* (Říjen 1959): 637.

⁸⁰ Himmelfarbová, *Lord Acton*, str. 205.

⁸¹ John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), str. 176. Všimněte si podobného hodnocení z pera konzervativce, viz Otto Gierke, v *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), str. 35–36, jenž z tohoto důvodu nebyl přirozenému zákonu nakloněn:

Oproti vědě pozitivního práva, která stále tíhla ke konzervatismu, byla přirozenoprávní teorie státu v jádru radikální... Jejím cílem... také nebylo vědecky vysvětlit minulost, nýbrž... vyložit a ospravedlnit novou budoucnost, která měla přijít.

⁸² George S. Parthemos, „Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics,“ *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Listopad 1962): 101–2.

ze samé podstaty člověka, nezávisle na místě, čase, zvycích, autoritách a skupinových normách, dělá z přirozeného zákona vpravdě mocnou sílu, schopnou uskutečnit radikální změnu. Jedinou výjimkou je zjevně vzácný případ, kdy je pozitivní právo ve všech aspektech v souladu s přirozeným zákonem.⁸³

⁸³ Konzervativní politolog Samuel Huntington si uvědomuje vzácnost takového jevu: Žádnou myšlenkovou soustavu nelze uspokojivě použít k obraně existujících institucí, dokonce ani tehdy, když ony instituce obecně odrážejí hodnoty dané ideologie. Dokonalost ideálu každé ideologie a nedokonalá povaha a nevyhnutelné variace institucí vytváří mezi ideálem a jeho praktickým uskutečněním propast. Ideál je standardem poměrování institucí k velké hanbě těch, kteří věří v ideál, a přesto nadále obhajují instituce.

Huntington v poznámce pod čarou ještě dodává: „Každá teorie přirozeného zákona jakožto transcendentních a univerzálních mravních zásad je inherentně nekonzervativní. ...Opozice vůči přirozenému zákonu je odlišující charakteristikou konzervatismu.“ Samuel P. Huntington, „Conservatism as an Ideology“, *American Political Science Review* (červen 1957): 458–59. Viz též Murray N. Rothbard, „Huntington on Conservatism: A Comment“, *American Political Science Review* (září 1957): 784–87.

Přirozený zákon a přirozená práva

Kapitola 4

Jak jsme již předeslali, velkou chybou teorie přirozeného zákona – od Platóna a Aristotela k tomistům a dále k Leo Straussovi a jeho dnešním žákům – byla jeho hluboce etatistická povaha. Toto „klasické“ pojetí spatřovalo dobré a ctnostné jednání ve státu; jednotlivci jsou podřízeni jednání státu. Z Aristotelova jinak správného výroku, že člověk je „společenský živočich“, že jeho povaze nejlépe svědčí společenská spolupráce, klasici učinili nelegitimní skok a fakticky ztotožnili „společnost“ se „státem“ a stát uznali za ctnostně jednající entitu.⁸⁴ Levelleři a John Locke v Anglii sedmnáctého století přeměnili klasické pojetí přirozeného zákona na teorii založenou na metodologickém, a tudíž i politickém individualismu. Z Lockeova důrazu na jednotlivce jako jednající jednotku, bytost, která myslí, cítí, vybírá si a jedná, vyvěrá jeho koncepce přirozeného zákona, jenž zakládá přirozená práva každého jedince. Lockeova individualistická tradice zásadně ovlivnila pozdější americké revolucionáře a převládající libertariánskou tradici politického myšlení v revoluci zrozeného národa. Právě na této tradici staví tato kniha.

Lockeovo oslavované „Druhé pojednání o vládě“ je jistě jedním z prvních systematických rozpracování libertariánské a individualistické teorie přirozených práv. Podobnost mezi Lockeovým náhledem a teorií předkládanou v této knize bude patrná z následující pasáže:

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.

⁸⁴ Ke kritice jednoho takového zmatení moderního tomisty viz Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrew and McMeel, 1977), str. 237–38. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 371–72. – pozn. překl.) Obrana klasického pojetí přirozeného zákona z pera Leo Strausse a jeho útok na individualistické pojetí lze nalézt v *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

To, že to vyňal ze společného stavu, do něhož to příroda postavila, připojil touto prací k tomu něco, co vylučuje společné právo jiných lidí. Protože tato „práce“ je nesporným vlastnictvím pracovníka, nikdo mimo něho nemůže mít právo na to, k čemu toto bylo jednou připojeno, aspoň tam, kde toho je dost a kde to je jako dobré ponecháno společně pro jiné.

Ten, kdo se živí žaludy, jež nasbíral pod dubem, nebo jablky, jež natrhal na stromech v lese, jistě si je přivlastnil. Nikdo nemůže popřít, že ta potrava je jeho. Ptám se pak, kdy počaly být jeho?... A je jasné, že jestliže první nasbírání je neučinilo jeho, nic jiného to učinit nemohlo. Ona práce položila rozdíly mezi ně a věci společné. Ona přidala k nim něco více, než jim dala příroda, společná matka všeho, a tak se staly jeho soukromým právem. A řekne někdo, že neměl právo na tyto žaludy nebo na tato jablka, jež si takto přivlastnil, protože neměl souhlas všeho lidstva, aby je učinil svými?... Byl-li by takový souhlas nutný, člověk by zemřel hladem přes hojnost, již mu Bůh dal. Jak vidíme na společných věcech, jež zůstávají jimi podle smlouvy, tím, že se vezme nějaká část toho, co je společné, a vyjme se ze stavu, v němž je příroda nechává, počíná vlastnictví. Bez toho společné není k žádnému užitku.⁸⁵

Nemělo by nás překvapovat, že Lockeova teorie přirozených práv byla plná rozporů, jak ostatně ukázali historikové politického myšlení. Průkopníci každého oboru jsou koneckonců odsouzeni k tomu dělat chyby, které opraví až jejich následovníci. Odchytky této práce od Lockeova mohou překvapit pouze toho, kdo se nechal pohltnout nešťastnou módou naší doby, která si libuje v jakési antikvariátní zálibě ve starých textech a prakticky zničila veškerou konstruktivní politickou filosofii. Libertariánská teorie byla po Lockeovi rozšířena a vybroušena a svého vrcholu dosáhla v devatenáctém století v pracích Herberta Spencera a Lysandera Spoonera.⁸⁶

⁸⁵ John Locke, *An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government*, V. str. 27–28, v *Two Treatises of Government*, P. Laslett, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 3057. (Česky: *Druhé pojednání o vládě*, Nakladatelství Svoboda, Praha, 1992 – pozn. překl.).

⁸⁶ Soudobí autoři od marxistů ke strausiánům považují za zakladatele systematické, individualistické teorie přirozených práv Thomase Hobbesa, a nikoli Johna Locke. Pro vyvrácení tohoto omylu a k tvrzení, že Hobbes je etatista a totalitář viz Williamson M. Evers, „Hobbes and Liberalism“, *The Libertarian Forum* (May 1975): 4–6. Viz též Evers, „Social Contract: A Critique“, *The Journal of Libertarian Studies* 1 (léto 1977): 187–88. K důrazu na Hobbesův absolutismus viz Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg, 1938). Schmitt byl jednu dobu pronacistickým teoretikem.

Nesčetní teoretici po Lockeovi a levellerech jasně vyjádřili svůj názor, že přirozená práva mají svůj původ v podstatě člověka a světa, který ho obklopuje. Vezměme několik pozoruhodně formulovaných příkladů. Německo-americký teoretik Francis Lieber ve svém starším a liberálnějším pojednání napsal: „Zákon přírody či přirozený zákon... je právem, souborem práv, která odvozujeme z nevyhnutelné podstaty člověka.“ Prominentní americký unitář devatenáctého století William Ellery Channing zase píše: „Všichni lidé mají stejnou racionální podstatu a sílu svědomí a jsou stvořeni, aby nekonečně vylepšovali tyto božské schopnosti.“ Nakonec Theodore Woolsey, jeden z posledních systematicků přirozeného zákona Ameriky devatenáctého století – podle něj jsou přirozená práva taková, „jimiž musí být každý člověk obdařen a jež plynou z pouhé dedukce z fyzických, morálních, sociálních vlastností člověka... a jejichž pomocí naplňuje cíle, k nimž ho povolává jeho povaha“.⁸⁷

Pokud je přirozený zákon, jak jsme mohli vidět, nutně revoluční teorií, pak je taková *a fortiori* i jeho individualistická větev. Americká teoretička minulého století Elisha P. Hurlbutová píše:

Zákony mají toliko deklarovat přirozená práva a to, co je porušuje... Cokoli je z hlediska zákonů přirozenosti irelevantní, to nechť legislativa neřeší. Kdykoli se od tohoto principu odchýlíme, nastává tyranie.⁸⁸

Úctyhodným příkladem využití přirozených práv v revoluci je samozřejmě americká revoluce, jejíž kořeny sahají k radikálnímu rozvinutí Lockeových teorií během osmnáctého století.⁸⁹ Slavná dikce Prohlášení nezávislosti nepřišla s ničím novým, jak uznával sám Jefferson. Deklarace byla skvěle napsaným destilátem názorů tehdejších Američanů:

Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí [běžnější byla v té době triáda život, svoboda a vlastnictví]. Že k zajištění

⁸⁷ Francis Lieber, *Manual of Political Ethics* (1838); Theodore Woolsey, *Political Science* (1877); citováno v Benjamin F. Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), str. 261 a násl., 255 a násl., 276 a násl. William Ellery Channing, *Works* (Boston: American Unitarian Association, 1895), str. 693.

⁸⁸ Elisha P. Hurlbutová, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees* (1845), citováno v Wright, *American Interpretations*, str. 257 a násl.

⁸⁹ Viz Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1967).

těchto práv se ustavují mezi lidmi vlády, odvozující svou oprávněnou moc ze souhlasu těch, jimž vládnou. Že kdykoli počne být některá vláda těmto cílům na překážku, má lid právo ji změnit nebo zrušit.

Obzvláště pronikavá je plamenná řeč abolicionisty Williama Lloyda Garrisona, jenž uplatnil teorii přirozených práv na otázku otroctví:

Právo na svobodu je nezcizitelné... Každý má právo na zákonnou ochranu svého těla a produktů své práce... Že všechny v současnosti účinné zákony, jež připouští otroctví, jsou tudíž zcela neplatné a nicotné... a tudíž by měly být okamžitě zrušeny.⁹⁰

V této knize budeme hovořit o právech, zejména o právech jednotlivců na vlastnictví sebe sama a hmotných předmětů. Jak ale „práva“ definujeme? Zřetelně tak činí profesor Sadowsky:

Když říkáme, že někdo má právo dělat určité věci, míníme tím jen a pouze to, že by od druhého bylo nemorální snažit se mu v dané činnosti fyzickou silou nebo její hrozbou zabránit. Netvrdíme ale, že jakékoli použití majetku v rámci daných pravidel je nutně *morální*.⁹¹

Sadowského definice vyzdvihuje klíčový rozdíl, jehož se v této práci budeme držet, a sice rozdíl mezi *právem* člověka a morálností nebo nemorálností výkonu takového práva. Budeme zastávat stanovisko, že je právem člověka dělat si se svým tělem, co uzná za vhodné. Je jeho právem nebýt při výkonu tohoto práva obtěžován či rušen. Jaké jsou však morální nebo nemorální způsoby výkonu takového práva, to je otázka osobní etiky, ne politické filosofie. Ta se zabývá pouze záležitostmi subjektivního práva a rovněž řádným nebo nesprávným použitím násilí v mezilidských vztazích. Význam tohoto rozlišení je zcela klíčový. Jak stručně vysvětluje Elisha Hurlbutová: „Chování podle nějaké možnosti je toliko jejím využitím. *Způsob* takového výkonu je jedna věc a zahrnuje otázku morálky. *Právo* na to chovat se určitým způsobem je věc druhá.“⁹²

⁹⁰ William Lloyd Garrison, „Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Convention“ (prosinec 1833), citováno v W. a J. Peaseovi, eds., *The Antislavery Argument* (Indianapolis: Hobbs-Merrill, 1965).

⁹¹ James A. Sadowsky, S. J., „Private Property and Collective Ownership“, v Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hall, 1974), str. 120–21.

⁹² Hurlbutová, citováno v Wright, *American Interpretations*, str. 257 a násl.

Cílem této knihy není vyložit nebo obhájit filosofii přirozeného zákona, ani vybudovat přirozenoprávní etiku jako základ pro morálku jednotlivého člověka. Cílem je předložit společenskou etiku svobody, tedy vybudovat subsystém přirozeného zákona, který rozvíjí pojem přirozených práv a který se zabývá tou správnou sférou politiky – násilím a absencí násilí jako mody mezilidských vztahů. Zkrátka zamýšlím předložit politickou filosofii svobody.

Hlavní úkol politické teorie, či snad lépe politické filosofie, spočívá podle našeho názoru ve vybudování systému přirozeného zákona, který by byl přiměřený existujícímu politickému klimatu. Je zcela zjevné, že na tento úkol političtí vědci v našem století zanevřeli. Politická věda buď napodobovala metody a obsah přírodních věd a věnovala se pozitivistickému a scientistickému „modelování“, nebo získávání empirických dat. Nynější politolog si myslí, že je možné nevynášet hodnotové soudy a že se může podílet na utváření politiky, aniž by musel zaujmout nějaký etický postoj. A přece když někdo vydá *jakékoli* doporučení týkající se politiky, ať již je jakkoli omezené, vždy jde o dobrý či špatný etický soud.⁹³ Rozdíl mezi politologem a politickým filosofem spočívá v tom, že morální soud politologa je skrytý a implicitní, a tudíž není podroben zevrubné kritice, a je tak větší pravděpodobnost, že nebude správný. Protože se politologové vyhýbají explicitním morálním soudům, prosazují nakonec jeden hlavní hodnotový soud – takový, který nahrává politickému statu quo, který zrovna v dané společnosti panuje. Takový vědec přinejmenším není schopen kohokoli přesvědčit o smysluplnosti změny statu quo, neboť nemá žádnou systematickou politickou etiku.

Prozatím se dnešní političtí vědci, samozřejmě hodnotově neutrálním způsobem (*Wertfrei*), oddávají antikvářským popisům a exegezi děl jiných, dávno zapomenutých politických filosofů. Vyhýbají se tak hlavnímu úkolu poli-

⁹³ Srov. Zajdlic, „The Limitations of Social Sciences“, *Kyklos* 9 (1956): 68–71.

tické filosofie, jímž je, slovy Thomase Thorsona, „filosofické ospravedlnění hodnotových pozic relevantních pro politiku“.⁹⁴

Obhajoba politiky vyžaduje systém společenské či politické etiky. V předchozích staletích se takovým systémem zabývala politická filosofie. V našem světě politická teorie ve jménu falešné „vědy“ vytlačila politickou filosofii a sama je zvědavému občanovi jako vodítko k jednání k ničemu. Po týchž stopách se vydaly další disciplíny společenských věd tím, že se zřekly postupů přirozeného zákona. Zbavme se tedy zlého ducha *hodnotové neutrality*, ducha pozitivismu a scientismu. Nehleďme na tyranské požadavky arbitrárního *statu quo*, a i když to může znít jako otřepaná fráze, promysleme znovu pojem přirozeného zákona a přirozená práva jako standard, jímž by se mohli moudří a čestní lidé řídit. Konkrétně se pokusme založit politickou filosofii svobody a vymezme náležitou sféru práva, vlastnických práv a státu.

⁹⁴ Podle Thorsona je politická filosofie větví filosofie etiky, na rozdíl od „politické teorie“ a pozitivistické analytické filosofie. Viz Thomas Landon Thorson, „Political Values and Analytic Philosophy“, *Journal of Politics* (listopad 1961): 712n. Možná má pravdu profesor Holton, podle něhož je „úpadek politické filosofie jen součástí obecného úpadku“ nejen ve filosofii samé, ale také úpadku postavení racionality a idejí jako takových. Holton dodává, že dvě hlavní výzvy skutečné politické filosofii v posledních desetiletích má na svědomí historicismus – názor, že všechny ideje a pravdy jsou relativní vzhledem ke specifickým historickým podmínkám – a scientismus, tedy napodobování přírodních věd. James Holton, „Is Political Philosophy Dead?“ *Western Political Quarterly* (září 1961): 75 a násl.

Teorie svobody

Část II

Robinsonovská společenská filosofie

Kapitola 6

Jednou z nejčastěji vysmívaných konstrukcí klasické ekonomické teorie je „robinsonovská ekonomika“ – analýza izolovaného jedince stojícího tváří v tvář přírodě. Přesto má však tento zdánlivě „nerealistický“ model, jak jsem se snažil ukázat na jiném místě, vysoce důležité a dokonce nepostradatelné funkce.⁹⁵ Slouží k izolaci jedince v nedotčené přírodě, takže získává na srozumitelnosti díky počátečnímu abstrahování od mezilidských vztahů. Později může být tato analýza člověka/přírody rozšířena a použita na „reálný svět“. Uvedení Pátka nebo jedné či více dalších osob, poté co je završena analýza striktně robinsonovské izolace, má za cíl ukázat, jak zvýšení počtu osob ovlivní analýzu. Vyvozené závěry pak mohou být též aplikovány na současný svět. Abstrakce analyzující interakci několika osob na ostrově tak umožňuje jasně pochopit základní pravdy o mezilidských vztazích, pravdy, jež zůstávají zatemněny, trváme-li na tom, že budeme na současný svět hledět raději pouze jako na jeden velký celek.

Může-li robinsonovská ekonomika poskytnout, a poskytuje-li, nepostradatelné základy pro ucelenou strukturu ekonomie a praxeologie – všeobecné formální analýzy lidského jednání – měl by vést obdobný postup ke stejným výsledkům i v oblasti společenské filosofie, při analýze fundamentálních pravd o povaze člověka *tváří v tvář* povaze světa, do něhož se narodil, jakož i světa ostatních lidí. Tato analýza může značně přispět k řešení takových problémů politické filosofie, jakými jsou povaha a role svobody, vlastnictví a násilí.⁹⁶

Uvažujme o Robinsonovi, který přistál na svém ostrově, a abychom celou záležitost zjednodušili, utrpěl ztrátu paměti. Jakým nevyhnutelným skuteč-

⁹⁵ Viz Murray Rothbard, *Man, Economy, and State*, D. Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962, díl 1, kapitoly 1 a 2. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005 – pozn. překl.)

⁹⁶ Konstrukty jako „přirozený stav“ nebo „společenská smlouva“ používané v sedmáctém a osmáctém století nebyly zcela úspěšnými pokusy o vybudování takovéto logické analýzy. Podobné pokusy byly však mnohem důležitější než jakékoli současné *historické* výroky, které mohly být učiněny ve snaze tyto koncepty rozvinout.

nostem musí Robinson čelit? Zaprvé je konfrontován se základní skutečností existence jeho vlastního vědomí a těla. Dále je konfrontován s okolním světem, přírodou danými podmínkami a zdroji, jež ekonomové označují termínem „půda“.⁹⁷ Robinson rovněž zjišťuje, že na rozdíl od zvířat nedisponuje zdánlivě žádnými vrozenými instinktivními znalostmi, jež by ho poháněly správnou cestou k uspokojení jeho potřeb a přání. Ve skutečnosti začíná svůj život na tomto světě doslova s nulovými znalostmi; veškerým poznatkům se musí teprve *naučit*. Postupně si uvědomuje, že má četné cíle, účely, jichž touží dosáhnout, z nichž mnohých *musí* být dosaženo z důvodu zachování života: potravy, přístřešku, ošacení atd. Poté co jsou uspokojeny základní potřeby, objevuje Robinson „vyšší“ potřeby, o jejichž uspokojení by mohl usilovat. Aby Robinson uspokojil všechny nebo alespoň některé z těchto potřeb, které hodnotí v souladu s příslušnou důležitostí, jež pro něj představují, musí se naučit, *jak* je uspokojit. Stručně řečeno, musí si osvojit „technologické znalosti“ nebo „návody“.

Robinson má tedy různorodé potřeby, jež se pokouší uspokojit, cíle, jichž se snaží dosáhnout. Některé z těchto cílů mohou být z jeho strany dosaženy s vynaložením minimálního úsilí; je-li ostrov vhodně uspořádán, může být Robinson schopen sbírat jedlé bobule z blízkých keřů. V takových případech si může zajistit konzumaci statku nebo služby rychle a téměř okamžitě. Robinson si však brzy uvědomí, že v naprosté většině případů nedokáže přírodní prostředí, jímž je obklopen, uspokojit jeho přání okamžitě; krátce řečeno, nenachází se v rajské zahradě. Aby dosáhl svých cílů, musí co nejrychleji a nejproduktivněji použít přírodou dané zdroje a *přetvořit* je do podoby, jež mu přináší největší užitek, aby tak mohl svá přání uspokojit.

Stručně řečeno, musí (a) zvolit své cíle; (b) naučit se, jak jich za použití přírodou daných zdrojů dosáhnout; a poté (c) vynaložit pracovní úsilí k přetvoření těchto zdrojů do více užitečné podoby, tj. na „kapitálové statky“, a konečně na „statky spotřební“, jež může ihned konzumovat. Robinson si tak může z daných přírodních materiálů vyrobit sekeru (kapitálový statek), jíž bude moci kácet stromy na stavbu srubu (spotřebního statku). Nebo si může vyrobit síť (kapitálový statek), jíž bude moci chytat ryby (spotřební statek). V každém případě používá Robinson získané technologické znalosti, aby vynaložil své pracovní úsilí k přetvoření půdy na kapitálové statky

⁹⁷ Tato ekonomická „půda“ zahrnující veškeré přírodou dané zdroje neznamená nutně „půdu“ v široce užívaném smyslu, jelikož může zahrnovat části moře, např. loviště ryb, a vylučuje člověkem uskutečněná zlepšení na zemi.

a posléze na statky spotřební. Tento proces přetváření zdrojů poskytovaných půdou představuje jeho „produkcí“. Krátce řečeno, Robinson musí *vyrábět* dříve, než může *spotřebovat*, a aby mohl *spotřebovat*. Tímto výrobním procesem člověk utváří a mění své přírodou dané prostředí v souladu s vlastními cíli místo toho, aby jím byl sám determinován, jako je tomu v případě zvířat.

A tak musí člověk bez jakýchkoli vrozených, instinktivních, automaticky osvojených znalostí ohledně vhodných cílů nebo prostředků, jimiž mohou být cíle dosaženy, používat své pozorovací a intelektuální schopnosti, krátce, svůj rozum, aby si tyto znalosti osvojil. Rozum je pro člověka nástrojem poznání a samotného přežití. Používání a rozvíjení rozumu, získávání znalostí o tom, co je pro člověka nejlepší a jak toho může dosáhnout, představuje jedinečnou *lidskou* metodu existence a úspěchu. Jde o unikátní lidskou povahu. Člověk je, jak ukázal Aristotelés, rozumným živočichem, či přesněji řečeno, rozumnou bytostí. Skrze svůj rozum člověk nazírá fakta o vnějším světě, ale i vlastním vědomím, včetně svých emocí: stručně řečeno, člověk používá jak extraspekci, tak introspekci.

Řekli jsme, že Robinson poznává vlastní cíle a metody jejich dosahování. Avšak co přesně se děje během procesu nabývání těchto znalostí s jeho poznávacími schopnostmi, s jeho rozumem? Jeho rozum se dovídá, jakým způsobem fungují věci v reálném světě, tj. dovídá se o *povaze* různých specifických entit a tříd entit, jež člověk nachází ve svém okolí. Krátce řečeno, poznává *přírodní zákony* určující chování věcí v reálném světě. Robinson zjišťuje, že šíp vystřelený z luku může skolit jelena a že síť dokáže zachytit spoustu ryb. Také se dovídá o své *vlastní* povaze, o druzích událostí a činnostech, jež ho učiní šťastným či nešťastným; stručně, dovídá se o cílech, jichž potřebuje dosáhnout, a těch, jichž by se měl snažit vyvarovat.

Tento proces, tato metoda nezbytná pro přežití a prosperitu lidstva na zemi, byla často vysmívána jako nepatřičná nebo výlučně „materialistická“. Avšak mělo by být zřejmé, že tím, co se skutečně odehrává při činnosti typické pro lidskou povahu, je splynutí „ducha“ a hmoty. Lidský rozum, jenž využívá získané poznatky, směřuje své úsilí k přetvoření a přebudování hmoty takovými způsoby, aby zachoval a rozvíjel své potřeby a svůj život. Za každým „vyrobeným“ statkem, za každým člověkem uskutečněným přetvořením přírodních zdrojů je *myšlenka* řídicí úsilí, projev lidského ducha.

Jednotlivý člověk při zkoumání faktu svého vlastního vědomí rovněž objevuje základní přirozenou skutečnost týkající se jeho svobody: svobodu volby, svobodu používat nebo nepoužívat svůj rozum ohledně jakékoli dané věci.

Stručně řečeno, člověk si uvědomuje, že má „svobodnou vůli“. Objevuje rovněž přirozenou skutečnost týkající se vlády jeho vlastní mysli nad jeho tělem a jeho činností, tj. přirozené *vlastnictví* sebe sama.

Robinson je tedy vlastníkem svého těla; může si svobodně zvolit jakékoli vytoužené cíle a použít svůj rozum, aby zjistil, jaké cíle si vybrat, a aby si osvojil postupy pro využívání prostředků, jež jsou za účelem jejich dosažení k dispozici. Samotný fakt, že znalosti potřebné pro přežití člověka a pokrok nejsou vrozené nebo determinované vnějšími událostmi, samotný fakt, že člověk musí používat svůj rozum, aby si tyto znalosti osvojil, *demonstruje*, že člověk má přirozenou svobodu používat či nepoužívat vlastní rozum – tj., že má svobodnou vůli.⁹⁸ Jistě není nic *outré* nebo mystického na skutečnosti, že lidé se liší od kamenů, rostlin, nebo i zvířat, a že výše zmíněné skutečnosti mezi nimi představují zásadní rozdíly. Rozhodující a jedinečné skutečnosti týkající se člověka a způsob, jakým musí žít, aby přežil – jeho vědomí, svobodná vůle a svobodná volba, schopnost logicky uvažovat, nezbytnost porozumět přírodním zákonům vnějšího světa a sám sobě, vlastnictví sebe sama, potřeba „vyrábět“ přetvářením přírodou dané hmoty do konzumovatelné podoby – to vše je součástí lidské povahy a představuje způsob, jak může člověk přežít a prosperovat. Předpokládejme nyní, že Robinson je konfrontován s volbou, zda pro přípravu jídla nasbírat buď bobule, nebo houby, a že se nakonec rozhodne pro příjemně chutnající houby, když náhle jiný trosečník, který na Robinsona po cestě narazí, vykřikne: „Nedělej to! Ty houby jsou jedovaté.“ Na Robinsonově následném přesunu k bobulím není nic záhadného. Co se stalo? Oba muži jednali na základě domněnky tak silné, že zůstala nevyslovena, domněnky, že jed je *špatný*, špatný pro zdraví a dokonce i pro přežití lidského organismu – stručně řečeno, špatný pro pokračování lidského života a jeho kvalitu. V rámci této implicitní shody na hodnotě života a zdraví pro jedince, a na zlu, jež představuje bolest a smrt, dospěli jasně oba muži k základům etiky založené na realitě a přírodních zákonech lidského organismu.

Kdyby Robinson pozřel houby, aniž by se dověděl o jejich otravných účincích, bylo by toto rozhodnutí *nesprávné* – šlo by o chybu s eventuálně tragic-

⁹⁸ Viz Murray Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*, Cato Institute, San Francisco, 1979, str. 5–10. Osoba jednoduše nemůže koherentně věřit, že si vytváří vlastní mínění a zároveň že je determinována cizí příčinou, aby tak činila. Kdyby tomu tak skutečně bylo, jaký charakter by měl úsudek, že osoba je determinována? Tento argument použil Immanuel Kant v *Grundwork of the Metaphysics of Morals*, překlad H. J. Paton, Harper and Row, New York, 1964, str. 115f.

kými následky zakládající se na skutečnosti, že člověk je stěží automaticky předurčen činit pokaždé správná rozhodnutí. Člověk tudíž není vševědoucí; je náchylný k chybám. Kdyby Robinson na druhé straně o jedovatosti hub věděl, a přesto je snědl – třeba kvůli „povzbuzení“ nebo z důvodu vysokých časových preferencí – potom by jeho rozhodnutí bylo objektivně *amorální*, šlo by o čin vědomě směřovaný proti jeho životu a zdraví. Je možné se ptát, proč by měl být život nejvyšší objektivní hodnotou, proč by měl člověk zvolit život (co se délky a kvality týče).⁹⁹ V odpovědi můžeme poznamenat, že tvrzení nabývá charakteru *axiomy*, jestliže lze ukázat, že ten, kdo ho popírá, toto tvrzení používá v rámci samotného postupu jeho domnělého vyvrácení.¹⁰⁰ *Jakákoli* osoba účastní se diskuze na libovolné téma, včetně diskuze o hodnotách, potvrzuje svou účastí, že je na živu. Pokud by se tato osoba *opravdu* stavěla proti životu, její účast na takovéto diskusi by neměla žádný smysl, ve skutečnosti by pro ni nemělo smysl setrvávat dále na živu. Z tohoto důvodu *domnělý* odpůrce života při samotném průběhu diskuze fakticky potvrzuje svou vůli žít, a proto zachování a podporování něčího života nabývá charakteru nepopíratelného axiomu.

Viděli jsme, že Robinson má, stejně jako všichni ostatní lidé, svobodnou vůli, svobodu zvolit si směr vlastního života a způsob svého jednání. Někteří kritici namítali, že tato svoboda je iluzorní, protože člověk je omezen přírodními zákony. To je však nesprávný výklad – jeden z mnoha příkladů přetrvávajícího moderního zmatení mezi *svobodou* a *mocí*. Člověk má svobodu přijímat hodnoty a volit způsob svého jednání. To však vůbec neznamená, že může beztrestně porušovat přírodní zákony – že může například přeskakovat oceány jediným skokem. Stručně řečeno, když říkáme, že „člověk nemá svobodu přeskočit oceán“, nebavíme se fakticky o nedostatku jeho svobody, ale o nedostatku *moci* přejít při dané povaze člověka a jeho prostředí oceán. Robinsonova svoboda přijímat ideje a volit si vlastní cíle je nedotknutelná a nezczizitelná. Na druhou stranu, jelikož člověk není *všemohoucí* ani vševědoucí, je jeho *moc* dělat veškeré věci, které by dělat chtěl, vždy omezena. Stručně řečeno, jeho *moc* je nutně omezena přírodními zákony, ne tak již jeho svoboda vůle. Jinak řečeno, je zjevně absurdní defi-

⁹⁹ Více o hodnotě života nezávisle na tom, zda je vnímán jako šťastný, v Philipa R Foot, *Virtues and Vices*, University of California Press, Berkeley, 1978, str. 41.

¹⁰⁰ Na jiném místě jsem napsal: „Nemůže-li člověk potvrdit výrok, aniž by ho zároveň popřel, nedostává se pouze do neřešitelného rozporu; *připouští tak popření charakteru axiomu*.“ Rothbard: *Individualism*, str. 8. Viz také R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, Newman Bookshop, Westminster, Md., 1934–35, díl 2, str. 36–37.

novat „svobodu“ člověka jako jeho moc provádět úkony z jeho podstaty neuskutečnitelné!¹⁰¹

Je-li svobodná vůle člověka přijímat ideje a hodnoty nezczizitelná, nenachází se jeho *svoboda jednání* – svoboda uplatňovat tyto myšlenky v reálném světě – v tak šťastném postavení. Ještě jednou, nehovoříme o omezeních lidské moci, jež jsou dána povahou člověka a ostatních entit. To, o čem nyní hovoříme, je zasahování do sféry jednání jedince ze strany jiných lidí – zde se však dostáváme v naší diskuzi kousek napřed. Nyní postačí, řekneme-li, že Robinson je ve smyslu *společenské svobody* – svobody jako *absence obtěžování ze strany jiných osob* – zcela svobodný, ale že svět, v němž vedle sebe existuje více lidí, vyžaduje naše další zkoumání.

Protože se v této knize zajímáme o společenskou a politickou filosofii spíše než o filosofii klasickou, bude nás zajímat termín „svoboda“ spíše ve společenském či interpersonálním smyslu než ve smyslu svobody vůle.¹⁰²

Pojďme se nyní vrátit k naší analýze Robinsonova cílevědomého přetváření přírodou daných zdrojů skrze porozumění přírodním zákonům. Robinson nachází na ostrově panenskou, nevyužívanou půdu; krátce řečeno, půdu nikým nevyužívanou a nekontrolovanou, a tudíž nikým *nevlastněnou*. Nalezením zdrojů poskytovaných půdou, osvojením si znalostí ohledně jejich využití, a především jejich skutečným *přetvořením* do užitečnější podoby Robinson, v památném vyjádření Johna Locka, „smísil svou práci s půdou“. Přitom, v rámci procesu, během něhož vtiskl půdě pečeť své osobnosti a úsilí, přeměnil přirozenou cestou půdu a její plody ve svůj *majetek*. Izolovaný člověk tudíž *vlastní* vše, co *užívá* a *přetváří*; proto tedy v jeho případě nevyvstává žádný problém ohledně toho, co *by mělo být* majetkem A v porovnání s B. Majetkem jakéhokoli člověka je *ipso facto* vše, co *vyprodukuje*, tj. co přetvoří k užití vlastním úsilím. Robinsonův majetek představující půdu a kapitálové statky prochází různými výrobními fázemi do okamžiku, než se Robinson stane *vlastníkem* vyrobených spotřebních statků, které budou nakonec zkonsumovány.

Dokud zůstává jedinec izolován, nevyvstává jakýkoli problém s tím, kam až jeho *majetek* – jeho vlastnické právo – sahá. Člověk je jakožto inteligentní

¹⁰¹ Viz Rothbard, *Individualism*, str. 8, a F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1944, str. 26.

¹⁰² Jednou velkou výhodou termínu „liberty“ (svoboda) oproti synonymu „freedom“ (svoboda) je možná skutečnost, že termín „liberty“ je obvykle používán *pouze* ve společenském, a nikoli čistě filosofickém smyslu svobodné vůle, a je též méně zaměňován s konceptem moci. Excelentní diskuzi o svobodné vůli lze nalézt v J. R. Lucas, *The Freedom of the Will*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

bytost nadaná svobodnou vůlí vlastníkem svého těla, a toto své vlastnictví dále rozšiřuje na hmotné statky, jež přetvoří svou prací. Předpokládejme, že Robinson nepřistál na malém ostrově, ale na novém, nikým nedotčeném kontinentu, a že si přímo z pobřeží nárokuje „vlastnické právo“ na celý nový kontinent z důvodu jeho prvotního objevení. Dokud by na kontinent nepřišel nikdo jiný, byl by takovýto nárok pouhou prázdnou domýšlivostí. Je totiž *přirozenou skutečností*, že Robinsonův majetek, tedy jeho *skutečná kontrola* nad hmotnými statky, by sahal pouze potud, pokud byl vytvořen jeho vlastní prací. Robinsonovo oprávněné vlastnictví by nemohlo překračovat hranice moci jeho dosahu.¹⁰³ Podobně by bylo pro Robinsona zcela prázdné a bezvýznamné, kdyby prohlásil, že „fakticky“ nevlastní část nebo vše z toho, co vyrobil (takový Robinson by zřejmě byl romantickým odpůrcem konceptu vlastnictví), protože mu ve skutečnosti užitek, a *tudíž i* vlastnické právo již dávno náleželo. Robinson je přirozeným vlastníkem svého já a extenze svého já do materiálního světa. Nic více nic méně.

¹⁰³ Později, když by na kontinent dorazili další lidé, i oni by byli *přirozenými* vlastníky pozemků, jež přetvořili vlastní prací. Člověk, který byl na ostrově jako první, by mohl získat jejich vlastnictví pouze použitím útočné síly proti jejich přirozenému majetku, nebo přijetím tohoto majetku od nově příchozích obyvatel ve formě dobrovolného daru nebo v rámci směny.

Mezilidské vztahy: dobrovolná směna

Kapitola 7

Nyní je čas uvést do naší robinsonovské idyly další osoby – rozšířit naši analýzu o mezilidské vztahy. Problém naší analýzy nespočívá jednoduše ve větším počtu lidí; koneckonců, mohli bychom předpokládat svět milionu Robinsonů na milionu samostatných ostrovů a nemuseli bychom naši analýzu rozšířit ani o píd. Skutečným problémem je ale analyzovat vzájemnou *interakci* těchto lidí. Pátek by mohl např. přistát na druhé části ostrova a navázat s Robinsonem kontakt, nebo by mohl přistát na samostatném ostrově a poté později postavit loď, s níž by se na ostrov dostal.

Ekonomie odhalila významnou skutečnost ohledně přirozeného zákona lidské interakce, a sice že nikoli pouze *výroba* je nezbytná pro prosperitu a přežití člověka, ale taktéž i směna. Stručně řečeno, Robinson by mohl na svém ostrově, nebo jeho části, lovit ryby, zatímco Pátek by mohl na své části pěstovat pšenici, místo toho, aby se každý pokoušel vyrábět obě komodity. Směnou části Robinsonových ryb za určité množství Pátkovy pšenice mohou oba muži značně zvýšit jak množství ryb, tak chleba, z nichž se mohou těšit.¹⁰⁴ Tento významný zisk pro oba muže je umožněn dvěma základními přírodními fakty – přírodními zákony – na nichž je vystavěna celá ekonomická teorie: (a) velkou různorodostí schopností a zájmů mezi jednotlivými lidmi; a (b) různorodostí přírodních zdrojů v geografických oblastech. Pokud by měli všichni lidé stejné dovednosti a stejný zájem o veškeré věci a pokud by byly všechny oblasti země homogenní, neexistoval by žádný prostor pro směnu. Avšak ve světě, jaký je, umožňuje příležitost pro specializaci v nejlepším užití půdy a lidských zdrojů nesmírně a úžasně znásobit a zvýšit produktivitu a životní standard (uspokojování potřeb) *všech*, kteří se směny účastní.

Přeje-li si někdo porozumět, jak moc vděčíme procesu směny, nechť uváží, co by to znamenalo pro moderní svět, pokud by bylo náhle každému člo-

¹⁰⁴ Ekonomickou analýzu tohoto problému lze nalézt v Murray Rothbard, *Man, Economy, and State*, D. Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962, kapitola 2. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005, str. 55–133 – pozn. překl.)

věku zabráněno směňovat cokoli s ostatními. Každý by byl nucen vyrábět si sám veškeré zboží a služby. Lze si snadno představit totální chaos, katastrofální hladovění převážné části lidského pokolení a návrat zbylé hrstky lidí k primitivní existenci.

Další pozoruhodnou skutečností lidského jednání je, že A a B se mohou specializovat a směňovat k oboustrannému prospěchu, *dokonce i když* je jeden z nich lepší než druhý při výrobě *obou* statků. Předpokládejme tedy, že Robinson je lepší než Pátek v produkci ryb *i* pšenice. Přesto se Robinsonovi stále vyplatí soustředit se na to, v čem je *relativně* nejlepší. Jestliže je např. mnohem lepším rybářem než Pátek, ale jen o něco málo lepším farmářem, může získat více *obou* produktů, bude-li se koncentrovat na lov ryb a směňovat poté svůj produkt za Pátkovu pšenici. Nebo abychom použili příklad z vyspělého směnného hospodářství, lékaři se vyplatí najmout si sekretářku na psaní, vyplňování formulářů apod., *i když* je i v těchto činnostech lepší, protože tak získá čas pro mnohem produktivnější práci. Toto proniknutí do výhod směny, jež odhalil David Ricardo ve svém zákoně komparativních výhod, znamená, že na svobodném trhu, kde panuje dobrovolná směna, „silnější“ nepohlcují nebo nedrtí „slabší“ (což je v rozporu s běžnými předpoklady o povaze svobodného tržního hospodářství). Naopak, je to právě na svobodném trhu, kde „slabí“ sklízí výhody z produktivity, protože směna s nimi přináší „silným“ prospěch.

Proces směny umožňuje člověku postoupit od primitivní izolace k civilizaci: směna nesmírně rozšiřuje možnosti člověka a také rozšiřuje trh pro jeho zboží; umožňuje mu investovat do strojů a dalších „kapitálových statků vyšších řádů“; vytváří směnný systém – svobodný trh – který mu umožňuje ekonomicky kalkulovat výnosy a náklady vysoce komplexních metod a úhrnů produkce.

Při přemítání o zásadním významu a oslavách svobodného trhu ale i ekonomové příliš často zapomínají, *co* přesně je vlastně směňováno. Jablka totiž *nejdou* jednoduše směňována za máslo, nebo zlato za koně. Tím, co je skutečně směňováno, nejsou samotné komodity, ale *vlastnická práva* k těmto komoditám. Když směňuje Pavel tašku jablek za hroudu Petrova másla, ve skutečnosti převádí svá *vlastnická práva* k jablkům výměnou za vlastnická práva k máslu a vice versa. Nyní, když je máslo pod absolutní kontrolou Pavla, je Pavel tím, kdo ho může podle vlastního přání sníst či nesníst. Petr nyní o jeho použití nerozhoduje a je místo toho absolutním vlastníkem jablek.

Vraťme se nyní zpět k Robinsonovi a Pátkovi a předpokládejme, že se

k nim na ostrově připojí další lidé C, D, E... Každý se specializuje na výrobu jiných produktů; postupně se z jednoho konkrétního statku – z důvodu takových vlastností, jako jsou vysoká hodnota, stálá poptávka, snadná dělitelnost – vyvine *prostředek směny*. Lidé totiž objevují, že používání prostředku směny nesmírně zvětšuje rozsah směny a potřeb, jež mohou být na trhu uspokojeny. Spisovatel nebo učitel ekonomie by jen těžko nabízel své pedagogické nebo literární služby za bochníky chleba, části rádia, kus oděvu atd. Všeobecně přijímaný prostředek směny je nepostradatelný pro jakoukoli rozsáhlejší síť směn, a tudíž i pro jakékoli civilizované hospodářství.

Takovémuto všeobecně přijímanému prostředku směny říkáme *peníze*. Na svobodném trhu lidé rozhodli, že nejlepšími komoditami, jež mohou sloužit jako peníze, jsou drahé kovy, zlato a stříbro. Sled směn nyní vypadá následovně: A, vlastník svého těla a své práce, nalezne půdu, přetvoří ji a vyprodukuje ryby, které se stávají jeho vlastnictvím; podobně B používá svou práci k produkci pšenice, jíž je vlastníkem; C nalezne půdu obsahující zlato, přetvoří ji a vytěží zlato, jehož je taktéž vlastníkem. C poté smění zlato za jiné služby, řekněme za ryby, jež vyrábí A. A použije zlato ke směně za pšenici vyprodukovanou B atd. Stručně řečeno, zlato „vstoupí do oběhu“, tj. jeho vlastnictví je převáděno z osoby na osobu, jelikož je používáno jako všeobecný prostředek směny. V každém případě dochází k převodu vlastnických práv směňujících stran a v každém případě jsou vlastnická práva nabývána dvěma a toliko dvěma způsoby: (a) nalezením a přetvořením zdrojů („výrobou“) a (b) směnou produktu za produkt někoho jiného – včetně prostředku směny, resp. „peněžní“ komodity. Je zřejmé, že metoda (b) se logicky redukuje na (a), protože člověk může obdržet něco ve směně jedině tím způsobem, že se vzdá vlastního produktu. Stručně řečeno, existuje pouze jedna cesta k vlastnictví: výroba a směna. Pokud se Pavel vzdá svého produktu výměnou za Petrův výrobek, který Petr získal v dřívější směně, potom *někdo*, ať už osoba, od níž Petr produkt koupil nebo někdo jiný, musela být původním nálezcem a přetvořitelem zdroje.

Člověk tedy může nabýt „bohatství“ – zásoby užitečných kapitálových nebo spotřebních statků – buď vlastní „výrobou“, nebo směnou za jiné výrobky. Směnný proces se logicky redukuje zpět na původní výrobu. Výroba je proces, jímž člověk „mísí svou práci s půdou“ – nalézá a přetváří půdní zdroje *nebo*, jako je tomu v případě učitele a spisovatele, přímo vyrábí a prodává služby své práce. Jinak řečeno, protože se nakonec veškerá produkce kapitálových statků redukuje zpět na původní faktory půdy a práce,

redukuje se veškerá výroba zpět buď na služby práce, nebo na nalezení nové panenské půdy a její zapojení do výroby prostřednictvím pracovní činnosti.¹⁰⁵

Člověk může dobrovolně nabýt bohatství i jiným způsobem: skrze dary. Robinson tak může darovat Pátkovi, na něhož narazí na druhém konci ostrova, trochu jídla. V takovém případě nezískává dárcce od druhé strany jiný převoditelný statek nebo službu, ale psychické uspokojení z toho, že něco udělal pro příjemce. V případě daru se proces nabývání taktéž redukuje zpět na výrobu a směnu a nakonec opět na výrobu samotnou, jelikož daru musí, pokud ne přímo jako v tomto případě, pak někde v předchozích fázích, předcházet výroba.

Doposud jsme analyzovali směnný proces pro četné směny spotřebních statků. Nyní musíme doplnit náš obraz reálného světa o analýzu směn podél výrobní struktury. Směny v rozvinutém hospodářství totiž nejsou pouze „horizontální“ (směny spotřebních statků), ale také „vertikální“: postupují dolů od původní transformace půdy přes rozdílné druhy kapitálových statků až posléze do konečného stadia spotřeby.

Vezměme v úvahu jednoduché vertikální schéma, jak se vyskytuje ve směnném hospodářství. Pavel přetvoří půdní zdroje a zhotoví sekeru. Místo toho, aby sekeru použil k výrobě dalšího produktu, prodá Pavel, jakožto specialista v rozsáhlém směnném hospodářství, svou sekeru za zlato (peníze). Pavel, výrobce sekery, převádí své vlastnické právo na Petra výměnou za určité množství Petrova zlata, přesné množství zlata, na němž se obě strany dobrovolně dohodly. Petr si nyní vezme sekeru a pokácí stromy na stavební dříví, které potom prodá za zlato Josefovi; Josef prodá stavební dříví za zlato Jiřímui, staviteli, a Jiří poté postaví dům směnou za zlato svého zákazníka Matěje. (Mělo by být zřejmé, že vertikální směnná síť by se nemohla uskutečnit bez použití peněžního prostředku umožňujícího směny.)

Abychom dokončili náš obraz tržní ekonomiky, předpokládejme, že Petr pokácel stromy na stavební dříví, ale aby ho mohl dodat Josefovi, musí dříví poslat po řece. Petr tedy prodá stavební dříví dalšímu prostředníkovi, Michalovi, který *najme* služby práce jedinců X, Y a Z, aby Josefovi polena dopravil. Co se vlastně stalo a proč nedává práce jedinců X, Y a Z, použítá při

¹⁰⁵ Redukce kapitálových statků zpět na půdu a práci jakožto původní faktory představuje fundamentální pohled rakouské ekonomické školy. Viz zejména Eugen von Böhm Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, 2. díl *Capital and Interest*, Libertarian Press, South Holland, Ill., 1959.

zpracování a dopravě polen do více užitečného místa, *těmto* pracovníkům právo polena vlastnit?

Stalo se toto: Michal převedl jisté množství zlata jedincům X, Y a Z výměnou za jejich služby práce spočívající v přepravě polen. Michal *těmto* mužům *neprodal* polena za peníze; místo toho jim „prodal“ peníze výměnou za použití jejich služeb práce při přepravě polen. Stručně řečeno, Michal mohl od Petra nakoupit polena za 40 uncí zlata, zaplatit za jejich přepravu jedincům X, Y a Z každému 20 uncí zlata a *potom* prodat polena Josefovi za 110 uncí. Michal tudíž získal z celé transakce čistý příjem 10 zlatých uncí. Pokud by si to jedinci X, Y a Z byli přáli, *mohli* si od Petra sami nakoupit polena za 40 uncí, poslat je po řece, prodat je Josefovi za 110 a vydělat dodatečných 10 uncí. Proč to neudělali? Protože (a) neměli *kapitál*; stručně řečeno, neuspořili potřebné peníze tím, že by dostatečně omezili svou předchozí spotřebu pod úroveň svého příjmu, aby shromáždili 40 uncí; nebo (b) požadovali výplatu peněz, *dokud pracovali*, a nebyli ochotni čekat několik měsíců, než budou polena přepravena a prodána; nebo (c) nebyli ochotni nést *riziko*, že polena by ve skutečnosti nemusela být za 110 uncí prodejná. Nepostradatelnou a nesmírně důležitou Michalovou funkcí, jenž má v našem příkladě tržního hospodářství úlohu *kapitalisty*, je tudíž osvobodit pracovníky od nutnosti omezit svou spotřebu a uspořít tak vlastní kapitál a od nutnosti čekat na svůj plat, dokud nebude produkt (snad) prodán se ziskem dále v rámci výrobního řetězce. Kapitalista je vzdálen tomu, aby nějakým způsobem připravoval pracovníka o jeho oprávněné vlastnictví produktu. Naopak. Umožňuje mu získávat platbu podstatně dříve, než dojde k prodeji výsledného produktu. Mimoto, kapitalista jakožto prognostik či *podnikatel* chrání pracovníka před rizikem, že by výrobek nemusel být prodán se ziskem, nebo že by mohl dokonce utrpět ztráty.

Kapitalista je tedy člověk, který uspořil prostředky ze své práce (tj. omezil svou spotřebu) a v řadě dobrovolných smluvních ujednání (a) nakoupil vlastnická práva ke kapitálovým statkům a (b) zaplatil pracovníkům za jejich služby práce při přetváření těchto kapitálových statků na statky bližší konečnému stadiu spotřeby. Všimněte si opět, že nikdo nebrání pracovníkům, aby vytvářeli vlastní úspory, nakupovali kapitálové statky od jejich vlastníků a poté pracovali na svých vlastních kapitálových statcích a nakonec prodali výsledný produkt a sklídili zisky. Ve skutečnosti poskytují kapitalisté pracovníkům ohromnou výhodu tím, že umožňují existenci celé komplexní vertikální sítě směn v moderní ekonomice. Oni jsou těmi, kdo spoří peníze po-

třebné k nákupu kapitálových statků a k výplatám pracovníků, jež předcházejí prodeji, aby pracovníci tyto kapitálové statky dále „zpracovávali“.¹⁰⁶

V každém kroku tohoto procesu tedy člověk působením své práce na hmotné statky něco vyrábí. Pokud nebyl statek dříve používán a vlastněn, potom ho svou prací dostává automaticky pod svou kontrolu, do svého „vlastnictví“. Pokud již byl statek vlastněn někým jiným, potom může vlastník tento (kapitálový) statek buď prodat našemu pracovníkovi za peníze, načež ten na něj vynaloží své pracovní úsilí; *nebo* může předchozí vlastník koupit za peníze něčí služby práce, aby statek dále zpracoval a poté ho prodal dalšímu kupujícímu. Tento proces se taktéž redukuje zpět na původní výrobu nepoužitých zdrojů a na práci, jelikož kapitalista – v našem příkladě předchozí vlastník – definitivně odvodil své vlastnické právo z: původní výroby; dobrovolné směny a z peněžních úspor. Veškeré vlastnictví na svobodném trhu se tak nakonec redukuje zpět na: (a) vlastnictví sebe sama a vlastnictví své práce; (b) vlastnictví nepoužívané půdy, kterou člověk pomocí své práce přetvoří; a (c) směnu produktů vytvořených kombinací (a) a (b) za (obdobným způsobem vyrobený) produkt ostatních osob na trhu.

Stejný zákon platí na trhu pro veškeré vlastnictví peněžní komodity. Jak jsme viděli, peníze jsou buď (1) vyrobeny něčí prací, jež přetvořila původní zdroje (např. těžbou zlata); nebo (2) získány prodejem něčeho produktu – nebo prodejem statků dříve zakoupených za příjem z vlastního produktu výměnou za zlato vlastněné někým jiným. Opět, zrovna tak jako se (c) v předchozím odstavci logicky redukuje zpět na (a) a (b), výrobu předcházející směně – zde se nakonec logicky redukuje (2) zpět na (1).

Ve svobodné společnosti, kterou popisujeme, se tedy veškeré vlastnictví redukuje nakonec zpět na všem lidem přirozeně dané vlastnictví sebe sama a vlastnictví půdních zdrojů, jež člověk přetváří a používá při výrobě. *Svobodný trh* je společností dobrovolných a následkem toho i vzájemně prospěšných směn vlastnických nároků mezi specializovanými producenty. Často jsou vznášena obvinění, že tržní ekonomika spočívá na hanebné doktríně,

¹⁰⁶ Řečeno odbornou ekonomickou terminologií, pracovníci tím, že zvolí možnost vzít si peníze ještě před prodejem, získají „diskontovanou hodnotu mezního produktu“ své práce – diskont představuje hodnotu, kterou pracovníci vytvoří tím, že dostanou své peníze *nyní* namísto *později* . Kapitalisté tím, že poskytují peníze *nyní* a zbavují tak pracovníky břemene čekání na pozdější dobu, získávají diskont za „časové preference“. Ti prozíravější získávají také odměnu za lepší předvídání budoucnosti v podmínkách nejistoty ve formě „čistých zisků“. Méně prozíraví podnikatelé utrpí kvůli špatným rozhodnutím v podmínkách nejistoty *ztrátu* . Viz Rothbard, *Man, Economy, and State* , passim. (Česky: *Zásady ekonomie* – pozn. překl.)

jež „považuje pracovníky za komoditu“. Avšak přirozenou skutečností je, že služba práce je vskutku komoditou, protože stejně jako je tomu v případě hmotného majetku, služba práce *může* být převedena a směněna za jiné statky a služby. Služba práce určitého člověka je převoditelná, jeho *vůle* však nikoli. Člověk má navíc ohromné štěstí, že je tomu tak, jelikož to znamená (1), že učitel, lékař nebo kdokoli jiný může prodávat služby své práce za peníze; a (2) že pracovníci mohou prodávat kapitalistům za peníze své služby práce při přetváření statků. Pokud by toto nebylo možné, nemohla by se vyvinout kapitálová struktura nutná pro existenci civilizace a nikdo by nemohl nakupovat životně důležité služby práce ostatních lidí.

Rozdíl mezi převoditelnou službou práce člověka a jeho neprevoditelnou vůlí lze dále objasnit: člověk může převést svou službu práce, ale nemůže *prodat* její kapitalizovanou budoucí hodnotu. Stručně řečeno, nemůže z podstaty prodat sám sebe do otroctví a tento prodej vynucovat – znamenalo by to totiž, že se předem vzdal své budoucí vůle. Stručně řečeno, člověk přirozeně může vynakládat svou práci běžně ve prospěch někoho jiného, ale nemůže sám sebe převést, i kdyby si to přál, jako trvalý kapitálový statek do vlastnictví jiného člověka. Nemůže se totiž zbavit své vlastní vůle, jež se může v průběhu budoucích let změnit a vypovědět stávající ujednání. Koncept „dobrovolného otroctví“ je ve skutečnosti kontradikcí, protože tak dlouho, dokud se pracovník podřizuje vůli svého pána dobrovolně, nemůže být považován za otroka; zatímco kdyby později změnil názor a jeho pán si vynutil jeho otroctví násilím, nelze potom hovořit o dobrovolném otroctví. O donucení však později.

Společnost, kterou v této části popisujeme – společnost založenou na svobodné a dobrovolné směně – může být nazývána „svobodnou společností“ nebo společností „ryzí svobody“. Velká část této práce bude věnována právě vysvětlení důsledků takového systému. Termín „svobodný trh“, který správně označuje kriticky důležitou síť svobodných a dobrovolných směn, je nevhodný, opustíme-li úzce vymezenou oblast ekonomie a praxeologie. Je totiž důležité uvědomit si, že svobodný trh představuje směny majetkových nároků, a že je tedy nevyhnutelně začleněn do širšího rámce svobodné společnosti – s jistou strukturou majetkových práv a nároků. Svobodnou společnost jsme charakterizovali jako společnost, v níž vlastnická práva vyplývají ze základních skutečností ohledně lidské podstaty: každý je vlastníkem svého já, své vlastní práce a půdních zdrojů, jež nalezne a přetvoří. Přirozená převoditelnost hmotného vlastnictví, jakož i služeb práce člověka, umožňuje vznik sítě dobrovolných směn vlastnických nároků.

Režim ryzí svobody – libertariánská společnost – může být charakterizován jako společnost, v níž *nedochází k „rozdělování“ vlastnických titulů*, v níž, stručně řečeno, není vlastnictví osoby nebo hmotného majetku žádného člověka narušováno nebo poškozováno někým jiným. To však znamená, že z *absolutní svobody*, ve společenském smyslu, se může těšit nejen izolovaný Robinson, ale každý člověk v jakékoli společnosti bez ohledu na její složitost nebo vyspělost. Každý člověk se totiž těší absolutní svobodě – ryzí svobodě – je-li jeho „přirozeně“ vlastněný majetek (jeho osoba a hmotná aktiva) osvobozen od napadání či obtěžování ze strany jiného člověka. Ve společnosti dobrovolných směn se může každý člověk samozřejmě těšit absolutní svobodě nikoli v robinsonovské izolaci, ale v prostředí civilizace, harmonie, spolitosti a mnohonásobně vyšší produktivity dosahované prostřednictvím směn majetku s ostatními lidmi. Absolutní svoboda tedy *nemusí* být obětována jako cena, kterou je třeba zaplatit za příchod civilizace. Lidé *se rodí* svobodní a jako takoví by *nikdy* neměli být drženi v řetězech. Člověk může zároveň dosáhnout svobody, blahobytu i civilizace.

Tato pravda zůstane zatemněna, budeme-li pokračovat v zaměňování „svobody“ s *mocí*. Viděli jsme absurdnost tvrzení, že člověk nemá svobodnou vůli, protože nedisponuje *mocí*, aby porušil zákony své přirozenosti – protože nemůže přeskočit oceány jediným skokem. Je podobně absurdní tvrdit, že člověk není ve svobodné společnosti „skutečně“ svobodný, protože v takové společnosti nemá nikdo „svobodu“ zaútočit na jiného člověka nebo poškodit jeho majetek. Kritik se zde ve skutečnosti opět nezabývá svobodou, ale *mocí*. Ve svobodné společnosti by nebylo žádnému člověku dovoleno (respektive nikdo by si nedovolil) poškozovat majetek někoho jiného. To znamená, že jeho *moc* jednat by byla omezena, stejně jako je *moc* člověka vždy omezena jeho přirozeností. Neznamenaloby to okleštění jeho svobody. Definujeme-li svobodu jako *absenci útoku* ze strany jednoho člověka proti majetku či osobě jiného člověka, je fatální záměna mezi svobodou a *mocí* konečně uložena k odpočinku.¹⁰⁷ Jasně vidíme, že domnělá „svoboda krást nebo napadat“ – stručně řečeno útočit – by rozhodně nebyla stavem svobody, protože by připouštěla, aby byla oběť napadení zbavena práva ke své osobě a majetku – stručně řečeno, připouštěla by narušení její svobody.¹⁰⁸ Moc každého člově-

¹⁰⁷ Později uvidíme, že tato definice svobody musí být objasněna, tak aby zněla: „absence útoku proti *oprávněnému* majetku člověka“, kde oprávněnost, ještě jednou, vyjadřuje vlastnictví sebe sama, vlastnictví přetvořeného majetku a plodů dobrovolných směn, jež se na tomto základě uskutečnily.

¹⁰⁸ Kritiku argumentu „svobody krást a napadat“ proti libertariánské pozici lze nalézt

ka je tedy vždy nutně omezena společenskými poměry, povahou člověka a jeho prostředím. Je to právě jedna z úžasných vlastností lidské povahy, že každý člověk *může* být absolutně svobodný, dokonce i ve světě komplexní interakce a směny. Je navíc pravdou, že moc člověka jednat, konat a konzumovat je v takovémto světě komplexní interakce nesrovnatelně větší, než by kdy mohla být v primitivní nebo robinsonovské společnosti.

Důležitá připomínka: pokoušíme-li se vybudovat platný etický systém (v našem případě podmnožinu etiky zabývající se násilím), potom musí platit teorie na *všechny* lidi bez ohledu na čas a místo, kde se nacházejí.¹⁰⁹ Použitelnost přirozeného práva na všechny lidi bez ohledu na čas a místo představuje jednu z jeho významných vlastností. Etické přirozené právo tudíž zaujímá své místo vedle fyzikálních či „vědeckých“ přírodních zákonů. Svobodná společnost je *jedinou* společností, jež může aplikovat stejné základní pravidlo na každého člověka bez ohledu na čas a místo. Nabízí se zde jedna z možností, jak si může rozum vybrat teorii přirozeného práva namísto konkurenční teorie – zrovna tak jako může rozum vybrat mezi mnoha ekonomickými nebo jinými konkurenčními teoriemi. Tvrdí-li tudíž někdo, že rodiny Hohenzollernů či Bourbonů mají „přirozené právo“ vládnout všem ostatním, můžeme tuto doktrínu jednoduše vyvrátit pouhým poukázáním na skutečnost, že se nejedná o stejnou etiku pro všechny osoby: pozice jedince v etickém řádu závisí na náhodě, zda je či není Hohenzollernem. Podobně, prohlásí-li někdo, že každý člověk má „přirozené právo“ na tři řádná jídla denně, je zřejmé, že tato teorie přirozených práv je mylná. Existuje totiž nespočet období a míst, kde je fyzicky nemožné poskytovat všem, nebo alespoň většině populace, tři řádná jídla. Proto nelze takový nárok prohlásit za nějaký druh „přirozeného práva“. Uvažme na druhou stranu univerzální status etiky svobody, přirozeného práva jedince a majetku, jehož v souladu s touto etikou nabývá. Na každou osobu se totiž mohou v jakémkoli čase a místě vztahovat tato základní pravidla: vlastnictví sebe sama, vlastnictví dříve nepoužívaných zdrojů, které jedinec zabral a přetvořil, a vlastnictví veškerých nároků odvozených ze základního vlastnictví – buď prostřednictvím dobrovolných směn, nebo jako dobrovolné dary. Tato pravidla, která

v Murray Rothbard, *Power and Market*, 2. vydání, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977, str. 242. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 377 – pozn. překl.)

¹⁰⁹ Více o požadavku na univerzální závaznost etických zákonů v Hare, R. M.: *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952, str. 162; Singer, Marcus: *Generalization in Ethics*, Knopf, New York, 1961, str. 13–33.

bychom mohli nazvat „pravidly přirozeného vlastnictví“, mohou být jasně aplikována a takové vlastnictví bráněno bez ohledu na čas, místo, nebo hospodářské vymoženosti dané společnosti. Je vyloučeno, aby se jakýkoli jiný společenský systém kvalifikoval jako systém univerzálního přirozeného práva. Existuje-li totiž jakákoli *vláda* jedné osoby či skupiny nad jinou, jež užívá donucení (tato hegemonie je typická pro *každou* vládu), potom je nemožné aplikovat na všechny stejné pravidlo. Pouze čistě libertariánský svět bez vlády může splňovat podmínky univerzální etiky pro celé lidstvo.

Mezilidské vztahy: vlastnictví a agrese

Kapitola 8

Doposud jsme hovořili o svobodné společnosti, o společnosti mírumilovné spolupráce a dobrovolných mezilidských vztazích. Existuje však ještě druhý, odlišný typ mezilidských vztahů – použití útočného násilí jednoho člověka proti druhému. Takovéto útočné násilí znamená, že jeden člověk poškodí majetek druhého, aniž by k tomu oběť dala svolení. Útok může směřovat proti něčí osobě (jako v případě fyzického napadení) nebo proti vlastnictví hmotných statků (jako v případě loupeže nebo nedovoleného vstupu na cizí pozemek). Útočník v každém případě získává kontrolu nad přirozeným vlastnictvím jiného člověka – zbavuje ho svobody jednání a plného výkonu práva na přirozené vlastnictví sebe sama.

Ponechme chvíli stranou navazující, avšak komplikovanější případ hmotného majetku a soustředme se na otázku vlastnických práv člověka k jeho tělu. Existují dvě alternativy – můžeme buď formulovat pravidlo, že každému člověku by mělo být dovoleno (tj. má právo) plně vlastnit své tělo, nebo můžeme stanovit, že by nárok na takto svrchované vlastnictví mít člověk *neměl*. Pokud tento nárok *uznáme*, potom máme libertariánské přirozené právo na svobodnou společnost, jak o ní bylo pojednáno výše. Pokud však tento nárok *neuznáme*, pokud *není* každý člověk oprávněn k plnému stoprocentnímu vlastnictví sebe sama, co z toho plyne? Vyplývá z toho jedna ze dvou možných situací – (1) „komunismus“ s univerzálním a rovným spoluvlastnictvím všech lidí navzájem nebo (2) částečné vlastnictví jedné skupiny jinou skupinou – systém vlády jedné třídy nad ostatními. Toto jsou jediné logické alternativy vůči stavu, kdy jsou všichni stoprocentními vlastníky sebe sama.¹¹⁰

Vezměme v úvahu alternativu (2). V tomto případě je osoba či skupina osob G oprávněna vlastnit nikoli pouze sebe, ale také zbytek společnosti R.

¹¹⁰ Profesor George Mavrodes z katedry filosofie na Michiganské univerzitě namítá, že existuje ještě jiná logická alternativa – totiž „že nikdo nevlastní nikoho, ani sám sebe nebo kohokoli jiného, ani jeho část“. Nicméně jelikož vlastnictví označuje sféru kontroly, znamenalo by to, že nikdo by nebyl schopen cokoli *učinit* a lidské pokolení by tak rychle zmizelo.

Tato možnost však pro lidské pokolení *nepředstavuje* univerzální nebo přirozeno-právní etiku, nehledě na mnohé další problémy a obtíže spojené s tímto systémem. Jde pouze o neúplnou a arbitrární etiku podobnou názoru, že Hohenzollernové jsou od přírody oprávněni vládnout všem ostatním. Ve skutečnosti etika, která tvrdí, že Třída G je oprávněna vládnout Třídě R, považuje R za podlidské bytosti, jež nemají nárok, jako řádní lidé, sdílet práva na vlastnictví sebe sama, jimž se těší G – to však porušuje počáteční předpoklad, že formulujeme etiku pro lidské bytosti jako takové.

Co tedy alternativa (1)? Ta představuje názor, vezmeme-li v úvahu jednotlivce A, B, C..., že nikdo není oprávněn stoprocentně vlastnit svou osobu. Místo toho by měla stejná část vlastnictví těla A patřit B, C..., a totéž by mělo platit pro každého z ostatních. Tento názor má alespoň výhodu v tom, že představuje univerzální pravidlo vztahující se na všechny osoby ve společnosti, avšak trpí mnoha jinými nedostatky.

V první řadě, nachází-li se ve společnosti více než jen velmi málo lidí, musí se tato alternativa v praxi zhroutit a redukovat na alternativu (2), částečnou vládu jedněch nad druhými. Je totiž fyzicky nemožné, aby každý uchovával neustálé záznamy o všech ostatních a uplatňoval tak svůj stejný podíl na částečném vlastnictví každého člověka. V praxi je potom tento koncept univerzálního a rovného spoluvlastnictví všech lidí navzájem utopický a neuskutečnitelný. Kontrola a tudíž vlastnictví ostatních se potom nezbytně stává specializovanou činností vládnoucí třídy. Proto se nemůže žádná společnost, která nespočívá na principu svrchovaného vlastnictví sebe sama vztahujícího se na všechny, těšit univerzální etice. Už jen z tohoto důvodu je stoprocentní vlastnictví sebe sama vztahující se na každého člověka jedinou pro lidstvo životaschopnou politickou etikou.

Avšak představme si v zájmu diskuze, že by tato Utopie *mohla* existovat. Co potom? V první řadě je jistě absurdní trvat na tom, že nikdo není oprávněn vlastnit sám sebe, a *přitom* trvat na tom, že každý je zároveň oprávněn vlastnit část všech ostatních! Avšak víc než jen to – byla by naše Utopie vůbec žádoucí? Můžeme si představit svět, v němž nemá *žádný* člověk svobodu uskutečnit *jakékoli* jednání bez předchozího souhlasu *všech ostatních* ve společnosti? Nikdo by samozřejmě nebyl schopen *jakékoli* činnosti a lidské pokolení by rychle zaniklo. Pokud však znamená svět nulového či téměř nulového vlastnictví sebe sama smrt pro lidské pokolení, potom *jakékoli* kroky tímto směrem taktéž odporují tomu, co je nejlepší pro člověka a jeho život na zemi. Navíc, jak jsme viděli výše, každá etika, kde je jedné skupině uděleno plné právo vlastnit ostatní, porušuje nejzákladnější pravidlo, že se etika

musí vztahovat na každého člověka. Ani dílčí etické systémy nejsou o nic lepší, přestože se mohou zdát při povrchním pohledu více přijatelné než teorie svěřující veškerou moc Hohenzollernům.

Společnost absolutního vlastnictví sebe sama vztahujícího se na všechny naproti tomu spočívá na základní skutečnosti, že každý člověk je přirozeným vlastníkem sebe sama a že může žít a prosperovat, pouze pokud uplatňuje svou přirozenou svobodu volby, přijímá určité hodnoty, učí se, jak dosáhnout svých cílů atd. V důsledku toho, že je člověkem, musí jedinec používat k osvojení cílů a prostředků svůj rozum. Zaútočí-li na něj někdo ve snaze změnit svobodně zvolený směr, jímž se ubírá, dopustí se tím násilí proti jeho přirozenosti; naruší tak způsob, jímž musí fungovat. Stručně řečeno, útočník používá násilí, aby zmařil přirozené směřování myšlenek a hodnot, jež člověk přijal, a jeho jednání na těchto hodnotách založené.

Nemůžeme zcela objasnit přirozené zákony vlastnictví a násilí, aniž bychom rozšířili naši diskusi o hmotné statky. Lidé totiž nejsou vznášející se přízraky. Jsou to bytosti, jež mohou přežít pouze díky přetváření materiálních předmětů. Vraťme se na náš ostrov s Robinsonem a Pátkem. Robinson, zprvu izolován, využil své svobodné vůle a vlastnictví sebe sama, aby poznal svá přání a hodnoty a zjistil, jak je uspokojit prostřednictvím přetvoření přírodou daných zdrojů tím, že je „smísí“ s vlastní prací. Takto vytvořil vlastnictví. Nyní předpokládejme, že na druhé části ostrova přistane Pátek. Je konfrontován se dvěma možnými způsoby jednání. Může se stát, jako Robinson, producentem, přetvořit nepoužitou půdu vlastní prací a nejspíš směnit svůj produkt za Robinsonův. Stručně řečeno, může se zabývat výrobou a směnou, tedy taktéž vytvářením vlastnictví. Nebo se může rozhodnout jinak, může si ušetřit námahu spojenou s výrobou a směnou, přepadnout Robinsona a zmocnit se plodů jeho práce. Může zaútočit na výrobce.

Zvolí-li Pátek cestu práce a výroby, bude potom stejně jako Robinson vlastníkem půdy, kterou vyčistí a začne užívat, právě tak jako jejích plodů. Předpokládejme však, jak jsme poznamenali výše, že se Robinson rozhodne nárokovat si více než svou přirozenou část vlastnictví a prohlásí, že pouze na základě toho, že na ostrově přistál jako první, „fakticky“ vlastní celý ostrov, přestože ho dříve nevyužíval. Pokud tak učiní, posouvá z našeho pohledu nelegitimně svůj majetkový nárok za hranice přirozeno-právního principu prvotního přivlastnění, a použije-li tento nárok ve snaze vypudit Pátka silou, potom se dopustí nelegitimního útoku proti osobě a majetku druhého osadníka.

Někteří teoretikové namítali – což bychom mohli nazvat jako „Kolumbův komplex“ – že první objevitel nového, nikým nevlastněného ostrova nebo

kontinentu se může stát oprávněným vlastníkem celé oblasti prostým uplatněním svého nároku. (V takovém případě by si Kolumbus, kdyby byl ve skutečnosti přistál na americkém kontinentu – a kdyby tam byli nežili Indiáni – mohl oprávněně nárokovat soukromé „vlastnictví“ celého kontinentu.) Avšak jelikož by byl Kolumbus schopen využít jen jeho malou část, zůstal by zbytek stále nevlastněn, dokud by nedorazili další osadníci a nevymezili v různých částech kontinentu své oprávněné vlastnictví.¹¹¹

Nechejme nyní Robinsona a Pátka a uvažujme příklad sochaře, jenž právě vytvořil sochu přetvořením hlíny a dalších materiálů (upustme pro tuto chvíli od otázky vlastnických práv k hlíně a nástrojům). Otázka nyní zní: kdo by měl být řádným vlastníkem tohoto sochařem ztvárněného uměleckého díla? Opět, jako tomu bylo v případě vlastnického práva lidí k jejich tělům, existují pouze tři logické možnosti: (1) tím, kdo by měl mít vlastnické právo ke svému výtvaru, je sochař, „stvořitel“ uměleckého díla; (2) jiný člověk nebo skupina osob mají právo k dílu, tj. právo vyvlastnit ho násilím bez svolení sochaře; nebo (3) „komunistické“ řešení – každý člověk na světě má rovné, poměrné právo na vlastnický podíl k soše.

Je jen velmi málo lidí, kteří by zpochybňovali ohromnou nespravedlnost spočívající v konfiskaci vlastnického práva k soše, ať už je konfiskace provedena skupinou lidí nebo světovým společenstvím. Sochař je totiž tím, kdo ve skutečnosti toto umělecké dílo „stvořil“ – samozřejmě nikoli v tom smyslu, že by stvořil hmotu, ale tím, že toto dílo vytvořil přetvořením přírodou dané hmoty (hlíny) do jiné podoby v souladu s jeho vlastními představami, prací a úsilím. Nepochybně, má-li každý člověk právo vlastnit své tělo a musí-li za účelem přežití přetvářet materiální přírodní objekty, potom má právo vlastnit produkt, který přetvořil svou činností a úsilím v opravdovou extenzi své vlastní osobnosti. Právě to je případ sochaře, který zanechal otisk své osobnosti na surovém materiálu „smíšením své práce“ s hlínou. Pokud to však platí v případě sochaře, platí to i pro každého výrobce, který provedl „prvotní přivlastnění“ nebo smísil svou práci s objekty přírody.

Každá skupina lidí, která by vyvlastnila dílo sochaře, by se chovala agresivně a paraziticky – získala by prospěch na úkor vyvlastněného. Většina lidí by souhlasila, že tato skupina porušuje práva sochaře k jeho produktu –

¹¹¹ Modifikovaná varianta „Kolumbova komplexu“ trvá na tom, že první objevitel nového ostrova nebo kontinentu by mohl vznést nárok na celý kontinent tím, že by ho obešel (nebo by k tomu najal ostatní), čímž by vytyčil hranice dané oblasti. Z našeho pohledu by se však jejich nárok nevztahoval na nic jiného než na hranice *samotné*, nikoli na půdu uvnitř těchto hranic, protože jsou to pouze hranice, jež budou přetvořeny a použity člověkem.

k extenzi jeho osobnosti. Nic by se na tom nezměnilo, ať už by vyvlastnění provedla skupina lidí nebo „světové společenství“ – s výjimkou případu vzájemného spoluvlastnictví osob. (V praxi by muselo být toto vyvlastnění uskutečněno skupinou lidí ve jménu „světového společenství“.) Avšak, jak jsme naznačili, má-li sochař právo ke svému vlastnímu produktu či přetvořeným přírodním materiálům, potom mají toto právo i ostatní výrobci – lidé, kteří získali hlínu z půdy a prodali ji sochaři, nebo lidé, kteří vyrobili nástroje, jež použil při práci s hlínou. I oni se stali výrobci; i oni smísili své představy a technologické know-how s přírodou danou půdou, aby dali vzniknout hodnotnému produktu. I oni smísili svou práci a energii s půdou. A tak jsou i oni oprávněni vlastnit statky, které vyrobili.¹¹²

Má-li každý člověk právo vlastnit svou osobu, a tudíž i svou práci, a vlastní-li prostřednictvím své extenze jakýkoli majetek, který „vytvořil“ nebo sebral z dříve nevyužívané a nevlastněné půdy, kdo má potom právo vlastnit či kontrolovat samotnou půdu? Stručně řečeno, má-li sběrač právo vlastnit žaludy nebo bobule, které otrhá, nebo farmář svou úrodu pšenice, kdo má právo vlastnit půdu, na níž se tyto aktivity uskutečňují? Oprávnění k vlastnictví půdy je opět stejné jako v případě jakéhokoli jiného majetku. Žádný člověk ve skutečnosti „nevytváří“ hmotu. Co však dělá, je to, že bere přírodou danou hmotu a přetváří ji pomocí svých představ a pracovního úsilí. To je však přesně to, co dělá průkopník, osadník, když vyčistí a začne používat původně nevyužívanou panenskou půdu a učiní z ní své soukromé vlastnictví. Osadník, stejně jako sochař nebo horník, přetvořil svou práci a osobností přírodou danou půdu. Osadník je právě tak „výrobce“ jako ostatní, a tudíž i zrovna tak legitimním vlastníkem svého majetku. Jako tomu bylo v případě sochaře, je i zde obtížné spatřovat cokoli morálního na jednání nějaké skupiny, jež vyvlastní produkt a práci osadníka. („Světové komunistické“ řešení se, jako v ostatních případech, v praxi opět přeměňuje na vládu jedné skupiny.) Mimoto naráží stoupenci územního komunalismu, kteří tvrdí, že celá světová populace fakticky vlastní zemi společně, na skutečnost, že před příchodem osadníka zemi nikdo nepoužíval ani nekontroloval, a tudíž ani nevlastnil. Průkopník, respektive osadník, je člověk, který jako první zapojí bezcenné nevyužívané přírodní objekty do výroby a užití.

Pro člověka tak existují pouze dvě cesty, jak získat majetek a bohatství: výrobou nebo násilným vyvlastněním. Jak to vnímavě vyjádřil významný německý sociolog Franz Oppenheimer, existují pouze dva způsoby nabývání

¹¹² Cf. John Locke, *Two Treatises on Government*, str. 307–8.

bohatství. Jeden představuje metodu výroby, jež je obvykle následována dobrovolnou směnou takto vzniklých produktů – Oppenheimer tento způsob nazývá *ekonomickými prostředky*. Druhou metodou je jednostranná konfiskace produktů patřících ostatním – vyvlastnění majetku jiného člověka pomocí násilí. Tuto loupežnou metodu získávání bohatství Oppenheimer vhodně označil jako *politické prostředky*.¹¹³

Člověk, který zkonfiskuje majetek jiné osoby, se dostává do zásadního rozporu se svou lidskou povahou. Viděli jsme totiž, že člověk může žít a prosperovat *pouze* prostřednictvím vlastní výroby a směny produktů. Útočník však není producentem, ale predátorem; žije *paraziticky* z práce a produktu ostatních. Místo toho, aby žil v souladu s lidskou přirozeností, stává se z útočníka parazit, který se jednostranně živí vykořisťováním práce a úsilí ostatních lidí. Představuje tak naprosté porušení jakéhokoli druhu univerzální etiky, jelikož *člověk* samozřejmě nemůže žít jako parazit; parazité potřebují ne-parazity, producenty, na nichž se mohou živit. Nejen, že parazit nepřidává nic k celkovému množství statků a služeb ve společnosti, ale je navíc zcela závislý na produkci hostitelova těla. Každý nárůst násilného parazitismu ve skutečnosti *ipso facto* snižuje množství a objem produkce výrobců. Vymřou-li pak nakonec výrobci, parazité je budou rychle následovat.

Parazitismus tudíž nemůže představovat univerzální etiku. Ve skutečnosti nárůst parazitismu zmenšuje produkci, díky níž hostitel i parazit přežívají. Násilné vykořisťování či parazitismus poškozují proces výroby sloužící celé společnosti. Ať se díváme z jakéhokoli úhlu pohledu, parazitické kořistění a loupení ubližuje *nejen* oběti, jejíž osoba a produkt jsou poškozeny, ale také samotnému útočníkovi, který se vzdává přirozeného způsobu výroby – užívání svého rozumu k přetvoření přírody a směně s ostatními výrobci – náhradou za parazitické vyvlastňování práce a produktů ostatních. V tom nejhlubším smyslu poškozuje parazit sám sebe zrovna tak jako svou nešťastnou oběť. Platí to jak v případě komplexní moderní společnosti, tak v případě Robinsona a Pátka na jejich ostrově.

¹¹³ Franz Oppenheimer ve své knize *The State*, Free Life Editions, New York, 1975, str. 12, uvedl:

Existují dva fundamentálně protikladné způsoby, jak si může člověk snažit se přežít obstarat nezbytné prostředky k uspokojování svých potřeb. Jsou jimi práce a loupež, lidská práce a násilné přivlastnění práce ostatních... navrhuji... nazývat lidskou práci a ekvivalentní směnu této práce za práci ostatních „ekonomickými prostředky“ uspokojování potřeb, zatímco neopětované přivlastnění práce ostatních bude nazýváno „politickými prostředky“.

Každého, kdo zaútočí na osobu nebo majetek jiného člověka, můžeme definovat jako *zločince*. Zločincem je každý, kdo iniciuje násilí proti jinému člověku a jeho majetku – každý, kdo používá k získání statků a služeb „politických prostředků“ donucení.¹¹⁴

Nyní se však objevují závažné problémy. Ve skutečnosti se dostáváme k samotnému jádru celého problému svobody, majetku a násilí ve společnosti. Zásadní problém, který byl libertariánskými teoretiky naštěstí téměř zcela opomenut, můžeme ilustrovat na následujících příkladech.

Předpokládejme, že jdeme po ulici a vidíme osobu A, jak chytá za zápěstí B a bere jí její náramkové hodinky. Není sporu o tom, že A se dopouští násilí proti osobě a majetku B. Můžeme tedy z této epizody jednoduše vyvozovat, že A je zločinným útočníkem a B jeho nevinnou obětí?

Rozhodně ne – *nevíme* totiž na základě našeho pozorování, zda je A skutečně zlodějem, nebo zda se pouze nesnaží získat zpět své ukradené hodinky od B. Stručně řečeno, ačkoli byly hodinky až do okamžiku útoku A nepochybně majetkem B, *nevíme*, zda byla osoba A dříve jejich legitimním vlastníkem a zda ji B neoloupil. Stále tudíž *nevíme*, která z obou osob je *legitimním* či *oprávněným* vlastníkem. Odpověď můžeme nalézt pouze tak, že prozkoumáme konkrétní fakta vztahující se k jednotlivému případu, tj. prostřednictvím „historického“ šetření.

¹¹⁴ Výrazy „zločin“ a „zločinec“ zde používáme v běžném, nikoli technickém právním smyslu. V právním jazyce nejsou napadení nebo útok proti jednotlivci považovány za zločin, nýbrž za *delikt*, přičemž zločinci jsou označováni jako *pachatelé deliktů*. Právní koncept „zločinu“ se omezuje pouze na útoky proti státu nebo společnosti. Dále v textu uvidíme, že posledně zmíněný koncept je nutné zcela odmítnout spolu se všemi právně postižitelnými útoky proti osobě nebo majetku jiných lidí. Stručně řečeno, v libertariánské koncepci odpovídají „zločiny“ zákoně stanoveným „deliktům“, přestože neexistuje žádný zvláštní důvod, proč by se měly náprava nebo trest omezovat na peněžní platby, jako tomu bylo v případě starověkého trestního práva. Viz Sir Henry Maine, *Ancient Law*, E. P. Dutton, New York, 1917, str. 217ff.

Nemůžeme tedy jednoduše říct, že důležitým axiomatickým morálním pravidlem libertariánské společnosti je ochrana vlastnických práv, *tečka*. Zločinec totiž nemá žádné přirozené právo uchovat si kradený majetek. Útočník nemá žádné právo uplatňovat nárok na jakýkoli majetek, který získal agresí. Musíme tudíž modifikovat nebo přesněji řečeno vyjasnit si základní pravidlo libertariánské společnosti a prohlásit, že nikdo nemá právo zaútočit proti *legitimnímu* či *oprávněnému* majetku jiného člověka.

Nemůžeme zkrátka hovořit o ochraně „vlastnických práv“ nebo „soukromého vlastnictví“ *per se*. Pokud tak totiž učiníme, vystavíme se vážnému nebezpečí, že budeme obhajovat „vlastnické právo“ zločinného útočníka – ve skutečnosti bychom tak logicky museli činit. Můžeme tudíž hovořit pouze o oprávněném, legitimním, nebo třeba o „přirozeném majetku“. Znamená to, že musíme v konkrétních případech rozhodnout, zda akt násilí představuje útok nebo obranu, tj. zda se jedná o případ zločinného loupení nebo o případ oběti snažící se domoci zpět svého majetku.

Dalším zásadním důsledkem tohoto způsobu nahlížení na svět je naprosté odmítnutí utilitárního pohledu na vlastnická práva, a tudíž na svobodný trh. Utilitarista, který nemá *žádnou koncepci*, natož teorii spravedlnosti, se musí spoléhat na pragmatický *ad hoc* přístup, spočívající v tom, že veškeré v současnosti existující nároky k soukromému majetku *musí* být pokládány za právoplatné a hodné obrany před násilím.¹¹⁵ Právě takto trvale zacházejí utilitární protržní ekonomové s otázkou vlastnických práv. Všimněte si nicméně, že utilitaristovi *se podařilo* do diskuze propašovat neprozkoumaný hodnotový soud: že veškeré statky považované „nyní“ (v čase a prostoru, kde se diskuze odehrává) za soukromé vlastnictví musí být uznány a chráněny jako takové. V praxi to znamená, že veškeré nároky k soukromému majetku stanovené jakoukoli existující *vládou* (vlády se zmocnily monopolu na definování majetkových nároků naprosto všude) musí být uznány jako takové. Taková etika je slepá vůči všem úvahám o spravedlnosti, a dovedena do logického závěru, musí též obhajovat každého zločince spolu s jeho majetkem, který se mu podařilo vyvlastnit. Docházíme k názoru, že utilitaristické vychvalování svobodného trhu založeného na *všech* *exis-*

¹¹⁵ Kritiku utilitarismu v této otázce lze nalézt v John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, str. 26–27, odst. 83–84. Obecněji je utilitarismus napadán v Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, str. 91ff., 103ff. Geach poukazuje na proti-intuitivní povahu formulace „největší štěstí největšího počtu“. Utilitární obhajobu existujících majetkových nároků lze nalézt v Ludwig von Mises, *Socialism*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1951, str. 45–47.

tujících majetkových nárocích je neplatné a představuje etický nihilismus.¹¹⁶

Jsem však přesvědčen, že skutečným motorem společenské a politické změny naší doby bylo morální pobouření vyplývající z mylné teorie nadhodnoty: že kapitalisté si přivlastnili spravedlivý majetek dělníků, a proto představují existující nároky k akumulovanému kapitálu nespravedlnost. Tato hypotéza se stala zcela logicky podnětem jak pro marxismus, tak anarcho-syndikalismus. Z představy o tom, co se zdálo být monstrózní nespravedlností, vzešlo volání po „vyvlastnění vyvlastňovatelů“ a v obou případech i po nějaké formě „navrácení“ vlastnictví a kontroly nad majetkem do rukou dělníků.¹¹⁷ Tyto argumenty nemohou být úspěšně vyvráceny výroky utilitární ekonomie či filosofie, ale pouze tak, že se přímo vypořádáme s morálním problémem spravedlnosti a nespravedlnosti rozličných majetkových nároků.

Zrovna tak nemohou být marxistické názory vyvráceny utilitární chválou předností „sociálního smíru“. Sociální smír je sice pěkná věc, ale skutečný smír spočívá v klidném a nerušeném užívání práva k legitimnímu majetku. Je-li společenský systém založen na ohromně nespravedlivých majetkových nárocích, potom tolerování tohoto stavu neznamena mír, ale zachování a utvrzení permanentní agrese. Marxistické myšlenky nemohou být vyvráceny ani poukázáním na používání násilných metod převratu. Přesvědčení – přestože ho nesdílím – že by se nikdo *neměl* nikdy dopustit násilí proti komukoli jinému, *dokonce ani* oběť proti zločinci, je jistě konzistentní. Tento morální postoj, který zastává Tolstoj a Ghándí, je zde však irelevantní. Podstata problému totiž spočívá v tom, zda má oběť morální *právo* použít násilí při obraně své osoby nebo majetku proti zločinnému útoku nebo ve snaze domoci se svého majetku zpět. Stoupenec Tolstého možná připustí, že oběť takové právo *má*, ale může se pokusit přesvědčit ji, aby toto právo ve jménu vyšší morálky neuplatnila. Zde se však již vzdalujeme od naší diskuze o širších dosazích etické filosofie. Jen bych na tomto místě dodal, že každý takový naprostý odpůrce násilí pak musí být konzistentní a obhajovat postoj, že *žádný* zločinec by neměl být nikdy potrestán použitím násilných prostředků. Znamená to zdržet se nikoli pouze *hrdelního* trestu, ale jakéhokoli trestu,

¹¹⁶ Více lze o roli vlády a existujících majetkových nárocích nalézt níže; detailnější kritiku utilitárních protržních ekonomů lze nalézt na str. 201–14 níže.

¹¹⁷ Marxistický ideál se v tomto smyslu podařilo částečně uskutečnit v Jugoslávii, kde komunistický režim předal dělníkům v jednotlivých továrnách kontrolu, a tedy *de facto* vlastnictví, nad socializovanou sférou produkce.

včetně všech metod násilné obrany, jež by mohly způsobit útočníkovi poranění. Stručně řečeno, abychom použili to odporné klišé, k němuž budeme mít příležitost se ještě vrátit, stoupenec Tolstého by možná nepoužil násilí, ani kdyby tak měl zachránit svou sestru před znásilněním.

Problém je, že tím, kdo protestuje proti násilnému zničení etablovaného zločinného uskupení, jsou *pouze* stoupeneci Tolstého. Každý, kdo *není* stoupenec Tolstého, podporuje použití síly a násilí k obraně před zločinnými agresory a jejich potrestání. Takový člověk tedy musí být stoupenec morálky, či spíše zdravého rozumu, spočívajícího v použití síly ke zničení etablovaného zločinu. Je-li tomu tak, dostáváme se okamžitě zpět k opravdu důležité otázce: *kdo* je zločinec, a tudíž agresor? Či jinak řečeno, proti *komu* je legitimní násilí použít? Připustíme-li, že majetek kapitalistů není z morálního hlediska legitimní, potom nemůžeme odmítnout právo dělníků použít jakékoli násilí nezbytné k jeho konfiskaci, právě tak jako by byl A jednal v našem předchozím příkladě v mezích práva, kdyby se byl násilím domáhal zpět svých hodin od B, jestliže B mu je předtím ukradl.

Jediné skutečné vyvrácení marxistického zdůvodnění pro revoluci tedy je, že majetek kapitalistů je spravedlivý a jeho konfiskace dělníky nebo kýmoli jiným by tudíž byla neoprávněná a zločinná. To však znamená, že se *musíme* pustit do otázky spravedlnosti majetkových nároků a že nemůžeme uspět se snadným pokusem vyvrátit revoluční požadavky tím, že arbitrárně zahálíme do pláště „spravedlnosti“ veškeré existující majetkové nároky. Takové jednání stěží přesvědčí lidi, kteří věří, že jsou spolu s ostatními hrozivě utlačováni a že jsou pod permanentním útokem. Znamená to však *také*, že musíme být připraveni na odhalení případů, kdy bude násilné vyvlastnění existujících majetkových nároků morálně ospravedlnitelné, protože tyto nároky jsou samy o sobě nespravedlivé a zločinné.

Použijme opět příklad, abychom naši tezi objasnili. Vezměme si hypotetickou zemi, Ruritánii, abychom tak použili excelentní nápad, s nímž přišel Ludwig von Mises, jak se oprostít od emocí. Řekněme, že Ruritánii vládne král, který hrozivě poškodil práva a legitimní majetek osob, když se dopustil regulace a nakonec i konfiskace tohoto majetku. V Ruritánii se rozvíjí hnutí libertariánů a daří se mu přesvědčit převážnou část populace, že by měl být tento zločinný systém nahrazen opravdovou libertariánskou společností, kde jsou práva každého člověka k jeho osobě a jím nalezenému a vytvořenému majetku plně respektována. Král, který vidí, že revolta je nebezpečně úspěšná, nyní použije mazanou lest. Prohlásí svou vládu za rozpuštěnou, ale těsně než tak učiní, rozdělí arbitrárně celé území svého království a udělí ho do

„vlastnictví“ sobě a svým příbuzným. Poté přijde za libertariánskými rebely a prohlásí: „Dobře, vyhověl jsem vašemu přání a rozpustil svou vládu. Skončilo tak násilné zasahování do soukromého majetku. Nicméně já a mých jedenáct příbuzných nyní každý vlastníme jednu dvanáctinu Ruritánie, a pokud jakýmkoli způsobem narušíte naše vlastnické právo, porušíte posvátnost samotného fundamentálního principu, který vyznáváte: principu nedotknutelnosti *soukromého* vlastnictví. Přestože již nebudeme dále ukládat „daně“, musíte každému z nás přiznat právo vybírat od našich „nájemníků“ libovolné „nájemné“, nebo regulovat životy všech lidí, kteří si dovolí žít na „našem“ území, jak uznáme za vhodné. Takto budou daně plně nahrazeny „nájemným“.

Jak by měla nyní vypadat odpověď libertariánských rebelů na tuto smělou námitku? Jsou-li konzistentními utilitaristy, musí se před tímto úskokem sklonit a smířit se s životem v režimu o nic méně despotickém, než byl ten, proti němuž tak dlouho bojovali. Ve skutečnosti možná *více* despotickým, protože nyní si pro sebe mohou král a jeho příbuzní nárokovat libertariánský princip absolutního práva na soukromý majetek, absolutnost, kterou by si dříve asi neodvážili nárokovat.

Mělo by být zřejmé, že pokud chtějí libertariáni tuto lest vyvrátit, musí tak učinit na základě teorie *spravedlivého* versus *nespravedlivého* majetku; nemohou setrvat na pozicích utilitarismu. Odpovědí králi by pak bylo:

Je nám líto, ale uznáváme pouze takové nároky k soukromému majetku, které jsou *spravedlivé* – které vyplývají z fundamentálního přirozeného práva jedince na vlastnictví sebe sama a majetku, který svou činností přetvořil nebo mu byl dobrovolně darován či odkázán původními majiteli. Stručně řečeno, neuznáváme právo žádného jedince na jakoukoli část majetku pouze na základě arbitrárního tvrzení – že *je* jeho. Neexistuje žádné morální právo odvoditelné z arbitrárního tvrzení člověka, že nějaký majetek je jeho. Nárokuje si tudíž právo vyvlastnit váš „soukromý“ majetek a majetek vašich příbuzných a navrátit ho jednotlivým vlastníkům, proti nimž jste se vyhlášením vašich nelegitimních nároků dopustil agrese.

Jeden z důsledků vyplývajících z této diskuze má pro teorii svobody zásadní význam. A to, že v nejhlubším smyslu je *veškerý* majetek „soukromý“.¹¹⁸ Všechny majetek náleží nebo je kontrolován jednotlivými osobami nebo sku-

¹¹⁸ Za tento pohled jsem dlužen panu Alanu Milchmanovi.

pinami osob. Pokud B ukradne hodinky A, potom jsou hodinky soukromým majetkem B – nacházejí se pod jeho kontrolou a jsou *de facto* jeho vlastnictvím – tak dlouho, dokud je mu dovoleno držet je a užívat. Ať už se tedy hodinky nacházely v rukou A nebo B, byly v *soukromých* rukou – v některých případech v legitimních rukou, jindy nikoli, ale přesto v soukromých.

Jak dále uvidíme, totéž platí pro jedince utvářející jakýkoli typ uskupení. Když král a jeho příbuzní vytvořili vládu, kontrolovali – a tudíž přinejmenším i zčásti „vlastnili“ – majetek osob, proti nimž se dopouštěli agrese. Když si rozdělili území na „soukromé“ majetky, opět se podíleli na vlastnictví země, ačkoli formálně odlišnými způsoby. Tím, co se v těchto dvou případech odlišovalo, byla *forma* soukromého majetku, nikoli podstata. Zásadní otázkou *není*, jak se mnozí domnívají, zda by měl být majetek soukromý nebo vládní, ale zda jsou *nutně* „soukromí“ vlastníci legitimními vlastníky nebo zločinci. Nakonec totiž *neexistuje* žádná entita zvaná „vláda“. Existují pouze lidé, kteří vytvářejí skupiny nazývané „vlády“, jež jednají „vládním“ způsobem.¹¹⁹ *Veškerý* majetek je tudíž vždy „soukromý“. Jedinou a rozhodující otázkou je, zda by měl spočinout v rukách zločinců nebo řádných a legitimních vlastníků. Existuje skutečně pouze jeden důvod, proč by se měli libertariáni postavit proti vytváření vládního majetku nebo volat po jeho zrušení: poznání, že vládní panovníci jsou jeho neoprávněnými a zločinnými vlastníky. Stručně řečeno, *laissez faire* utilitarista nemůže jednoduše oponovat „vládnímu“ vlastnictví a obhajovat vlastnictví soukromé. Potíž s vládním majetkem totiž nespočívá ani tak v tom, že je *vládní* (co potom se „soukromými“ zločinci jako byl náš zloděj hodinek?), ale že je nelegitimní, nespravedlivý a zločinný – jako v případě našeho ruritánského krále. A protože „soukromí“ zločinci si taktéž zaslouhují potrestání, vidíme, že o společenské otázce majetku nakonec *nelze* pojednávat v utilitárních termínech jako soukromý *nebo* vládní. Tato otázka musí být diskutována v termínech spravedlnosti a nespravedlnosti: musíme odlišit legitimní vlastníky od nelegitimních zločinných narušitelů vlastnického práva, ať už jsou nazýváni „soukromými“ nebo „veřejnými“. Libertarián nyní může být poněkud znepokojen. Mohl by prohlásit: „Dejme tomu, že máte v principu pravdu, že platnost majetkových nároků musí být potvrzena oprávněním, a že zrovna tak jako nemůže být zločinci dovoleno ponechat si ukradené hodinky, nemůže tak učinit ani král a jeho příbuzní v případě ‚jejich‘ země. Jak ale může být váš princip použit v praxi? Nemělo by to za následek chaotické přezkoumávání majetkových nároků

¹¹⁹ Další diskuzi o roli vlády lze nalézt na str. 159–98 níže.

všech lidí? A mimoto, jaké stanovíte kritérium pro posouzení spravedlnosti těchto nároků?“

Odpovědí je, že platí kritérium, tak jak jsme ho vysvětlili výše: právo každého jedince vlastnit svou osobu a majetek, který našel a přetvořil, a tedy „vytvořil“, a majetek, který získal darem nebo dobrovolnou směnou s jinými podobnými „výrobci“. Je pravda, že existující majetkové nároky musí být přezkoumány, ale řešení problému je mnohem jednodušší, než otázka předpokládá. Vzpomeňme si na základní princip: že veškeré nikým nevlastněné zdroje náleží první osobě, která je našel a přetvoří na užitečný statek (princip „prvotního převlastnění“). Tuto problematiku jsme rozebírali výše na příkladu nepoužívané půdy a přírodních zdrojů: první, kdo je našel a smísí s nimi svou práci, aby je ovládl a použil, je tak vlastně „vyrobí“ a stává se jejich legitimním vlastníkem. Předpokládejme nyní, že Petr vlastní hodinky. Nemůžeme-li jasně prokázat, že Petr nebo předchozí majitelé hodinek byli zločinci, potom musíme prohlásit, že jelikož je Petr držitelem a uživatelem těchto hodinek, je jejich skutečně legitimním a oprávněným vlastníkem.

Jinak řečeno, pokud *nevíme*, zda Petrův majetkový nárok pochází z trestné činnosti, potom můžeme předpokládat, že tento majetek byl, alespoň přechodně, nikým nevlastněn (jelikož si nejsme jisti původním nárokem), a tudíž že *řádný* vlastnický titul připadá okamžitě Petrovi jako jeho „prvnímu“ (tj. současnému) držiteli a uživateli. Stručně řečeno, tam kde si nejsme ohledně nároku jisti, ale nemůžeme ho jasně identifikovat jako pocházející z trestné činnosti, připadá nárok řádně a legitimně jeho současnému držiteli.

Nyní však předpokládejme, že u majetkového nároku *lze* jasně identifikovat jeho kriminální původ. Znamená to nutně, že se ho současný držitel musí vzdát? Ne, nikoli nutně. Závisí to na dvou okolnostech: (a) zda jsou *oběť* (vlastník majetku, který byl původně napaden) nebo její dědicové jasně identifikovatelní a mohou být nalezeni; *nebo* (b) zda je současný držitel *sám* zločincem, který majetek ukradl, či nikoli. Předpokládejme například, že Petr je držitelem hodinek a že *můžeme* jasně prokázat, že Petrův nárok pochází z trestné činnosti, buď proto, že (1) je ukradl jeho předek, nebo (2) proto, že on nebo jeho předek koupili od zloděje (zda vědomě či nevědomě je zde nepodstatné). *Můžeme-li* identifikovat a dohledat oběť nebo jejího dědice, potom je jasné, že Petrův nárok k hodinkám je zcela neplatný a že hodinky musí být ihned navraceny opravdovému a legitimnímu vlastníkov. Jestliže tedy Petr hodinky zdědil nebo koupil od člověka, který je ukradl Pavlovi, a může-li být Pavel nebo dědic jeho majetku nalezen, potom musí být nárok k hodinkám okamžitě vrácen zpět Pavlovi nebo jeho potomkům, *aniž* by byl

současný držitel zločinně nabytého „nároku“ odškodněn.¹²⁰ Pochází-li tudíž současný majetkový nárok z trestné činnosti a lze dohledat oběť nebo jejího dědice, potom by měl nárok okamžitě připadnout posledně zmíněným.

Předpokládejme nicméně, že podmínka (a) není naplněna: stručně řečeno, že *víme*, že Petrův nárok pochází z trestné činnosti, ale nejsme nyní schopni dohledat oběť nebo její současného dědice. Kdo je nyní legitimním a morálním vlastníkem majetku? Odpověď na tuto otázku závisí na tom, zda je sám Petr zločincem či nikoli, zda je tím, kdo ukradl hodinky. Pokud *byl* zlodějem Petr, potom je zcela jasné, že mu nemůže být dovoleno hodinky si ponechat, protože zločinci nemůže být dovoleno ponechat si kořist z trestného činu. Petr tedy přijde o hodinky a mimoto bude pravděpodobně potrestán.¹²¹ Kdo v takovém případě hodinky dostane? Použijeme-li naši libertariánskou majetkovou teorii, nejsou *nyní* hodinky – poté co byl Petr zatčen – nikým vlastněny a stanou se tak legitimním majetkem první osoby, která si je „přivlastní“ – vezme si je a bude je používat, čímž je převede do soukromého vlastnictví. První osoba, která tak učiní, se stane legitimním, morálním a oprávněným vlastníkem.

Předpokládejme však, že Petr *není* zločincem, osobou, která ukradla hodinky, ale že je zdědil, nebo aniž by to tušil, koupil od zloděje. A samozřejmě předpokládejme, že nemůže být nalezena oběť ani její dědicové. V *takovém* případě znamená zmizení oběti, že ukradený majetek se stává nepřivlastněným. Viděli jsme však, že každý nepřivlastněný statek, k němuž se nevztahuje legitimní vlastnický nárok, se stává legitimním majetkem první osoby, která se objeví a použije tento dosud nikým nevlastněný zdroj k vlastním účelům. Touto „první“ osobou je nepochybně Petr, který hodinky používá po celou dobu. Docházíme tudíž k závěru, že ačkoliv byl majetek původně ukraden, *není-li* možné dohledat oběť nebo její dědice *a nebyl-li* současný držitel zločincem, který majetek ukradl, potom nárok k tomuto majetku náleží z etického hlediska řádně a spravedlivě jeho současnému držiteli.

Abychom vše zrekapitulovali – pro jakýkoli majetek, k němuž se v současnosti vztahuje nárok a je užíván, platí: (a) *víme-li* jistě, že současný nárok není kriminálního původu, potom je samozřejmě tento nárok legitimní,

¹²⁰ Nebo může nárok připadnout některým z Pavlových právních nástupců. Pavel mohl prodat své právo k hodinkám někomu jinému, a pokud může být tento kupec – nebo jeho dědicové – nalezen, případně mu legitimní majetkový nárok.

¹²¹ Předpokládáme zde, že zločinci budou kromě propadnutí ukradeného majetku navíc potrestáni: o tom, jak přísný by měl být trest nebo o jakou teorii by se měl opírat – zda by mělo jít např. o odvetu, odstrašení, nebo nápravu – bude pojednáno níže.

oprávněný a platný; (b) *nevíme-li*, zda má současný nárok kriminální původ, ale není možné to žádným způsobem zjistit, pak připadá hypoteticky „nevlastněný“ majetek okamžitě a plným právem jeho současnému držiteli; (c) *víme-li*, že nárok je kriminálního původu, ale nemůžeme dohledat oběť nebo její dědice, potom (c1) pokud současný držitel nároku nebyl zločinným agresorem, připadá mu nárok plným právem jakožto prvnímu majiteli hypoteticky nevlastněného majetku. Avšak (c2) pokud je sám současný držitel nároku zločincem nebo jedním ze zločinců, kteří majetek ukradli, potom by mu měl být správně zabaven a měl by připadnout prvnímu člověku, který si ho přivlastní pro své užití. A nakonec (d) je-li současný nárok výsledkem zločinu *a* je možné dohledat oběť nebo její dědice, potom připadá nárok okamžitě posledně zmíněným, aniž by byl zločinec nebo ostatní držitelé neoprávněného nároku odškodněni.

Někdo by mohl namítat, že držitel nebo držitelé neoprávněného nároku (v případě, kdy se nejedná o samotné zločinné agresory) mají právo na majetek, o nějž *dodatečně rozšířili* majetek, který nebyl oprávněně jejich, nebo přinejmenším na odškodnění za toto rozšíření. Odpověď zní, že kritériem je, zda lze dodatečně rozšířený majetek *oddělit* od původního majetku, o němž hovoříme. Předpokládejme například, že Adam ukradne Alešovi auto a prodá ho Robinsonovi. Dle našeho názoru musí být auto okamžitě navráceno skutečnému majiteli, Alešovi, aniž by byl Robinson odškodněn. Skutečnost, že se Aleš stane obětí krádeže, nevytváří na jeho straně závazek odškodnit někoho jiného. Robinson si samozřejmě může legitimně stěžovat na zloděje auta, Adama, a měl by mít právo žalovat ho o náhradu škody na základě podvodné smlouvy, kterou mu Adam podstrčil (předstíraje, že auto bylo skutečně jeho majetkem určeným k prodeji). Předpokládejme však, že Robinson nechal do auta během období, kdy byl jeho držitelem, namontovat nové autorádio. Jelikož rádio lze od auta oddělit, měl by být Robinson schopen ho vyjmout jako svůj legitimní majetek, dříve než vrátí auto Alešovi. Na druhou stranu, pokud představuje dodatečné rozšíření neoddělitelnou integrální součást majetku (např. opravený motor), potom by Robinson neměl mít právo požadovat od Aleše jakoukoli platbu nebo majetek (ačkoli by se jí asi mohl domoci žalobou na Adama). Podobně, pokud by Adam ukradl Alešovi část pozemku a prodal ho Robinsonovi, kritériem by měla znovu být oddělitelnost jakéhokoli dodatečného rozšíření, jež Robinson na pozemku provedl. Pokud by např. Robinson postavil na pozemku nějaké budovy, potom by je měl být schopen přemístit nebo zbourat, dříve než pozemek předá původnímu majiteli, Alešovi.

Náš příklad s ukradeným autem nám umožňuje okamžitě vidět nespravedlnost současného právního konceptu „převoditelných instrumentů“ (např. dolarová bankovka), za jejichž vlastníka je považován bezúhonný příjemce nebo kupec, který nemůže být donucen navrátit je oběti. Podobně privilegovanou třídu učinily zvláštní zákony z majitelů zastaváren, takže pokud Adam ukradne Alešovi psací stroj a poté ho dají spolu s Robinsonem do zástavy, majitel zastavárny nebude nucen vrátit psací stroj jeho oprávněnému majiteli, Alešovi.

Některým čtenářům může připadat, že naše doktrína je krutá vůči dobromyslným příjemcům zboží, které se později ukáže jako kradené a neoprávněně držené. Měli bychom si ale uvědomit, že v případě nákupu *pozemku* je přezkoumávání majetkových nároků běžnou praxí, zrovna tak jako jejich pojišťování proti podobným problémům. V libertariánské společnosti se podnikání v oblasti přezkoumávání a pojišťování majetkových nároků stane patrně rozšířenější a bude používáno na širší oblasti ochrany práv k soukromému majetku.

Vidíme tedy, že důkladně rozpracovaná libertariánská teorie se nepřipojuje k utilitaristům v udělování arbitrárního a nekritického požehnání veškerým současným majetkovým nárokům, *ani* nevystavuje morálku existujících nároků naprosté nejistotě a chaosu. Naopak, z fundamentálního axiomu přirozeného práva každého člověka na vlastnictví sebe sama a vlastnictvím nikým nevlastněných zdrojů, které nalezne a přetvoří k užtku, vyvozuje libertariánská teorie naprostou morálnost a spravedlnost všech současných majetkových nároků, *vyjma* případy, kdy jsou nároky kriminálního původu *a* (1) je možné identifikovat a dohledat oběť nebo její dědice, *nebo* (2) nelze dohledat oběť, *ale* současný držitel nároku je sám tímto zločincem. V prvním případě připadá majetek, v souladu s všeobecnou spravedlností, oběti nebo jejím dědicům; v druhém případě se stává nikým nevlastněný statek majetkem prvního osvojitele.

Máme tudíž teorii vlastnických práv: že každý člověk má absolutní právo na kontrolu a vlastnictví svého těla a na nepoužívané půdní zdroje, které nalezne a přetvoří. Člověk má též právo se tohoto hmotného majetku vzdát (ačkoli se nemůže vzdát kontroly nad svou osobou a vůlí) a směnít ho za podobně odvozený majetek ostatních. Veškeré legitimní majetkové právo je tudíž odvozeno z vlastnického práva každého člověka ke své osobě, jakož i z principu „prvotního přivlastnění“ dosud nevlastněného majetku právem náležícího prvnímu držiteli.

Máme též i teorii *zločinnosti*: zločinec je někdo, kdo proti tomuto majetku útočí. Všechny majetkové nároky pocházející z trestné činnosti by měly být

zrušeny a navráceny oběti nebo jejím dědicům. Nemohou-li být tyto oběti dohledány a současný držitel nároku není sám zločincem, potom náleží majetek plným právem jeho současnému držiteli na základě principu „prvotního přivlastnění“.

Pojďme se nyní podívat, jakým způsobem může být teorie majetkového práva použita na různé kategorie vlastnictví. Nejjednodušším případem je samozřejmě majetkové právo *k osobě*. Fundamentální axiom libertariánské teorie říká, že každá osoba musí být vlastníkem sebe sama a že nikdo nemá právo do takového vlastnictví zasahovat. Z toho okamžitě vyplývá nepřipustnost majetkového práva k jiné osobě.¹²² Prominentním příkladem toho druhu vlastnictví je instituce *otroctví*. Například před rokem 1865 představovalo ve Spojených státech otroctví nárok na „soukromé vlastnictví“ mnoha osob. Skutečnost, že takový soukromý nárok existoval, ho nečinila legitimním. Naopak, otroctví představovalo *trvalou* agresi a trestnou činnost, jíž se dopouštěli pánové (a ti, kteří jim pomáhali jejich nároky vynucovat) vůči svým otrokům. Oběti byly v tomto případě okamžitě a zřetelně identifikovatelné, přičemž jejich pán se proti nim denně dopouštěl agrese. Měli bychom také upozornit, že stejně jako tomu bylo v našem hypotetickém případě ruritánského krále, ani zde neposkytuje utilitarismus žádný pevný základ pro upuštění od „majetkového práva“ pána k jeho otrokům.

Když bylo ještě otroctví běžnou praxí, vedla se vášnivá diskuze o tom, zda nebo jak moc by měl být pán za ztrátu svých otroků v případě zrušení otroctví finančně odškodněn. Tato diskuze byla zjevně nesmyslná. Co uděláme, když zatkneme zloděje a získáme zpět ukradené hodinky? Odškodníme ho za ztrátu hodinek, nebo ho *potrestáme*? Ztročení samotného člověka je nepochybně mnohem ohavnější zločin než krádež jeho hodinek a je třeba se s ním podle toho i vypořádat. Jak sarkasticky poznamenal anglický klasický liberál Benjamin Pearson: „Byl učiněn návrh na odškodnění majitelů otroků, a člověk by přitom myslel, že jsou to otroci, kdo by měl být odškodněn.“¹²³ Samozřejmě že toto odškodnění by bylo spravedlivé, pouze pokud by pocházelo od samotných otrokářů, a nikoli od běžných daňových poplatníků.

Je třeba zdůraznit, že pro otázku, zda by mělo být otroctví zrušeno okamžitě či nikoli, jsou irelevantní veškeré problémy společenského rozvratu

¹²² O obtížném případě *děti* bude pojednáno na str. 97–112.

¹²³ Citováno v William D. Grampp, *The Manchester School of Economics*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1969, str. 59. O odškodnění a otroctví viz též str. 204, 237ff níže.

nebo rozkvětu jižanské kultury, nemluvě o otázce – pochopitelně z jiných důvodů zajímavé – zda bylo otroctví dobré pro zemi a pro hospodářský růst Jihu, nebo zda by se bylo během jedné či dvou generací vytratilo. Pro libertariána, pro člověka, který věří ve spravedlnost, představovalo samotné toto uvažování nehoráznou nespravedlnost a pokračující agresi, z čehož vyplývala nutnost zrušit instituci otroctví tak brzy, jak jen to bude možné.¹²⁴

¹²⁴ Více o všeobecném nutném požadavku na libertariána, aby byl „abolicionistou“ na str. 259ff níže.

Problém krádeže pozemku

Kapitola 10

Obzvláště významné je použití naší teorie majetkových nároků v případě *pozemkového* vlastnictví. Pozemek totiž představuje fixní podíl části země, a proto vydrží prakticky na věky. Historické přešetřování pozemkových nároků by tudíž muselo jít zpět mnohem dále než v případě netrvanlivých statků. Nicméně v žádném případě se nejedná o kritický problém, protože, jak jsme viděli, není-li možné dohledat oběti, připadá pozemek jakýmkoli bezúhonným osobám, jež jsou jeho současnými držiteli. Předpokládejme například, že Petr I. ukradl část pozemku jeho legitimnímu vlastníkovi, Pavlovi. Jaký je nynější status tohoto nároku, který v současnosti drží Petr X. nebo člověk, který si mohl pozemek od Petra X. koupit a stát se tak jeho současným držitelem? Není-li možné Pavla a jeho potomky dohledat, náleží nárok k pozemku řádně a legitimně, v souladu s naší teorií majetkových nároků, nyní žijícímu Petrovi (nebo člověku, který od něj pozemek zakoupil).

Druhý problém, který ostře odlišuje pozemek od ostatního majetku, spočívá v tom, že samotná *existence* kapitálových a spotřebních statků nebo peněžní komodity je přinejmenším *prima facie* důkazem, že tyto statky byly použity a přetvořeny, že za účelem jejich produkce došlo ke smíšení lidské práce s přírodními zdroji. Kapitálové statky, spotřební statky a peníze totiž neexistují v přírodě samy o sobě; musejí být vytvořeny přeměnou daných přírodních podmínek prostřednictvím lidské práce. Zdaleka ne každé území *muselo* být někdy člověkem použito a přetvořeno, a proto musí být *každý* majetkový nárok k nikdy nepoužité půdě považován za neplatný. Viděli jsme totiž, že nárok k nevlastněnému zdroji (jakým je např. půda) je možné řádně získat pouze na základě vyvinutí pracovního úsilí k přetvoření zdroje za účelem jeho užití. Nebyla-li tedy určitá půda *nikdy* přetvořena, nemůže si nikdo legitimně činit nárok na její vlastnictví.

Předpokládejme například, že David vlastní legálně jistý počet akrů půdy, z níž severozápadní část nebyla nikdy ze svého přirozeného stavu přetvořena ani Davidem, ani kýmkoli jiným. Za předpokladu, že neexistuje identifikovatelná oběť (nebo že David půdu sám neukradl), uzná libertariánská

teorie z morálního hlediska jeho nárok na zbývající část půdy. Libertariánská teorie však nemůže uznat jeho nárok na vlastnictví severozápadní části. Dokud se neobjeví „osadník“, který nejprve přetvoří severozápadní část pozemku, nevznikají žádné potíže. Davidův nárok je sice neplatný, ale jde o pouhé bezvýznamné slovíčkaření. David dosud není zločinným agresorem. Avšak objeví-li se *další* člověk, který tuto půdu přetvoří, a David ho vyžene z majetku násilím (nebo za tímto účelem zaměstná někoho dalšího), stává se tímto okamžikem z Davida zločinný agresor, který napadá oprávněného vlastníka půdy. Totéž by platilo, pokud by David použil násilí, aby zabránil jinému osadníkovi vstoupit na tuto nikdy nepoužitou půdu a přetvořit ji pro své užití.

Abychom se vrátili k našemu robinsonovskému „modelu“, Robinson, který přistál na rozsáhlém ostrově, může do větru hlasitě vytrubovat, že má nárok na „vlastnictví“ celého ostrova. Ve skutečnosti však *vlastní* pouze tu část, již osídílí a přetvoří pro své užití. Nebo by mohl být Robinson, jak bylo poznamenáno výše, osamoceným Kolumbem, který přistane na nově objeveném kontinentu. Dokud se na scéně neobjeví žádná další osoba, je Robinsonův nárok toliko prázdným slovíčkařením a fantazírováním bez faktického podkladu. Objeví-li se však na scéně nově příchozí osoba – Pátek – a započne s přeměnou nepoužité půdy, potom by každá snaha ze strany Robinsona o *vynucení* neplatného nároku představovala vůči nově příchozímu zločinnou agresi a porušení jeho majetkových práv.

Všimněte si, že *neříkáme*, že k tomu, aby byl majetkový nárok k půdě považován za platný, musí být půda *nepřetržitě* používána.¹²⁵ Jediným požadavkem je, aby byla půda *jednou* použita a stala se tak majetkem člověka, který s ní smísil svou práci a vtiskl jí pečeť svého osobního úsilí.¹²⁶ Jakmile

¹²⁵ Toto byla užitná teorie pozemkového vlastnictví navržená Joshuou K. Ingallssem v devatenáctém století. Více o Ingallsovi v James J. Martin, *Men Against the State*, Adrian Allen Associates, DeKalb, Ill., 1953, str. 142–52.

¹²⁶ Jak výmluvně napsali Leon Wolowski a Emile Levasseur v „Property“, *Lalor's Cyclopaedia of Political Science, etc.*, M. B. Cary, Chicago, 1884, 3. svazek, strana 392:

Příroda je přivlastňována... [člověkem] pro jeho účely; stává se jeho *vlastní*; je jeho *majetkem*. Tento majetek je legitimní; představuje pro člověka právo tak posvátné, jako je právo na svobodné uplatňování jeho schopností. Náleží mu, protože z něj zcela pochází, a není ničím jiným než emanací jeho bytosti. Před ním nebylo nic jiného než hmota, s jeho nástupem a jeho prostřednictvím vzniká směřitelné bohatství. Výrobce zanechal ve věci fragment své osobnosti, čímž se stala hodnotnou a může tak být považována za prodloužení vlastnické sféry člověka působícího na vnější prostředí. Člověk jakožto svobodná bytost náleží sám sobě; on sám je příčinou, to jest produk-

k takovému užití dojde, neexistuje již žádný důvod, proč by nemohla být půda ponechána ladem, zrovna tak jako neexistuje důvod neuznat něčí vlastnictví hodinek jen proto, že byly uloženy do stolní zásuvky.¹²⁷

Jednou formou neplatného nároku k půdě je tedy vznášení požadavku na půdu, jež nebyla nikdy převedena do užití. Vynucování takového nároku na osobě, která půdu prvně použila, představuje akt agrese proti legitimnímu majetkovému právu. Je nutné poznamenat, že v praxi není vůbec obtížné rozeznat panenskou půdu v jejím přirozeném stavu od půdy, jež byla někdy v minulosti přetvořena člověkem pro jeho užití. Rukopis člověka bude vždy do určité míry patrný.

Nicméně jedním problémem, který občas v souvislosti s platností nároků k půdě vyvstává, je otázka „protiprávní držby“. Předpokládejme, že David narazí na část půdy, jež očividně nikomu nepatří – není zde žádné oplocení ani nikdo, kdo by se tu pohyboval. David předpokládá, že půda je nikým nevlastněna; začne na půdě pracovat a po určitou dobu ji užívat, když se náhle na scéně objeví její původní vlastník a nařídí Davidovi, aby se vystěhoval. Kdo je v právu? Common law v případě protiprávní držby arbitrárně stanovuje časové rozpětí dvaceti let, po jejichž uplynutí si vetřelec ponechává absolutní vlastnické právo k půdě navzdory tomu, že se dopustil agrese proti majetku jiné osoby. Naše libertariánská teorie však říká, že k tomu, aby přešla půda do soukromého vlastnictví, je třeba, aby byla člověkem přetvořena jen *jednou*. Narazí-li tudíž David na půdu, jež nese jakékoli známky po předchozím užití člověkem, je jeho povinností *předpokládat*, že půda je někým vlastněna. Jakékoli nežádoucí vniknutí na cizí pozemek bez předchozího šetření musí být činěno (je spojeno) s rizikem, že nově příchozí jedinec se stane agresorem. Je samozřejmě možné, že dříve vlastněná půda byla opuš-

tivní silou; výsledek, to jest vyprodukované bohatství, je stále jeho součástí. Kdo se odváží napadnout jeho vlastnický nárok tak zřetelně označený pečeti jeho osobnosti?

¹²⁷ Jak jsem ukázal na jiném místě, existují vynikající ekonomické důvody, proč by zejména půda mohla zůstat nevyužitá. Životní standard nad hranici holého přežití totiž závisí na tom, zda je nabídka práce vzácnější než nabídka půdy, a když tato šťastná situace nastane, bude značná část půdy „submarginální“, a tedy nevyužitá. Viz Murray Rothbard, *Man, Economy, and State*, D. Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962, str. 504, 609. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005. – pozn. překl.) Nádherou ukázkou toho, jak se opakovaně měnily majetkové nároky k půdě v souladu s kočovným kalendářem vypracovaným četnými kmeny v Persii, lze nalézt v Fredrik Barth, *The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia* v *Norsk Geografisk Tidsskrift*, svazek 17, 1959–1960, str. 1–11.

těna. Nově příchozí jedinec však nesmí lehkověrně předpokládat, že půda, která byla očividně přetvořena člověkem, již nikomu nepatří. Musí podniknout kroky, aby zjistil, zda je jeho nově vzniklý nárok k půdě jednoznačný, což je, jak jsme viděli, záležitost pro specializované firmy.¹²⁸ Na druhé straně, narazí-li David na půdu, která očividně nebyla nikdy nikým přetvořena, může se na ni okamžitě a beztravně přesunout, jelikož v libertariánské společnosti nemůže mít nikdo platný nárok k půdě, jež nikdy přetvořena nebyla.

V současném světě, kdy je většina územních ploch využívána, by praxe rušení nároků k půdě z důvodu, že nikdy nedošlo k jejímu užití, nebyla příliš rozšířena. Mnohem významnější by v dnešní době bylo rušení nároků k půdě z důvodu *trvalé* konfiskace pozemkového majetku agresory. Již jsme analyzovali případ Petrových předků, kteří zkonfiskovali část půdy rodiny Pavla, a přesto tuto půdu v současnosti používají a vlastní. Předpokládejme však, že Pavel před několika stoletími půdu obdělával, a tudíž i legitimně vlastnil, načež šel kolem Petr, usadil se poblíž něj a s použitím donucení se dožadoval nároku k Pavlově půdě a začal od Pavla vybírat platbu, respektive „rentu“ za privilegium, že smí v obdělávání půdy pokračovat. Předpokládejme nyní, o staletí později, že v současnosti tuto půdu obdělávají Pavlovi potomci (nebo i jiné rodiny bez příbuzenského vztahu), přičemž Petrovi potomci, nebo ti, kdo koupili jejich nároky, od těchto moderních rolníků stále vynucují poplatky. Komu v takovém případě náleží skutečné vlastnické právo? Mělo by být jasné, že se zde jedná, právě tak jako v případě otroctví, o *trvalou* agresi proti skutečným vlastníkům – skutečným držitelům půdy – proti oráčům nebo rolníkům, ze strany nelegitimního vlastníka, člověka, jehož původní a *přetrvávající* nárok k půdě a jejím plodům pochází z donucení a násilí. Tak jako se na počátku dopouštěl Petr *trvalé* agrese vůči Pavlovi, dopouští se i moderní držitelé nároku k půdě odvozeného od Petrova nároku agrese vůči moderním rolníkům. V tomto případě, který bychom mohli nazvat „feudalismem“ nebo „územním monopolem“, nemá k danému majetku feudál nebo monopolní vlastníci žádné legitimní právo. Současní „nájemníci“, respektive rolníci by měli být absolutními vlastníky svého majetku a nároky k půdě by jim měly být, stejně jako v případě otroctví, převedeny, aniž by byli monopolní vlastníci odškodněni.¹²⁹

¹²⁸ Samozřejmě že každý člověk by měl mít *právo* opustit jakýkoli majetek si přeje. V libertariánské společnosti nemůže být nikdo nucen vlastnit majetek, který si přeje opustit.

¹²⁹ Termín „feudalismus“, jak je zde užíván, není míněn jako odkaz na jakékoli specifické pozemkové či jiné vztahy panující ve středověku; je zde použit, aby pokryl jeden druh

Všimněte si, že „feudalismus“, jak jsme ho definovali, se neomezuje pouze na případ, kdy je zemědělec násilím nucen zůstat na půdě pána, aby pokračoval v její kultivaci (stručně řečeno, na instituci *nevolnictví*).¹³⁰ Ani se neomezuje pouze na případy, kdy je použito dodatečných násilných opatření, jež by podpírala a podporovala feudální držbu půdy (jako například když stát násilím bránil vlastníkům půdy prodat ji nebo odkázat po menších částech).¹³¹ Vše, co je k uskutečnění „feudalismu“ ve smyslu, jak ho zde užíváme, zapotřebí, je násilné zkonfiskování pozemkového majetku jeho skutečným vlastníkům, přetvořitelům půdy, a zakonzervování tohoto stavu na delší dobu. Feudální pozemková renta je potom přesným ekvivalentem trvalých každoročních poplatků, jež platí výrobci svým loupežným přemožitelům. Feudální pozemková renta je tedy formou trvalých poplatků. Všimněte si také, že dotyční rolníci nemusí být potomky původních obětí. Trvá-li totiž agrese po celou dobu, kdy zůstává v platnosti tento feudální vztah, jsou stávající rolníci současnými oběťmi a legitimními vlastníky majetku. Stručně řečeno, v případě feudální půdy nebo územního monopolu nastávají obě z podmínek, jež činí současné majetkové nároky neplatnými: jak původní, tak i současný nárok k půdě je kriminálního původu a lze velmi snadno identifikovat stávající oběti.

Náš dřívější hypotetický příklad ruritánského krále a jeho příbuzných je jedním příkladem způsobu, jak může feudalismus v určité oblasti začít fungovat. Po králově zásahu se on a jeho příbuzní stávají feudálními vlastníky přidělených částí Ruritánie, přičemž každý z nich vybírá od obyvatel nucené poplatky ve formě feudální „renty“.

Samozřejmě se tím nesnažíme naznačit, že veškerá pozemková renta je nelegitimní a představuje formu trvalých poplatků. Naopak, v libertariánské společnosti neexistuje důvod, proč by osoba přetvářející půdu nemohla tuto půdu pronajmout nebo prodat někomu jinému. Ve skutečnosti se přesně toto

jednání: konfiskaci půdy zábořem, trvalé prosazování a vynucování vlastnického práva k této půdě a vybírání renty od rolníků pokračujících v jejím obdělávání. Obranu používání termínu „feudalismus“ v takto širším smyslu lze nalézt v Robert A. Nisbet, *The Social Impact of the Revolution*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1974, str. 4–7.

¹³⁰ Nevolnictví, zrovna tak jako otroctví, představovalo trvalou agresi ze strany pána proti osobě a spravedlivému majetku nevolníka. Diskuzi o různých definicích feudalismu lze nalézt v Marc Bloch, *Feudal Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, kap. 1.

¹³¹ Takováto opatření zahrnovala *stanovení dědičnosti* (násilně zamezující vlastníkově půdy tuto půdu prodat) a *primogenituru* (násilně zamezující odkázat celou zemi komukoli jinému než nejstaršímu synovi).

bude dít. Jak potom můžeme rozlišovat mezi feudální rentou a legitimní rentou, mezi feudálním pachtovním a legitimním nájmem? Jednoduše tak, že opět použijeme pravidla pro rozhodování o platnosti majetkových nároků: zjistíme, zda je nárok k půdě kriminálního původu a zda, vrátíme-li se k našemu případu, agrese proti rolníkům stále trvá. Pokud *víme*, že tyto podmínky platí, nevyvstává zde žádný problém, protože identifikace agresora a oběti je mimořádně snadná. Pokud však *nevíme*, zda jsou tyto podmínky naplněny, potom (za použití našeho pravidla) docházíme z důvodu neschopnosti jasně identifikovat zločince k závěru, že nárok k půdě a účtování renty jsou oprávněné a legitimní. V praxi představuje feudalismus nejsnadněji zjištitelnou formu neplatného nároku, protože v případě feudalismu je trestná činnost dlouholetá a trvalá a oběti ze strany rolníků jsou snadno identifikovatelné.

Územní monopol, minulost a současnost

Kapitola 11

Z pohledu etiky tedy existují dva typy neplatných nároků k půdě:¹³² „feudalismus“, kde se držitelé nároků k půdě dopouštějí trvalé agrese proti rolníkům zabývajícím se přetvářením půdy; a zabírání půdy, při němž jsou využívány arbitrární nároky k panenské půdě ve snaze držet stranou ty, kdo ji prvně přetvoří. Oba tyto projevy agrese můžeme nazvat „územním monopo-lem“ – nikoli v tom smyslu, že nějaká osoba či skupina vlastní veškerou zemi ve společnosti, ale ve smyslu, že v obou případech jsou prosazována arbitrární privilegia k vlastnictví půdy, jež jsou v rozporu s libertariánským pravidlem, že vlastníky půdy mohou být pouze ti, kdo ji skutečně přetvořili, jejich dědicové a právní nástupci.¹³³

Územní monopol je v moderním světě rozšířen mnohem více, než se většina lidí, zejména většina Američanů, domnívá. V rozvojových zemích, obzvláště v Asii, na Středním východě a v Latinské Americe, je feudální vlastnictví – s kvazi-nevolnictvím rolníků nebo bez něj – zásadním společenským a ekonomickým problémem. Spojené státy jsou ve skutečnosti jednou z velmi mála zemí na celém světě, jež byla v důsledku šťastné náhody svého historického vývoje prakticky zcela osvobozena od feudalismu.¹³⁴ Pro-

¹³² Samozřejmě vedle vládních nároků, o nichž viz níže.

¹³³ Jak jsem uvedl v *Man, Economy, and State*, D. Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962, kap. 10. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005 – pozn. překl.), „monopol“ je správně definován jako obdržení výlučného majetkového privilegia nad rámec libertariánského pravidla majetkových práv.

¹³⁴ Tato šťastná výjimka neplatí pro ty části mexické půdy, jež byly jejich vlastníkům zkonfiskovány dobytčnými Yankii a přerozděleny – jak můžeme vidět na příkladu nedávného hnutí mexických Američanů, vedeného Reies Lopez Tijerinou za navrácení půdy ukradené severoamerickými dobytčnými dědicům původních obětí. Více lze o krádeži půdy mexickým Američanům nalézt v Knowlton, Clark S.: „Land-Grant Problems Among the State’s Spanish-Americans“ v *New Mexico Business*, červen 1967, str. 1–13. Taktéž viz Clyde Eastman – Garrey Currathers – James A. Liefer, „Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico“ v *New Mexico Business*, březen 1971, str. 3–20. Více o Tijerinově hnutí v Richard Gardner, *Grito! Reise Tuerina and the New Mexico Land Grant War of 1967*, Harper and Row, New York, 1971.

tože Američané feudalismu jako takovému převážně unikli, je pro ně obtížné brát celý tento problém vážně. Zejména to platí pro americké *laissez faire* ekonomy, kteří mají sklon omezovat svá doporučení pro zaostalé země na kázání o přednostech svobodného trhu. Tato kázání však doléhají k neslyšícím uším, protože „svobodný trh“ pro americké konzervativce nezahrnuje konec feudalismu a územních monopolů a převod nároků k této půdě *bez odškodnění* zpět rolníkům. Jelikož zemědělství představuje v rozvojových zemích vždy naprosto nejvýznamnější odvětví, *opravdu svobodný* trh, opravdu libertariánská společnost oddaná spravedlnosti a majetkovým právům zde může být ustanovena pouze ukončením nespravedlivých feudálních majetkových nároků. Avšak utilitární ekonomové, bez jakékoli etické teorie majetkových práv, se mohou pouze uchýlit k obhajobě jakéhokoli existujícího současného stavu – v tomto případě naneštěstí stavu feudálního potlačování spravedlnosti a neexistence opravdu svobodného trhu s půdou nebo zemědělskými produkty. Přehlížení těchto problémů s půdou znamená, že Američané a občané rozvojových zemí hovoří dvěma odlišnými jazyky a že žádná ze stran není schopna porozumět pozici toho druhého.

Především američtí konzervativci poučují rozvojové země o účinnosti a významu soukromých zahraničních investic z vyspělých zemí a potřebě vytvořit pro tyto investice příznivé klima, prosté vládního obtěžování. To všechno je sice pravda, ale pro rozvojové národy je to často něco nereálného, protože konzervativci opakovaně nedokážou rozlišovat mezi legitimní tržní zahraniční investicí v porovnání s investicí založenou na monopolní licenci a rozsáhlých pozemkových příspěvcích ze strany rozvojových států. V rozsahu, v jakém jsou zahraniční investice založeny na územním monopolu a agresí proti rolníkům, přijímají zahraniční kapitalisté roli feudálních vlastníků a musí tak s nimi být i zacházeno.

Dojemné vyjádření těchto skutečností bylo americkým občanům doručeno ve formě sdělení od prominentního mexického levicového intelektuála Carlose Fuentesese:

Zažili jste čtyři staletí nepřetržitého rozvoje v rámci kapitalistického uspořádání. My jsme zažili čtyři staletí hospodářské stagnace v rámci feudálního uspořádání... Váš počátek je spojen s kapitalistickou revolucí... Začali jste od nuly, neposkvřená společnost zcela srovnatelná s moderní dobou, bez jakékoli feudální přítěže. My jsme byli naopak založeni jako doplněk hroutícího se středověkého feudálního řádu.

Zdělili jsme jeho zastaralé struktury, vstřebali jeho zlovyky a přeměnili je v instituce na pokraji revoluce v moderním světě... Přicházíme z... otroctví k... *latifundii* [ohromná rozloha půdy ve vlastnictví jednoho člověka], popření politických, ekonomických nebo kulturních práv pro široké masy, k celnici uzavřené moderním myšlenkám... Musíte pochopit, že latinskoamerické drama pochází z těchto feudálních struktur, čtyř století bídy a stagnace, zatímco vy jste se nacházeli uprostřed průmyslové revoluce a uplatňovali jste liberální demokracii.¹³⁵

Není třeba, abychom v moderním světě dalece pátrali po příkladech územní agrese a monopolů; ve skutečnosti jich je víc než dost. Mohli bychom citovat jeden příklad ne až tak vzdálený našemu hypotetickému králi Ruritánie: „Šáh vlastní v Íránu více než polovinu veškeré orné půdy, původně převzaté jeho otcem. Vlastní přibližně 10 000 vesnic. Doposud z nich tento velký reformátor prodal dvě.“¹³⁶ Typickým příkladem zahraniční investice spojené s územní agresí je Severoamerická důlní společnost Cerro de Pasco Corporation v Peru. Cerro de Pasco, která před půlstoletím legitimně zakoupila půdu od mnišského kláštera, začala v roce 1959 neoprávněně obsazovat a zabavovat pozemky sousedních indiánských rolníků. Indiáni z Rancasu, kteří odmítli opustit svou půdu, byli zmasakrováni rolníky placenými společností; Indiáni z Yerus Yacan se pokusili proti postupu společnosti bojovat u soudů, zatímco zaměstnanci společnosti vypalovali pastviny a ničili chýše těchto rolníků. Když indiáni získali svou půdu zpět pomocí masové nenásilné akce, poslala peruánská vláda na příkaz Cerro de Pasca a regionálních vlastníků *latifundií* vojenské jednotky, aby neozbrojené indiány nuceně vystěhovaly, napadly a dokonce zavraždily.¹³⁷

Jaký bychom potom měli mít názor na investice do ropných nalezišť, které v dnešním světě představují hlavní formu zahraničních investic do roz-

¹³⁵ Carlos Fuentes, „The Argument of Latin America: Words for the North Americans“ v *Whither Latin America?*, Monthly Review Press, New York, 1963, str. 10–12.

¹³⁶ Michael Parrish, „Iran: The Portrait of a U. S. Ally“ v *Minority of One*, prosinec 1962, str. 12.

¹³⁷ Sebastian Salazar Bondy, „Andes and Sierra Maestra“ v *Whither Latin America?*, str. 116, říká:

Čas od času zveřejní noviny v Limě příběhy o takových a takových komunitách, které „poškodily“ nemovitosti latifundistů nebo horníků. Informovaný čtenář, ví, co se děje. Indiáni znechuceni tím, že byli vyvlastněni, postrádající oficiální spravedlnost, se rozhodli vzít si pomocí vlastní síly, co jim vždy náleželo.

vojových zemí? Hlavní chybou, jíž se dopouští většina analýz, je vyslovení buď paušálního souhlasu, nebo paušálního odsouzení. Odpověď totiž závisí na oprávněnosti majetkového nároku ustanoveného v každém konkrétním případě. Když například ropná společnost, zahraniční nebo domácí, vznáší nárok na ropné pole, které objevila a začala těžit, potom se jedná o oprávněně „přivlastněný“ soukromý majetek a vláda rozvojové země nemá právo ropnou společnost zdanit či regulovat. Když vláda trvá na uplatňování vlastnického nároku k samotné půdě a pouze ji společnosti pronajímá k těžbě ropy, potom (jak uvidíme dále v rámci diskuze o roli vlády) je vládní nárok nelegitimní a neplatný. Ropná společnost je v roli prvotního přivlastňovatele řádným vlastníkem, a nikoli jen nájemníkem ropných nalezišť.

Na druhou stranu existují případy, kdy ropná společnost využívá vládu rozvojové země, aby jí ještě před započítím těžby udělila monopolní licenci na veškerou ropu v rámci rozlehlého území, čímž dává souhlas s použitím síly k vytlačení všech konkurenčních ropných producentů, kteří by mohli v této oblasti hledat a těžit ropu. V takovém případě, stejně jako když Robinson arbitrárně použil sílu, aby vytlačil Pátka, používá ropná společnost nelegitimně vládu, aby se s její pomocí stala územním a ropným monopolistou. Z etického hlediska je jakákoli nová společnost, která vstoupí na scénu, aby objevila a těžila ropu, řádným vlastníkem své „prvotně přivlastněné“ ropné oblasti. Majitel licence na těžbu ropy, který využívá stát, aby s jeho pomocí násilím vystěhoval rolníky z jejich půdy, spolupracuje *a fortiori* s vládou při agresi proti jejich majetkovým právům.

Nyní jsme již schopni vidět závažný omyl týkající se současných programů „pozemkových reforem“ v rozvojových zemích. (Tyto programy obvykle zahrnují nevýznamné převody nejméně úrodné půdy od velkých vlastníků k rolníkům spolu s plným odškodněním těchto vlastníků často financovaným samotnými rolníky prostřednictvím státní pomoci.) Je-li nárok velkého vlastníka půdy oprávněný, potom představuje *jakákoli* pozemková reforma vztahující se k této půdě nespravedlivou a zločinnou konfiskaci jeho majetku. Je-li však jeho nárok neoprávněný, potom je reforma pouhou malicherností a nedostane se k jádru problému. Jediným správným řešením je pak totiž okamžitě zrušení nároku a jeho převod rolníkům, aniž by byli agresori, kteří se zmocnili neprávem kontroly nad půdou, odškodnění. Pozemkový problém v rozvojových zemích tak může být vyřešen pouze aplikací pravidel spravedlnosti, jež jsme vyložili. Tato aplikace vyžaduje detailní a rozsáhlé empirické zkoumání současných nároků k půdě.

V posledních letech se mezi americkými konzervativci dostala do popředí doktrína, že feudalismus nebyl systémem útisku a vykořisťování, nýbrž že ve skutečnosti představoval baštu svobody. Je pravdou, že feudalismus, jak tito konzervativci upozorňují, nebyl tak zlým systémem jako „orientální despocie“, ale to je zhruba stejné jako tvrdit, že uvěznění není tak krutým trestem jako poprava. Rozdíl mezi feudalismem a orientální despocií spočíval spíš v míře krutosti než v povaze. Arbitrární moc nad územím a jeho obyvateli se v jednom případě rozpadla na menší geografické části; v druhém případě se moc nad územím koncentrovala do rukou jednoho imperiálního vládce celé země podporovaného byrokratickou družinou. Systémy moci a represe jsou si svým charakterem podobné; orientální despota je jediným feudálním vládcem s příslušnou mocí koncentrovanou ve svých rukou. Každý z těchto systémů je variantou toho druhého; žádný z nich není v jakémkoli smyslu libertariánský. Neexistuje žádný důvod předpokládat, že společnost si musí zvolit mezi jedním nebo druhým, že toto jsou jediné alternativy.

Historické úvahy o celé této záležitosti se pod vlivem německých etatických historiků devatenáctého století, jako byli Schmoller, Bücher, Ehrenberg a Sombart, vydaly zcela špatnou cestou.¹³⁸ Tito historikové postulovali ostrou dichotomii a vrozený konflikt mezi feudalismem na jedné straně a absolutistickou monarchií, nebo silným státem na straně druhé. Předpokládali, že kapitalistický vývoj vyžadoval absolutistickou monarchii a silný stát, který by rozbil místní feudální a cechovní typ překážek. K podpoře této dichotomie kapitalismu *plus* silného centrálního státu vs. feudalismu se ze svého zvláštního úhlu pohledu připojili marxisté, kteří nečinili žádný zvláštní rozdíl mezi „buržoazií“, která využívala státu, a buržoazií, která působila na svobodném trhu. Někteří moderní konzervativci se teď chopili této staré dichotomie a postavili ji na hlavu. Feudalismus a silný centrální stát jsou stále považovány za opačné protějšky, jenomže feudalismus je z jejich pohledu považován za dobrou alternativu.

Chyba spočívá v samotné dichotomii. Ve skutečnosti *nebyly* silný stát a feudalismus v protikladu; první byl logickým následkem druhého, přičemž absolutistický monarcha byl vlastně super-feudálním vládcem. Když se v západní Evropě vyvinul silný stát, nepustil se do rozbíjení feudálních

¹³⁸ Ironií je, že Sombartova pozdější léta se vyznačovala útokem na představy o kapitalistickém vývoji. Viz např. Werner Sombart, *A New Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1937; viz taktéž Werner Sombart, *Vom Menschen*, Berlín, 1938.

omezení obchodu; naopak, *uvalil* vlastní centrální omezení a vysoké daně na vrchol feudální struktury. Francouzská revoluce, směřující proti živoucímu ztělesnění silného evropského státu, byla zaměřena *jak* na zničení feudalismu s jeho místními omezeními, *tak* na omezení a vysoké daně uvalené centrální vládou.¹³⁹ Opravdovou dichotomií byla svoboda na jedné straně *versus* feudální vládci a absolutističtí monarchové na straně druhé. Mimoto svobodný trh a kapitalismus vzkvétaly nejdříve a nejsilněji právě v těch zemích, kde byly *jak* feudalismus, *tak* i centrální vládní moc relativně nejslabší: v italských městských státech a v Nizozemí a Anglii sedmnáctého století.¹⁴⁰

Relativní únik Severní Ameriky před zhoubným vlivem feudalismu a územního monopolu nebyl rozhodně zapříčiněn nedostatkem pokusů o jejich zavedení. Mnoho anglických kolonií vyvíjelo značné úsilí ve snaze ustanovit feudální vládu zejména tam, kde byly kolonie výsadními obchodními společnostmi nebo výhradním majetkem jako v New Yorku, Marylandu a Karolíně. Toto úsilí selhalo, protože Nový Svět byl ohromným a nedotčeným územím a četní příjemci monopolních a feudálních pozemkových darů – z nichž mnohé byly svou velikostí ohromné – z nich tudíž mohli dosáhnout zisků, pouze pokud přiměli osadníky přijít do Nového Světa a usadit se na jejich majetku. Nebyli zde, tak jako ve Starém Světě, dříve žijící osadníci na relativně hustě osídleném území, kteří mohli být snadno vykořisťováni. Místo toho velcí majitelé pozemků, nuceni podporovat osídlování a dychtící po rychlém výnosu, pravidelně rozdělovali a prodávali své pozemky osadníkům. Bylo samozřejmě nešťastné, že prostřednictvím arbitrárních požadavků a vládních příspěvků byly nároky k půdě zabráný ještě před samotným osídlením. Osadníci byli následně nuceni platit cenu za půdu, jež měla být bezplatná. *Jakmile* však byla *jednou* půda osadníkem zakoupena, nespravedlnost zmizela a nárok k půdě náležel jejímu řádnému držiteli – osadníkovi. Takto vedla v Severní Americe ohromná nabídka nedotčené půdy spolu s touhou držitelů pozemkových koncesí po rychlých ziscích k šťastnému rozkladu feudalismu a územního monopolu a k ustanovení opravdu libertariánského pozemkového systému. Někteří z majitelů kolonií se pokusili od osadníků vybí-

¹³⁹ Více lze o soukromém majetku a feudalismu za Francouzské revoluce nalézt v Gottfried Dietze, *In Defense of Property*, Regnery, Chicago, 1963, str. 140–41.

¹⁴⁰ Více lze o opomíjeném případě Nizozemí nalézt v Jelle C. Riemersma, „Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation“ v *Economic Development and Cultural Change*, červenec 1955, str. 297–308.

rat *nájemné* – poslední pozůstatek feudálních požadavků – ale osadníci shodně odmítli platit nebo považovat půdu za majetek kohokoli jiného než svůj vlastní. V každém případě majitelé kolonií vzdali svou snahu o výběr *nájemného* ještě dříve, než byla jejich výsadní práva zkonfiskována Britskou korunou.¹⁴¹ Feudální pozemkové právo přetrvávalo pouze v jednom méně důležitém případě v anglických koloniích: v okresech Hudson Valley v New Yorku, kde velcí majitelé osadníkům pozemky *neprodávali*, ale pronajímali. Důsledkem toho byl trvalý odpor a dokonce i otevřená válka vedená farmáři (kteří tehdy byli ještě známí jako „rolníci“) proti feudálním pánům. Tento odpor dosáhl svého vrcholu během války „proti rentě“ v 40. letech 19. stol., kdy bylo vymáhání nájmu konečně ukončeno státní legislativou a definitivně tak zmizel poslední pozůstatek feudalismu mimo Jih.

Významnou výjimkou z této agrární idyly byl samozřejmě vzkvétající otrocký systém v jižanských státech. Jedině nucená otrocká práce umožnila na Jihu rozkvět rozsáhlého plantážního systému pěstování bavlny. Bez možnosti vlastnit a vykořisťovat práci ostatních by se rozsáhlé plantáže – a zřejmě ani pěstování tabáku a později bavlny – nerozšířily po celém Jihu.

Výše jsme ukázali, že existovalo pouze jediné přijatelné morální řešení otrocké otázky: okamžité a bezpodmínečné zrušení otroctví, aniž by byli majitelé otroků odškodněni. Ve skutečnosti by se mělo odškodnění ubírat opačným směrem – utlačovaní otroci by měli být odškodněni za dobu trvání svého otroctví. Zásadní část tohoto nezbytného odškodnění by spočívala v udělení plantážní půdy samotným otrokům, jejichž práce byla na základě našeho principu „prvotního přivlastnění“ smíšena s půdou za účelem jejího dalšího rozvoje, a nikoli majitelům otroků, kteří mají k tomuto majetku sotva nějaký právoplatný nárok. Stručně řečeno, elementární libertariánská spravedlnost přinejmenším vyžaduje nikoli jen okamžité osvobození otroků, ale také okamžité navrácení plantážní půdy, na níž pracovali a dělali, do jejich vlastnictví, aniž by byli odškodněni jejich páni. Stalo se však, že vítězný Sever udělal stejnou chybu – ačkoli „chyba“ je až příliš šlechetné slovo pro čin, který zachoval podstatu nespravedlivého a utiskujícího systému – jako car Alexandr, když osvobodil ruské nevolníky v roce 1861: *těla* utlačovaných sice byla osvobozena, ale majetek, na němž prac-

¹⁴¹ Více o americké zkušenosti v Murray Rothbard, *Conceived in Liberty*, Arlington House, New York, 1975, díl 1.

vali, a tudíž si ho tak zcela zasloužili vlastnit, zůstal v rukou jejich bývalých utiskovatelů. Dřívější majitelé otroků se tak díky ekonomické moci, která zůstala v jejich rukou, znovu brzy ocitli v pozici faktických pánů těch, kteří byli nyní svobodnými pachtýři nebo zemědělskými dělníky. Nevolníci a otroci tak ochutnali svobodu, ale byli krutě připraveni o její plody.¹⁴²

¹⁴² V nedávné době rozpoznala nová vlna proaboliconistických historiků – jako Staughton Lynd, James McPherson a Willie Lee Rose – zásadní význam požadavku abolicionistů na „čtyřicet akrů a mezka“, na předání starých plantáží otrokům. Viz James M. McPherson, *The Struggle for Equality: Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1964; a Willie Lee Rose, *Rehearsal for Reconstruction: The Port Royal Experiment*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., 1964. Také viz Claude F. Oubre: *Forty Acres and a Mule: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1978.

Má-li každý člověk absolutní právo ke svému oprávněně drženému majetku, logicky z toho vyplývá, že má právo si tento majetek *uchovat* – bránit ho násilím proti násilnému napadení. 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. Říkat, že někdo má absolutní právo k určitému majetku, ale postrádá právo bránit ho proti útoku nebo napadení, znamená říkat, že k tomuto majetku naprosté právo *nemá*.

Mimoto, má-li každý člověk právo na obranu své osoby a majetku proti útoku, potom musí mít také právo najmout si lidi, nebo přijmout jejich pomoc za účelem obrany: může zaměstnat nebo přijmout obránce, stejně jako může zaměstnat nebo přijmout zahradníka, aby pečoval o jeho trávník.

Jak daleko sahá právo člověka na obranu jeho osoby a majetku? Základní odpověď musí znít: až do bodu, kdy začne porušovat majetková práva někomu jinému. V takovém případě by totiž samotná jeho „obrana“ představovala zločinné napadení oprávněného majetku nějakého jiného člověka, proti němuž by se mohl posledně zmíněný náležitě bránit.

Z toho vyplývá, že obranné násilí může být použito pouze proti trvajícím nebo bezprostředně hrozícím napadení majetku osoby – a nesmí být použito proti jakémukoli nenásilnému „ublížení“, jež může postihnout příjem osoby nebo hodnotu jejího majetku. Předpokládejme tedy, že A, B, C, D... atd. se rozhodnou, ať už z *jakéhokoliv důvodu*, bojkotovat prodej zboží z Pavlovy továrny nebo obchodu. Demonstrují, rozdávají letáky a pronášejí proslovy – to vše nenásilným způsobem – vyzývajíce každého, aby Pavla bojkotoval. Pavel v důsledku toho může přijít o značnou část svých příjmů, přičemž iniciátoři bojkotu tak mohou činit z triviálních nebo dokonce nemožných důvodů. Faktem však zůstává, že organizování takového bojkotu je zcela v mezích jejich práv, a pokud by se Pavel pokusil k rozehnání těchto aktivit použít násilí, dopustil by se vůči jejich majetku zločinného útoku.

Obranné násilí tedy musí být omezeno na kladení odporu vůči útočným aktům proti osobě nebo majetku. Takový útok může vést z pohledu fyzické agrese ke dvěma různým výsledkům: *zastrašování* nebo přímé hrozbě fyzickým násilím; a *podvodu*, který zahrnuje přivlastnění majetku jiné osoby bez jejího svolení, a je tudíž „implicitní krádeží“.

Předpokládejme tedy, že k vám někdo přistoupí na ulici, vytáhne pistoli a požaduje vaši peněženku. Nemusel vás během tohoto setkání obtěžovat fyzicky, ale získal od vás peníze na základě přímé, zjevné hrozby, že by vás zastřelil, kdybyste neuposlechli jeho příkazů. Použil hrozbu násilím k tomu, aby si zajistil vaši poslušnost vůči svým příkazům, což je stejné, jako kdyby se dopustil samotného násilí.

Nicméně je důležité trvat na tom, že hrozba agrese musí být zřetelná, bezprostřední a přímá; stručně řečeno, že musí být ztělesněna započítím zjevného aktu. Jakékoli vzdálené nebo nepřímé kritérium – jakékoli „nebezpečí“ nebo „hrozba“ – může být pro domnělého „obránce“ jednoduše záminkou k útočné akci proti údajné „hrozbě“. Například jedním z hlavních argumentů pro alkoholovou prohibici ve 20. letech bylo tvrzení, že požívání alkoholu zvyšuje pravděpodobnost, že se (blíže nespecifikovaní) lidé budou dopouštět různých zločinů. Prohibice byla tudíž považována za „obraný“ akt při ochraně osob a majetku. Ve skutečnosti byla prohibice samozřejmě brutálním útokem na práva osob a majetek – práva prodávat, nakupovat a požívat alkoholické nápoje. Stejně tak bychom mohli tvrdit, že (a) nedostatek vitaminů způsobuje u lidí větší podrážděnost, což (b) pravděpodobně zapříčiní nárůst počtu trestných činů, a proto (c) by měl být každý donucen brát denně potřebné množství vitaminů. Jakmile přijdeme s „hrozbami“ vůči osobě nebo majetku, které jsou vágní a odkazují se na budoucnost – tj. nejsou zjevné a bezprostřední – stává se každý druh tyranie omluvitelným. Jediným způsobem, jak se před takovým despotismem ochránit, je držet se kritéria, které říká, že hrozba napadení musí být zřetelná, bezprostřední a přímá. V nevyhnutelném případě neurčitého nebo nejasného jednání musíme neoblomně požadovat, aby byla hrozba napadení přímá a bezprostřední, jinak musíme umožnit lidem dělat cokoli, co právě dělají. Stručně řečeno, břemeno důkazu, že agrese skutečně začala, musí ležet na osobě, jež použije obranné násilí.

Podvod jakožto implicitní krádež pramení z práva na svobodné smluvní ujednání, jež je odvozeno z práv k soukromému majetku. Předpokládejme tedy, že Pavel a Petr se dohodnou na smluvní výměně majetkových nároků: Pavel zaplatí 20 000 Kč za Petřův automobil. Pokud si Pavel automobil při-

vlastní, ale odmítne Petrovi předat 20 000 Kč, potom Pavel ve skutečnosti těchto 20 000 Kč ukradl. Dopustil se tak agrese proti řádnému Petrovu majetku v podobě 20 000 Kč. Nedodržení tohoto typu smluvního ujednání je rovnocenné krádeži – fyzickému přivlastnění majetku jiné osoby – a představuje činnost stejně „násilnou“, jako je nedovolený vstup na cizí pozemek nebo jednoduše loupež bez ozbrojeného útoku.

Stejně tak je implicitní krádeží i podvodné *falšování*. Pokud Pavel zaplatí 20 000 Kč a obdrží od Petra namísto domluveného modelu starší automobil v horším stavu, jedná se taktéž o implicitní krádež: opět došlo na základě smlouvy k přivlastnění majetku člověka, aniž by mu byl v souladu s dohodou předán majetek druhé osoby.¹⁴³

Nesmíme se však nechat zavést do pasti a domnívat se, že *veškeré* smlouvy, ať už jsou jakékoli povahy, musí být vynutitelné (tj. že při jejich vynucování může být oprávněně použito násilí). Jediným důvodem, proč jsou výše uvedené smlouvy vynutitelné, je, že jejich porušení znamená implicitní krádež majetku. Smlouvy, jejichž porušení *neznamená* implicitní krádež, by v libertariánské společnosti vynutitelné být neměly.¹⁴⁴ Předpokládejme například, že A a B udělají dohodu, „smlouvu“, že se do šesti měsíců vezmou; nebo A slíbí, že dá do šesti měsíců B určitou sumu peněz. Pokud A tyto dohody poruší, může být na jeho jednání z morálního hlediska pohlíženo jako na hanebné, ale protože se nedopustil implicitní krádeže majetku jiné osoby, nemůže být takováto smlouva vymáhána. Použití násilí ve snaze přinutit A k dodržení takovýchto smluv, by bylo *právě tak* zločinným útokem proti právům A, jako kdyby se Pavel rozhodl použít násilí proti lidem, kteří bojkotovali jeho obchod. Prosté *sliby* tedy nejsou řádně vymahatelnými smlouvami, protože jejich porušení neznamená narušení majetkových práv nebo implicitní krádež.

Smluvní závazky jsou řádně vymahatelné nikoli z důvodu daného slibu, ale protože věřitelův majetek je v případě nesplacení dluhu přivlastněn bez jeho svolení – tj. ukraden. Půjčí-li tak Adam v tomto roce Davidovi 20 000 Kč za dodání 22 000 Kč příští rok a David těchto 22 000 Kč nezaplatí, správný úsudek je, že David si přivlastnil 22 000 Kč Adamova majetku, který odmítá předat – tj. ve skutečnosti ho ukradl. Tato právní metoda pojednání o závazku,

¹⁴³ Více lze o vývoji libertariánských principů práva vztahujícího se k falšování nalézt v Wordsworth Donisthorpe, *Law In A Free State*, Macmillan, Londýn, 1895, str. 132–58.

¹⁴⁴ Více lze o dalším rozvoji této teze nalézt v části „Majetková práva a smluvní teorie“, str. 180 níže.

vycházející z toho, že věřitel má v pohledávce *majetek*, by měla být aplikována na všechny smluvní závazky.

Není úkolem *práva*, lépe řečeno pravidel a prostředků, pomocí nichž jsou násilně bráněny osoby a majetek, činit lidi morálními prostřednictvím legálního násilí. Není úkolem práva dělat lidi pravdomluvnými nebo je nutit dodržovat jejich sliby. Je však úkolem legálního násilí chránit osoby a jejich majetek před násilným útokem, před narušováním nebo neoprávněným převlastňováním jejich majetku. Říkat něco víc, říkat například, že pouhé sliby jsou řádně vymahatelné, znamená udělat ze „smluvních ujednání“ neopodstatněný fetiš a zapomenout, *proč* jsou některá z nich vymahatelná, totiž kvůli obraně spravedlivých práv a majetku.

Násilná obrana se tedy musí vztahovat k násilnému útoku – buď právě probíhajícímu, implicitnímu, nebo útoku v podobě přímé a zjevné hrozby. *Jak daleko* můžeme na základě tohoto principu při uplatňování práva na násilnou obranu zajít? Bylo by samozřejmě groteskní a zločinné zastřelit člověka na druhé straně ulice jen kvůli tomu, že jeho zlostný pohled se vám zdál být předzvěstí budoucího útoku. Nebezpečí musí být bezprostřední a zjevné, mohli bychom říct „zřejmé a přítomné“ – kritérium, které se správně týká nikoli omezování svobody projevu (což je nepřijatelné, nahlížíme-li na tuto svobodu jako na podmnožinu práv k osobě a majetku), ale práva podniknout násilnou akci proti domnělému bezprostředně hrozícímu útočníkovi.¹⁴⁵

Za druhé se můžeme ptát: musíme souhlasit s těmi libertariány, kteří tvrdí, že obchodník má právo zabít mladíka jako trest za to, že mu sebral balení žvýkaček? Pozice, kterou bychom mohli nazvat „maximalistickou“, vypadá následovně: tím, že ukradl žvýkačku, dostává se dareba mimo zákon. Svým jednáním dává najevo, že se necítí být vázán nebo nerespektuje oprávněnou teorii majetkových práv. A tak ztrácí mladík veškerá svá práva a obchodník jedná v rámci svých práv, když ho v odvetě zabije.¹⁴⁶

Jsem přesvědčen, že tato pozice trpí groteskním nedostatkem přiměřenosti. V důsledku toho, že se zaměřuje na právo obchodníka k jeho žvýkač-

¹⁴⁵ Tento požadavek oživuje scholastickou doktrínu dvojitého efektu. Viz G. E. M. Anscombe, „The Two Kinds of Error in Action“ v *Journal of Philosophy* 60, 1963, str. 393 až 401; Philippa R. Foot, *Virtues and Vices*, University of California Press, Berkeley, 1978, str. 19–25.

¹⁴⁶ Mimoto z pohledu maximalistů by měli být socialisté, intervencionisté a utilitaristé na základě svých názorů popraveni. Za tuto připomínku jsem zavázán Dr. Davidu Gordonovi.

kám, zcela ignoruje jiné, velmi drahocenné majetkové právo: právo každého člověka – včetně dareby – na vlastnictví sebe sama. Na základě čeho bychom se měli domnívat, že nepatrné narušení něčího majetku by mělo vést k uložení trestu v podobě naprosté ztráty vlastnictví sebe sama? Navrhují jiné fundamentální pravidlo týkající se zločinu: zločinec nebo útočník ztrácí svá vlastní práva *v té míře*, v jaké o ně připraví jiného člověka. Připraví-li jeden člověk druhého o část jeho vlastnictví sebe sama nebo o jeho fyzický majetek, ztrácí v této míře svá práva.¹⁴⁷ Z tohoto principu bezprostředně plyne teorie přiměřeného trestu – nejlépe shrnuta ve starém přísloví: „Nechť je trest přizpůsoben zločinu.“¹⁴⁸

Docházíme k závěru, že obchodník, který zastřelil hřešícího mladíka, jednal v rozporu s principem přiměřené ztráty práv, protože neměl právo zločince poranit nebo zabít. Jednání obchodníka je tak samo o sobě porušením majetkového práva zloděje žvýkaček ke své osobě. Ve skutečnosti se stal obchodník mnohem větším zločincem než sám zloděj, protože svou oběť zabil nebo poranil – což je mnohem větší porušení práv druhé osoby, než byla původní krádež.

Dále se můžeme ptát, zda by mělo být „podněcování k výtržnostem“ nelegální. Předpokládejme, že David vyzývá dav: „Jděte! Zapalujte! Drancujte! Zabíjejte!“ a dav tak skutečně začne konat, s tím že David již dále nemá s těmito kriminálními aktivitami nic společného. Jelikož každý člověk má svobodu zvolit si či nezvolit určitý způsob jednání, nemůžeme říct, že by David nějakým způsobem *předurčil* členy davu k páchání kriminálních aktivit. Nemůžeme ho kvůli pouhému nabádání činit odpovědným za *jejich* zločiny. „Podněcování k výtržnostem“ je tudíž prostým uplatněním práva každého člověka na projev, aniž by tím byl zapleten do zločinu. Na druhou stranu je zřejmé, že pokud by byl David spolu s ostatními zapleten do plánu nebo konspirace na spáchání různých zločinů a nabádal k jejich uskutečnění, byl

¹⁴⁷ Významný libertarián Auberton Herbert to vyjadřuje v Auberton Herbert – J. H. Levy: *Taxation and Anarchism*, Personal Rights Association, Londýn, 1912, str. 38 takto:

Mám pravdu, když říkám, že člověk ztrácí svá práva (v míře, v jaké se dopustil agrese), zaútočí-li na práva ostatních?... Převést míru agrese do konkrétního vyjádření a následného trestu může být obtížné; ale zdá se, že právě toto je tím, o co každé spravedlivé právo usiluje. Jinak potrestáme člověka, pokud mi způsobí zranění, které mě na den upoutá na lože, a jinak, když mi vezme život... Obecný základ [práva] tvoří názor (který je, domnívám se, pravdivý), že trest či náprava – jak v občanských, tak kriminálních záležitostech – by měl být vyměřen dle rozsahu agrese; jinak řečeno, útočník ztrácí tolik svobody, o kolik jí připravil ostatní.

¹⁴⁸ Více o rozvoji teorie trestu v části „Trest a přiměřenost“, str. 133, níže.

by do zločinu zapleten stejně jako ostatní – ještě víc, kdyby byl vůdcem, který kriminálnímu gangu velí. Zdánlivě jde o jemný rozdíl, který je však v praxi zřejmý – mezi vůdcem kriminálního gangu a řečníkem na tribuně během výtržnosti je ohromný rozdíl; prvně jmenovaný by neměl být správně obviněn pouze z „podněcování k výtržnostem“.

Z naší diskuze o obraně by mělo být dále zřejmé, že každý člověk má absolutní právo nosit zbraně – ať už k sebeobraně nebo jiným zákonným účelům. Ke zločinu nedochází *nošením* zbraní, ale jejich použitím za účelem hrozby nebo napadení. Je mimochodem zvláštní, že zákony zakázaly zejména *skryté* nošení zbraní, když jsou to právě *odhalené* a nesкрыté zbraně, jež mohou být použity k zastrašení.

Každého zločinu, každého porušení práv od toho nejvíce zanedbatelného porušení smlouvy až po vraždu se vždy účastní dvě strany (nebo množství stran): oběť (žalobce) a domnělý zločinec (obžalovaný). Účelem každého soudního řízení je co možná nejlépe zjistit, *kdo* je nebo není v daném případě zločincem. Tato procesní pravidla obecně směřují k nejpříjatelnějším způsobům odhalování zločinců. Libertarián však má vůči těmto postupům jednu základní *námítku*. Proti nevinným osobám nesmí být použito žádného násilí. Jakékoli fyzické násilí použité proti nevinné osobě je porušením jejich práv, a je tudíž samo o sobě zločinné a nepřípustné. Vezměme si například policejní praktiky bití a mučení podezřelých osob, nebo alespoň odposlouchávání jejich hovorů. Lidé, kteří mají proti těmto praktikám námítky, jsou konzervativci trvale obviňováni z „rozmazlování zločinců“. Celý problém však spočívá v tom, že *nevíme*, zda jsou tyto osoby zločinci či nikoli, a dokud nejsou usvědčeny, musí být považovány za nevinné a požívat veškerých práv jako nevinní: slovy slavné fráze „jsou nevinní, dokud není prokázán opak“. (Jedinou výjimku by představovala oběť bránící se přímo na místě útočníkovi, který vtrhnul do jejího domu.) Z „rozmazlování zločinců“ se tedy ve skutečnosti stává pojistka, že se policie nedopustí zločinného porušení práva na vlastnictví sebe sama domněle nevinných, které podezřívá ze spáchání zločinu. V takovém případě se ukazuje být „starostlivec“ bránící policii v práci daleko více opravdovým obráncem majetkových práv než konzervativec.

Tuto diskuzi můžeme v jednom důležitém smyslu blíže upřesnit: policie může těchto donucovacích metod použít za předpokladu, že podezřelý se opravdu ukáže být vinen a že v opačném případě bude s policisty nakládáno jako se zločinci. V takovém případě by totiž stále platilo pravidlo „žádné násilí proti nevinným“. Předpokládejme například, že policie bije a mučí oso-

bu podezřelou z vraždy, aby získala určitou informaci (*nikoli* aby osobu donutila k přiznání, jelikož vynucené přiznání by samozřejmě nemohlo být nikdy považováno za platné). Ukáže-li se, že podezřelý je vinen, potom by měla být policie zproštěna obvinění, protože vrah pouze dostal, co si zasloužil; svých práv již pozbyl v mnohem větším rozsahu. Avšak není-li podezřelý usvědčen, znamená to, že policie bila a mučila nevinného člověka a že jsou to policisté, kdo musí být pro změnu posazeni na lavici obžalovaných za kriminální útok. Stručně řečeno, ve všech případech musí být s policií nakládáno stejně jako s kýmkoli jiným. V libertariánském světě má každý člověk stejnou svobodu a stejná práva. Nemohou tu existovat žádné zvláštní výsady, žádná zvláštní oprávnění páchat zločin. Znamená to, že policie musí v libertariánské společnosti podstupovat riziko jako kdokoli jiný; pokud se vůči někomu policisté dopustí útočného aktu, bude pro ně lepší, ukáže-li se, že si to daná osoba zaslouhuje, jelikož v opačném případě se stanou zločinci samotní *policisté*.

Logicky z toho vyplývá, že policie se *nikdy* nesmí dopustit útoku, který je horší, nebo nepřiměřený vyšetřovanému zločinu. Policie tak nikdy nesmí bít a mučit někoho, kdo je obviněn z drobné krádeže, jelikož bití je v porovnání s krádeží zcela nepřiměřeným porušením jeho práv, a to *i když* je daná osoba skutečně zlodějem.

Mělo by být zřejmé, že žádný člověk nemůže ve snaze uplatnit své právo na sebeobranu přinutit ke své obraně někoho jiného. Znamenalo by to totiž, že samotný obránce se dopustil zločinného útoku proti právům ostatních. Jestliže tedy A zaútočí na B, pak B nemůže použít násilí, aby přinutil C k účasti na své obraně, protože by se tak vůči C dopustil zločinné agrese. Tato úvaha okamžitě vylučuje *brannou povinnost*, protože branná povinnost činí člověka otrokem a nutí ho bojovat v zájmu někoho jiného. Taktéž vylučuje hluboce zakořeněnou součást našeho právního systému v podobě *svědecké povinnosti*. Nikdo by neměl mít právo nutit kohokoli jiného vypovídat na jakékoli téma. Důvěrně známý zákaz vynuceného doznání je sice správný, ale měl by být rozšířen na ochranu práva *kohokoli jiného* nesevďčit, respektive neříkat vůbec nic. Svoboda mluvit nemá význam bez logicky vyplývající svobody mlčet.

Nemůže-li být proti nevinným osobám použito donucení, potom musí být zrušen i současný systém *povinné účasti v porotě*. Zrovna tak jako je branná povinnost formou otroctví, vztahuje se totéž i k povinné účasti v porotě. Právě proto, že funkce porotce představuje tak důležitou službu, nesmí být obsazována rozčilenými nevolníky. Jak se může nějaká společnost nazývat „li-

bertariánskou“, jestliže spočívá na základech otroctví soudní poroty? V současném systému zotročují soudy porotce proto, že vyplácejí denní mzdu, která je tak hluboko pod tržní cenou, že si musí porotce z důvodu jejich nevyhnutelného nezájmu opatřovat donucením. Problém je naprosto totožný jako v případě povinné vojenské služby, kde armáda platí za vojíny hluboko pod jejich tržní mzdou, takže při této mzdě není schopna získat požadované množství mužů, a tak se ve snaze zaplnit tuto mezeru uchyluje k branné povinnosti. Nechme soudy, ať platí porotcům tržní mzdu, a jejich dostatečná nabídka bude rychle následovat.

Jestliže nemůže být proti porotcům nebo svědkům použito donucení, potom bude muset libertariánský právní řád odstranit celý koncept *předvolání soudem*. Svědci samozřejmě mohou být *požádáni*, aby se dostavili. Tento princip dobrovolnosti však musí být též aplikován na obžalované, protože doposud nebyli usvědčeni ze zločinu. V libertariánské společnosti by žalobce vyznamenal obžalovaného, že je obviněn ze zločinu a že se brzy chystá soudní přelíčení. Obžalovaný by byl jednoduše vyzván, aby se ukázal. Nikdo by ho k tomu však nenutil. Pokud si zvolí, že se nebude obhajovat, potom proběhne soudní přelíčení v jeho *absenci*, což samozřejmě znamená, že se tím jeho šance výrazně sníží. Donucení by mohlo být proti obžalovanému použito až *poté*, co bude definitivně uznán vinným. Stejně tak by nemohl být obžalovaný držen před vynesení rozsudku ve vězení, ledaže by byl vězňem, stejně jako v případě policejního násilí, připraven čelit usvědčení z únosu, pokud by se ukázalo, že obžalovaný je nevinný.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Tento zákaz užívání donucení proti neodsouzeným osobám by odstranil nestydaté zlo spojené se systémem *kauce*, kde soudce arbitrárně stanoví výši kauce a kde jsou tak chudí obžalováni, bez ohledu na výši kauce, zjevně diskriminováni.

Není mnoho aspektů libertariánské politické teorie, které by se nacházely v méně uspokojivém stavu, než teorie trestu.¹⁵¹ Obvykle se libertariáni spokojili s uplatňováním nebo rozvíjením axiomu, že nikdo nesmí zaútočit na majetek či osobu jiného člověka. O tom, jaké sankce mohou být takovým útočníkům uloženy, se nevedla téměř žádná diskuze. Došli jsme k názoru, že zločinec ztrácí svá práva *v míře*, v jaké o ně připraví někoho jiného: teorie „přiměřenosti“. Nyní musíme dále pečlivě promyslet, co může z této teorie přiměřeného trestu vyplývat.

V první řadě by mělo být zřejmé, že princip přiměřenosti stanovuje pro zločince *maximální* spíše než nutný trest. 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 agresem sám vykonavatel trestu.

Mělo by tedy být zcela zřejmé, že na základě libertariánského práva by musel být trest smrti přísně omezen na zločin vraždy. Zločinec by ztratil právo na život pouze tehdy, kdyby nejdříve o toto právo připravil nějakou oběť. Bylo by tedy nepřípustné, aby obchodník, jemuž byla ukradena žvýkačka, popravil odsouzeného zloděje. *Pokud by tak učinil, stal by se on sám ne-*

¹⁵⁰ Tato část se objevila v podstatě ve stejné podobě v Murray Rothbard, „Punishment and Proportionality“ v *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process*, R. Barnett a J. Hagel eds., Ballinger Publishing, Cambridge, Mass., 1977, str. 259–70.

¹⁵¹ Je však nutno poznamenat, že *všechny* právní systémy, ať již libertariánské či nikoli, musí vypracovat nějakou teorii trestu, a že existující systémy se nachází *přínejmenším* v tak neuspokojivém stavu jako trest v libertariánské teorii.

ospravedlnitelným vrahem, který by mohl být dědici nebo právními zástupci zloděje žvýkaček předveden na lavici obžalovaných.

V rámci libertariánského práva by však *nikdo nenutil* žalobce nebo dědice požadovat maximální trest. Pokud by například žalobce nebo dědicové z jakéhokoli důvodu nevěřili v trest smrti, mohli by obžalovanému část nebo celý jeho trest dobrovolně prominout. Kdyby byli stoupenci Tolstého a oponovali trestu jako takovému, mohli by zločinci jednoduše odpustit a bylo by to. Nebo by mohla oběť nebo její dědic umožnit zločinci *vykoupit se* z části či z celého trestu, což je řešení, které má ve starším západním právu dlouhou a váženou tradici. Pokud by tedy princip přiměřenosti umožňoval oběti poslat zločince do vězení na deset let, mohl by zločinec, pokud by si to oběť přála, zaplatit oběti za zmírnění nebo zrušení tohoto rozsudku. Teorie přiměřenosti pouze poskytuje horní hranici trestu – jelikož nám říká, jak vysokého trestu se může oběť *oprávněně* domáhat.

Problém by mohl vyvstat v případě vraždy, jelikož dědicové oběti se mohou ukázat při stíhání vraha nedostatečně příčinlivými, nebo mohou mít až příliš velký sklon umožnit vrahovi vykoupit se z trestu. O tento problém by se mohli lidé jednoduše postarat tak, že ve svých závětech uvedou, jaký trest by rádi uložili svým případným vrahům. Jak ten, kdo věří v přísnou odplatu, tak i oponent veškerého trestání by tak mohli přesně realizovat svá přání. Zesnulý by ve skutečnosti mohl ve své závěti umožnit řekněme například pojišťovně, u níž je registrován, stát se žalobcem jeho případného vraha.

Stanovuje-li princip přiměřenosti horní hranici trestu, jak můžeme stanovit samotnou přiměřenost? První věcí je, že důraz při trestu musí být kladen *nikoli* na splacení dluhu „společnosti“, ať už to znamená cokoli, ale na splacení „dluhu“ oběti. *Výchozím* bodem pro splacení tohoto dluhu je samozřejmě *navrácení majetku*. To funguje dobře v případech krádeže. Pokud A ukradne B 300 000 Kč, musí první část jeho trestu spočívat v navrácení těchto 300 000 Kč zpět do rukou B (plus náhrada škody, soudních a policejních výloh, a obětovaného úroku). Předpokládejme, že zloděj, jako je tomu ve většině případů, peníze již utratil. V takovém případě spočívá první řádný krok libertariánského trestu v přinucení zloděje k práci a přidělení následného příjmu oběti, dokud jí není požadovaná částka splacena. V ideální situaci se zločinec skutečně stává *otrokem* své oběti, přičemž podmínky tohoto oprávněného otroctví přetrvávají, dokud zločinec neodčiní křivdu na člověku, jenž byl poškozen.¹⁵²

¹⁵² Jedinou výjimkou ze zákazu nevolnictví v třináctém dodatku Ústavy Spojených států je „zotročení“ zločinců: „Ve Spojených státech, nebo na jakémkoli místě podléhajícím je-

Je nutné poznamenat, že kladení důrazu na trest v podobě navrácení majetku se diametrálně odlišuje od současné praxe trestání. V nynější době dochází k následující absurditě: A ukradne B 300 000 Kč. Vláda osobu A vystopuje, předvede ji před soud a odsoudí – to vše na náklady B jakožto jednoho z početných daňových poplatníků, kteří jsou během tohoto procesu poškozeni. Poté vláda, místo toho, aby přinutila A odškodnit B, nebo ho zapojila do nucené práce, dokud nesplatí svůj dluh, přinutí B, oběť, platit daně k vydržování zločince ve vězení po dobu deseti či dvaceti let. Kam zmizela spravedlnost? Nejenže oběť přijde o své peníze, ale mimo to zaplatí ještě další peníze za chycení, odsouzení a vydržování zločince. Zločinec je sice po celou dobu zotročen, ale *nikoli* za náležitým účelem odškodnit oběť.

Myšlenka, že oběť by měla být přednostně odškodněna, má v právu významnou tradici. Ve skutečnosti jde o odvěký právní princip, který se postupně vytrácel s tím, jak stát rozšiřoval a monopolizoval instituce spravedlnosti. Například ve středověkém Irsku nebyl král hlavou státu, ale spíš pojišťovatelem proti zločinu; dopustil-li se někdo zločinu, první věcí, která se stala, bylo to, že král vyplatil oběti „pojistné“ plnění a poté přikročil na oplátku k vymáhání platby po zločinci (princip navrácení majetku společnosti, jež pojistila oběť, zcela odvozený od myšlenky na navrácení majetku oběti). V mnoha částech koloniální Ameriky, které byly příliš chudé na to, aby si mohly dovolit pochybný přepych v podobě věznic, svěřovaly soudy zloděje do rukou oběti, pro niž musel pracovat, dokud nesplatil svůj „dluh“. Neznamená to nutně, že by věznice v libertariánské společnosti zcela zmizely, ale nepochybně by se drasticky změnily, jelikož jejich hlavním cílem by bylo donutit zločince poskytnout svým obětem odškodnění.¹⁵³

Ve středověku bylo odškodnění oběti zpravidla dominantním konceptem trestu. Teprve s tím, jak rostla moc státu, zasahovaly vládní autority stále více do procesu kompenzace, přičemž stoupající měrou konfiskovali stále větší část majetku zločinců pro sebe a ponechávali stále méně a méně nešťastné oběti. Ve skutečnosti s tím, jak se přesouval důraz od navrácení majetku oběti, od jejího odškodnění ze strany zločince, k trestání údajných zločinů spáchaných „proti státu“, stávaly se státem vynucované tresty stále více a více krutými. Jak napsal kriminalista William Tallack z počátku dvacátého století:

jich jurisdikci, se zakazuje existence otroctví nebo nevolnictví s výjimkou trestu za spáchaný zločin, z něhož bude dotyčná strana náležitě usvědčena.“

¹⁵³ Více o právních principech odškodnění a „vyrovnání“ (kdy zločinec vyplatí oběť) v Stephen Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, Quadrangle Books, Chicago, 1960.

Bylo to především v důsledku vášnivé chamtivosti feudálních baronů a středověké církevní moci, že práva poškozené strany byla postupně porušována a nakonec do značné míry присvojena těmi autoritami, které ve skutečnosti na pachateli vynucovaly dvojí trest, když zkonfiskovali jeho majetek pro sebe místo pro jeho oběť a když ho potrestaly žalářem, mučením, nabodnutím na kůl, nebo šibenicí. Původní oběť bezprávi však byla prakticky ignorována.

Nebo jak to shrnul profesor Schafer: „S tím, jak stát monopolizoval instituci trestu, docházelo k pozvolnému oddělování práv poškozených od trestního práva.“¹⁵⁴

Avšak odškodnění, přestože je první věcí, k níž je při výměře trestu přihlíženo, může jen stěží sloužit jako úplné a dostačující kritérium. Zaútočí-li jeden člověk proti druhému, aniž by došlo ke krádeži majetku, neexistuje samozřejmě žádný způsob, jak by mohl zločinec oběť odškodnit. V starověkých právních systémech byla často stanovována schémata pro peněžní odškodnění, jež musel zločinec zaplatit oběti: tolik peněz za napadení, o tolik víc za zmrzačení atd. Taková schémata jsou však zjevně zcela arbitrární a nijak nesouvisejí s povahou samotného zločinu. Musíme se tudíž uchýlit k názoru, že kritériem musí být: ztráta práv zločince *ve stejné míře*, v níž o ně připravil někoho jiného.

Jak ale tuto míru poškození práv změříme? Vraťme se ke krádeži 300 000 Kč. Dokonce ani zde nedostačuje k pokrytí zločinu pouhé odškodnění (ani když připočteme náhradu škody, náklady, úrok atd.). Pouhá ztráta ukradených peněz totiž evidentně nemůže v žádném smyslu fungovat jako odstrašující prostředek proti páchání podobných zločinů v budoucnu (ačkoli níže uvidíme, že samotné odstrašení je pro výměru trestu špatným kritériem). Řekněme-li tedy, že zločinec ztrácí práva *v míře, v níž o ně připravil oběť*, musíme potom tvrdit, že by měl zločinec vrátit nejen oněch 300 000 Kč, ale že musí být přinucen zaplatit oběti *dalších* 300 000 Kč, aby tak naopak on ztratil ta práva (k majetku v hodnotě 300 000 Kč), o něž připravil oběť. V případě krádeže tedy můžeme říct, že zločinec musí zaplatit *dvojnásobnou* hodnotu ukradeného majetku: jednou tím, že ho navrátí, a ještě jednou za ztrátu toho, o co připravil jinou osobu.¹⁵⁵

¹⁵⁴ William Tallack, *Reparation to the Injured and the Rights of the Victims of Crime to Compensation*, Londýn, 1900, str. 11–12; Schafer: *Restitution to Victims of Crime*, str. 7–8.

¹⁵⁵ Tento princip libertariánského dvojitého trestu byl profesorem Walterem Blockem jadrně popsán jako „dva zuby za zub“.

Stále však nejsme u konce s naší diskuzí o míře ztráty práv spojené se zločinem. A se totiž na B nedopustil pouze krádeže 300 000 Kč, s tím, že mohou být navraceny a A ekvivalentně potrestán. A též přivedl B do stavu strachu a nejistoty, nejistoty, pokud jde o rozsah, v němž bude B poškozen. Trest uložený A je však předem pevně stanovený a jistý, což staví A do daleko lepší pozice, než v jaké se nacházela jeho původní oběť. Pokud bychom chtěli uložit přiměřený trest, museli bychom požadovat *více* než dvojnásobek, abychom tak do určité míry odškodnili oběť za aspekty nejistoty a strachu spojené s jejím konkrétním zážitkem.¹⁵⁶ Jak by toto zvláštní odškodnění mělo vypadat, je nemožné říct přesně, avšak to nezbavuje *nikoho*, kdo se snaží vypracovat racionální systém trestu – včetně takového, který by byl používán v libertariánské společnosti – povinnosti vypracovat tento systém nejlépe, jak je to možné.

V otázce fyzického napadení, kde se z principu nelze dožadovat navrácení majetku, můžeme znovu použít naše kritérium přiměřeného trestu, takže pokud A zbil určitým způsobem B, potom má B právo zbít v o něco větším rozsahu A (nebo ponechat výkon trestu na justičních zaměstnancích).

Na tomto místě by pro zločince samozřejmě mohla vstoupit do hry možnost vykoupit se z trestu, ale *pouze* jako dobrovolná smlouva s žalobcem. Předpokládejme například, že A zbil krutě B. B má nyní právo zbít A stejně krutě či o něco víc, nebo najmout osobu nebo organizaci (jíž by v libertariánské společnosti mohli být šerifové najímaní soukromými konkurenčními soudy), která by za něj tento trest vykonala. A se samozřejmě může pokusit vyplatit se z trestu, zaplatit B, aby se zřekl svého práva zbít útočníka.

Oběť má tedy právo dožadovat se trestu v přiměřené míře určené rozsahem zločinu, ale může též umožnit útočníkovi z trestu se vykoupit, *nebo* mu částečně či zcela prominout. Přiměřená úroveň trestu ustanovuje *právo* oběti, přípustnou horní hranici trestu. V jaké míře, nebo zda vůbec se oběť rozhodne tohoto práva *využít*, záleží pouze na ní. Jak to vyjadřuje profesor Armstrong:

Mezi krutostí zločinu a krutostí trestu by měl být vzájemný poměr. Ten stanovuje horní hranici trestu a naznačuje, co je přiměřené... Spravedlnost dává příslušné autoritě [z našeho pohledu oběti] právo potrestat do jisté míry pachatele, avšak člověk není nezbytně a vždy povinen zajít při trestání až k samotným hranicím spravedlnosti. Podobně když

¹⁵⁶ Jsem zavázán profesoru Robertu Nozickovi z Harvardovy univerzity za to, že mě na tento problém upozornil.

půjčím člověku peníze, mám spravedlivé právo na jejich navrácení, ale pokud se rozhodnu nevzít si je zpět, neudělal jsem nic nespravedlivého. Nemohu požadovat více, než kolik mi někdo dluží, ale mohu požadovat méně, nebo dokonce nic.¹⁵⁷

Nebo jak uvádí profesor McCloskey: „Nejednáme nespravedlivě, uložíme-li z laskavých pohnutek trest nižší, než jaký vyžaduje spravedlnost, ale dopouštíme se vážného bezpráví, je-li zasloužený trest překročen.“¹⁵⁸

Mnozí lidé jsou při konfrontaci s libertariánským právním systémem znepokojeni následujícím problémem: bylo by někomu dovoleno „vzít spravedlnost do vlastních rukou“? Bylo by oběti nebo jejímu známému dovoleno domáhat se osobně na zločinci spravedlnosti? Odpovědí je, že samozřejmě Ano, jelikož *veškerá* práva na potrestání jsou odvozena z práva oběti na sebeobranu. V libertariánské ryze svobodné tržní společnosti však bude oběť obvykle shledávat výhodnějším svěřit tento úkol policii a soudním agenturám.¹⁵⁹ Předpokládejme například, že Hatfield₁ zavraždí McCoye₁. McCoy₂ se poté rozhodne Hatfielda₁ sám vyhledat a popravit. Takové jednání je v pořádku s výjimkou situace, jež nastala v případě policejního násilí, který byl diskutován v předchozí části. McCoy₂ může čelit možnosti, že bude u soukromých soudů obžalován Hatfieldem₂ z vraždy. *Shledají-li* soudy, že Hatfield₁ byl skutečně vrahem, potom se McCoyovi₂ vyjma udělení veřejného souhlasu s vykonáním spravedlnosti, v našem schématu nic nestane. Ukáže-li se však, že neexistuje dostatek důkazů k usvědčení Hatfielda₁ z vraždy, nebo že vraždu ve skutečnosti spáchal jiný Hatfield nebo nějaká cizí osoba, potom nemůže být McCoyovi₂ stejně jako ve výše zmíněném případě policejních útočníků, přiznána jakákoli forma imunity. Je to tedy on, kdo se stává vrahem podléhajícím výkonu soudního rozsudku z příkazu rozhněvaných

¹⁵⁷ G. K. Armstrong, „The Retributivist Hits Back“ v *Mind*, 1961, přetištěno v Stanley E. Grupp, ed.: *Theories of Punishment*, Indiana University Press, Bloomington, 1971, str. 35–36.

¹⁵⁸ Dodali bychom, že „my“ by zde mělo znamenat oběť konkrétního zločinu. H. J. McCloskey, „A Non-Utilitarian Approach to Punishment“ v *Inquiry*, 1965, přetištěno v Gertrude Ezorsky, ed.: *Philosophical Perspectives on Punishment*, State University of New York Press, 1972, Albany, str. 132.

¹⁵⁹ Dle našeho názoru by nebyl libertariánský systém slučitelný s monopolními obrannými agenturami státu, jako jsou policie a soudy, které by místo toho byly soukromé a vzájemně si konkurovaly. Jelikož tato práce pojednává o etice, nemůžeme se zde zabývat pragmatickou otázkou, *jak* přesně by taková „anarchokapitalistická“ policie a soudní systém mohly fungovat v praxi. Diskuzi o této otázce lze nalézt v Murray Rothbard, *For a New Liberty*, rev. ed., Macmillan, New York, 1978, str. 215–41.

Hatfieldových dědiců. Z tohoto důvodu, stejně jako v libertariánské společnosti, budou policisté velice opatrní, aby se vyhnuli porušení práv jakéhokoli podezřelého, dokud nebudou naprosto přesvědčeni o jeho vině a ochotni pro toto přesvědčení vystavit sami sebe riziku možného postihu. Znamená to také, že jen málo lidí „bude brát spravedlnost do vlastních rukou“, dokud nenabudou podobného přesvědčení. Mimoto, pokud Hatfield₁ McCoye pouze zmlátí a McCoy ho za to na oplátku zabije, bude McCoy rovněž podroben trestu jako vrah. Existoval by tedy téměř univerzální sklon ponechat výkon spravedlnosti na soudech, jejichž rozhodnutí založená na pravidlech dokazování, soudním procesu atd., tedy metodách podobných těm, jež se používají nyní, by byla přijímána společností jako poctivá a nejlepší, jichž mohlo být dosaženo.¹⁶⁰

Mělo by být zřejmé, že naše teorie přiměřeného trestu – že lidé mohou být potrestáni ztrátou svých práv v míře, v jaké poškodili práva ostatních – je skutečně *odvetnou* teorií trestu, teorií „zub (respektive dva zuby) za zub“.¹⁶¹

¹⁶⁰ Toto vše připomíná brilantní a vtipný systém trestání vládních byrokratů vymyšlený významným libertariánem H. L. Menckem. V *Mencken Crestomathy*, Alfred A. Knopf, New York, 1949, str. 386–87, Mencken navrhl, aby mohl každý občan

ihned na místě potrestat státního zaměstnance, jehož činnost prověřil a shledal ho provinilým, a to jakýmkoli způsobem, který se jeví přiměřeným a vhodným – v případě, že tento trest znamená pro státního zaměstnance fyzickou újmu, omezí se následující vyšetřování vedené velkou porotou nebo soudním lékařem striktně na zodpovězení otázky, zda státní zaměstnanec dostal, co si zasloužil. Jinými slovy, navrhuji, aby již nadále pro občana nebylo *malum in se*, když zbuší, zbičuje, nakopne, vyškrábe mu oči, pořeže, poraní, potluče, zmrzačí, popálí, udeří, zbijí na chodidlech, stáhne z kůže nebo dokonce zlynčuje státního zaměstnance, a že by se mělo jednat o *malum prohibitum* pouze v míře, v jaké trest převyší to, co si státní zaměstnanec zaslouhuje. O rozsahu tohoto přestupku, pokud k němu dojde, může být velmi pohodlně rozhodnuto malou porotou, stejně jako jsou nyní rozhodovány i další otázky týkající se provinění. Po propuštění z nemocnice se zmrskaný soudce, kongresman, nebo jiný státní zaměstnanec – v případě úmrtí jeho hlavní dědic – dostaví před velkou porotou, podá stížnost, a je-li žaloba shledána oprávněnou, je sestavena malá porota a jsou předloženy veškeré důkazy. Rozhodne-li porota, že státní zaměstnanec zaslouhuje trest, jímž byl postižen, je občan, který ho vykonal, osvobozen se ctí. Rozhodne-li naopak porota, že trest byl nepřiměřený, je občan uznán vinným z napadení, zmrzačení, vraždy, nebo z čehokoli, čeho se dopustil, v míře stanovené rozdílem mezi tím, co si státní zaměstnanec zasloužil a co dostal. Trest za tento přestupek následuje obvyklým způsobem.

¹⁶¹ Odveta byla zajímavě označena za „duševní odškodnění“. Viz Schafer: *Restitution to Victims of Crime*, str. 120–21. Viz taktéž obhajobu trestu smrti za vraždu v Robert Gahringer, „Punishment as Language“ v *Ethics*, říjen 1960, str. 47–48:

Absolutní útok si žádá absolutní negaci. Člověk by mohl právem trvat na tom, že v naší současné situaci je trest smrti jediným faktickým symbolem absolutní negace. Co jiné-

Princip odplaty se netěší dobré reputaci mezi filozofy, kteří obvykle rychle odmítnou koncept jako „primitivní“ nebo „barbarský“ a poté se věnují diskusi týkající se dvou dalších hlavních teorií trestu: odstrašení a nápravy. Avšak prosté odmítnutí konceptu jako „barbarského“ může jen stěží postačovat; koneckonců je možné, že v tomto případě „barbaři“ přišli s konceptem, který je lepší než moderní učení.

Profesor H. L. A. Hart popisuje „nejvulgárnější formu“ přiměřenosti, jak jsme ji zde obhajovali my (*lex talionis*), jako:

Názor, že to, čeho se zločinec dopustí, by mělo být učiněno i jemu, a kdykoli si myslíme, že určitý trest je primitivní, což často je, prosazuje se sama tato vulgární myšlenka: vrah by měl být zabit, násilný útočník zmrskán.¹⁶²

Nařčení z „primitivismu“ je však stěží platnou kritikou a sám Hart připouští, že tato „vulgární“ forma představuje méně obtíží než více „kultivované“ verze tezí o přiměřené odplatě. Jeho jedinou odůvodněnou kritikou, o níž se patrně domnívá, že celou záležitost hází pod stůl, je citace od Balckstona:

Je mnoho zločinů, pro něž nejsou tyto tresty, aniž by se projevila jejich absurdnost a lehkomyšlnost, v žádné podobě přípustné. Krádež nemůže být trestána krádeží, pomluva pomluvou, padělání paděláním, cizoložství cizoložstvím.

Toto je však stěží působivá kritika. Krádež a padělání představují loupež a lupič může být zajisté přinucen navrátit oběti majetek a poskytnout jí při-

ho by mohlo vyjádřit ohavnost vraždy způsobem *srozumitelným lidem, pro něž je vražda přijatelný čin?* Nižší trest by pochopitelně ukazoval na méně významný zločin. (Kurzíva doplněna Gahringerem.)

O trestu obecně jako o negaci útoku na právo srovnej též F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2. vydání, Oxford University Press, Oxford, 1972, přetištěno v Gertrude Ezorsky, ed.: *Philosophical Perspectives on Punishment*, str. 109–10:

Proč... si zaslouhuji trest? Je to proto, že jsem se provinil. Spáchal jsem „bezpráví“... negaci „práva“, prosazení ne-práva... Zánik viny... je přesto sám o sobě dobrý; nikoli proto, že pouhá negace je dobrá, ale proto, že popření bezpráví je prosazování práva... Trest je popřením bezpráví prostřednictvím prosazování práva.

Vlivný argument pro odvetu lze nalézt v Herbert Morris, *On Guilt and Innocence*, University of California Press, Berkeley, 1976, str. 31–58.

¹⁶² Pokus vybudovat právní kodex ukládající přiměřené tresty za zločin – jakož i odškodnění oběti – lze nalézt v Thomas Jefferson, „A Bill for Proportioning Crimes and Punishments“ v *The Writings of Thomas Jefferson*, A. Lipscomb a A. Bergh, ed., Thomas Jefferson Memorial Assn., Washington, D. C., 1904, díl 1., str. 218–39.

měřené odškodné; není zde žádný konceptuální problém. Cizoložství není z libertariánského pohledu vůbec zločinem, a jak uvidíme níže, není jím ani „pomluva“.¹⁶³

Pojďme se tedy věnovat dvěma hlavním moderním teoriím a pokusme se zjistit, zda poskytují kritérium trestu, které skutečně vyhovuje našim představám o spravedlnosti, což zcela jistě platí pro princip odplaty.¹⁶⁴ *Odstrašení* byl princip předložený utilitarismem jako součást agresivního odmítnutí principů spravedlnosti a přirozeného práva a nahrazení těchto údajně metafyzických principů přísnou praktičností. Praktickým záměrem trestů bylo zabránit dalším zločinům, jichž by se mohl dopustit samotný zločinec nebo ostatní členové společnosti. Kritérium odstrašování však předpokládá schémata trestání, která by byla téměř každým považována za hrubě nespravedlivá. Kdyby například za zločin neexistoval vůbec žádný trest, dopouštěl by se velký počet lidí drobných krádeží, jako je například krádež ovoce ze stánku. Na druhé straně, většina lidí má v sobě zabudovaný mnohem větší odpor ke spáchání vraždy než k drobným krádežím, a proto by byli lidé mnohem méně náchylní dopustit se těžšího zločinu. Je-li tudíž záměrem trestu odstrašit od páchání zločinu, potom by bylo k zamezení drobných krádeží zapotřebí mnohem vyššího trestu než k předcházení vraždy. Takový systém se přičí etickým standardům většiny lidí. V důsledku užívání odstrašení jako kritéria by musel být za drobné krádeže – za krádež žvýkaček – přísně ukládan trest smrti, zatímco vrahové by se mohli vystavovat trestu pouhých několika měsíců vězení.¹⁶⁵

¹⁶³ H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, New York, 1968, str. 161.

¹⁶⁴ *Websterův slovník* definuje „odplatu“ jako „udělování či přijímání odměny nebo trestu v souladu se zásluhami jednotlivce“.

¹⁶⁵ V rámci kritiky odstrašujícího principu trestání se profesor Armstrong v „The Retributivist Hits Back“, str. 32–33, ptá:

[P]roč se zastavovat u minima, proč si nezvolit bezpečnější řešení a nepotrestat ho [zločince] nějakým značně okázalým způsobem – nebylo by tak pravděpodobnější, že to odstraší ostatní? Nechme ho, samozřejmě veřejně, ubíčovat k smrti za přešůpek při parkování. Něco takového by mě jistě odradilo od parkování na místě vyhrazeném pro vicekancléře!

Podobně píše D. J. Hawkins v „Punishment and Moral Responsibility“ v *The Modern Law Review*, listopad 1944, přetištěno v Grupp, ed.: *Theories of Punishment*, str. 14:

Pokud by měl být brán v úvahu samotný motiv odstrašení, museli bychom nejtvrději potrestat ty přešůpky, u nichž existuje značné pokušení je páchat, a díky tomu, že s sebou nenesou žádné velké morální provinění, je jejich páchání pro lidi docela snadné. Důvěrně známý příklad poskytují dopravní přešůpky.

Podobně i klasická kritika principu odstrašení říká, že je-li odstrašení naším jediným kritériem, bylo by zcela správné, kdyby policie nebo soudy veřejně popravily za zločin někoho, o kom *vědí*, že je nevinný, ale o jehož vině přesvědčily veřejnost. Vědomá poprava nevinného člověka – samozřejmě za předpokladu, že tato vědomost může být uchována v tajnosti – by měla stejný odstrašující účinek jako poprava skutečného viníka. Nicméně takový postup se rovněž zcela příčí standardům spravedlnosti uznávaným téměř každým člověkem.

Skutečnost, že by téměř každý považoval taková schémata trestání za groteskní, přestože splňují odstrašující kritérium, ukazuje, že lidé se zajímají o něco důležitějšího, než je odstrašení. Co by to mohlo být, nám naznačuje základní námitka, že tyto odstrašující sazby trestu, nebo zabití nevinného člověka, zjevně převracejí náš obvyklý pohled na spravedlnost. Namísto trestu, jenž „přísluší danému zločinu“, je nyní trest odstupňován nepřímo úměrně k závažnosti zločinu, nebo je místo viníkovi vyměřen nevinnému. Stručně řečeno, princip odstrašení znamená hrubé porušení intuitivního citění, že spravedlnost implikuje nějakou formu příslušejícího a přiměřeného trestu vůči provinilci.

Nedávné, údajně velice „humánní“ kritérium trestu spočívá v „nápravě“ zločince. Staromódní spravedlnost, zní argument, se soustředila na potrestání zločince buď formou odplaty, nebo tak, aby ho odradila od páchání dalšího zločinu; nové kritérium usiluje humánním způsobem o zlepšení a nápravu zločince. Při podrobnější úvaze však zjistíme, že nejenže princip „humánní“ nápravy směřuje k arbitrární a hrubé nespravedlnosti, ale také svěřuje do rukou vykonavatelů trestu ohromnou a arbitrární moc rozhodovat o osudu člověka. Předpokládejme tedy, že Pavel je masovým vrahem, zatímco Petr jen ukradl ze stánku nějaké ovoce. Místo toho, aby byli odsouzeni přiměřeně svým zločinům, jsou nyní jejich rozsudky neurčité s tím, že jejich věznění bude ukončeno na základě jejich údajně úspěšné „nápravy“. Toto však dává moc rozhodovat o životech vězňů do rukou arbitrární skupiny domnělých rehabilitátorů. Znamenalo by to, že namísto rovnosti před zákonem – což je základní kritérium spravedlnosti – by v případě rychlé „nápravy“ mohl jít jeden člověk za stejný zločin se stejným trestem do vězení na několik týdnů, zatímco další by mohl zůstat ve vězení natrvalo. Předpokládejme tedy, že v našem případě Pavla a Petra je Pavel, masový vrah, podle názoru „expertní“ komise rychle napraven. Po třech týdnech je za potlesku domněle úspěšných reformatů propuštěn. Mezitím zůstává Petr, zloděj ovoce, alespoň v očích expertní komise nenapravitelným a zcela nenaprave-

ným. V souladu s logikou tohoto principu musí zůstat uvězněn na dobu neurčitou, možná do konce svého života, protože zatímco jím spáchaný zločin byl zanedbatelný, zůstává stále mimo sféru působnosti svých „humánních“ mravokárců.

A tak profesor K. G. Armstrong o principu nápravy píše:

Logické schéma trestů bude pro každého zločince spočívat v poskytnutí nápravné léčby, dokud z pohledu expertů nedojde k úspěšné změně, aby tak mohl získat osvědčení o nápravě. V rámci této teorie by měl být každý rozsudek neurčitý – závislý na libovůli psychologa – neboť již neexistují žádné základy pro stanovení jednoznačné hranice trestu. „Ukradl jste bochník chleba? Tak to vás budeme muset napravit, i kdyby to mělo trvat po zbytek vašeho života.“ Od okamžiku, kdy je shledán vinným, ztrácí zločinec svá práva jakožto lidská bytost... Tohle není forma humánnosti, která by se mi zamlouvala.¹⁶⁶

Tyranie a hrubá nespravedlnost „humánní“ teorie trestu jako nápravy nebyla nikdy odhalena v barvitější podobě, než jak se to podařilo C. S. Lewisovi. K poznámce, že „reformátoři“ nazývají jimi navrhované postupy „léčbou“ nebo „terapií“ spíše než „trestem“, Lewis dodává:

Nenechme se ale oklamat názvem. Být bez souhlasu odloučen od domova a přátel; ztratit svou svobodu; vytrpět všechny ty útoky na svou osobnost, které umí moderní psychoterapie provést... vědět, že tento proces nikdy neskončí, dokud moji věznitelé neuspějí, nebo dokud dostatečně nezmodrím, abych je se znatelným úspěchem podvedl – koho zajímá, jestli je to nazýváno Trestem či nikoli? To, že tento postup zahrnuje většinu prvků, kvůli nimž je jakýkoli trest obávaný – zneuctění, vyhnanství, porobení a promarněná léta – je zřejmé. Pouze ohromný pocit provinění by mohlo toto jednání ospravedlnit. Pocit viny je však právě tím pojmem, který humánní teorie hodila přes palubu.

Lewis pokračuje, aby objasnil obzvláště krutou tyranii, k níž „humanisté“ pravděpodobně sáhnou, aby vnutili lidem své „reformy“ a „léčbu“:

Ze všech tyranií může být tyranie vykonávaná pro dobro svých obětí tou nejvíce utiskující. Může být lepší žít pod útlakem loupeživých baronů než všemocných morálních štouralů. Krutost loupeživého barona může časem ochabnout, jeho chamtivost může být v jistém bodě uspo-

¹⁶⁶ Armstrong: „The Retributivist Hits Back“, str. 33.

kojena; ale ti, kdo nás trýzní pro naše vlastní dobro, tak budou činit nepřetržitě, protože tak činí se souhlasem vlastního svědomí. Je pravděpodobné, že půjdou do nebe, současně však ještě pravděpodobnější, že stvoří peklo na zemi. Tato čirá dobrosrdečnost vede k netolerovatelné potupě. Být „vyléčen“ proti vlastní vůli a ze stavů, které nemusí být považovány za chorobu, znamená být postaven na úroveň těch, kteří ještě nemají zcela rozum, nebo těch, kteří ho nikdy mít nebudou; znamená to být zařazen na úroveň malých dětí, imbecilů a domácích zvířat. Naopak být potrestán, jakkoli krutě, protože si to člověk zasloužil, protože „to neměl dělat“, znamená jednat s ním jako s lidskou bytostí stvořenou k obrazu božímu.

Kromě toho, upozorňuje Lewis, mohou vládci použít konceptu „choroby“ jako prostředku k ukončení jakýchkoli činností, jež se jim protiví, tím, že je označí za „zločinné“, a poté vnutit všem ve jménu terapie totalitní vládu.

Mají-li být zločin a choroba považovány za tutéž věc, vyplývá z toho, že jakýkoli stav myslí, který bude našimi pány nazván „chorobou“, může být pokládán za zločin a být povinně léčen. Bude zbytečné namítat, že stavy myslí, které nejsou vládě po chuti, nemusí vždy znamenat morální hanebnost, a nezasluhují tudíž vždy ztrátu svobody. Naši pánové totiž nebudou používat koncept zásluhy a trestu, nýbrž koncept choroby a léčby... Nepůjde o perzekuci. I když je léčba bolestivá, celoživotní, dokonce i když je smrtící, půjde pouze o politováníhodnou nehodu; záměr byl přece ryze terapeutický. I v běžné medicíně jsou bolestivé a smrtelné operace; taktéž i zde. Protože jde ale o „léčbu“, nikoli o trest, mohou být tyto postupy kritizovány pouze kolegy-experty, a to na základě technického hlediska, nikdy ne z pohledu člověka jako lidské bytosti a na základě spravedlnosti.¹⁶⁷

Vidíme tedy, že módní nápravný přístup k trestání může být přinejmenším tak groteskní a daleko víc neurčitý a arbitrární než princip odstrašení. Odveta zůstává jako naše jediná spravedlivá a životaschopná teorie trestu, pro niž je fundamentální princip stejného zacházení za stejný zločin. To, co je považováno za barbarské, se ukazuje být spravedlivým, zatímco to, co se nazývá „moderním“ a „humánním“, se ukazuje být groteskní parodií na spravedlnost.

¹⁶⁷ C. S. Lewis, „The Humanitarian Theory of Punishment“ v *Twentieth Century*, podzim 1948–49, přetištěno v Grupp, ed.: *Theories of Punishment*, str. 304–7. Taktéž viz Francis A. Allen, „Criminal Justice, Legal Values, and the Rehabilitative Ideal“ v *Ibid.*, str. 317–30.

Stanovili jsme, že každý člověk má vlastnické právo k vlastní osobě a k panenské půdě, kterou nalezne a přetvoří svou prací. Ukázali jsme, že z těchto dvou principů můžeme odvodit celou strukturu majetkových práv ke všem druhům statků, včetně těch, které člověk získá výměnou nebo jako dobrovolný dar či dědictví.

Zbývá však obtížný případ *dětí*. Právo každého člověka na vlastnictví sebe sama bylo ustanoveno pro dospělé, pro přirozené vlastníky sebe sama, kteří musí za účelem volby a sledování svých cílů používat vlastní rozum. Na druhé straně je jasné, že nově narozené dítě není v žádném smyslu skutečným vlastníkem sebe sama, ale spíš *potenciálním* vlastníkem sebe sama.¹⁶⁸ To však představuje obtížný problém: *kdy*, nebo jakým způsobem, získává rostoucí dítě své přirozené právo na svobodu a vlastnictví sebe sama? Postupně, nebo najednou? V jakém věku? A jaká kritéria bychom měli pro tento posun či přeměnu stanovit?

Začneme nejdříve u dítěte v prenatálním období. Jaké je majetkové právo rodičů, přesněji řečeno matky k jejímu plodu? V první řadě musíme poznamenat, že konzervativní katolická pozice je zpravidla odmítána až příliš prudce. Tato pozice tvrdí, že plod je živoucím jedincem, a proto je interrupce vražedným aktem, který musí být postaven mimo zákon, jako je tomu v případě jakékoli vraždy. Obvyklou odpovědí je prosté vytyčení *narození* jako počátku života lidské bytosti, jíž náleží přirozená práva včetně práva nebýt zavražděna; před narozením, zní protiargument, nemůže být dítě po-

¹⁶⁸ John Locke to ve svém díle *Two Treatises on Government*, str. 322, vyjádřil takto: Připouštím, že děti se nerodí jako plnoprávné bytosti (s právem na přirozenou svobodu), ačkoli se jimi mohou stát. Když přijdou děti na svět, mají nad nimi jejich rodiče ještě nějakou dobu poté určitý druh nadvlády a pravomoci, jež jsou však pouze dočasné. Pouta tohoto podrobení jsou jako plenky, do nichž jsou děti zabaleny a které jim pomáhají v bezbrannosti jejich raného dětství. S přibývajícím věkem a rozumem se postupně uvolňují, dokud konečně nespádnou a neumožní člověku svobodně se rozhodovat.

važováno za živoucího jedince. Avšak katolická odpověď, že plod je naživu a že je potenciálním člověkem, se dostává znepokojivě blízko obecnému názoru, že proti nově narozenému dítěti nesmí být použito agrese, protože je potenciálním dospělým. Ačkoli narození je skutečně správným vytyčením hranic, obvyklá formulace činí z narození arbitrární dělicí čáru a postrádá dostatečné základy v teorii vlastnictví sebe sama.

Vhodné základy pro analýzu interrupce spočívají v absolutním právu každého člověka na vlastnictví sebe sama. Z toho bezprostředně vyplývá, že každá žena má absolutní právo ke svému tělu, že má absolutní nadvládu nad svým tělem a vším, co je uvnitř. To jest včetně plodu. Většina plodů se nachází v matčině lůně, protože matka s touto situací souhlasí, leč jedná se o souhlas svobodně udělený. Avšak rozhodne-li se matka, že v sobě již nadále *nechce* plod nosit, stává se plod v jejím těle parazitickým „vetřelcem“ a matka má naprosté právo vykázat tohoto vetřelce ze své domény. Na interrupci by nemělo být pohlíženo jako na „vraždu“ živoucího jedince, ale jako na vykázání nechtěného vetřelce z matčina těla.¹⁶⁹ Jakékoli zákony omezující nebo zakazující interrupci tedy představují porušení práv matek.

Bylo namítáno, že jelikož matka původně s početím souhlasila, uzavřela tak s plodem o svém stavu „smlouvu“, kterou nemůže „porušit“ tím, že podstoupí interrupci. S touto doktrínou je však spojeno mnoho problémů. V první řadě, jak dále uvidíme, pouhý slib nepředstavuje vymahatelnou smlouvu: smlouvy jsou řádně vymahatelné pouze tehdy, jestliže jejich porušení znamená *implicitní krádež*, a žádná taková úvaha se zde nenabízí. Za druhé, evidentně nemohlo dojít k žádnému „uzavření smlouvy“, jelikož plod (oplozené vajíčko?) může být jen stěží považován za dobrovolně a vědomě jednajícím entitu. A za třetí, jak jsme viděli výše, zásadním bodem v libertariánské teorii je *nezcizitelnost vůle*, a tudíž nepřípustnost vymáhání smluv zavazujících k dobrovolnému otroctví. Dokonce i kdyby se *jednalo* o „smlouvu“, potom by nemohla být vymáhána, protože vůle matky je nezcizitelná a matka nemůže být legitimně zotročena a přinucena mít dítě proti své vůli.

Další argument bojovníků proti interrupci je, že plod je živoucí lidskou bytostí, a má tedy nárok na veškerá práva náležící lidským bytostem. Dobře,

¹⁶⁹ Tím, co se zde snažíme prokázat, není *morálnost* interrupce (jež může či nemusí být morální z jiných důvodů), ale její *legálnost*, tj. absolutní právo matky na interrupci. Co nás v této knize zajímá, jsou *práva* lidí dělat či nedělat různé věci, nikoli zda by takovýchto práv měli či neměli využívat. Tvrdíme tedy, že každá osoba má *právo* na nákup a konzumaci Coca-Coly od prodejce ochotného prodat, nikoli že by každá osoba *měla* či *neměla* ve skutečnosti takový nákup uskutečnit.

připustíme pro účely diskuze, že plody jsou lidskými bytostmi – nebo obecněji potenciálními lidskými bytostmi – a mají tedy nárok na veškerá lidská práva. Avšak jací *lidé*, můžeme se ptát, mají právo být násilnými parazity uvnitř těla lidského hostitele, který je není ochoten ve svém těle strpět? Zcela jistě takové právo nemají žádní *narození lidé*, a tudíž *a fortiori* ani plod nemůže mít takové právo.

Odpůrci interrupcí zpravidla formulují předchozí argument v tom smyslu, že „právo na život“ je vlastní jak plodu, tak i narozenému člověku. V této knize jsme tento koncept nepoužili z důvodu jeho nejednoznačnosti a proto, že všechna náležitá práva vyvozená jeho obhájci jsou obsažena v konceptu „práva na vlastnictví sebe sama“ – práva, aby byla osoba osvobozena od agrese. Dokonce i profesorka Judith Thomsonová, jež se ve své diskuzi o otázce interrupce pokouší nekonzistentně udržet koncept „práva na život“ spolu s právem vlastnit své tělo, jasně demonstruje pasti a omyly doktríny hlásající „právo na život“:

Podle některých názorů zahrnuje právo na život i právo na poskytnutí alespoň holého minima, jež potřebuje jedinec k přežití. Předpokládejme však, že holé minimum, jež potřebuje člověk k přežití, představuje ve skutečnosti něco, na co nemá vůbec žádné právo to dostat. Jsem-li na smrt nemocná a jedinou věcí, která zachrání můj život, je dotek chladivé ruky Henryho Fondy na mém horečnatém čele, nemám přesto na tento dotek chladivé ruky Henryho Fondy na svém horečnatém čele žádné právo. Bylo by od něj nesmírně pěkné, kdyby přiletěl ze Západního pobřeží, aby mi tento dotek poskytl... Nemám však vůbec žádné právo to po komkoli požadovat.

Stručně řečeno, je nepřipustné interpretovat termín „právo na život“ jako vymahatelný nárok na něčí jednání směřující k podpoře života. V naší terminologii by byl takovýto nárok nepřipustným porušením práva jiné osoby na vlastnictví sebe sama. Nebo, jak to neúprosně vyjadřuje profesorka Thomsonová, „právo na život negarantuje právo ať už na použití, nebo na nepřetržitě využívání těla jiné osoby – dokonce ani když to člověk potřebuje pro zachování života samotného“.¹⁷⁰

Předpokládejme nyní, že se narodilo dítě. Co potom? Předně můžeme říct, že rodiče – nebo spíš matka, která je jediným *nepochybným* a *očividným* ro-

¹⁷⁰ Judith Jarvis Thomsonová, „A Defense of Abortion“ v *Philosophy and Public Affairs*, podzim 1971, str. 55–56.

dičem – se stávají jakožto stvořitelé dítěte jeho vlastníky. Nově narozené dítě nemůže být v žádném smyslu skutečným vlastníkem sebe sama. Z tohoto důvodu může být vlastníkem dítěte buď matka, nebo jiná osoba či osoby, avšak tvrdit, že třetí osoba si může činit nárok na „vlastnictví“ dítěte, by znamenalo udělit jí právo zabavit násilím dítě jeho přirozenému nebo „prvotnímu“ vlastníkovu, jeho matce. Matka je přirozeným a oprávněným vlastníkem dítěte a jakýkoli pokus zabavit jí dítě násilím je porušením jejího majetkového práva.

Matka nebo rodiče však nepochybně nemohou dostat dítě do neomezeného vlastnictví, protože by to vedlo k bizarní situaci, kdy by byl padesátiletý dospělý člověk podřízen absolutní a bezpodmínečné pravomoci jeho sedmdesátiletého rodiče. Majetkové právo rodičů tak musí být časově omezeno. Musí však být rovněž omezeno svou *povahou*, protože by bylo jistě groteskní, kdyby libertariáni, kteří věří v právo na vlastnictví sebe sama, obhajovali právo rodičů zavraždit nebo mučit své děti.

Musíme tedy prohlásit, že již od samotného narození dítěte není vlastnictví rodičů absolutní, ale má „opatrovnický“ či poručnický charakter. Stručně řečeno, každé dítě, jakmile se narodí a nenachází se tedy již déle v matčině těle, je držitelem práva na vlastnictví sebe sama na základě toho, že je samostatnou entitou a potenciálním dospělým jedincem. Dopustí-li se rodič vůči dítěti agrese tím, že ho zmrzačí, mučí, zavraždí atd., musí být toto jednání považováno za nezákonné a porušující práva dítěte. Samotný koncept „práv“ je na druhé straně „negativní“, vymezuje oblasti lidské působnosti, do nichž nemůže žádný člověk řádně zasahovat. Nikdo tedy nemůže mít „právo“ přinutit někoho vykonat pozitivní úkon, protože v takovém případě donucení porušuje právo přinuceného jedince k jeho osobě nebo majetku. Můžeme tak říct, že člověk má *právo* ke svému majetku (tj. právo na jeho nerušené užívání), ale *nemůžeme* říct, že někdo má „právo“ na „životní minimum“, protože by to znamenalo, že nějací jiní lidé musí být donuceni mu toto minimum poskytovat, což by porušovalo jejich majetková práva. Logicky z toho vyplývá, že ve svobodné společnosti nemůže být žádnému člověku hozena na krk zákonná povinnost činit cokoli pro druhého, jelikož by to porušovalo jeho práva. Jediná zákonná povinnost, již má jeden člověk vůči druhému, spočívá ve vzájemném respektování svých práv.

Použijeme-li naši teorii na rodiče a děti, znamená to, že rodič nemá právo dopustit se vůči svým dětem agrese, *ale také* že by rodič neměl mít *zákonnou povinnost* své děti krmit, oblékat nebo vzdělávat, jelikož takové povinnosti by měly za následek vynucení pozitivních úkonů na rodiči a odepření jeho

práv. Rodič tedy nemůže zavraždit nebo zmrzačit své dítě a právní řád takové jednání rodiče správně staví mimo zákon. Rodič by však měl mít zákonné právo dítě *nekrmit*, tj. nechat ho zemřít.¹⁷¹ Zákon by tedy správně neměl nutit rodiče, aby dítě krmil nebo držel naživu.¹⁷² (To, zda má rodič *morální* spíše než zákonně vymahatelnou povinnost držet své dítě na živu, je zcela rozdílná otázka.) Toto pravidlo nám umožňuje vyřešit tak obtížné otázky jako: měl by mít rodič právo nechat zemřít znetvořené dítě (například tím, že ho nebude krmit)?¹⁷³ Odpověď samozřejmě zní, že ano, a vyplývá *a fortiori* z širšího práva nechat zemřít *jakékoli* dítě, ať už je znetvořené či nikoli. (Níže však uvidíme, že v libertariánské společnosti sníží existence svobodného trhu s dětmi počet případů „zanedbávání péče“ na minimum.)

Naše teorie nám též umožňuje prozkoumat případ Dr. Kennetha Edelina z Boston City Hospital, který byl v roce 1975 usvědčen ze zabití, když nechal zemřít plod (samozřejmě na přání matky), poté co provedl interrupci. Mají-li rodiče zákonné právo nechat dítě zemřít, potom mají *a fortiori* stejné právo v případě mimoděložních plodů. Podobně i v budoucím světě, kde se mohou děti rodit v mimoděložních zařízeních („pokusných zkumavkách“), by měli rodiče opět zákonné právo „vytáhnout zástrčku ze zdi“ nebo, přesněji řečeno, odmítnout platit za ponechání zástrčky na místě.

Pojďme prozkoumat důsledky doktríny, jež tvrdí, že rodiče *by měli mít* zákonně vymahatelnou povinnost držet své děti na živu. Argument pro existenci této povinnosti se skládá ze dvou částí: že rodiče stvořili dítě svobodně zvoleným, záměrným aktem; že dítě je dočasně bezmocné a není vlastním sebe sama.¹⁷⁴ Uvážíme-li nejdříve argument týkající se bezmocnosti,

¹⁷¹ Více o rozdílu mezi pasivní a aktivní eutanazií v Philippa R. Foot, *Virtues and Vices*, University of California Press, Berkeley, 1978, str. 50ff.

¹⁷² Srovnej s názorem teoretika individualistického anarchismu Benjamin R. Tuckera: „V systému stejné svobody má [dítě] spolu s rozvojem své individuality a samostatnosti právo na imunitu před útokem nebo napadením, a to je vše. Zanedbává-li rodič svou péči, nezavazuje tím kohokoli jiného k jejímu poskytování.“ Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book*, B. R. Tucker, New York, 1893, str. 144.

¹⁷³ Původní program Euthanasia Society of America obsahoval právo rodičů nechat znetvořené děti zemřít. Mezi porodními asistentkami a porodníky bylo též běžnou a rozšířenou praxí nechat znetvořené děti po porodu zemřít, a to tak, že jednoduše *nepodnikli* pozitivní úkony k jejich udržení na živu. Viz John A. Robertson, „Involuntary Euthanasia od Defective Newborns: A Legal Analysis“ v *Stanford Law Review*, leden 1975, str. 214–15.

¹⁷⁴ Argumenty v tomto a následujících odstavcích se silně opírají o Williamson M. Evers, „Political Theory and the Legal Rights of Children“ (nepublikovaný rukopis), str. 13–17. Viz také Evers, „The Law of Omissions and Neglect of Children“ v *Journal of Libertarian Studies* 2, zima 1978, str. 1–10.

potom můžeme nejprve učinit obecnou poznámku, že je filosofickým omylem tvrdit, že potřeby A ukládají B nucenou povinnost je uspokojit. Práva B jsou totiž v takovém případě poškozena. Za druhé, pokud může bezmocné dítě uvalit zákonné povinnosti na někoho jiného, proč výslovně na své rodiče a ne na jiné lidi? Co s tím mají rodiče společného? Odpovědí samozřejmě je, že oni jsou stvořiteli dítěte, ale to nás přivádí k druhému argumentu, argumentu týkajícího se stvoření.

Uvážíme-li tedy argument stvoření, můžeme okamžitě vyloučit jakoukoli povinnost matky držet na živu dítě, které se narodilo v důsledku znásilnění, jelikož nešlo o svobodně podniknutý akt. Tento argument rovněž vylučuje stejnou povinnost ze strany nevlastního rodiče, opatrovníka, nebo poručníka, kteří se na stvoření dítěte vůbec nepodíleli.

Mimoto, jestliže stvoření plodí povinnost živit dítě, proč by měla tato povinnost skončit, když se stane z dítěte dospělý člověk? Jak uvádí Evers:

Rodiče jsou jednou navždy stvořiteli dítěte, proč tedy nejsou navždy povinni jej živit? Je pravda, že dítě již není bezmocné, ale bezmocnost (jak bylo poznamenáno výše) není sama o sobě příčinou závazné povinnosti. Je-li zdrojem povinnosti stav, kdy je člověk stvořitelem dalšího jedince, a tento stav přetrvává, proč potom nepřetrvává i samotná povinnost?¹⁷⁵

A co v případě, kdy budou vědci v nějaké budoucí dekádě schopni stvořit lidský život v laboratoři? „Stvořitelem“ pak bude sám vědec. Musí mít i on zákonnou povinnost držet dítě na živu? Předpokládejme, že dítě je znetvořené a nemocné, že téměř není člověkem; má vědec přesto zákonnou povinnost dítě živit? A pokud ano, kolik svých prostředků – svého času, energie, peněz, kapitálového vybavení – by měl být ze zákona povinen investovat, aby udržel dítě na živu? Kde končí jeho povinnost a na základě jakého kritéria?

Otázka prostředků je velmi relevantní i pro případ vlastních rodičů. Jak uvádí Evers:

Vezměme v úvahu případ chudých rodičů, kteří mají dítě, jež onemocní. Nemoc je tak závažná, že rodiče by museli sami hladovět, aby dítěti obstarali zdravotní péči, která by ho udržela na živu. Mají rodiče... povinnost snížit kvalitu svých životů až do bodu vlastního zániku, jen aby dítěti pomohli?¹⁷⁶

¹⁷⁵ Evers, „Political Theory“, str. 17.

¹⁷⁶ *Ibid.*, str. 16.

A pokud ne, mohli bychom dodat, *v jakém bodě* zákonná povinnost rodičů zaniká? A na základě jakého kritéria? Evers pokračuje:

Někdo by mohl chtít argumentovat, že rodiče jsou povinováni pouze průměrnou minimální péčí (teplo, přístřešek, potrava) nezbytnou k udržení dítěte na živu. Zaujme-li však někdo tento postoj, zdá se ne-logické – vzhledem k široké rozmanitosti lidských vlastností a charakteristik – připoutat tuto povinnost na Prokrustovo lože lidské průměrnosti.¹⁷⁷

Častý argument tvrdí, že dobrovolný akt rodičů zakládá „smlouvu“, na jejímž základě mají rodiče povinnost dítě živit. To by však (a) znamenalo rovněž údajnou „smlouvu“ s plodem, která by zakazovala interrupci, a (b) potýkala by se tak se všemi potížemi smluvní teorie, jež byly analyzovány výše.

Nakonec, jak uvádí Evers, uvažme případ osoby, která dobrovolně zachrání dítě z hořícího vraku, v němž zahynou jeho rodiče. V jistém velmi reálném smyslu tak zachránce dítěti vdechl nový život, má tedy zákonnou povinnost držet od této chvíle dítě na živu? Nejednalo by se o „monstrózní nedobrovolné otroctví uvalené na zachránce“?¹⁷⁸ A pokud ano, proč by totéž neplatilo rovněž pro vlastního rodiče?

Matka se po narození svého dítěte stává jeho „opatrovníkem“ s jedinou zákonnou povinností nedopustit se vůči osobě dítěte agrese, jelikož dítě je potenciálním vlastníkem sebe sama. Dokud dítě žije doma, musí nutně spadat do pravomoci svých rodičů, jelikož žije na jejich majetku. Rodiče mají zajisté právo stanovit pravidla používání jejich domácnosti a majetku pro všechny osoby (ať už děti či nikoli), které v této domácnosti žijí.

Kdy by však měla tato opatrovnická pravomoc rodičů nad dětmi skončit? Stanovení jakéhokoli konkrétního věku (21, 18, nebo nějakého jiného) může být pouze zcela arbitrární. Klíč k řešení této ožehavé otázky spočívá v majetkových právech rodičů k jejich domovu. Dítě získává *plné* právo na vlastnictví sebe sama, *když toto právo skutečně demonstruje* – stručně řečeno, když odejde nebo „uteče“ z domova. Bez ohledu na jeho věk musíme každému dítěti přiznat absolutní právo utéct a nalézt si nové pěstounské rodiče, kteří ho dobrovolně adoptují nebo právo pokusit se žít samo. Rodiče se mohou snažit přemluvit uprchlé dítě k návratu, ale je naprosto nepřijatelným zotročením a útokem na jeho právo vlastnit sebe sama, pokud ho k návratu přinu-

¹⁷⁷ *Ibid.*, str. 16–17.

¹⁷⁸ *Ibid.*, str. 15–16.

tí násilím. Absolutní právo utéct představuje pro dítě konečné vyjádření jeho práva na vlastnictví sebe sama bez ohledu na věk.

Může-li tedy rodič vlastnit své dítě (s tím, že se vůči němu nemůže dopouštět agrese a musí mu ponechat svobodu utéct), potom také může toto vlastnictví převést na někoho jiného. Může dát dítě k adopci nebo může *prodat* svá práva k dítěti v rámci dobrovolné dohody. Stručně řečeno, musíme se postavit čelem k faktu, že v ryze svobodné společnosti bude vzkvétat svobodný trh s dětmi. Na první pohled se to může zdát být obludné a nelidské. Bližší zkoumání však odhalí, že takový trh je dokonale humánní. Musíme si totiž uvědomit, že trh s dětmi existuje i nyní, ale jelikož vláda nedovoluje prodej dětí za peníze, mohou nyní rodiče svěřit své dítě pouze licencované adopční agentuře, aniž by dostali zapláceno.¹⁷⁹ Znamená to, že nyní ve skutečnosti máme trh s dětmi, ale vláda uplatňuje regulaci maximální ceny na úrovni nuly a omezuje trh na několik privilegovaných, a tedy monopolních agentur. Výsledek je typický pro trh, kde je cena komodity držena vládou hluboko pod svobodnou tržní cenou: enormní „nedostatek“ zboží. Poptávka po dětech je obvykle mnohem vyšší než nabídka, a proto vidíme každodenní tragédie dospělých, kterým je slídícími a tyranskými agenturami odpíráno potěšení z adopce dětí. Ve skutečnosti nalézáme rozsáhlou neuspokojenou poptávku po dětech ze strany dospělých jedinců a párů spolu s rozsáhlým počtem přebytečných a nechtěných dětí, které jsou rodiči zanedbávány nebo týrány. Povolení svobodného trhu s dětmi by tuto nerovnováhu odstranilo a umožnilo by přemístění kojenců a dětí pryč od rodičů, kteří je nemají rádi nebo o ně nepečují, směrem k pěstounským rodičům, kteří po takových dětech hluboce touží. Všichni zúčastnění: vlastní rodiče, děti a pěstounští rodiče, kteří si je koupili, by na tom byli v takovéto společnosti lépe.¹⁸⁰

¹⁷⁹ V současnosti je možné „nezávisle umístit“ dítě od jednoho rodiče k jinému, ale může tak být učiněno pouze se souhlasem soudce, přičemž podobným umístováním je oficiálně bráněno. V případě žádosti *Goldmanových* tak Nejvyšší soud Massachusetts odmítl povolit židovskému páru adoptovat dvojčata narozená rodičům katolického vyznání, přestože vlastní rodiče s adoptí plně souhlasili. Důvodem zamítnutí bylo, že státní regulace zakazují adopce napříč náboženským vyznáním. Viz Lawrence List, „A Child and a Wall: A Study of Religious Protection Laws“ v *Buffalo Law Review*, 1963–64, str. 29; citováno v Evers, „Political Theory“, str. 17–18.

¹⁸⁰ Před několika lety oznámilo hrdě vedení New York City, že prolomilo „začarovaný kruh nelegálního obchodu s dětmi“. Děti byly za peníze dováženy z Řecka průbojnými podnikateli a poté prodávány dychtivým rodičům v New Yorku. Nikdo si, zdá se, neuvědomoval, že všichni, kdo se této domněle barbarské transakce účastnili, z ní měli prospěch: chudobou stížení řečtí rodiče získali peníze a uspokojení z vědomí, že jejich děti budou

V libertariánské společnosti by měla matka absolutní právo ke svému tělu, a tedy právo na provedení interrupce. Byla by opatrovníkem a vlastníkem svých dětí, přičemž vlastnictví by bylo omezeno pouze nezákonností agrese vůči osobám jejich dětí a jejich absolutním právem kdykoli utéct či opustit domov. Rodiče by mohli prodat svá opatrovnická práva k dětem komukoli, kdo by si je přál koupit, a za jakoukoli vzájemně dohodnutou cenu.

Mohli bychom podotknout, že současný stav zákona o mladistvých (*juvenile law*) ve Spojených státech je v mnoha směrech téměř opakem námi požadovaného libertariánského modelu. V současné situaci jsou státem systematicky porušována jak práva rodičů, tak dětí.¹⁸¹

Nejdříve práva rodičů. V současném právním systému mohou cizí osoby (téměř vždy jde o stát) zabavit rodičům jejich děti z různých důvodů. Dva důvody, fyzické zneužívání ze strany rodičů a dobrovolné zřeknutí se dítěte, jsou přijatelné, jelikož v prvním případě se rodič dopustil vůči dítěti agrese a v druhém se dobrovolně vzdal péče. Je však třeba zmínit dvě věci: (a) že až do nedávna byla rodičům soudními verdikty poskytována imunita před běžnou odpovědností za přečin spočívající ve fyzické agresi vůči jejich dětem – to se nyní naštěstí napravuje;¹⁸² a (b) navzdory publicitě, která je věnována „syndromu týraných dětí“, se odhaduje, že pouze v pěti procentech případů „týrání dětí“ dochází ze strany rodičů k fyzické agresi.¹⁸³

Na druhé straně další dva důvody pro zabavení dětí jejich rodičům, oba spadající pod širokou pasáž o „zanedbání péče“, nepochybně porušují práva rodičů. Jsou jimi: neposkytnutí „řádné“ stravy, zdravotní péče, nebo vzdělání; a nezajištění „vhodného prostředí“. Mělo by být zřejmé, že obě kategorie, zejména ta druhá, jsou dostatečně vágní, aby státu poskytly záminku

vychovávaný v daleko bohatších domovech; noví rodiče došli naplnění své srdečné touhy po dětech; a děti byly přemístěny do mnohem šťastnějšího prostředí. A obchodníci inkasovali své zisky jako zprostředkovatelé. Všichni získali; kdo tratil?

¹⁸¹ Za informace o současném stavu zákona o mladistvých ve vztahu k libertariánskému modelu jsem zavázán Eversovi, „Political Theory“, *passim*.

¹⁸² Imunita byla rodičům původně udělena rozhodnutím soudu v Mississippi z roku 1891 v případě *Hewlett v. Ragsdale*. V poslední době však soudy již připouští plné právo dětí na žalobu pro ublížení na zdraví. Viz Lawrence S. Allen, „Parent and Child – Tort Liability of Parent to Unemancipated Child“ v *Case Western Reserve Law Review*, listopad 1967, str. 139; Dennis L. Bekemeyer, „A Child’s Rights Against His Parent: Evolution of the Parental Immunity Doctrine“ v *University of Illinois Law Forum*, zima 1967, str. 806–7; a Kenneth D. McCloskey, „Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment“ v *Hastings Law Journal*, únor 1960, str. 335–40.

¹⁸³ Viz zprávu pro Cook County v Patrick T. Murphy, *Our Kindly Parent – the State*, Viking Press, New York, 1974, str. 153–54.

pro zabavení téměř jakýchkoli dětí, jelikož je na státu, aby definoval, co je „řádné“ a „vhodné“. Stejně vágní jsou i další výsledné standardy dovolující státu zabavit děti, jejichž „optimální rozvoj“ není ze strany jejich rodičů podporován, nebo když je to v „nejlepším zájmu“ dítěte (který je opět definován státem). Několik nedávných případů poslouží jako ukázka toho, jak široce je oprávnění k zabavování dětí používáno. V případě *In re Watson* z roku 1950 shledal stát matku vinnou ze zanedbávání tří dětí na základě skutečnosti, že byla „nezpůsobilá z důvodu svého emocionálního stavu, mentální kondice a údajně hlubokého náboženského cítění, jež dosahovalo fanatismu“. Ve svém rozhodnutí, přinášejícím totalitní následky, zdůraznil soud domnělou povinnost rodičů vychovávat děti v respektu a souladu s „konvencemi a způsoby společnosti, v níž žijí“.¹⁸⁴ V případě *Hunter v. Powers* z roku 1954 soud opět porušil náboženskou svobodu a rodičovská práva, když zabavil dítě na základě toho, že rodič byl příliš intenzivně oddán nekonformnímu náboženství a že dítě mělo správně místo procházení náboženské literatury studovat nebo si hrát. O rok později zabavil soud v Utahu v případě *In re Black* rodičům osm dětí, protože *nenaučili* své děti, že polygamie je amorální.¹⁸⁵

Vláda nepřikazuje pouze náboženství, ale rovněž i osobní morálku. V roce 1962 bylo soudem matce zabaveno pět dětí z důvodu, že matka „ve svém bytě často obveselovala mužské společníky“. V jiných případech shledaly soudy rodiče vinnými ze „zanedbání péče“ o dítě, protože jim dítě zabavily, jelikož rodičovské hádky nebo pocit nejistoty ze strany dítěte údajně ohrožovaly jeho nejlepší zájmy.

V nedávném rozhodnutí soudce Woodside z pensylvánského Vrchního soudu jasně varoval před ohromným násilným potenciálem, jenž v sobě skrývá kritérium „nejlepšího zájmu“:

Soud by neměl rodičům odnímat opatrovnictví nad jejich dětmi pouze na základě toho, že pro ně stát nebo jeho agentury mohou nalézt lepší domov. Pokud by se stalo kritérium „lepšího domova“ jediným testem, mohli by vzít státní úředníci děti polovině rodičů v zemi, jejichž domo-

¹⁸⁴ Srovnej s výrokem Sanforda Katze, prominentního specialisty na „týrání dětí“: „Zanedbání péče o dítě souvisí s takovým vedením rodiče, obvykle myšleno ve smyslu pasivního chování, které má za následek selhání při zajišťování potřeb dítěte definovaných v souladu s hodnotami preferovanými danou společností.“ Sanford Katz, *When Parents Fail*, Beacon Press, Boston, 1971, str. 22. Více o rodičovských hádkách a o případu *In re Watson* v Michael F. Sullivan, „Child Neglect: The Environmental Aspects“ v *Ohio State Law Journal*, 1968, str. 89–90, 152–53.

¹⁸⁵ Viz Sullivan, „Child Neglect“, str. 90.

vy jsou považovány za méně vhodné, a umístit je do domovů zbylé poloviny populace, jež jsou považovány za vhodnější. Pokud bychom dovedli tento princip dále, došli bychom k závěru, že rodina, jejíž domov je považován za nejlepší, by měla právo vybrat si jakékoli z našich dětí.¹⁸⁶

Práva dětí byla státem systematicky porušována dokonce ještě více než práva rodičů. Zákony o povinné školní docházce, které se ve Spojených státech od přelomu tohoto století všeobecně rozšířily, nutí děti navštěvovat státní školy, nebo školy soukromé, oficiálně schválené státem.¹⁸⁷ Domněle „humánní“ zákony o dětské práci systematicky násilně brání dětem vstoupit na pracovní trh, čímž udělují privilegium jejich dospělým konkurentům. Z dětí, kterým je násilně zabráněno pracovat a vydělávat si na živobytí a které jsou přinuceny navštěvovat školy, jež často nenávidí nebo pro ně nemají nadání, se často stávají „záškoláci“ – obvinění, jež proti nim vznášá stát, aby je tak nahnal do nápravných zařízení, kde jsou děti ve skutečnosti uvězněny za činnost či nečinnost, jež by nebyla nikdy považována za „zločin“, kdyby se jí dopustili dospělí.

Odhaduje se, že jedna čtvrtina až jedna polovina „mladistvých delikventů“ v současnosti vězněných státem se nedopustila činů, které by byly považovány za „zločiny“, kdyby se jich dopustili dospělí (tj. agrese proti osobě nebo majetku).¹⁸⁸ Jediné „zločiny“, kterých se tyto děti dopustily, spočívají v tom, že uplatňovaly svou svobodu způsoby, jež se nelíbily státním přísluhovačům: záškoláctví, „neposlušnost“, útky. Mezi pohlavími jsou to zejména dívky, které jsou takto vězněny za „nemorální“ spíše než opravdové kri-

¹⁸⁶ Citováno v Richard S. Levine, „Caveat Parents: A Demystification of the Child Protection System“ v *University of Pittsburgh Law Review*, listopad 1973, str. 32. Ještě bizarnější a ve svých důsledcích více totalitní je často navrhovaný koncept spočívající v tom, že dítě má mít „právo být chtěno“. Nehledě na to, že je nemožné použít násilí, abychom někomu vnutili jisté emoce, vybavilo by takovéto kritérium některé skupiny, v praxi by se jednalo o stát, pravomocí rozhodovat o tom, kdy je „chtění“ přítomno, a pravomocí zabavit děti rodičům, kteří nesplňují stěžejní definovatelné kritérium. Hillary Rodhamová z Children's Defense Fund toto kritérium napadla:

Jak by mělo být *právo být chtěno* definováno a vymáháno?... Nutně neurčitá a vágní pravidla pro vymáhání tohoto práva by mohla obnovit nebezpečí současných zákonů, když by po státu opět požadovala, aby činil obsáhlé a libovolné soudy ohledně kvality života dítěte.

Hillary Rodhamová, „Children Under the Law“ v *Harvard Educational Review*, 1973, str. 496.

¹⁸⁷ Více o povinném vzdělávání ve Spojených státech v William F. Rickenbacker, ed.: *The Twelve-Year Sentence*, Open Court, LaSalle, Ill., 1974.

¹⁸⁸ Viz William H. Sheridan, „Juveniles Who Commit Noncriminal Acts: Why Treat in a Correctional System?“ v *Federal Probation*, březen 1967, str. 27. Viz také Murphy, *Our Kindly Parent*, str. 104.

minální činy. Celkové procento dívek vězněných kvůli nemorálnosti („svéhlavost“, sexuální vztahy) spíše než kvůli opravdovým zločinům se pohybuje mezi 50 až 80 procenty.¹⁸⁹

Od rozhodnutí federálního Nejvyššího soudu z roku 1967 v případě *In re Gault* byla mladistvým obžalovaným, alespoň teoreticky, udělena základní procesní práva dospělých (právo na sdělení obvinění, právo na obhájce, právo na křížový výslech svědků), ale *pouze* v případech, kdy byli skutečně obviněni z *kriminálního jednání*. Jak píše Beatrice Levidowová, případ *Gault* a podobné rozsudky

se nevztahují na jakékoli adjudikatorní projednávání kromě těch, kdy by přestupek, z něhož je mladistvý obviněn, představoval porušení trestního práva, pokud by byl spáchán dospělým jedincem. Záruky, jež přinesly rozsudky v případech *Kent*, *Gault a Winship*, nechrání náležitá procesní práva mladistvých, kteří jsou závislí, zanedbávaní, vyžadující dozor, záškoláci, utečenci, nebo jsou obviněni z jiných přestupků, z nichž mohou být usvědčeni pouze mladiství, jako je kouření, pití, setrávání venku do pozdních hodin atd.¹⁹⁰

Následkem toho jsou mladistvým obvykle odpírána taková základní procesní práva udělovaná dospělým obžalovaným, jako je právo na kauci, právo na záznam jednání, právo na odvolání, právo na soudní řízení před porotou, právo na to, aby důkazní břemeno leželo na straně žaloby, a právo na nepřípustnost svědectví z doslechu. Jak napsal Roscoe Pound: „Pravomoci soudního dvora jsou nicotné v porovnání s těmi, jež mají naše soudy pro mladistvé.“ Čas od času podrobil některý z nesouhlasících soudců tento systém ostré kritice. A tak soudce Michael Musmanno k pensylvánskému případu z roku 1954 uvedl:

Jisté ústavní a zákonné záruky, jako je imunita vůči sebeobvinění, zákaz svědectví z doslechu, zákaz anonymních udání, všechny tak žárlivě

¹⁸⁹ Kromě Sheridan, „Juveniles Who Commit Noncriminal Acts“, str. 27 viz Paul Lerman, „Child Convicts“ v *Transaction*, červenec–srpen, str. 35; Meda Chesney-Lind, „Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime“ v *Psychology Today*, červenec 1974, str. 45; Colonel F. Betz, „Minor’s Rights to Consent to an Abortion“ v *Santa Clara Lawyer*, jaro 1971, str. 469–78; Ellen M. McNamara, „The Minor’s Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent“ v *Virginia Law Review*, únor 1974, str. 305–32; a Sol Rubin, „Children as Victims of Institutionalization“ v *Child Welfare*, leden 1972, str. 9.

¹⁹⁰ Clellanda Levidow, „Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights“ v *Howard Law Journal*, 1972, str. 413.

střeženy při rozhodování od Alabamy po Wyoming, jsou v Pensylvánii smeteny ze stolu, jakmile je osobou na lavici obžalovaných neplnoletý chlapec nebo dívka.¹⁹¹

Státní zákony o mladistvých jsou mimoto napsány vágním jazykem, který umožňuje téměř neomezené soudní procesy a věznění za rozličné formy „nemorálnosti“, „notorického záškoláctví“, „neposlušnosti“, „neovladatelnosti“, „mravní zkaženosti“, „při ohrožení morální zvrácenosti“, za „nemravné chování“, a dokonce i za sdružování se s osobami „nemorálního charakteru“.¹⁹²

Navíc tyranie spojená s neurčitým trestáním (viz výše naši kapitolu o trestání) byla namířena proti mladistvým, kterým je často udělován delší trest, než jaký by za stejný přestupek dostal dospělý jedinec. Ve skutečnosti se v současném právním systému pro mladistvé stalo pravidlem ukládat tresty, které mohou ponechat mladistvého ve vězení, dokud nedosáhne plnoletosti. Mimoto bylo v některých státech v posledních letech toto zlo zvětšeno rozdělením mladistvých pachatelů do dvou kategorií – na opravdové zločince, kteří jsou nazýváni „delikventy“, a ostatní „amorální“ děti, jež jsou nazývány „osobami potřebujícími dozor“ nebo OPD. Načež OPD „provinilci“ dostávají delší tresty než skuteční mladiství zločinci! V nedávné studii tak Paul Lerman píše:

Časové rozpětí ústavního pobytu bylo v případě delikventů dva až dvacet osm měsíců a čtyři až čtyřicet osm měsíců v případě OPD chlapců. Medián činil devět měsíců v případě delikventů a třináct měsíců v případě OPD. Průměrná délka pobytu byla 10,7 měsíce v případě delikventů a 16,3 měsíce v případě OPD...

Výsledky délky pobytu nezahrnují detenční období – fázi nápravného procesu, jež předchází umístění do ústavu. Analýzy nedávných detenčních údajů pro všech pět čtvrtí New York City odhalily následující

¹⁹¹ Citováno v Douglas J. Irmen, „Children’s Liberation – Reforming Juvenile Justice“ v *University of Kansas Law Review*, 1972–73, str. 181–83. Viz také Mark J. Green, „The Law of the Young“ v B. Wasserstein a M. Green, ed.: *With Justice for Some*, Beacon Press, Boston, 1970, str. 33; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, West, St. Paul, Minn., 1972, str. 68

¹⁹² Viz nesouhlas soudce Cadeny v texaském případě *E. S. G. v. State* z roku 1969 v Fox: *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, str. 296–98. Viz také Lawrence J. Wolk, „Juvenile Court Statutes – Are They Void for Vagueness?“ v *New York University Review of Law and Social Change*, zima 1974, str. 53; Irmen, „Children’s Liberation“, str. 181–83; a Lawrence R. Sidman, „The Massachusetts Stubborn Child Law: Law and Order in the Home“ v *Family Law Quarterly*, jaro 1972, str. 40–45.

schémata: (1) V případě OPD chlapců a dívek je větší pravděpodobnost, že budou zadrženi, než u delikventů (54 ku 31 procentům); a (2) jakmile je jednou OPD mládež zadržena, existuje dvakrát vyšší pravděpodobnost, že bude zadržena na více než 30 dní, než v případě běžných delikventů (50 ku 25 procentům).¹⁹³

Opět jsou to převážně mladistvé *ženy*, kdo je trestán za přestupky proti „dobrým mravům“. Nedávná havajská studie například zjistila, že dívky obviněné pouze z útěku tráví ve vazbě před soudním přelíčením normálně dva týdny, zatímco chlapci obvinění ze skutečných zločinů jsou drženi pouze několik dní; a že téměř 70 procent dívek uvězněných ve státních polepšovnicích bylo uvězněno za přestupky proti dobrým mravům, zatímco totéž platilo pouze pro 13 procent uvězněných chlapců.¹⁹⁴

Současný justiční názor, který pohlíží na děti jako na jedince, kteří nemají prakticky žádná práva, byl pronikavě analyzován soudcem Nejvyššího soudu Abe Fortasem v jeho rozhodnutí v případě *Gault*:

Pojem zločinu a trestu byl opuštěn. Dítě mělo být „léčeno“ a „napravováno“ a procedury, od zatčení přes zavření do ústavu, byly charakteru spíše „klinického“ než kárného.

Těchto výsledků, aniž by došlo k projevení konceptuální nebo ústavní lítosti, bylo dosaženo trváním na tom, že tyto postupy nebyly nepřátelské, nýbrž že stát postupoval jako *parens patriae* (stát jako rodič). Latinský výraz se ukázal být velmi nápomocen těm, kteří se snažili odůvodnit vyloučení mladistvých z ústavního schématu; jeho význam je však zamlžený a jeho historická způsobilost je pochybné relevance.

...Právo státu jakožto *parens patriae* odepřít dítěti procesní práva dostupná jeho starším kolegům bylo vypracováno na základě tvrzení, že dítě, na rozdíl od dospělého, má právo „nikoli na svobodu, ale na opatrovnictví“... Nevykonávají-li jeho rodiče efektivně své opatrovnické funkce – to jest, stane-li se z dítěte „delikvent“ – může stát zasáhnout. Pokud tak stát učiní, nepřipravuje tím dítě o jakákoli práva, protože dítě žádná nemá. Pouze zajišťuje „opatrovnictví“, na něž má dítě nárok. Na tomto základě byla soudní řízení s mladistvými charakterizo-

¹⁹³ Lerman, „Child Convicts“, str. 38. Viz také Nora Klapmuts, „Children’s Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom“ v *Crime and Delinquency Literature*, září 1972, str. 471.

¹⁹⁴ Meda Chesney-Lind, „Juvenile Delinquency“, str. 46.

vána jako „civilní“ nikoli „kriminální“, a tudíž nepodřízená požadavkům, jež omezují stát ve snaze zbavit osobu její svobody.¹⁹⁵

Můžeme dodat, že nazveme-li jednání „civilním“ nebo „opatrovnickým“, nečiní to věznění jakkoli příjemnějším. Neméně to platí pro oběti „léčby“ nebo „nápravy“. Kriminalista Frederick Howlett ostře kritizoval soudní systém s mladistvými a umístil ho do širšího libertariánského kontextu. Píše o

odepření jistých základních práv jednotlivců – práva stýkat se s lidmi dle vlastního výběru a provozovat dobrovolně úkony, které nepoškozují nikoho jiného kromě jich samých. Opilí, kteří zahlcují naše soudy, by měli mít právo se opíjet;... prostitutka a její zákazník by se neměli před zákonem zpovídat z činu, který je jejich osobním rozhodnutím. Podobně i nevychované dítě má základní právo být dítětem, a pokud se nedopustilo žádného činu, který by byl v případě dospělého jedince považován za kriminální, proč hledat východisko skrze soudy...? Neměla by společnost, dříve než přispěchá s léčbou nebo „pomocí“ osobě stojící mimo právní systém, nejdříve zvážit alternativu v podobě nicnedělání? Neměla by uznat právo dítěte jakožto člověka na neléčení a nezahovávání vnější autority?¹⁹⁶

Obzvláště výmluvná soudní obrana práv dětí se vyskytla v Illinoiském rozhodnutí z roku 1870, o roky dříve, než byl prosazován moderní státní des-

¹⁹⁵ Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, str. 14.

¹⁹⁶ Frederick W. Howlett, „Is the YSB All it's Cracked Up to Be?“ v *Crime and Delinquency*, říjen, 1973, str. 489–91. Ve své excelentní knize *The Child Savers* poukazuje Anthony Platt na to, že původ systému polepšoven pro mladistvé v progresivní éře na přelomu dvacátého století byl výslovně navržen k uvalení despotické „reformy“ na „amorálnost“ tuzemských dětí v impozantním rozsahu. Platt tak v *The Child Savers*, University of Chicago Press, Chicago, 1970, str. 99–100, píše, že „zachránci dětí“

byli neaktivnější a neúspěšnější při rozšiřování vládní kontroly nad celou řadou aktivit mladistvých, které byly dříve ignorovány nebo projednávány neformálně... Zachránci dětí byli v obecném smyslu prohibicionisté, kteří věřili, že společenský pokrok závisí na efektivním vymáhání práva, přísném dozoru nad volným časem a zábavou dětí a na regulaci zakázaných potěšení. Jejich snahy směřovaly k záchraně dětí před institucemi a situacemi (před divadly, tančírnami, hospodami atd.), jež ohrožovaly jejich „závislost“. Hnutí za záchranu dětí rovněž vzneslo otázku ochrany dětí, aby se tak vypořádalo s různými „deviantními“ institucemi: děti tak mohly být chráněny před sexem a alkoholem pouze tím, že budou zničeny nevěstince a hospody.

Viz také *ibid.*, str. 54, 67–68, 140. Dřívější vyjádření o „záchraně dětí“, *parens patriae*, a věznění mladistvých kvůli záškoláctví lze nalézt v J. Lawrence Schultz, „The Cycle of Juvenile Court History“ v *Crime and Delinquency*, říjen 1973, str. 468; a Katz, *When Parents Fail*, str. 188.

potismus v podobě systému soudů pro mladistvé, jenž začal s přelomem století v éře progresivismu. Ve svém rozhodnutí v případě *People ex rel. O'Connell v. Turner* soudce Thornton prohlásil:

Princip pohlcení dítěte a jeho naprosté podřízení státnímu despotismu je v moderním civilizovaném světě zcela nepřijatelný...

Tyto zákony zajišťují „bezpečí“ dítěte; nařizují jeho „uvěznění“ a pouze „dovolenka“, na základě úsudku opatrovníckého sboru, umožní uvězněnému chlapci dýchat čistý nebeský vzduch mimo zdi jeho vězení a skrze kontakt s rušným světem pocítit mužské pudy... Odnětí svobody se může v závislosti na věku dítěte pohybovat v rozsahu od jednoho do patnácti let. Omilostnění nemůže otevřít dveře věznice, protože nebyl spáchán žádný přestupek. Příkaz habeas corpus nepomáhá, jelikož svrchovaná moc státu jakožto *parens patriae* učinila vězení neodvolatelným. Takovéto omezování přirozené svobody představuje tyranii a útisk. Mají-li takto být děti státu, aniž by spáchaly zločin, aniž by byly usvědčeny z trestného činu, uvězněny pro „dobro společnosti“, potom by se měla společnost vrátit zpět ke svým původním základům a svobodná vláda přiznat selhání...

Právní nezpůsobilost nezletilých z nich nečiní otroky nebo zločince... Můžeme činit děti odpovědnými za zločiny; odpovědnými za jejich delikty; uvalit na ně tíživé břemeno a přitom jim bez obžaloby nebo usvědčení ze zločinu odpírat jejich svobodu? [Listina práv a svobod státu Illinois, následující Deklaraci práv státu Virginia a Deklaraci nezávislosti vyhlašuje, že] „všichni lidé jsou přirozeně svobodní a nezávislí a mají jistá neodmyslitelná a nezcizitelná práva – mezi nimi právo na život, svobodu a právo usilovat o štěstí“. Tento jazyk není restriktivní; je jasný a všem přístupný. Deklaruje vznešenou pravdu, že „všichni lidé“, všude, mají neodmyslitelné a nezcizitelné právo na svobodu. Máme snad říct dětem státu, že se nebudou těšit z tohoto práva – práva nezávislého na všech lidských zákonech a regulacích...? Dokonce ani zločinci nemohou být odsouzeni a uvězněni bez řádného soudního řízení.¹⁹⁷

¹⁹⁷ 55 Ill. 280, 1870, přetištěno v Robert H. Bremner, ed.: *Children and Youth in America*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970–74, díl 2., str. 485–87. Reformátoři z tábora „zachránců dětí“ byli přirozeně rozčleni následky rozhodnutí *O'Connella*, jež prominentní sociální a dětský reformátor ze státu Illinois, Frederick Wines, nazval „jasně škodlivými“. „Toto rozhodnutí povstává z morbidní přecitlivělosti ve věci osobní svobody.“ Viz Platt, *The Child Savers*, str. 106.

Lidská práva jako práva majetková

Kapitola 15

Socialisté a američtí liberálové se většinou snaží hájit koncept „práv“ pro taková „lidská“ práva, jako je svoboda projevu, zatímco popírají koncept soukromého vlastnictví.¹⁹⁸ A přece navzdory jejich přesvědčení je koncept „práv“ smysluplný pouze jako koncept majetkových práv. Nejen že neexistují žádná lidská práva, která by nebyla zároveň právy majetkovými, ale prvně uvedená práva ztrácejí svou absolutnost a jasnost a stávají se zastřeny a zranitelnými, nejsou-li majetková práva používána jako standard.

Nejprve je třeba říci, že lze nalézt dva významy, ve kterých jsou majetková práva totožná s právy lidskými. Za prvé, majetek mohou nabývat pouze lidé, takže jejich práva na majetek jsou právy náležícími lidským bytostem, a za druhé, právo člověka na jeho vlastní tělo, jeho osobní svobodu, je majetkovým právem na jeho vlastní osobu stejně jako „lidským právem“. Pro naši diskuzi je ale důležitější, že v okamžiku, kdy lidská práva nejsou vyjádřena pomocí majetkových práv, se tato práva stávají vágními a protikladnými, což vede socialisty k oslabování těchto práv ve jménu „veřejné politiky“ nebo „veřejného blaha“. Na jiném místě jsem napsal:

Vezměte si například „lidské právo“ na svobodu projevu. Svoboda projevu údajně znamená právo každého říci, cokoli se mu zlíbí. Zapomíná se přitom ale na otázku: kde? Kde má člověk toto právo? Jistě jej nemá na majetku, který mu nepatří. Krátce řečeno, člověk má toto právo pouze na svém vlastním majetku nebo na majetku někoho, kdo s tím souhlasil (buď formou daru nebo nájemní smlouvy) a za určitých podmínek mu to umožnil. Ve skutečnosti tedy neexistuje nic takového jako separátní „právo na svobodu projevu“. Existuje pouze vlastnické právo člověka na majetek: právo nakládat se svým vlastním majetkem podle vlastní-

¹⁹⁸ Zvláště neobblomným a vnitřně rozporným je případ profesora Petera Singera, jenž otevřeně volá po zachování práv na individuální svobodu a zároveň se v ekonomických záležitostech a ve věci vlastnictví přiklání na stranu utilitarismu. Peter Singer, „The Right to Be Rich or Poor,“ *New York Review of Books* (6. března 1975).

ho uvážení nebo vstupovat do dobrovolných smluv s ostatními vlastníky majetku.¹⁹⁹

Krátce řečeno, člověk nemá „právo na svobodu projevu“. Co ovšem má, je právo pronajmout si sál a promluvit k lidem, kteří mu budou ochotni naslouchat. Člověk nemá „právo na svobodu tisku“. Co ovšem má, je právo napsat či publikovat článek a prodat jej těm, kteří jsou ochotni si jej koupit (nebo jej dát těm, kteří o něj projeví zájem). Co tedy člověk má v každém z těchto případů, je vlastnické právo, včetně práva svobodně uzavřít smlouvu a převést majetek, což je součástí takového práva na majetek. Neexistuje žádné další „právo na svobodu projevu“ nebo svobodu tisku, které přesahuje vlastnická práva, jež má člověk v každém z těchto případů.

Začneme-li navíc používat termíny jako „právo na svobodu projevu“ namísto termínu právo na majetek, vede to ke zmatení a k oslabení samotného konceptu práv. Nejslavnějším příkladem je tvrzení soudce Holmese, že nikdo nemá právo křičet „hoří“ v přeplněném divadle, když to není pravda, a tedy že právo svobody projevu nemůže být absolutní a musí být oslabeno a zmírněno úvahami o „veřejné politice“.²⁰⁰ A přesto analyzujeme-li tento problém za použití vlastnických práv, vidíme, že není nutné žádné oslabování absolutnosti práv člověka.²⁰¹

Je tomu tak proto, že ten, kdo zakřičí „hoří“, je logicky buď návštěvník divadla, nebo jeho majitel. Jedná-li se o majitele divadla, provinuje se proti majetkovým právům návštěvníků na klidný požitek z představení, za který dostal zapláceno. Jedná-li se o jednoho z návštěvníků, pak porušuje jak majetková práva ostatních diváků sledovat představení, tak i majetková práva vlastníka, neboť porušuje podmínky, za kterých vstupoval do divadla. Tyto podmínky zcela jistě obsahují ustanovení, že člověk nesmí porušovat majetková práva

¹⁹⁹ Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), str. 238–39. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 373–74 – pozn. překl.)

²⁰⁰ K Holmesovu výroku viz Murray N. Rothbard, *For A New Liberty*, rev. ed. (New York: MacMillan, 1978), str. 43–44; a Rothbard, *Power and Market*, str. 239–40. Zničující kritiku Holmesovy nezasloužené pověsti libertariána podává H. L. Mencken, *A Mencken Chrestomathy* (New York: Alfred A. Knopf, 1947), str. 258–64.

²⁰¹ Navíc názor, že když zakřičíte „hoří“, vyvolá to paniku, je deterministický a je pouze jinou verzí shora diskutovanému omylu o „podněcování k nepokojům“. Je na lidech v divadle, jak příchozí informaci vyhodnotí. Kdyby tomu tak nebylo, proč neudělat zločin z toho, že někdo *správně* varuje lidi před skutečným požárem, to přece také může vyvolat paniku. Chaos nastalý v důsledku volání „hoří“ je žalovatelný pouze jako porušení vlastnických práv, jak je diskutováno dále v textu. Za tento postřeh vděčím Dr. Davidu Gordonovi.

majitele rušením představení, jehož se člověk účastní. V každém z těchto případů lze člověka potrestat za porušení majetkových práv. Soustředíme-li se tedy na analýzu dotčených majetkových práv, vidíme, že Holmesem zmiňovaný případ nevyžaduje, aby zákon oslaboval absolutní povahu práv.

Soudce Hugo Black, známý „absolutista“, se vyjádřil zcela ve jménu „svobody projevu“ a podal ostrou kritiku Holmesova argumentu. Blackova obhajoba svobody projevu byla založena na právech na soukromé vlastnictví. Black řekl:

Šel jsem s vámi včera večer do divadla. Napadlo mě, kdybychom se sebrali a procházeli se po divadle a bez ohledu na to, zda jsme něco řekli nebo ne, byli bychom bývali uvězněni. Nikdo nikdy neřekl, že první dodatek ústavy dává lidem právo jít kamkoli na světě, kam se jim zachce, a říct tam, cokoli se jim zlíbí. Koupí lístku do divadla si nekupujeme možnost tam pronést řeč. V této zemi máme systém vlastnictví, který je také chráněn ústavou. Máme systém vlastnictví, který neznamená, že člověk má právo dělat, cokoli a kdekoli se mu zachce. Kdyby se například někdo pokoušel dostat do mého domu a říkal by mi, že má ústavní právo jít dovnitř, protože chce pronést řeč proti Nejvyššímu soudu, asi bych se necítil zrovna dobře. Jsem si vědom toho, že lidé mohou svobodně kritizovat Nejvyšší soud, nechci ale, aby se tak dělo v mém domě.

Je to krásný aforismus o volání „hoří“ v přeplněném divadle. Nemusíte ale křičet „hoří“, abyste byli uvězněni. Způsobí-li člověk v divadle zmatek, bude zatčen nikoli kvůli tomu, co křičel, nýbrž kvůli tomu, že křičel. Bude zatčen nikoli kvůli názorům, jež zastává, ale kvůli tomu, že si majitel myslel, že by neměl prezentovat názory, které majitel nechtěl, aby na tomto místě zazněly. Nejde tedy o to, co křičel, ale jde o to, že křičel.²⁰²

Před několika lety volal podobně francouzský politický teoretik Bertrand de Jouvenel po oslabení práva na svobodu projevu a na svobodu shromažďování kvůli tomu, co nazýval „problém předsedajícího“: problém přidělení času nebo místa v sále nebo v novinách či u mikrofonu, kde se pisatelé nebo řečníci domnívají, že mají „právo“ svobody projevu na využití těchto zdrojů.²⁰³ De

²⁰² Irving Dillard, ed., *One Man's Stand for Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1963), str. 489–91.

²⁰³ Bertrand de Jouvenel, „The Chairman's Problem“, *American Political Science Review* (červen 1961): 305–32; Podstatu této kritiky de Jouvenela lze najít v italštině v Murray N. Rothbard, „Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprietà“, *Biblioteca della Liberta*, no. 2 (1966): 41–45.

Jouvenel přehlédl naše řešení „problému předsedajícího“ – přetvoření konceptu práv pomoci soukromého majetku, a nikoliv pomoci svobody projevu a shromažďování.

Nejprve musíme poznamenat, že v každém z de Jouvenelových příkladů (člověk účastní se shromáždění, člověk píše dopis do rubriky dopisy čtenářů a člověk žádající o diskuzní čas v rozhlasu) je vzácný čas nebo místo nabízeno zdarma, tj. člověk nemusí vynaložit žádné náklady. Nacházíme se zde uprostřed něčeho, čemu ekonomové říkají „problém racionalizace“. Hodnotné a vzácné zdroje musí být nějak alokovány, ať již se jedná o čas na pódiu, čas před mikrofonem nebo prostor v novinách. Protože ale použití zdroje je volné (je zdarma), poptávka po získání tohoto času nebo místa vysoce převyšuje nabídku, a dochází tedy ke vzniku pocitovaného „nedostatku“ daného zdroje. Tak jako ve všech případech vzniku nedostatku a vytváření front, které je způsobeno nízkými cenami nebo jejich neexistencí, zbudou neuspokojení poptávající, kteří mají pocit frustrace a rozmrzelosti kvůli tomu, že nezískali možnost využít zdroje, o kterém byli přesvědčeni, že si jej zaslouží.

Není-li vzácný zdroj alokovan pomocí cen, musí jej vlastník alokovat nějakým jiným způsobem. Je třeba poznamenat, že ve všech případech, jež uvádí de Jouvenel, by mohl být použit cenový systém, kdyby si to vlastník přál. Předsedající by mohl požádat zájemce o vystoupení na pódiu, aby nabídli ceny, jež jsou ochotni zaplatit, a poté by přidělil místa těm s nejvyššími nabídkami. Producent rozhlasového pořadu by mohl učinit totéž s lidmi, dožadujícími se vystoupení v jeho pořadu. (To se ve skutečnosti děje, když producenti prodávají čas jednotlivým sponzorům.) Pak by nedocházelo ke vzniku nedostatku a vzniku pocitů rozmrzelosti z nesplněných slibů („rovný přístup“ veřejnosti do novin, na vystoupení na pódiu či k mikrofonu).

Kromě otázky cen ale celá věc obsahuje mnohem hlubší problém, a sice ten, že (ať již pomocí cen nebo jiným způsobem) zdroje musí být ve všech případech alokovány jejich vlastníkem. Majitel rozhlasové stanice nebo majitel programu (nebo jeho zástupce) pronajímá či daruje vysílací čas způsobem, jaký sám uzná za vhodný. Majitel novin nebo jeho editor přiděluje místo k otištění dopisů způsobem, který on sám zvolí. „Majitel“ shromáždění a jeho určený zástupce (předsedající) přiděluje místo na pódiu způsobem, o kterém rozhoduje on sám.

Skutečnost, že majitel daného zdroje je tím, kdo provádí konečnou alokaci svého zdroje, nám ukazuje cestu řešení de Jouvenelova „problému předsedajícího“ pomocí majetkových práv. Protože člověk, který píše dopis do

novin, není majitelem těchto novin, nemá proto žádné právo na prostor v novinách, ale pouze o něj žádá. Tuto žádost má majitel plné právo odmítnout, nebo jí vyhovět. Člověk, který žádá, aby mohl promluvit před shromážděním, nemá právo promluvit. Pouze o možnost promluvit žádá a majitel nebo jeho zástupce, předsedající, o této žádosti rozhodnou. Řešením je tedy přeformulovat význam práva „na svobodu projevu“ nebo „shromáždování“. Musíme opustit vágní, a jak ukázal de Jouvenel, nefunkční koncept hovořící o jakémsi rovném právu na prostor a čas a soustředit se na právo soukromého vlastnictví. Pouze tehdy, je-li „právo na svobodu projevu“ považováno jednoduše za podmnožinu vlastnických práv, stává se právem platným, funkčním a absolutním.

To je možné také vidět v de Jouvenelem navrhovaném „právu na vyjádření svého přesvědčení“. De Jouvenel tvrdí, že existuje „jistý smysl, ve kterém může každý vykonat své právo projevit svůj názor. Jedná se o právo vyjádřit své přesvědčení“, tj. hovořit s lidmi, které člověk potká, a pokoušet se je přesvědčit, poté je sezvat do přednáškového sálu, a tak „vytvořit vlastní shromáždění“. Zde se de Jouvenel přibližuje správnému řešení, aniž by k němu zcela dospěl. Neboť to, co ve skutečnosti říká, je, že „právo na svobodu projevu“ je platné a funkční pouze tehdy, je-li používáno ve smyslu práva hovořit k lidem, pokoušet se je přesvědčit, najmout si přednáškový sál a promluvit k lidem, kteří chtějí naslouchat, atd. Toto chápání práva na svobodu projevu je ve skutečnosti součástí obecného práva člověka na majetek. (Samozřejmě za předpokladu, že máme na paměti skutečnost, že člověk může odmítnout účastnit se shromáždění, rozhodne-li se tak, tj. má právo neposlouchat.)

Vlastnická práva totiž obsahují právo člověka na majetek a umožňují mu s ostatními vlastníky majetku vstupovat do smluv, na kterých se obě strany vzájemně shodnou, a majetek si s nimi vyměňovat. De Jouvenelův člověk, který se rozhodl vyjádřit své přesvědčení, pronajal si sál a hovoří ke svému shromáždění, nevykonává své vágní „právo na svobodu projevu“, ale část svého obecného práva na majetek. De Jouvenel k tomuto závěru téměř dochází v okamžiku, kdy hovoří o příkladu dvou mužů „Primuse“ a „Secunduse“:

Primusovi... se podařilo vlastními silami dát dohromady shromáždění. Nějaký cizí člověk, Secundus, přichází na shromáždění a tvrdí, že má právo pronést řeč k účastníkům shromáždění na základě jeho práva na svobodu projevu. Měl by mu to Primus umožnit? Pochybuji. Primus může Secundusovi odpovědět: „Já jsem si vytvořil toto shromáždění. Běž a učíš totéž.“

To je přesně ono. Stručně řečeno, Primus vlastní toto shromáždění. Pronajal si sál, svolal shromáždění a udal jeho podmínky. Ti, kterým se tyto podmínky nelíbí, se mohou svobodně rozhodnout, zda se zúčastní, nebo odejdou. Primus má ke shromáždění vlastnické právo, které mu dovoluje hovořit dle svého uvážení. Secundus nemá žádné vlastnické právo, a proto nemá právo na shromáždění promluvit.

Tyto problémy, kde se zdá, že práva je nutné oslabit, jsou obecně ty, kde není povaha vlastnictví přesně definována. Mnohé problémy „svobody projevu“ vznikají například na vládou vlastněných silnicích. Vzniká tedy otázka: Měla by vláda dovolit politické shromáždění, o kterém tvrdí, že narušuje dopravu, nebo znečišťuje ulice letáky? Všechny tyto problémy, které zdánlivě vyvolávají potřebu oslabit absolutnost „svobody projevu“, jsou ve skutečnosti problémy, jež vznikají kvůli nemožnosti definovat vlastnická práva. Protože jsou ulice většinou vlastněné vládou, je vláda v těchto případech v pozici „předsedajícího“. Vláda tak stojí, stejně jako každý jiný vlastník, před problémem, jak alokovat vzácné zdroje. Řekněme, že politické shromáždění v ulicích zablokuje dopravu. Rozhodnutí vlády je proto nikoli o právu na svobodu projevu, ale o alokaci prostoru v ulicích – rozhodnutím, jež činí jejich majitel.

Je třeba poznamenat, že k celému tomuto problému by nedošlo, kdyby byly silnice vlastněné jednotlivci a soukromými firmami, jak by tomu bylo v libertariánské společnosti. Protože poté by bylo možné ulice, podobně jako všechen ostatní soukromý majetek, pronajmout určitým lidem nebo skupinám nebo darovat za účelem uspořádání shromáždění. V plně libertariánské společnosti by nikdo neměl o nic větší „právo“ používat ulici patřící někomu jinému, než jaké by měl „právo“ vynutit si používání sálu, který patří někomu jinému. V obou případech by jediným existujícím právem, které by člověk měl, bylo vlastnické právo použít své peníze a pronajmout si daný zdroj, za předpokladu, že jeho majitel k tomu dá souhlas. Samozřejmě do té doby, dokud zůstanou ulice ve vlastnictví státu, zůstávají vznikající problémy a spory neřešitelné. Vládní vlastnictví ulic znamená, že všechna práva člověka, včetně práva projevu, shromažďování, šíření letáků atd. budou omezována a budou stále v rozporu s neustálou nutností přecházet a používat vládou vlastněné ulice, které vláda může kdykoli jakýmkoli způsobem zablokovat či omezit jejich používání. Dovolí-li vláda uspořádání shromáždění, omezí dopravu. Neumožní-li konání shromáždění kvůli zachování plynulosti dopravy, zabráni svobodnému přístupu na státem vlastněné ulice. V každém případě, bez ohledu na konečné rozhodnutí, dojde k omezení „práv“ některých daňových poplatníků.

Jiným místem, kde je povaha majetkových práv špatně definována a kde tedy dochází k neřešitelným konfliktům, je případ vládních shromáždění (a jejich „předsednictví“). Jak jsme již ukázali, pronajme-li si nějaký člověk nebo skupina lidí sál a jmenuje-li předsedajícího, je vlastnické právo jasně definováno a Primus má prostor, který chtěl. Jak je to ale s vládními shromážděními? Kdo je vlastní? Nikdo přesně neví, a proto neexistuje uspokojivý či nearbitrární způsob řešení problému, kdo bude mluvit a kdo ne, o čem se má rozhodovat a o čem nikoli. Je pravdou, že vládní shromáždění je svoláno za svých vlastních podmínek. Co se ale stane, když s těmito podmínkami nesouhlasí velká část obyvatelstva? Neexistuje upokojivý způsob řešení této otázky, protože zde nehovoříme o jasně definovaných vlastnických právech. Jinými slovy řečeno, v případě novin nebo rozhlasového pořadu je jasné, že pisatel dopisu nebo potenciální diskutující jsou žadateli a vydavatel nebo producent jsou majiteli, kteří činí rozhodnutí. V případě vládního shromáždění ale nevíme, kdo je jeho majitelem. Člověk, který požaduje, aby mohl vystoupit na městském shromáždění, tvrdí, že je částečným vlastníkem, a přesto neustanovil žádný druh vlastnického práva skrze nákup, dědictví či objev, tak jak je to v případech vlastníků majetku ve všech ostatních oblastech.

Vratme se ale k případu ulic. Máme zde ještě jeden nepříjemný problém, který by byl rychle vyřešen v libertariánské společnosti, kde je veškerý majetek soukromý a jasně vlastněný. V současné společnosti stále například přetrvává konflikt mezi „právem“ daňových poplatníků na přístup na státem vlastněné ulice a přáním obyvatel nebýt obtěžováni lidmi, které považují za „nežádoucí“, jež se na ulicích shromažďují. V New Yorku například nyní dochází k hysterickým tlakům ze strany obyvatel některých oblastí, aby v jejich části města nedošlo k otevření prodejen McDonald's. V mnoha případech obyvatelé využili moci místní vlády, aby zabránili otevírání těchto prodejen. Jedná se samozřejmě o jasné porušení práva firmy McDonald's na majetek, který si koupila. Ale i obyvatelé mají pravdu: odpadky, více „nežádoucích“ elementů, které McDonald's „přiláká“ a kteří se budou srocovat kolem něj – na ulicích. Krátce řečeno, tím, na co si obyvatelé skutečně stěžují, nejsou vlastnická práva firmy McDonald's, ale to, co považují za „špatné“ na používání ulic patřících státu. Stěžují si zkrátka na „lidská práva“ jistých lidí chodit dle libosti po ulicích patřících státu. Jako daňoví poplatníci a občané mají zcela jistě tito „nežádoucí“ své „právo“ chodit po ulicích a samozřejmě by se mohli srotit na jednom místě, kdyby chtěli, i bez existence atrakce zvané McDonald's. V libertariánské společnosti by byly všechny ulice vlastněné

soukromě, a tak by mohl být celý tento konflikt vyřešen bez toho, aby byla porušena něčí vlastnická práva. Bylo by tomu tak proto, že majitelé ulic by měli právo rozhodnout o tom, kdo bude mít do těchto ulic přístup, a mohli by pak také rozhodnout, budou-li si to přát, že nepustí ty, které považují za nežádoucí.

Samozřejmě že ti majitelé ulic, kteří se rozhodnou nepouštět „nežádoucí“ lidi do své ulice, za to budou muset zaplatit jistou cenu – a to jak skutečné náklady na policejní dohled, tak i ztrátu příjmů podnikatelů na svých ulicích a snížený počet návštěvníků svých domovů. Zcela nepochybně by ve svobodné společnosti existovaly různé druhy vstupu do různých ulic, přičemž některé ulice (a čtvrti) by byly otevřené všem a jiné by v různé intenzitě povolovaly vstup jen někomu.

Soukromé vlastnictví všech ulic by podobně vyřešilo problém „lidského práva“ na svobodu imigrace. Není pochyb o tom, že současné překážky imigrace neomezují ani tak „lidské právo“ imigrovat, ale právo vlastníka majetku pronajmout nebo prodat majetek imigrantům. Nemůže existovat žádné právo na imigraci, neboť je vždy důležité, na čí majetek má někdo jiný právo vkročit? Krátce řečeno, přeje-li si „Primus“ migrovat nyní z nějaké země do Spojených států, nemůžeme říci, že má absolutní právo imigrovat na toto místo. Co dělat totiž s tím majetkem, jehož vlastníci jej na svém majetku nechtějí? Na druhé straně, může nastat situace, a nepochybně se tak děje, že se najdou ostatní vlastníci majetku, kteří využijí příležitosti a pronajmou nebo prodají svůj majetek Primusovi. Současné zákony nyní ale jejich vlastnická práva porušují a brání jim to učinit.

Libertariánská společnost by vyřešila celou „otázku imigrace“ za použití systému absolutních vlastnických práv. Lidé totiž mají pouze právo přestěhovat se na ty majetky a půdu, jejichž vlastníci jim je chtějí pronajmout či prodat. Ve svobodné společnosti by lidé měli v první řadě právo cestovat pouze po těch silnicích, jejichž majitelé by souhlasili s jejich pobytem na těchto místech, a pak by měli právo pronajmout či koupit bydlení od majitelů, kteří by jim je byli ochotni poskytnout. Znovu by nepochybně došlo k tomu, že by se jako v případě každodenního pohybu po ulicích vyvinuly různé druhy přístupu k migraci.

Pravdivé a nepravdivé informace

Kapitola 16

Naše teorie vlastnických práv je schopna rozmotat spleť změn komplexních problémů, jež se točí okolo otázek souvisejících se správnými a nesprávnými informacemi a s jejich rozšiřováním. Má například Pavel právo (a opět nás zajímá *právo*, nikoli morálnost nebo estetičnost *výkonu* tohoto práva) vytisknout a šířit zprávu, že „Petr je lhář“ nebo „Petr je usvědčený zloděj“ nebo „Petr je homosexuál“. Z hlediska pravdivosti uvedených tvrzení logicky existují pouze tři možnosti: (a) tvrzení o Petrovi je pravdivé; (b) tvrzení o Petrovi je nepravdivé a Pavel ví, že je nepravdivé; (c) nejrealističtější varianta je, že pravdivost nebo nepravdivost tvrzení je zamlžena, je nejistá a není dokonale zjistitelná (jako například ve výše uvedeném případě záleží, zda je někdo „lhář“, na tom, kolikrát a jak intenzivně dotyčný lhal a zda je zařazen do kategorie „lhář“ – to je oblast, kde se mohou a budou individuální hodnocení rozcházet).

Předpokládejme, že Pavlovo tvrzení je zcela určitě pravdivé. Pak se zdá zřejmé, že Pavel je plně oprávněn tvrzení natisknout a šířit, neboť jedná v rámci svých vlastnických práv. V rámci svých vlastnických práv se samozřejmě také Petr může pokusit tvrzení vyvrátit. Současné zákony proti pomluvě považují Pavlovo jednání za protiprávní, jestliže Pavel jednal ve „zlém“ úmyslu, a to i když je informace pravdivá. Protiprávnost jednání by ale neměla být dovozována ze záměru jednajícího, ale z objektivní povahy jednání. Je-li akt objektivně neagresivní, pak by měl být v souladu s právem bez ohledu na dobré či zlé úmysly toho, kdo jedná (ačkoli právě to může mít význam z hlediska *morálnosti* jednání), a to vůbec nemluvě o zjevných obtížích při určování subjektivních motivací jednání jednotlivce.

Lze ale namítat, že Pavel není oprávněn tisknout takové tvrzení, protože Petr má „právo na soukromí“ (své „lidské“ právo), které Pavel nesmí porušovat. Existuje ale vůbec něco jako právo na soukromí? Kde se bere? Jak může existovat právo zabránit Pavlovi silou v rozšiřování jeho vlastní znalosti? Zcela jistě nic takového existovat nemůže. Pavel vlastní své tělo, a tak vlastní i znalosti uvnitř své hlavy, včetně znalostí o Petrovi. A má proto také tomu

odpovídající právo převést tuto znalost na papír a šířit ji dál. V krátkosti řečeno, stejně jako neexistuje „lidské právo“ na svobodu projevu, *neexistuje nic jako právo na soukromí kromě práva bránit své vlastnictví před agresí. Jediné právo na soukromí je právo bránit svůj majetek před útoky druhých.* Stručně řečeno to znamená, že nikdo nemá právo vloupat se do domu druhého nebo mu odposlouchávat telefon. Odposlouchávání je správně považováno za zločin, *nikoli* ovšem proto, že znamená porušení vágního práva na soukromí, ale proto, že jde o porušení *vlastnických práv* odposlouchávaného.

Dnes soudy rozlišují mezi osobami „veřejně činnými“, jimž se právo na soukromí nepřiznává v rozsahu zmínek v novinách, a osobami „soukromými“, které takové právo mají. Takové odlišování je ale zcela nesprávné. Pro libertariána má každý stejná práva ke své osobě a ke statkům, jež najde, zdědí nebo koupí. Není legitimní činit rozdíl mezi vlastnickými právy různých skupin osob. Kdyby existoval nějaký druh „práva na soukromí“, pak by pouhá zmínka v novinách (tedy ztráta „práva“) mohla těžko znamenat úplné zbavení práva. Jedinou smysluplnou možností je tvrdit, že nikdo nemá právo na soukromí nebo právo nebýt veřejně zmíněn. Naproti tomu *každý* má právo bránit své vlastnictví proti agresí. Nikdo nemůže mít vlastnické právo na znalost v cizí hlavě.

V posledních letech vynesly aféry Watergate a Pentagon Papers do popředí otázky soukromí, „privilegií“ novinářů a „práva veřejnosti na informace“. Měl by novinář mít právo chránit svůj zdroj informací před soudem? Mnoho lidí tvrdí, že novinář toto právo má, a zakládá své tvrzení buď na (a) zvláštním privilegiu ochrany důvěrnosti, které náleží novinářům, právníkům, lékařům, kněžím a psychoanalytikům a/nebo na (b) právu veřejnosti „vědět“, a tedy právu na co největší možné rozšíření informací v tisku. Nyní by mělo být zjevné, že obě tvrzení jsou falešná. K druhému bodu – žádná osoba ani skupina lidí (a tedy ani „veřejnost“) nemá *právo* cokoli vědět. Nemají právo na informace, které jiní mají, ale odmítají je zveřejnit, neboť jestliže má člověk absolutní právo rozšiřovat znalosti ze své hlavy, má také tomu odpovídající právo je *nerozšiřovat*. „Právo vědět“ neexistuje. Existuje jediné právo toho, kdo ví, informaci zveřejnit, anebo mlčet. Ani žádná zvláštní profese, ať už jsou to lékaři nebo novináři, si nemůže činit nárok na zvláštní právo na ochranu důvěrnosti, které by neměl nikdo další. Práva na vlastnictví a svobodu musí být univerzální.

Řešení problému novinářových zdrojů spočívá v právu toho, kdo ví, nic neprozradit, nerozšiřovat informaci, pokud si tak nepřeje. Pak nejen novi-

náři a lékaři, ale *všichni* by měli mít právo chránit svůj zdroj či mlčet, před soudem i kdekoli jinde. Tohle je jiná stránka našich předchozích výhrad vůči předvolání k soudu pod hrozbou trestu. Nikdo by neměl být nucen svědčit nejen proti sobě samému (jak říká pátý dodatek Ústavy), ale také proti někomu jinému nebo v jeho prospěch. Hlavní chybou je svědecká povinnost sama o sobě.

Z oprávnění používat a šířit informace existuje jedna výjimka, a sice jestli je dotyčný od druhého získal nikoli jako absolutní, ale jako *podmíněné* vlastnictví. Předpokládejme, že Adam pozve Davida k sobě domů, aby mu ukázal svůj doposud utajovaný vynález, ovšem pod podmínkou, že o tom David nesmí nikomu říct. V tomto případě Adam Davidovi udělil *podmíněné* vlastnictví informace o existenci vynálezu. Adam si ponechal oprávnění tuto informaci šířit. Jestliže David existenci vynálezu přesto prozradí, porušuje tím zbývající část Adamova vlastnického práva a stává se zlodějem.

Porušení autorského práva je ekvivalentní porušení smlouvy nebo krádeži majetku. Předpokládejme, že Adam sestaví vylepšenou past na myši, připojí nápis „copyright Adam“ a začne pasti ve velkém úspěšně prodávat. Adam pak neprodává kompletní vlastnické právo, ale právo dělat s pastí cokoli, s *výjimkou* dalšího prodeje nebo prodeje identické kopie. Právo *prodávat* „Adamovy pasti“ má navždy Adam, takže když kupující David půjde a začne prodávat stejné pasti, jedná se o porušení smlouvy a Adamova *vlastnického práva*. Takové jednání bude stíhatelné jako krádež. Naše teorie vlastnických práv zahrnuje i neporušitelnost smluvních autorských práv.

Běžná námitka zní: dobře, když David začne vyrábět a prodávat „Adamovy pasti“, jedná se o zločin. Představme si ale, že někdo třetí, Aleš, jenž s Adamem žádnou smlouvu neuzavřel, půjde kolem, uvidí Davidovu past na myši a okamžitě začne vyrábět a prodávat repliky. Proč by měl být stíhán i Aleš? Odpověď je obdobná jako v případě cenných papírů. Nikdo nemůže získat více práv, než bylo předtím převedeno. David neměl podle smlouvy s Adamem kompletní vlastnické právo na své pasti, neměl oprávnění je prodávat a kopírovat. Alešův titul k pastím pak nemůže být širší než Davidův titul, a tak by i Aleš porušil Adamovo vlastnické právo, i když s ním ve skutečnosti žádnou smlouvu neuzavřel.

Při vynucování Adamových vlastnických práv se jistě mohou objevit obtíže. Zejména v případech údajných krádeží a jiných zločinů se *podezřelý považuje za nevinného, dokud není jeho vina prokázána*. Adam by musel dokázat, že Aleš (David v tomto ohledu není problematický) měl přístup k Adamově pasti a že svou past nevynalezl nezávisle sám. U některých stat-

ků je z jejich podstaty (např. knihy, malby) snadnější prokázat, že jsou jedinečnými výsledky tvůrčí činnosti autora, než u jiných (např. pasti na myši).²⁰⁴

Má-li tedy Pavel absolutní právo šířit informace o Petrovi (stále předpokládáme, že informace je pravdivá) a má-li rovněž tomu odpovídající právo nechat si je pro sebe, pak má *a fortiori* také právo jít za Petrem a za to, že informace nerozšíří, po něm může žádat úplatu. Stručně řečeno, má právo Petra „vydírat“. Jako je tomu u všech dobrovolných směn, získávají obě strany. Pavel dostane peníze a Petr získá tu službu, že o něm Pavel nerozšíří to, co si Petr nepřeje, aby o něm ostatní věděli. Právo vydírat je odvoditelné z obecného vlastnictví sebe sama a vlastnictví informací a z práva je šířit nebo nešířit. Jak může být právo vydírat popíráno?²⁰⁵ Jak dále výstiženě ukázal profesor Walter Block, čistě utilitárně bude důsledkem zákazu vydírání – tedy např. když zabráníme Pavlovi, aby za peníze Petrovi prodal své mlčení –, že Pavel bude mít motivaci informaci rozšířit, neboť je mu silou zabráněno prodat své mlčení. Výsledkem bude větší rozšíření škodlivých informací, takže Petr na tom nakonec bude hůř, než by býval byl, kdyby bylo vydírání dovoleno.

Block tedy píše:

Co je přesně vydírání? Je to nabídka k uzavření obchodu. Je to nabídka směny něčeho, obvykle mlčení, za něco jiného, nejčastěji za peníze. Je-li nabídka přijata, vyděrač bude mlčet a vydíraný zaplatí dohodnutou sumu. Není-li nabídka přijata, vyděrač může vykonat své právo na svobodu projevu a třeba tajemství zveřejnit...

Jediným rozdílem mezi drbnou a vyděračem je to, že vyděrač je za určitou cenu ochoten se svého úmyslu mluvit vzdát. V jistém smyslu je drbna daleko horší než vyděrač, neboť ten dal vydíranému alespoň příležitost, aby ho umlčel. Naproti tomu drbna dané tajemství zveřejní bez varování. Není na tom pak osoba, o jejíž tajemství jde, lépe, je-li v rukou

²⁰⁴ K zásadním právním a filosofickým rozdílům mezi patenty a autorskými právy viz Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1962), sv. 2, str. 652–60. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005, str. 526–31 – pozn. překl.) Viz též Murray N. Rothbard, *Power and Market* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), str. 71–75. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 163–67, pozn. překl.) K případům časově souběžného vynálezu jedné věci viz S. Colum Gilfillan, *The Sociology of Invention* (Chicago: Follett Press, 1935), str. 75.

²⁰⁵ Když jsem poprvé právo vydírat nastínil ve své knize *Man, Economy, and State*, sv. 1, str. 443, n. 49, setkal jsem se sprškou nadávek ze strany kritiků, kteří si zjevně mysleli, že obhajují morálnost vydírání – další příklad neschopnosti rozlišovat mezi legitimitou oprávnění a morálností či estetickou stránkou jeho výkonu.

vyděrače než v rukou drbny? Narazí-li na drbnu, je pro ni vše ztraceno, ale bude-li to vyděrač, může na tom jedině vydělat, v nejhorším případě na tom bude úplně stejně. Je-li cena požadovaná vyděračem nižší než hodnota tajemství, dostane vyděrač od dané osoby zapláceno, což pro ni představuje zjevně menší zlo. Získá tak rozdíl mezi hodnotou svého tajemství a odstupným zaplaceným vyděrači. Žádá-li vyděrač více, než činí hodnota tajemství, nebude jeho požadavku vyhověno a příslušná informace se stane veřejnou. Nicméně v takovém případě na tom není daná osoba o nic hůře, čelí-li vyděrači, než by na tom bývala byla v případě, že se jejího tajemství zmocní zmíněná drbna. Je potom opravdu těžké pochopit, proč se vyděrači dostalo takové potupy a odsouzení, minimálně v porovnání s drbnou, která je většinou odbyta jen drobným opovržením a přezíravostí.²⁰⁶

Se zákazem smlouvy o vydírání se pojí další, méně významné problémy. Představme si, že v uvedeném případě nejde Pavel za Petrem s nabídkou mlčení, ale místo toho se Petr doslechne, že se informace k Pavlovi dostala a že má v úmyslu vytisknout letáky a šířit je. Petr jde za ním s nabídkou, že si koupí jeho mlčení. Má být *taková* smlouva nezákonná? A jestli ano, tak proč? Avšak má-li být Petrova nabídka povolena a Pavlova nikoli, mělo by být Pavlovi zakázáno odmítnout Petrovu nabídku a následně žádat peníze za mlčení? A dále, mělo by být Pavlovi zakázáno Petrovi jemně naznačit, že informaci má, chystá zveřejnit a že čeká na nabídku? Jak ale vůbec můžeme považovat toto naznačení za protiprávní? Nemělo by být spíše chápáno jako projev laskavosti? A takhle bychom mohli pokračovat dále a zákaz smluv o vydírání by se jevil stále neudržitelnějším, zejména pro libertariány, kteří si váží vlastnictví.

Když ovšem Petr a Pavel smlouvu uzavřou a Pavel ji pak poruší tím, že stejně letáky vytiskne a rozšíří, pak Petrovi odcizil jeho majetek (peníze) a může být za to stíhán stejně jako kterýkoli jiný zloděj, jenž se dopustil agrese proti vlastnickým právům porušením smlouvy. V tomto ohledu není na smlouvě o *vydírání* nic zvláštního.

Když libertarián uvažuje nad právem svobodné společnosti, musí jednání lidí vnímat v obecném rámci absolutních vlastnických práv a podmínek, které je obklopují. Při každé směně, při uzavírání každé smlouvy strany věří, že po směně na tom budou lépe. Díky smlouvám jsou na tom všichni lépe, ale-

²⁰⁶ Walter Block, „The Blackmailer as Hero“, *Libertarian Forum* (prosinec 1972): 3. Viz též Block, *Defending the Undefendable* (New York: Fleet Press, 1976), str. 53–54.

spoň *ex ante*. Všechny dobrovolné kontrakty jsou legitimní a ve svobodné společnosti dovolené.²⁰⁷

Potvrdili jsme tedy legitimitu Pavlova oprávnění šířit o Petrovi informace, nechat si je pro sebe nebo s ním uzavřít smlouvu, v níž se zaváže mlčet. Doposud jsme se drželi předpokladu, že Pavlova informace je *pravdivá*. Nyní vezměme, že informace je *nepravdivá* a Pavel ví, že je nepravdivá („nejhorší“ případ). Smí Pavel o Petrovi šířit nepravdivou informaci? Jinými slovy, má být ve svobodné společnosti dovolena pomluva a urážka na cti?

A opět, proč by neměly? Pavel má vlastnické právo k myšlenkám či názorům ve své hlavě. Má rovněž právo vytisknout, cokoli chce, a rozšířit to. Má právo říct, že Petr je zloděj, ačkoli ví, že to není pravda, a výrok natisknout a začít vylepovat plakáty. Podle opačného názoru, jenž stojí za současnou právní úpravou (zejména v případech nepravdivých tvrzení), má každý člověk „vlastnické právo“ ke své pověsti, Pavlovy lži tuto pověst kazí, a jsou tak porušením Petrova vlastnického práva k ní a musí být zakázány. Při bližším zkoumání jde ale o nesprávný pohled. Jak jsme již uvedli, každý vlastní své tělo, svou mysl a osobu. A protože každý vlastní svou mysl, nemůže vlastnit mysl někoho jiného. Petrova „pověst“ ale není žádná tělesná entita, ani nic, co by bylo obsaženo v jeho osobě. Je toliko funkcí subjektivních postojů a mínění, jež o něm mají *jiní lidé* ve svých myslích. A protože jsou to mínění v myslích jiných lidí, Petr je už nijak nemůže kontrolovat, vlastnit je.

Zamysleme se nad implikacemi názoru, že může existovat vlastnické právo k vlastní pověsti. Adam vyrobil past na myši a Robinson následně přijde s lepší. Adamova „pověst“ jako vynikajícího výrobce pastí na myši nyní značně utrpí, protože spotřebitelé změnili své chování a nakupují raději u Robinsona. Nemůžeme pak podle principu práva na vlastní pověst tvrdit, že Robinson poškodil Adamovu pověst, a chtít postavit Robinsonovu konkurenci mimo zákon? Jestli ne, proč ne? Měli bychom Robinsonovi zakázat reklamu říkající, že jeho výrobky jsou lepší?²⁰⁸ Ve skutečnosti se budou sub-

²⁰⁷ Ke kritice argumentu profesora Roberta Nozicka ve prospěch zákazu (či omezení) smluv o vydírání, viz níže str. 294

²⁰⁸ Nebo vezměme jiný příklad. Robinson zveřejní své investiční doporučení, v němž vyjádří svůj názor, že akcie jisté korporace nejsou kvalitní a že půjdou dolů. Důsledkem bude pád cen akcií. Robinsonův názor „poškodil“ pověst společnosti a akcionáři utrpěli ztrátu kvůli pádu ceny akcií. Měli bychom prohlásit Robinsonovo doporučení za nezákonné? Další příklad – A napíše knihu, B ji zrecenzuje a napíše, že je to špatná kniha, výsledkem je „poškození“ pověsti A a nižší prodejnost knihy a nižší příjem A. Měly by být zakázány také nepříznivé recenze? Přesně takové jsou logické důsledky argumentu „práva na vlastní pověst“. Za příklad s akciovým trhem děkuji Williamsonu M. Eversovi.

jektivní postoje lidí samozřejmě neustále měnit, a tak Adam nijak nemůže pomocí donucení svou pověst stabilizovat. Bylo by nemorální (a poškozovalo by to cizí vlastnická práva) to vůči jinými lidem vůbec *zkusit*. Postavit konkurenci mimo zákon *nebo* zakázat, byť nepravdivé, pomluvy jiných výrobků by bylo útočné a zločinné.

Můžeme snadno připustit, že šíření pomluv o druhých je vysoce nemorální. Nicméně musíme uznat právo kohokoli pomluvy šířit. Z pragmatického hlediska se situace může obrátit ve prospěch pomlouvaných. V dnešní situaci, kdy jsou nepravdivé pomluvy zakázány, snadno vzniká dojem, že se všechny hanlivé zprávy zakládají na pravdě, protože „jinak by se přece lidé bránili žalobou“. Tato situace je diskriminační vůči chudým, protože chudí lidé půjdou k soudu s menší pravděpodobností. Pověst chudých či méně bohatých trpí tudíž víc teď, když je pomluva zakázána, než by trpěla, kdyby pomluvy byly dovoleny. Současný systém diskriminuje chudé ještě jinak. Jejich svoboda projevu bude omezenější, neboť budou šířit pravdivé, ale hanlivé informace o bohatých méně často, protože se budou obávat drahých soudních sporů. Zákaz pomluv poškozují lidi s omezenými prostředky ve dvou směrech – jsou snadnějším terčem pomluv a jsou omezeni v možnosti šířit pravdivé informace o bohatých.

Konečně, má-li někdo právo úmyslně šířit pomluvy o někom jiném, má *a fortiori* také právo o jiných šířit celou řadu těch tvrzení, jež nemůžeme s jistotou potvrdit, ať už ve skutečnosti jsou pravdivá nebo nejsou.

Stejně jako v případě vydírání (obchodu s mlčením) i *uplácení* se dostalo jednohlasně špatného přijetí a všeobecně se soudí, že uplácení by mělo být postaveno mimo zákon. Je to však nezbytně pravda? Pojďme prozkoumat typickou úplatkářskou dohodu. Předpokládejme, že Aleš chce prodat součástky společnosti XYZ. Aby tuto zakázku získal, poskytne úplatek Davidovi, nákupčímu společnosti. Je obtížné spatřovat v jednání Aleše cokoli, co by mělo být na základě libertariánského práva považováno za nelegální. Jediné, co ve skutečnosti udělal, je, že snížil cenu účtovanou společnosti XYZ tím, že Davidovi poskytl rabat. Aleš by byl stejně tak šťastný, kdyby účtoval nižší cenu přímo, ačkoli tak neučinil patrně z důvodu, že vedoucí pracovníci společnosti XYZ by od něj součástky přesto nenakoupili. Za vnitřní fungování společnosti XYZ by však měl být Aleš sotva zodpovědný. Co se jeho týká, prostě snížil svou cenu nabízenou společností, a tudíž získal kontrakt.

Nezákonné jednání namísto toho představuje výhradně chování Davida, příjemce úplatku. Davidova pracovní smlouva s jeho zaměstnavateli po něm totiž implicitně vyžaduje, aby nakupoval součástky dle svých nejlepších schopností v zájmu jeho společnosti. Místo toho David porušil svou smlouvu se společností XYZ tím, že nevystupoval jako její řádný zástupce: *bud'* kvůli úplatku, který získal od firmy, s níž by jinak neobchodoval, *nebo* kvůli tomu, že zaplatil o velikost svého rabatu vyšší cenu, než bylo třeba. V každém případě David porušil svou smlouvu a poškodil majetková práva svých zaměstnavatelů.

V případě úplatků tedy není na osobě úplatkáře nic nelegitimního, je toho však mnoho nelegitimního na osobě, jež úplatky přijímá. Z právního hlediska by mělo existovat majetkové právo úplatek nabízet, nikoli však právo ho přijímat. Tím, kdo by měl být žalován, je pouze příjemce úplatku. V rozporu s tím mají liberálové sklon považovat osobu dávající úplatek za nějakým způsobem více trestuhodnou, protože v jistém ohledu „korumpuje“ příjemce. Takto popírají svobodnou vůli a odpovědnost každého jedince za své vlastní činy.

Pojďme nyní použít naši teorii k analýze problému *payoly*, který se opakovaně vynořuje na rádiových stanicích, jež hrají populární nahrávky. V typickém případě skandálu s payolou podplatí nahrávací společnost diskžokeje, aby hrál nahrávku A. Diskžokej by jinak pravděpodobně nahrávku nehrál buď vůbec, nebo by hrál nahrávku A méněkrát. Nahrávka A je tedy použita na úkor nahrávek B, C a D, jež by byly použity častěji, kdyby diskžokej hodnotil nahrávky čistě na základě svého vlastního vkusu nebo vkusu posluchačů. Z morálního hlediska byli posluchači ve své víře v diskžokejovu upřímnost nepochybně zrazeni. Tato víra se ukazuje být pošetilou. Posluchači však nemají k rádiovému programu žádná majetková práva, a tak v této záležitosti nemohou uplatňovat žádnou legální stížnost. Přijímali program bez jakýchkoli nákladů. Ostatní nahrávací společnosti, producenti nahrávek B, C a D, byly rovněž poškozeny, jelikož jejich díla nebyla hrána tak často, ale ani ony nemají k programu žádná majetková práva a nemají žádné právo nařizovat diskžokejovi, co má hrát.

Došlo v důsledku diskžokejova přijetí úplatku k poškození něčích majetkových práv? Ano, stejně jako v případě podplaceného nákupčího i diskžokej porušil svou smluvní povinnost vůči svému zaměstnavateli – ať už je jím vlastník stanice nebo sponzor programu – hrát ty nahrávky, jež budou dle jeho názoru nejvíce vyhovovat posluchačům. Diskžokej proto poškodil majetek vlastníka stanice nebo sponzora. Ještě jednou, tím, kdo přijímá úplatky za skrytou propagaci, dopouští se tak kriminálního jednání a zasluhuje trestní stíhání, je diskžokej, nikoli nahrávací společnost, která úplatek poskytla.

Mimoto, pokud by nahrávací společnost podplatila přímo zaměstnavatele – ať už vlastníka stanice nebo sponzora – potom by nedošlo k poškození majetkového práva žádné ze zúčastněných stran, a nevyvstala by tudíž jakákoliv otázka nelegálnosti. Pokud by vyšla pravda najevo, posluchači by se samozřejmě mohli snadno cítit podvedeni a pravděpodobně by změnilí svůj poslouchací návyk ve prospěch jiné stanice nebo sponzora.

Co s případem *plugoly*, kdy jeden sponzor platí za program a jiná společnost platí producentovi programu za reklamu na svůj produkt? Opět, porušováno je majetkové právo sponzora, který platí za čas, a je tudíž oprávněn mít v rámci programu výhradní práva na reklamu. Narušitelem jeho majetku není nekonformní společnost, jež úplatek poskytuje, ale producent, který porušuje svou smlouvu se sponzorem tím, že úplatek přijímá.

Bojkot je pokus přesvědčit ostatní lidi, aby neměli nic společného s nějakou konkrétní osobou nebo firmou – buď společensky, nebo tak, že se dohodnou, že nebudou nakupovat výrobky určité firmy. Z morálního hlediska může být bojkot použit k absurdním, hanebným, chvályhodným nebo neutrálním cílům. Může být například použit při pokusu přesvědčit lidi, aby nekupovali hroznové víno pocházející od producentů s odborově neorganizovanými zaměstnanci nebo aby nekupovali hroznové víno od producentů s odborově organizovanými zaměstnanci. Z našeho hlediska je na bojkotu důležité, že je zcela dobrovolný, že je pokusem přesvědčit ostatní, a tudíž je dokonale legálním a oprávněným nástrojem jednání. Stejně jako v případě pomluvy i bojkot může firmě značně snížit počet zákazníků a zasáhnout tak její majetkové hodnoty. Přesto je však takové jednání dokonale legitimním uplatněním svobody projevu a majetkových práv. To, zda si nějaký konkrétní bojkot přejeme či nikoli, závisí na našich morálních hodnotách a na našich postojích vůči konkrétnímu cíli nebo činnosti. Bojkot je však legitimní *per se*. Domníváme-li se, že dotýčný bojkot je morálně hanebný, potom je v mezích práva těch, kteří se toto domnívají, zorganizovat odvetný bojkot za přesvědčení spotřebitelů o opaku, nebo bojkotovat bojkotéry. To vše je součástí procesu šíření informací a názorů v rámci práv k soukromému majetku.

Mimoto jsou rovněž legitimní „sekundární“ bojkoty, navzdory tomu, že jsou v našem současném pracovním právu zakázány. Při sekundárním bojkotu se odbory pokouší přesvědčit zákazníky, aby nenakupovali od firem, které obchodují s firmami (primárně bojkotovanými), jež nemají vlastní odbory. Opět, ve svobodné společnosti by měly mít odbory právo pokoušet se o takovéto přesvědčování, stejně tak jako mají jejich oponenti právo kontrovat protichůdným bojkotem. Stejným způsobem má Liga za mravnost právo pokoušet se organizovat bojkot pornografických filmů, zrovna tak jako by měly opoziční síly právo organizovat bojkot těch, kteří se přidali k bojkotu Ligy za mravnost.

Zvláště zajímavé je, že bojkot je prostředkem, který může být použit lidmi, jež si přejí podniknout akci proti těm, kdo v jejich očích provozují nemo-

rální aktivity, jež my považujeme za zákonné. Ačkoli existence firem bez vlastních odborů, existence pornografie, pomluv apod. by byla ve svobodné společnosti legální, bylo by právem těch, kteří shledávají takové aktivity morálně nechutnými, organizovat bojkoty těch, kdo tyto aktivity provádí. V libertariánské společnosti by bylo legální jakékoli jednání za předpokladu, že neporušuje majetková práva (ať už na vlastnictví sebe sama nebo k materiálním objektům), včetně bojkotů těchto legálních aktivit nebo odvetných bojkotů bojkotérů. Důležité je, že násilí není jediným opatřením, které může být přijato proti tomu, co někteří považují za nemorální osoby nebo aktivity; existují rovněž dobrovolné a přesvědčovací akce, jako je bojkot.

Daleko složitější otázkou je, zda by byla *demonstrace (picketing)* jakožto forma vyhlášení bojkotu ve svobodné společnosti legitimní. Hromadná demonstrace, která by zablokovala vstup nebo východ z budovy, by byla nezákonná a porušovala by práva k majetku – totéž by platilo pro okupační stávky nebo stávky vsedě, kdy dochází k násilnému okupování majetku ostatních. Invazivní by byl rovněž typ demonstrace, během níž by demonstranti vyhrožovali lidem, kteří překročili demonstrační linii – jasný případ zastrašování hrozbou násilí. Ale i „pokojná demonstrace“ je složitou otázkou, protože vyžaduje používání státních ulic. A vláda *nemůže*, stejně jako v případě shromáždění nebo pouličních demonstrací obecně, činit nearbitrární rozhodnutí mezi právy daňových poplatníků používat státní ulice k demonstraci za svou věc a právem vlastníků budov a účastníků silničního provozu rovněž používat ulice. Pro vládu je nemožné rozhodnout tak, aby eliminovala konflikt a jednoznačným způsobem potvrdila práva. Na druhé straně, kdyby byla ulice před budovou, kde probíhá stávka, vlastněna soukromými majiteli, potom by tito majitelé měli absolutní právo rozhodnout o tom, zda stávkující mohou použít jejich ulici způsobem, jež majitelé považují za vhodný.²⁰⁹

Podobně i takové prostředky zaměstnavatelů, jako je *černá listina* – forma bojkotu – by byly ve svobodné společnosti legální. Před Norris-LaGuardiovým zákonem z roku 1931 mohli zaměstnavatelé legálně propustit odborové organizátory v řadách svých zaměstnanců a předávat černé listiny s těmito osobami dalším zaměstnavatelům. Rovněž legální by byl tzv. „yellow-dog contract“, další prostředek užívaný před schválením Norris-LaGuardiova zákona. V takové smlouvě se zaměstnanec a zaměstnavatel dohodnou, že pokud by prvně jmenovaný vstoupil do odborů, může ho zaměstnavatel okamžitě propustit.

²⁰⁹ Viz Murray Rothbard, *For a New Liberty*, rev. ed., Macmillan, New York, 1978, str. 96–97.

Majetková práva a smluvní teorie

Kapitola 19

Právo na vlastnictví majetku předpokládá i právo uzavírat ohledně tohoto majetku smlouvy, rozdat ho nebo směnit vlastnické tituly za majetek jiné osoby. Naneštěstí mnozí libertariáni, kteří jsou věrni právu uzavírat smlouvy, považují *smlouvu samu o sobě* za absolutní, a proto zastávají názor, že ve svobodné společnosti musí být *jakákoli* dobrovolná smlouva právně vymahatelná. Jejich omyl spočívá v neschopnosti uvědomit si, že právo uzavřít smlouvu je striktně odvoditelné z práva na soukromý majetek, a že tudíž jediné *vymahatelné* smlouvy (tj. ty, které jsou podloženy sankcí v podobě legálního donucení) by měly být ty, kde neschopnost jedné ze stran dodržet smlouvu má za následek *krádež* majetku druhé strany. Stručně řečeno, smlouva by měla být vymahatelná pouze tehdy, jestliže neschopnost plnit ji znamená implicitní krádež majetku. To však může platit jediné tehdy, zastáváme-li názor, že oprávněně vymahatelné smlouvy existují pouze v případech, kde již došlo k *převedení* majetkového nároku, a kde tudíž neschopnost dodržet smlouvu znamená, že majetek druhé strany je bez jejího svolení zadržán provinivší se stranou (implicitní krádež). Z tohoto důvodu byla tato libertariánská teorie vymahatelných smluv označena za smluvní teorii převodu majetkových nároků.²¹⁰

Pojďme si tuto věc názorně objasnit. Předpokládejme, že Pavel a Petr uzavřou smlouvu. Pavel dá nyní Petrovi 10 000 Kč výměnou za Petrův závazek zaplatit Pavlovi od nynějška za rok 11 000 Kč. Jedná se o typickou úvěrovou smlouvu. Pavel nyní převedl svůj vlastnický nárok k 10 000 Kč výměnou za Petrův souhlas převést na Pavla od nynějška za rok 11 000 Kč. Předpokládejme, že o rok později, když nastane sjednaný termín plnění, odmítne Petr zaplatit. Proč by nyní měla být tato platba v libertariánském právu vymahatelná? Současné právo (o němž bude detailněji pojedná-

²¹⁰ Williamson M. Evers, „Toward A Reformulation of the Law of Contracts“ v *Journal of Libertarian Studies* 1, zima 1977, str. 3–13. V této části své knihy jsem zavázán tomuto vynikajícímu pojednání, zejména za jeho kritiku současných a minulých zákonů a teorií vymahatelných smluv.

no dále) převážně tvrdí, že Petr musí zaplatit 11 000 Kč, protože „slíbil“, že zaplatí, a tento slib vyvolal v Pavlově mysli „očekávání“, že obdrží peníze.

Náš spor spočívá v tom, že pouhé *sliby* nepředstavují převod majetkového nároku. Ačkoli dodržování slibů může být *morální* záležitostí, v libertariánském systému není a ani nemůže být funkcí práva (tj. legálního násilí) vymáhat morálku (v tomto případě dodržování slibů).

Tvrdíme, že Petr musí zaplatit Pavlovi 11 000 Kč, protože již s převodem nároku souhlasil a nezaplacení by znamenalo, že Petr je zloděj, že ukradl Pavlův majetek. Stručně řečeno, Pavlův původní převod 10 000 Kč nebyl absolutní, ale *podmíněný*, podmíněný tím, že Petr za rok zaplatí 11 000 Kč, protože nezaplacení je implicitní krádeží Pavlova legitimního majetku.

Pojďme na druhé straně prozkoumat důsledky v současnosti převládající smluvní teorie založené na „slibech“ nebo „očekáváních“. Předpokládejme, že A slíbí, že si vezme B; B začne plánovat svatbu a vydá určité prostředky na svatební přípravu. V poslední minutě si to A rozmyslí, čímž poruší domnělou „smlouvu“. Jakou roli by měla mít v libertariánské společnosti agentura vymáhající právo? Jedinec striktně věřící ve smluvní teorii založenou na „slibech“ by musel logicky uvažovat následovně: A dobrovolně slíbil(a) B, že si ji (ho) vezme, což v mysli B vyvolalo náležité očekávání. *Z tohoto důvodu* musí být smlouva vynucena. A musí být *přinucen* vzít si B.

Pokud víme, nikdo nedovedl smluvní teorii založenou na slibu tak daleko. Nucený sňatek je tak jasnou a očividnou formou nedobrovolného otroctví, že žádný teoretik, natož libertarián, nedovedl logickou úvahu až do tohoto bodu. Svoboda a nucené otroctví jsou zjevně naprosto neslučitelné, představující diametrální protiklady. Ale proč *ne*, jestliže veškeré sliby musí být vymahatelnými smlouvami?

V našem právním systému však *byla* používána, neřku-li obhajována, mírnější forma vymáhání podobných svatebních slibů. Stará žaloba za „porušení slibu“ nutila toho, kdo porušil svůj slib, zaplatit náhradu škody osobě slib přijímající, tj. zaplatit náklady podstoupené z důvodu vyvolaných očekávání. Ačkoli tato forma vymáhání slibů nezachází tak daleko jako nucené otroctví, je stejně tak neplatná. Něčí sliby nebo očekávání totiž nejsou nijak podloženy majetkovým převodem. Jsou to pouhé subjektivní stavy mysli, které nezahrnují převod majetkového nároku, a tudíž nemají za následek implicitní krádež. Z tohoto důvodu by neměly být vymahatelné. V posledních letech alespoň přestaly být žaloby za „porušení slibu“ podporovány ze strany soudů. Důležité je, že ačkoli vymáhání náhrady škod je pro libertariána

jen stěží tak strašlivé jako nucené vymáhání příslibené služby, vycházejí obě tyto myšlenky ze stejného neplatného principu.

Pojďme se důkladněji zabývat naším argumentem, že pouhé sliby nebo očekávání by neměly být vymahatelné. Základním důvodem je, že jediný platný převod vlastnického nároku ve svobodné společnosti nastává v případě, kdy je majetek, skutečně a z povahy lidské přirozenosti, *převoditelný*. Veškerý fyzický majetek vlastněný člověkem je převoditelný, tj. může být ve skutečnosti dán nebo převeden do vlastnictví a pod kontrolu druhé strany. Můžu druhé osobě dát nebo prodat své boty, svůj dům, své auto, své peníze atd. Existují však jisté zásadní věci, které jsou z povahy lidské přirozenosti nepřevoditelné, tj. *nemohou* být ve skutečnosti zcizeny, a to ani dobrovolně. Osobě nemůže být zcizena její *vůle*, zejména její kontrola nad svou vlastní myslí a tělem. Každý člověk má kontrolu nad svou vlastní myslí a tělem. Každý člověk má kontrolu nad svou vlastní vůlí a osobou a je, přejete-li si, s tímto inherentním a nezcizitelným vlastnictvím pevně „spojen“. Jelikož jeho vůle a kontrola nad jeho vlastní osobou jsou nezcizitelné, jsou zrovna tak nezcizitelná i jeho *práva* tuto osobu a vůli ovládat. To je také základem pro slavné stanovisko Prohlášení nezávislosti, že přirozená práva člověka jsou nezcizitelná; to jest, nelze se jich zříct, *dokonce ani když* si tak člověk přeje učinit.

Nebo, jak uvádí Williamson Evers, filosofická obhajoba lidských práv

je založena na přirozené skutečnosti, že každý člověk je vlastníkem své vůle. Vzít práva na vlastnictví majetku a smluvní svobodu, jež jsou založena na tom, že každý člověk je absolutním vlastníkem své vůle, a použít tato odvozená práva ke zničení jejich vlastních základů, je z filosofického hlediska neplatné.²¹¹

²¹¹ Evers, „Law of Contracts,“ str. 7. Proti platnosti smlouvy o otroctví ostře argumentoval Rousseau:

Zřekne-li se člověk své svobody, zřídka se tím podstaty svého lidství, svých práv a dokonce i svých povinností. Za takto úplné zřeknutí se svobody neexistuje žádná přijatelná náhrada. Něco takového je neslučitelné s lidskou přirozeností. Zbavit člověka jeho svobodné vůle znamená zbavit jeho činy veškerých morálních sankcí. Stručně řečeno, smlouva, která na jedné straně zavádí absolutní autoritu a na straně druhé závazek bezpodmínečně poslouchat, je zbytečná a bezvýznamná. Není snad zřejmé, že tam, kde můžeme požadovat vše, nejsme povinováni ničím? Musí být bezpochyby zřejmé, že tam, kde není žádný vzájemný závazek, žádná výměna povinností, přestávají mít činy ovládaných jakoukoli morální hodnotu. Jak může někdo zastávat názor, že můj otrok má vůči mně nějaké „právo“, když vše, co má, je mým majetkem? Jelikož jeho právo je mým právem, je absurdní mluvit o něm, jako by vůbec kdy mělo působit v můj neprospěch.

Z tohoto důvodu jsou v libertariánské teorii dobrovolné smlouvy o otroctví nevymahatelné. Předpokládejme, že Pavel uzavře s Petrovou společností následující dohodu: Pavel bude do konce svého života za jakýchkoli okolností poslouchat veškeré příkazy, jež si bude Petrova společnost přát vydat. V libertariánské teorii není nic, co by Pavlovi v uzavření takovéto dohody a ve službě Petrově společnosti a v trvalém poslouchání jejích příkazů bránilo. Problém nastane, když Pavel později změní svůj názor a rozhodne se odejít. Měl by zůstat věrný svému dřívějšímu dobrovolnému slibu? Naším stanoviskem, které je našťastí v současném právu podporováno, je, že Pavlův slib nebyl platnou (tj. vymahatelnou) smlouvou. V rámci Pavlovy dohody nedochází k žádnému převodu majetkového nároku, protože Pavlova kontrola nad jeho tělem a vůlí je *nezcizitelná*. Jelikož tato kontrola *nemůže* být zcizena, nepředstavovala dohoda platnou smlouvou a neměla by být tudíž vymahatelná. Pavlova dohoda byla *pouhým* slibem, o němž se můžeme domnívat, že je morální povinností Pavla ho dodržet, jeho plnění by však nemělo být ze zákona povinné.

Vymáhání slibu by ve skutečnosti bylo právě takovým nuceným otroctvím, jako byla výše uvažovaná nucená svatba. Neměl by tedy mít Pavel alespoň povinnost zaplatit Petrově společnosti náhradu škody vyměřenou na základě jeho celoživotní očekávané služby, kterou původně Petrova společnost získala? Odpovědí musí být opět ne. Pavel není implicitním zlodějem; neponechal si žádný majetek Petrovy společnosti, zatímco si *stále* ponechává majetkový nárok ke svému tělu a osobě.

Co se zklamání očekáváními Petrovy společnosti? Odpověď musí být stejná jako v případě rozčarovaného nápadníka nebo nevěsty. Život je stále nejistý, stále riskantní. Někteří lidé jsou lepšími a jiní horšími „podnikateli“, tj. dokážou lépe nebo hůře předvídat budoucí jednání lidí a události ve světě. Případná nevěsta, ženich, nebo Jonesova společnost jsou takto neustále vystaveni riziku. Pokud jsou jejich očekávání zklamána, potom v daném případě špatně předvídali budoucí události, a až budou v budoucnu jednat s Pavlem nebo narušitelem svatebního příslibu, vzpomenou si na tuto zkušenost.

Mohou-li být vymahatelné pouze smlouvy, které převádějí vlastnické tituly, nikoli však pouhé sliby nebo očekávání, můžeme se nyní podívat na aplikaci rozdílných smluvních teorií na důležitém případě ze života: zaslu-

Stručně řečeno, prodá-li člověk sám sebe do otroctví, má jeho pán, jelikož je absolutním pánem, právo zabavit finanční prostředky, za něž otroka „nakoupil“. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, kniha 1, kap. 4, v E. Barker, ed., *Social Contract*, Oxford University Press, New York, 1948, str. 175.

hují armádní dezertéři z řad dobrovolně přihlášených nebo nuceně odvedených jedinců za své činy naprostou amnestií? Libertariáni, kteří se staví proti branné povinnosti jakožto nucenému otroctví, nemají s požadavkem na naprosté zproštění viny pro dezertující odvedence žádný problém. Co však s těmi, kteří se do armády přihlásili dobrovolně (odložíme-li stranou případ těch, pro něž byla dobrovolná přihláška pouze alternativou k povinnému odvodu)? Stoupenci smluvní teorie založené na slibu musí striktně obhajovat jak potrestání dezertérů, tak i jejich nucený návrat k ozbrojeným silám. Stoupenci smluvní teorie převodu majetkových nároků naproti tomu zastávají názor, že každý člověk má nezcizitelné právo kontrolovat své vlastní tělo a vůli, jelikož tato nezcizitelná kontrola je člověku přirozeně vlastní. Dobrovolný vstup do armády je tedy pouhým slibem, který nemůže být vymahatelný, jelikož každý člověk má právo kdykoli změnit svůj názor ohledně dispozice svého těla a vůle. Zdánlivě nevýznamné a těžko pochopitelné rozdíly ve smluvních teoriích tak mohou mít, a také mají, za následek zásadní odlišnosti ve veřejné politice.

V současné Americe má mimo křiklavé výjimky ozbrojených sil kdokoli právo odejít ze svého zaměstnání bez ohledu na jakýkoli dříve daný slib nebo uzavřenou „smlouvu“.²¹² Naneštěstí však soudy, ačkoli odmítají vynucovat specifické osobní plnění pracovní smlouvy (stručně řečeno, odmítají zotročit zaměstnance), *zakazují* zaměstnanci po dobu platnosti dohody pracovat na podobném úkolu pro jiného zaměstnavatele. Podepsal-li někdo dohodu, že bude pracovat po dobu pěti let jako inženýr pro ARAMCO a poté dá výpověď, je mu soudy zakázáno pracovat pro podobného zaměstnavatele po zbývajících pěti letech. Nyní by již mělo být jasné, že tento zákaz zaměstnání je jen krůček vzdálen od nuceného otroctví a že něco takového by mělo být v libertariánské společnosti zcela nepřijatelné.

Mohou se tedy zaměstnavatelé proti takovým zaměstnancům nějak bránit? Samozřejmě že ano. Přejí-li si to, mohou se dobrovolně dohodnout, že kočovného pracovníka dají na černou listinu a odmítnou ho zaměstnat. Ve svobodné společnosti je takové jednání dokonale v souladu s jejich právy; co však *není* v souladu s jejich právy, je použití násilí ve snaze zabránit mu dobrovolně pracovat pro někoho jiného. Ještě jeden prostředek by byl pří-

²¹² Více lze o významu vlastnictví sebe sama a svobodné vůle při formování základů pro současnou justiční doktrínu, jež zakazuje přinucení k výkonu určité činnosti za účelem plnění pracovních smluv, nalézt v John Norton Pomeroy, Jr. – John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts*, 3. vydání, Banks, Albany, N. Y., 1926, odst. 310, str. 683.

pustný. Předpokládejme, že když Pavel uzavíral dohodu o celoživotním dobrovolném podřízení se Petrově společnosti, obdržel výměnou za tyto očekávané budoucí služby 20 000 000 Kč. Převod nároku na 20 000 000 Kč nebyl samozřejmě ze strany Petrovy společnosti absolutní, nýbrž *podmíněný* výkonem celoživotní služby. Pavel má absolutní právo změnit svůj názor, ale již nemá právo ponechat si 20 000 000 Kč. Učiní-li tak, stává se zlodějem majetku Petrovy společnosti. Musí být tudíž přinucen navrátit 20 000 000 Kč plus úrok. Nárok k penězům totiž byl a zůstává *převoditelný*.

Pojďme si vzít zdánlivě obtížnější případ. Předpokládejme, že proslulý filmový herec souhlasí s tím, že vystoupí k určitému datu v určitém divadle. Z nějakého důvodu se však nedostaví. Měl by být přinucen k tomuto nebo budoucímu datu vystoupit? Určitě ne, jelikož by se jednalo o nucené otroctví. Měl by být tedy alespoň přinucen odškodnit majitele divadla za propagaci a další výdaje uskutečněné vlastníky divadla v očekávání jeho vystoupení? Opět ne, jelikož jeho souhlas byl ve vztahu k jeho nezczitelné vůli pouhým slibem, který má právo kdykoli odvolat. Jinak řečeno, jelikož filmový herec ještě neobdržel od vlastníků divadla žádný majetek, nedopustil se vůči nim (nebo komukoli jinému) žádné krádeže, a nemůže být tudíž nucen zaplatit odškodné. Skutečnost, že vlastníci divadla mohli na základě očekávání, že herec dodrží smlouvu, činit významné plány a investice, pro ně může být nešťastná, ale je to jejich vlastní riziko. Vlastníci divadla by neměli očekávat, že herec bude přinucen zaplatit za nedostatek jejich předvídavosti a špatné podnikatelské schopnosti. Vlastníci platí za to, že v herce vkládali příliš velkou důvěru. Za *morálnější* může být považováno dodržování slibů než jejich porušování, ale jakékoli násilné vymáhání takového mravního kodexu, jelikož jde za hranice zákazu krádeže nebo napadení, je *samo o sobě* porušením majetkových práv filmového herce, a je tudíž v libertariánské společnosti nepřijatelné.

Samozřejmě, pokud by herec obdržel platbu od vlastníků divadla *dopředu*, bylo by neplnění jeho části dohody v případě, že si peníze ponechá, implicitní krádeží majetku vlastníků divadla, protože by musel být herec přinucen peníze navrátit.

Pro utilitaristy šokované následky této doktríny je třeba poznamenat, že mnohé, ne-li všechny, problémy by mohly být v libertariánské společnosti snadno vyřešeny tím, že by osoba přijímající slib vyžadovala v originální smlouvě po slibujícím *záruku plnění*. Stručně řečeno, pokud by si vlastníci divadla přáli vyhnout se riziku, že nedojde k vystoupení, mohli by odmítnout podepsat dohodu, jestliže by herec nesouhlasil s poskytnutím záruky

plnění pro případ, že nevystoupí. V takovém případě herec v rámci dohody o svém budoucím vystoupení rovněž souhlasí s převodem určité částky peněz vlastníkům divadla v případě, že k vystoupení nedojde. Jelikož peníze jsou samozřejmě převoditelné a jelikož takováto smlouva by splňovala naše kritérium převodu majetkového nároku, jednalo by se o dokonale platnou a vymahatelnou smlouvu. Herec by totiž říkal toto: „Nevystoupím-li v Divadle X k tomu a k tomu datu, převádím tímto od této chvíle vlastníkům divadla následující částku ____.“ Nesplnění této záruky bude představovat implicitní krádež majetku vlastníků. Nevyžadují-li vlastníci divadla, aby byla záruka plnění součástí dohody, musí poté nést následky.

A. W. B. Simpson ve svém důležitém článku poukázal na to, že záruky plnění byly v období středověku a rané moderní éry pravidlem nikoli pouze pro osobní služby, ale pro všechny smlouvy včetně prodeje půdy a peněžních pohledávek.²¹³ Tyto záruky plnění se vyvinuly na trhu jako dobrovolné penalizace nebo *smluvní pokuty*, v nichž se jedna ze smluvních stran zavazovala zaplatit obvykle dvojnásobek dlužné částky v případě, že nesplatí svůj dluh nebo nesplní smlouvu ve stanovené lhůtě. Dobrovolně smluvené pokuty sloužily jako stimul k plnění smlouvy. Pokud by tedy A souhlasil s prodejem půdní parcely výměnou za dohodnutou peněžní platbu, již by poskytl B, každý z nich by se pro případ nedodržení smlouvy zavázal zaplatit určitou částku, obvykle dvojnásobek hodnoty svého smluvního závazku. V případě peněžní pohledávky nazývané „běžný peněžní závazek“ souhlasil dlužník s tím, že pokud nesplatí 1000 Kč k určitému datu, zaplatí věřiteli 2000 Kč. (Přesněji řečeno, povinnost zaplatit 2000 Kč *závisela na tom*, zda dlužník k určitému datu splatí 1000 Kč. Odtud tedy pochází termín „podmíněná smluvní pokuta“.) Představme si, že ve výše uvedeném příkladu smlouvy o vykonání osobní služby způsobil herec vlastníkovi divadla tím, že nevystoupil, škodu v hodnotě 200 000 Kč. V takovém případě by herec podepsal nebo „vyhotovil“ penalizační záruku plnění, v rámci níž by souhlasil zaplatit vlastníkovi divadla 400 000 Kč v případě, že nedojde k vystoupení. Tímto druhem smlouvy je vlastník divadla ochráněn, aniž by docházelo k neoprávněnému vymáhání pouhého slibu. (Samozřejmě že domluvená pokuta *nemusí* být dvojnásobkem odhadované škody. Může se jednat o jakoukoli částku, s níž souhlasí obě smluvní strany. Placení dvojnásobné částky se stalo zvykem ve středověké a rané moderní Evropě.)

²¹³ A. W. B. Simpson, „The Penal Bond With Conditional Defeasance“ v *Law Quarterly Review*, červenec 1966, str. 392–422.

Simpson ve svém článku reviduje ortodoxní historické vysvětlení vývoje moderního smluvního práva, tedy názor, že *teorie vymahatelnosti slibu* (*assumpsit*) – zakládající vymahatelnost smlouvy na pouhém slibu, třebaže s protiplněním – byla nezbytná pro poskytnutí funkčního systému vymáhání smluv jako doplněk k primitivním konceptům majetkových práv v rámci common law. Simpson ukazuje, že zrození *teorie vymahatelnosti slibu* v šestnáctém a sedmnáctém století v Anglii *nebylo* výsledkem nově nalezené pozornosti vůči světu obchodních smluv, ale spíše náhradou za prudce upadající penalizační záruku plnění, jež sloužila obchodním potřebám po staletí. Simpson poukazuje na to, že záruka plnění se ukázala být pozoruhodně flexibilním nástrojem pro vypořádání se s komplexními i jednoduchými smlouvami a dohodami. Záruka plnění byla dostatečně formální na to, aby chránila před podvodem, a zároveň dostatečně snadno realizovatelná, aby uspokojila potřeby obchodních transakcí. Mimoto se během staletí jejího používání téměř žádní věřitelé neobtěžovali soudně se domáhat „odškodnění“ („soudním příkazem k plnění závazku“), jelikož výše „odškodnění“ byla předem stanovena v samotné smlouvě. Jak píše Simpson:

Z hlediska věřitele jsou smlouvy s předem stanovenou pokutou, obzvláště tam, kde je alternativou vyměření odškodnění porotci, pochopitelně přitažlivé.²¹⁴

Proč ale došlo k úpadku smluvních pokut? Protože soudy začaly vymáhání těchto závazků odmítat. Ať už byl důvod jakýkoli, jestli jím byly zavádějící „humanitární“ pohnutky nebo neblahá speciální privilegia, soudy začaly projevat odpor k tvrdosti zákona, k faktu, že smlouvy byly vymáhány v plném rozsahu. Záruka totiž znamenala, že „v případě jakéhokoli prodlení ve smluvním plnění byla placena celá pokuta“.²¹⁵ Během alžbětinské éry začaly nejprve zasahovat Kancléřské soudy ve snaze pomoci dlužníkovi (zavázané straně) v případech „extrémních obtíží“. Na začátku sedmnáctého století byla tato podpora rozšířena na veškeré případy, v nichž postihla dlužníka nešťastná náhoda, nebo když zaplatil smlouvenou částku jen krátce později. V takových případech musel zaplatit pouze jistinu (smlouvenou částku) plus to, co bylo soudy stanoveno jako „přiměřené odškodné“, čímž soudy fakticky odmítly požadavek na zaplacení sjednané pokuty. Tato intervence expandovala v pozdějších letech dále, až nakonec Kancléřské soudy v 60. a na počátku

²¹⁴ *Ibid.*, str. 415.

²¹⁵ *Ibid.*, str. 411.

70. let 17. století jednoduše postavily penalizační platby bez ohledu na obsah smlouvy zcela mimo zákon a po neplaticí zavázané straně nebo dlužníkovi požadovaly pouze zaplacení jistiny plus úroky a „přiměřené odškodné“ stanovené samotným soudem, obvykle porotou. Toto pravidlo bylo v 70. letech 17. století rychle přijato soudy rozhodujícími na základě common law a poté na přelomu osmnáctého století zformalizováno a upraveno zákony. Jelikož smluvené sankce již nebyly soudy nadále vymáhány, instituce penalizační záruky plnění přirozeně rychle zanikla.

Nešťastné zrušení záruky plnění bylo především výsledkem mylné teorie smluvní vymahatelnosti, kterou soudy přijaly jmenovitě, že účelem vymáhání závazku je *kompenzovat* věřitele za neplnění závazku ze strany dlužníka – tj. učinit ho tak dobře situovaným, jak by byl býval, kdyby smlouvu neuzavřel.²¹⁶ V předešlých staletích se soudy domnívaly, že „kompenzace“ sestává z vymáhání smluvní pokuty. Pro soudy bylo poté docela snadné změnit názor a učinit rozhodnutí, že jimi stanovené „odškodné“ je dostačující kompenzací, a zmírnit tak „tvrdość“ dobrovolně smluvené pokuty. Teorie smluvní vymahatelnosti by neměla mít s „kompenzací“ nic společného. Jejím účelem by mělo vždy být vymáhat majetková práva a chránit před implicitní krádeží spočívající v nedodržování smluv, jež převádějí nároky ke zcizitelnému majetku. Ochrana majetkových nároků, a jediné tato ochrana, je záležitostí donucovacích agentur. Simpson píše vnímavě o

napětí mezi dvěma idejemi. Na jedné straně máme ideu, že opravdovou funkcí smluvních institucí je v rámci možností zajistit plnění dohod [např. vymáhání smluvních pokut]. Na druhé straně máme ideu, že z právního hlediska je postačující poskytnout kompenzaci za ztrátu utrpěnou v důsledku neplnění dohod.

Posledně zmíněný názor klade tvrdá omezení na entusiasmus, s nímž je požadováno smluvní plnění. V případě smluv o osobních službách (jako ve výše uvedeném příkladě s hercem) je pozitivní hodnota spojená s právem porušit smlouvu, pokud je strana neplnící závazek přinucena zaplatit kompenzaci.²¹⁷

²¹⁶ Rozsáhlejší kritiku konceptu kompenzace lze nalézt na str. 203–6, 238–51 níže, zejména kritiku díla *Anarchy, State, and Utopia* od Roberta Nozicka.

²¹⁷ Simpson upozorňuje na to, že zatímco vymáhání soukromých, dobrovolně smluvených „sankcí *in terrorem*, tedy za účelem hrozby straně, jež je povinná plněním závazku“, nyní zaniklo, je to stát a jeho soudy, kdo používají tento postup a osobují si tak na něj monopol např. tím, že požadují kauci, propouštějí jedince na základě písemné záruky,

A co v případě *darovacích* smluv? Měly by být právně vymahatelné? Odpověď opět závisí na tom, zda byl učiněn pouhý slib, nebo zda došlo v rámci dohody ke skutečnému převodu majetkového nároku. Samozřejmě že když A řekne B: „Tímto ti dávám 200 000 Kč“, dochází tím k převodu nároku k penězům, a tento dar je vymahatelný. Osoba A mimoto nemůže později oprávněně požadovat peníze zpět. Na druhou stranu, řekne-li A: „Slibuji, že ti dám v jednom roce 200 000 Kč“, jedná se o pouhý slib, který byl v římském právu nazýván *nudum pactum*, a není tudíž řádně vymahatelný.²¹⁸ Příjemce daru se musí spolehnout na to, že dárce dodrží svůj slib. Pokud však naopak A řekne B: „Tímto souhlasím, že ti převedu do doby jednoho roku 200 000 Kč“, potom se jedná o deklarovaný převod majetkového nároku k budoucímu datu, jenž by měl být vymahatelný.

Je třeba zdůraznit, že se nejedná o pouhou slovní hru, jak by se mohlo z konkrétních případů zdát. Vždy je totiž v sázce důležitá otázka: došlo k převodu nároku ke zcizitelnému majetku, nebo byl dán pouhý slib? V prvním případě je dohoda vymahatelná, protože nedoručení převedeného majetku představuje krádež. V druhém případě se jedná o pouhý slib, který neznamenal převod majetkového nároku, slib, který může být závazný z morálního, nikoli však z právního hlediska. Hobbes se nezabýval pouhou slovní hrou, když zcela správně napsal:

Samotná slova, vztahují-li se k budoucnosti a obsahují-li pouhý slib [*nudum pactum*], jsou nedostačujícím znamením bezplatného daru, a tudíž nejsou závazná. Vztahují-li se totiž k budoucnosti, jako zítra dám, jsou znamením toho, že jsem dosud nedal, z čehož plyne, že mé právo není převedeno, ale zůstává mi, dokud ho nepřevedu nějakým dalším aktem. Vztahují-li se však má slova k přítomnosti nebo minulosti, jako dal jsem nebo dávám k doručení zítra, potom je to mé zítřejší právo, jež uděluji dnes... Ve významu [těchto] slov je ohromný rozdíl... *mezi přeji*

nebo že ho pokutují za pohrdání soudem. Simpson, „Penal Bond“, str. 420. Rozdíl je samozřejmě v tom, že tyto státem ukládané tresty jsou jednostranné a nucené místo toho, aby byly závaznou stranou předem dobrovolně smlouveny. Neznamená to však, že středověké soudy byly dokonalé. Středověké soudy odmítaly vymáhat jakékoli smlouvy týkající se peněžních úvěrů účtujících úrok, s tím, že věřitel se dopouští „hříchu lichvy“.

²¹⁸ Principem římského práva bylo, že „pouhý slib“ (*nudum pactum*) nemohl být předmětem soudní žaloby: *Ex nudo pacto non oritur actio*. Více o *nudum pactum* v John W. Salmond, *Jurisprudence*, 2. vydání, Stevens and Haynes, Londýn, 1907, str. 318; Pheroze-shah N. Daruvala, *The Doctrine of Consideration*, Butterworth, Calcutta. 1914, str. 98; a Frederick Pollock, *Principles of Contract*, 12. vyd., P. Winfield, ed., Stevens and Sons, Londýn, str. 119–20.

si, aby se to zítra stalo tvým, a přeji si dát ti to zítra: první způsob projevu totiž znamená slib aktu nynější vůle; druhý však znamená slib aktu vůle budoucí: proto tedy první slova, vztahující se k přítomnosti, převádějí budoucí právo; druhá, vztahující se k budoucnosti, nepřevádějí nic.²¹⁹

Pojďme nyní aplikovat tyto rozdílné teorie spíš na ryzí darovací dohodu než na směnu. Dědeček slíbí, že zaplatí svému vnukovi univerzitní studium. Po roce nebo dvou, co je vnuk na univerzitě, se dědeček, ať už z důvodu podnikatelských neúspěchů nebo z nějakého jiného důvodu, rozhodne svůj slib odvolat. Vnuk však na základě dědečkova slibu uskutečnil různé výdaje související s organizováním své univerzitní kariéry a s tím, že se vzdal možnosti jiného zaměstnání. Měl by být vnuk oprávněn vymáhat dědečkův slib prostřednictvím soudní žaloby?

V naší teorii převodu majetkového nároku nemá vnuk na dědečkův majetek žádné právo, jelikož tím, kdo držel od začátku až do konce nárok k penězům, byl dědeček. Pouhý slib, stejně jako subjektivní očekávání osoby slib přijímající, nemůže vést k přiznání majetkového nároku. Náklady, jež vznikly vnukovi, jsou součástí jeho vlastního podnikatelského rizika. Na druhou stranu, pokud by dědeček nárok převedl, potom by se stal majetkem vnuka, a ten by měl právo se ho soudně domáhat. K takovému převodu by došlo, kdyby dědeček napsal: „Tímto ti (svému vnukovi) převádím 160 000 Kč“, nebo kdyby napsal: „Tímto ti ke každému z následujících termínů: 1. září 1975, 1. září 1976 atd., převádím 40 000 Kč.“

Na druhé straně, v případě smluvního modelu založeného na očekávaních existují dvě možné varianty: buď by měl vnuk vůči svému dědečkovi právně závaznou pohledávku z důvodu pouhého slibu, nebo by měl nárok na uhrazení výdajů, jež mu vznikly na základě očekávání, že slib bude splněn.²²⁰

Předpokládejme však, že původní dědečkovo prohlášení nebylo pouhým slibem, ale podmíněnou směnou: řekněme, že dědeček například souhlasil zaplatit vnukovo školné v plné výši *za předpokladu*, že vnuk bude dědečkovi podávat každý týden zprávu o svém pokroku. V takovém případě, v souladu

²¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, díl 1., kap. 14 [kurzivou zvýrazněno Hobbesem].

²²⁰ Současné smluvní právo je v těchto typech případů nejasné. Zatímco donedávna nebyl příslib školného žalovatelný, je nyní možné, že by po dědečkovi mohla být vymáhána náhrada výdajů, jež vznikly na základě očekávání splnění slibu. Viz Merton Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, Foundation Press, Brooklyn, 1949, str. 26–27; a Grant Gilmore, *The Death of Contract*, Ohio State University Press, Columbus, 1974, str. 59ff.

s naší teorií převodu majetkového nároku, provedl dědeček podmíněný převod majetku: souhlasil s převodem nároku v budoucnu za předpokladu, že vnuk poskytne jisté služby. Pokud vnuk tyto služby skutečně poskytoval a stále poskytuje, potom je částka na zaplacení školného jeho majetkem a měl by být oprávněn ji od dědečka inkasovat.²²¹

Byl by podvod v rámci námi navrhované teorie žalovatelný u soudu? Ano, protože podvod znamená nesplnění dobrovolně uzavřené smlouvy o převodu majetku, a je tudíž implicitní krádeží. Pokud například A prodá B krabici, o níž tvrdí, že je v ní rádio, přičemž krabice obsahuje pouze hromadu kového šrotu, potom si vzal A od B peníze, ale nesplnil smlouvené podmínky daného převodu – nedodal rádio. A tudíž ukradl B jeho majetek. Totéž platí pro všechny případy, kdy nejsou splněny garance vlastností výrobku. Pokud například prodejce tvrdí, že obsah jistého balení zahrnuje 5 uncí produktu X, přičemž tomu tak není, potom si prodejce vzal peníze, aniž by splnil smluvní podmínky; ve skutečnosti zákazníkovi jeho peníze ukradl. Garance vlastností výrobků by byly právně vymahatelné *nikoli* proto, že se jedná o „sliby“, ale proto, že charakterizují jeden z předmětů dohodnuté smlouvy. Neodpovídá-li tento předmět popisu výrobce, poté došlo k podvodu, a tudíž implicitní krádeži.²²²

Byly by v libertariánském právním systému přípustné zákony o bankrotu? Zcela jistě nikoli, jelikož tyto zákony nařizují zprostit dlužníka od jím dobrovolně smlouvených závazků, čímž porušují majetková práva věřitelů. Dlužník, který odmítne splatit svůj závazek, ukradl majetek věřitele. Je-li dlužník schopen zaplatit, ale svůj majetek zatají, sestává jeho zřejmý akt krádeže z podvodu. Avšak ani když dlužník není schopen zaplatit, *nemění* se nic na tom, že ukradl majetek věřitele, když mu ho v souladu se smlouvou nedoručil. Funkcí právního systému by tedy mělo být vymoci na dlužníkovi platbu např. prostřednictvím nuceného zabavení jeho budoucího příjmu za úče-

²²¹ Viz Evers, „Law of Contracts“, str. 5–6. Na druhé straně, jak je naznačeno výše, po vnukovi by nemohlo být požadováno, aby nadále poskytoval danou službu, jestliže si to rozmyslel, protože by se jednalo o nucené otroctví. Měl by však povinnost dědečkovi peníze vrátit.

²²² Ve starším právu bylo podvodné jednání vůči prodejci movitého majetku spočívající ve falešném popisu výrobku považováno za ryzí akt bezprávi (v našem významu krádeže). James Barr Ames, „The History of Assumpsit“ v *Harvard Law Review* 2, č. 1, 15. duben 1888, str. 8. Kontrastující pohled opírající se o smluvní teorii založenou na slibu lze nalézt v Roscoe Pound, *Jurisprudence*, West, St. Paul, Minn., 1959, str. 111, 200; a Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Common Law*, Howe, ed., Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1963, str. 216.

lem uhrazení dluhu, odškodného a úroků. Zákony o bankrotu, které zprošťují dlužníka závazku bez ohledu na majetková práva věřitele, fakticky udělují dlužníkovi licenci na krádež. V předmoderní éře bylo s neplaticím dlužníkem obvykle zacházeno jako se zlodějem, který byl nucen zaplatit, jakmile získal nějaký příjem. Je nepochybné, že trest v podobě věznění daleko překračoval hranice přiměřeného trestu a byl z tohoto důvodu přehnaný. Staré právní zvyky však alespoň činily odpovědnou příslušnou osobu: dlužníka, který musel splnit své smluvní závazky a převést věřiteli-vlastníkovi dlužný majetek. Jeden historik amerického zákona o bankrotech připustil, že tyto zákony, ačkoli je podporoval, pošlapávají majetková práva věřitelů:

Pokud by byly zákony o bankrotech založeny na zákonných právech jednotlivců, neexistovalo by žádné ospravedlnění pro to, aby byli dlužníci zproštěni placení svých závazků, dokud budou žít nebo dokud budou existovat jejich majetky... Věřitel má práva, jež nesmí být porušena, ani když je příčinou bankrotu nepřízeň osudu. Jeho nároky jsou součástí jeho majetku.²²³

Utilitární ekonom by mohl na obranu zákonů o bankrotu odvětit, že jakmile jsou jednou tyto zákony přijaty, věřitel ví, co se mu může stát, a kompenzuje proto dodatečné riziko vyšší úrokovou sazbou, *pročež* by kroky podniknuté v rámci zákona o bankrotu neměly být považovány za vyvlastnění věřitelova majetku. Je pravda, že věřitel zná zákony předem a že si bude účtovat vyšší úrokovou sazbu, aby tak kompenzoval výsledné riziko. Ono „pročež“ však v žádném případě nenásleduje. Zákony o bankrotu jsou bez ohledu na předchozí informovanost nebo varování *stále* porušováním, a tudíž vyvlastňováním majetkových práv věřitelů. Na trhu existují různé druhy situací, kdy mohou být potenciální oběti schopny manévrovat tak, aby minimalizovaly újmu, kterou jim může způsobit institucionalizovaná krádež. Krádež však kvůli tomu není o nic víc morální nebo legitimní.

Stejný utilitární argument by mohl být navíc použit i v případě takových zločinů, jako je přepadení nebo loupež. Místo toho, abychom odsuzovali zločiny proti obchodníkům v jistých částech města, mohli bychom argumentovat (jako utilitární ekonomové) takto: koneckonců obchodníci přece věděli

²²³ F. Regis Noel, „A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America“, Catholic University of America, Washington: disertační práce, 1920, str. 187, 191. Noel pokračuje a prohlašuje, že nad právy věřitelů musí převážit „veřejná politika“, „obecné dobro“ a „nejvyšší práva společenství“, ať už je tím myšleno cokoli. Citováno v Lawrence H. White, „Bankruptcy and Risk“ (nepublikováno), str. 13.

dopředu, co dělají. Již předtím, než si otevřeli obchod, věděli o vyšší míře kriminality v této lokalitě, a byli tudíž schopni adekvátně přizpůsobit své pojistné a obchodní praktiky. Měli bychom tedy tvrdit, že okrádání obchodníků by nemělo být odsuzováno nebo dokonce postaveno mimo zákon?²²⁴

Stručně řečeno, zločin je zločin a porušování majetkových práv je porušování majetkových práv. Proč by měli být prozíraví vlastníci majetku, kteří dopředu podnikli určité kroky ke zmírnění dopadu případného zločinu, trestáni odepřením právní ochrany jejich spravedlivě vlastněného majetku? Proč by měl zákon trestat schopnost prozíravosti?

Problém neplaticích dlužníků může být vyřešen ještě jiným způsobem: věřitel, přihlížející k upřímným snahám dlužníka zaplatit, se může dobrovolně rozhodnout, že mu část nebo celý dluh promine. Zde je důležité zdůraznit, že v libertariánském systému, který chrání majetková práva, může každý věřitel prominout pouze *svůj vlastní* dluh, může se vzdát pouze svých vlastních majetkových nároků vůči dlužníkovi. Nemůže tak legálně nastat situace, kdy většina věřitelů přinutí menšinu k „odpuštění“ svých vlastních pohledávek.

Dobrovolné prominutí dluhu může nastat v případě neplnění závazku, nebo může být včleněno *do originální* smlouvy. V takovém případě by mohl A půjčit B 20 000 Kč nyní výměnou za 20 000 Kč za rok *s podmínkou*, že nastanou-li jisté okolnosti nevyhnutelné insolvence, A promine B část nebo celý dluh. A by si pravděpodobně účtoval vyšší úrokovou sazbu, aby tak vyvážil dodatečné riziko nesplacení závazku. Důležité však je, že v těchto legitimních situacích, kdy dochází k prominutí závazku, bylo odpuštění dluhu *dobrovolně* smlouveno individuálním věřitelem v originální dohodě, nebo umožněno poté, co došlo k neplnění závazku.

Dobrovolné prominutí dluhu má právně-filosofický status daru věnovaného věřitelem dlužníkovi. Kupodivu, ačkoli stoupenci smluvní teorie převodu majetkových nároků vnímají takovýto dar jako dokonale legitimní a platnou dohodu o převodu nároku k penězům mezi věřitelem a dlužníkem, současná právní doktrína zpochybnila platnost takovéto dohody o prominutí závazku jakožto závazné smlouvy. V současné teorii totiž musí být závazná smlouva slibem vyměněným za „protihodnotu“. V případě prominutí závazku však věřitel žádnou protihodnotu výměnou nezískává. Princip smluvní teorie převodu majetkového nároku však v prominutí závazku žádný problém nespaturuje: „Rozhodnutí věřitele vzdát se svého nároku je stejné pova-

²²⁴ Za tento příklad vděčím doktoru Walteru Blockovi.

hy jako běžný převod majetku. V obou případech představuje daný úkon jednoduše projevený souhlas držitele práva.²²⁵

Další důležitá věc: v rámci našeho modelu převodu majetkových nároků by mělo být člověku umožněno prodat *nikoli pouze* celý nárok k vlastnictví majetku, ale rovněž jeho část a zbytek si ponechat pro sebe nebo ostatní, jimž by chtěl tuto část nároku udělit nebo prodat. Jak jsme viděli výše, common law copyright je ospravedlněný, jelikož autor nebo vydavatel prodává veškerá práva ke svému majetku s *výjimkou* práva na jeho opětovný prodej. Podobně platné a vymahatelné by byly omezující smluvní klauzule k majetku, v nichž by například developer prodal zákazníkovi veškerá práva na dům a pozemek s *výjimkou* práva postavit dům přesahující určitou výšku nebo mající jiný než stanovený design. Jedinou podmínkou je, že musí vždy existovat *nějaký* vlastník nebo vlastníci *veškerých* práv k danému majetku. Například v případě omezující smluvní klauzule musí existovat *nějací* vlastníci vyhrazeného práva stavět vysoké budovy; není-li vlastníkem tohoto práva sám developer, potom někdo, kdo toto právo zakoupil nebo dostal. Je-li vyhrazené právo zrušeno a žádná osoba již není jeho držitelem, potom může být vlastník domu považován za osobu, jež provedla „prvotní přivlastnění“ tohoto práva a může se tak vrhnout do výstavby vysoké budovy. Stručně řečeno, smluvní klauzule a jiná omezení zkrátka nemohou být „svázány s majetkem“ navěky a převažovat tak nad přáním *všech* jeho žijících vlastníků.

Tato podmínka vylučuje *dědictví* jako vymahatelné právo. V rámci dědictví by mohl vlastník majetku odkázat půdu svým synům a vnukům s podmínkou, že *žádný budoucí* vlastník nesmí prodat půdu mimo rodinu (smlouva typická pro feudalismus). To by však znamenalo, že žijící vlastníci by majetek *nemohli* prodat; byli by ve vleku minulých událostí. Avšak *veškerá* práva k jakémukoli majetku musí spočívat v ruce žijících, existujících osob. Ponechání půdy v rodině by mohlo být považováno za morální požadavek kladený na potomky, ale nemůže být řádně považováno za zákonnou povinnost. Majetková práva musí být poskytnuta pouze živým, kteří se z nich jako jediní mohou těšit.

Existuje přinejmenším jeden případ, v němž se model „slibovaných očekávání“ potýká se závažnou vnitřní kontradikcí v závislosti na tom, zda kládeme důraz na část teorie spočívající na „slibu“, nebo na část spočívající na

²²⁵ Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, str. 159. Více lze o absurdním důsledku současné smluvní teorie zpochybňující platnost dobrovolného prominutí závazku nalézt v Gilmore, *The Death of Contract*, str. 33.

„očekáváních“. Jde o právní problém, zda „koupě ruší pronájem“. Předpokládejme, že Pavel vlastní určitý pozemek a pronajme ho Petrovi na pět let. Ihned poté však Pavel prodá tentýž pozemek Robinsonovi. Je Robinson povinen řídit se podmínkami pronájmu nebo může Petra okamžitě vyhnat? Podle smluvní teorie založené na slibu to byl pouze Pavel, kdo slíbil pronajmout pozemek; Robinson nic takového neslíbil, a není tudíž zavázán pronájem respektovat. Podle smluvní teorie založené na očekáváních vytvořila v Petrovi smlouva o pronájmu očekávání, že pozemek bude jeho po dobu pěti let. V prvním případě tedy koupě ruší pronájem, zatímco v modelu založeném na očekáváních tomu tak není. Smluvní teorie převodu vlastnického titulu se však tohoto problému vyvarovává. Podle našeho modelu vlastní Jones, nájemník pozemku, nárok na užívání tohoto majetku po smluvní dobu pronájmu, jež v jeho případě činí pět let. Robinson tedy nemůže tuto nájemní smlouvu porušit (ledaže by bylo zrušení pronájmu za takovýchto podmínek ve smlouvě výslovně stanoveno).

Naše smluvní teorie převodu vlastnického titulu má v porovnání s teorií platných a vymahatelných smluv zakládající se na slibech jeden zásadně významný politický důsledek. Mělo by být jasné, že teorie převodu majetkového nároku okamžitě shazuje pod stůl veškeré varianty teorie „společenské smlouvy“ sloužící jako ospravedlnění pro existenci státu. Odhlédneme-li od historického problému, zda se vůbec takováto společenská smlouva někdy uskutečnila, mělo by být zřejmé, že společenská smlouva, ať už jde o hobbesovské zřeknutí se veškerých práv jedince, o lockoovské zřeknutí se práva na sebeobranu, nebo cokoli jiného, byla pouhým slibem budoucího chování (budoucí vůle) a v žádném případě nevedla k postoupení nároku k převoditelnému majetku. Bez ohledu na toho, kdo takový slib skutečně učinil, žádný slib učiněný v minulosti zcela jistě nemůže zavazovat pozdější generace.²²⁶

²²⁶ Jak uvádí Rousseau: „I kdyby mohl člověk zcizit sám sebe, nemohl by zcizit své děti. Jeho děti se rodí svobodné, jejich svoboda náleží jim, a nikdo jiný než ony samy nemá právo touto svobodou disponovat... zcizení svobody jiného člověka je v rozporu s přirozeným řádem a představuje zneužití otcovských práv.“ Rousseau v Baker, ed., *Social Contract*, str. 174–75. Čtyři desítky let před Rousseauem, na počátku 20. let 18. stol., liberální angličtí autoři John Trenchard a Thomas Gordon napsali v *Cato's Letters* – jež měly velký vliv na postoje amerických kolonií – následující:

Všichni lidé se rodí svobodní; svoboda je dar, který získávají od samotného Boha; svobodu nemohou se souhlasem odcizit, ačkoli ji mohou případně ztratit kvůli zločinům. Žádný člověk... nemůže... připravit o životy a svobody, náboženství nebo majetek své potomky, kteří se narodí stejně svobodní, jako se on sám narodil, protože nemohou být nikdy zavázáni jeho hanebným a směšným ujednáním.

Současné smluvní právo je neúplnou směsicí přístupů opírajících se o převod majetkového nároku, sliby a očekávání, s převládajícím modelem založeným na očekáváních, který se formoval pod vlivem právního pozitivismu a pragmatismu devatenáctého a dvacátého století. Libertariánská, přirozeno-právní, majetko-právní teorie tedy musí reorganizovat smluvní právo na základě řádného převodu majetkových nároků.²²⁷

Cato's Letters, č. 59, v D. L. Jacobson, ed., *The English Libertarian Heritage*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., 1965, str. 108.

²²⁷ Současný požadavek na to, že musí existovat „protihodnota“, aby byl slib vymahatelný, je filosoficky zmatená snaha vnést do smluvní teorie principy převodu majetkového nároku. Viz Edward Jenks, *The History of the Doctrine of Consideration in English Law*, kap. 3, C. J. Clay and Sons, Londýn, 1892. Smlouvy v podobě vymahatelných slibů pronikly do anglického práva prostřednictvím církevního kánonického práva, zvykového obchodního práva a doktríny vymáhání slibu z období post-normanského záboru. Vymáhání slibu sloužilo k přinucení hostinských nebo veřejných přepravců dodržet svůj „slib“ a přijmout zákazníky. Více o vymáhání slibu v Jenks, *History of Doctrine of Consideration*, str. 124–125; a James Barr Ames, „History of Assumpsit“ v *Selected Readings on the Law of Contracts*, Macmillan, New York, 1931, str. 37–40.

Anglické právo z období před-normanského záboru se opíralo o majetková práva a převod majetkového nároku. V podstatě každý dluh byl považován za složení kauce za určitý soubor movitého majetku. Jeden problém s touto variantou spočívá v tom, že lidé se nemohou dohodnout *nyní* , že převedou nárok k určitým statkům v nějakém budoucím termínu. V důsledku toho neměli věřitelé zástavní právo na budoucí aktiva dlužníka pro případ, že by v době neplnění závazku neměl peníze na zaplacení. Mimoto výhradní důraz na *fyzickou držbu* majetku znamenal, že představa o majetkovém „nároku“ byla v Anglii v období před zábořem velmi nedokonalá. Poté co byla uzavřena kupní smlouva, neměl prodejce v souladu s převládajícím názorem právo žalovat druhou stranu o úhradu peněz (jelikož ty nebyly v dřívějším fyzickém vlastnictví prodejce, a tudíž nemohly být předloženy jako kauce, ačkoli kupující mohl žalovat prodávajícího o doručení zboží). Smluvní model založený na slibu se dokázal uchytit zčásti právě kvůli těmto primitivním defektům ve smluvní teorii z období před zábořem. Viz také úpadek smluvní pokuty, str. 187 výše. Viz Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Medieval England*, Longmans, Green, Londýn, 1926, str. 238–41, 245. Viz také Jenks, *History of the Doctrine of Consideration*, str. 115–18; Frederick Pollock, „Contracts“ v *Encyclopedia Britannica*, 14. vydání,

díl 6., 1929, str. 339–40; Ames, „The History of Assumpsit“, str. 55–57; Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, str. 121; a zejména Evers, „Laws of Contracts“, str. 1–2.

Více lze o názorech na dluh v dalších kulturách podobných té anglické z období před zábořem nalézt v Max Gluckman, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1965, str. 177, 182–83, 198; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, 11. vydání, N. C. Aiyar, ed., Higginbothams, Madras, 1953, str. 395–447; Daruvala, *The Doctrine of Consideration*, str. 270; a E. Allan Farnsworth, „The Past of Promise: „An Historical Introduction to Contract“ v *Columbia Law Review* 69, č. 4, duben 1969, str. 587.

Immanuel Kant se na rozdíl od mnoha utilitárních a pragmatických filosofů pokoušel odvodit smluvní teorii nikoli na základě slibu, ale na základě převodu majetkového nároku. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1887, str. 101. Naneštěstí však trpěl Kantův názor dvěma závažnými nedostatky. Prvním z nich je předpoklad, že dobrovolné převody majetku se musí odehrávat v rámci poslušnosti vůči všeobecné vůli vnucené občanskou společností. Svobodná volba a takováto občanská poslušnost jsou však vnitřně rozporné. Druhý nedostatek spočíval v tom, že Kant zdůrazňoval, že smlouvy jsou dobrovolné, jestliže subjektivní duševní stavy smluvních stran jsou ve vzájemné shodě. Jak ale mohou soudy určit subjektivní duševní stavy smluvních stran? Pro libertariánskou smluvní teorii je mnohem lepší trvat na tom, že když mezi dvěma stranami dojde k převodu majetkových nároků, přičemž ani jedné z nich není vyhrožováno fyzickým násilím, je třeba smlouvu považovat za dobrovolnou, konsensuální a platnou. Stručně řečeno, souhlas obou stran je platný, nebylo-li k jeho vydání použito donucení. Viz *Hall v. Commercial Insurance Co.*, 26 N. J. L. 268, 1857; William Anson, *Principles of the English Law of Contract*, 2. vydání, 1882, str. 13; Samuel Williston, „Mutual Assent in the Formation of Contracts“ v *Selected Readings on the Law of Contracts*, Macmillan, New York, 1931, str. 119–27.

Často se tvrdí, že existence extrémních nebo „krajních“ situací vyvrací jakoukoli teorii absolutních majetkových práv nebo absolutních práv na vlastnictví sebe sama. Je prohlašováno, že jelikož každá teorie individuálních práv se v takovýchto naštěstí vzácných situacích hroutí nebo funguje neuspokojivě, nemůže z tohoto důvodu existovat žádný koncept nedotknutelných práv. V typické krajní situaci je v záchranném člunu, který pluje od potápějící se lodi, řekněme osm volných míst, ale existuje více než osm lidí, kteří se snaží zachránit. Kdo by měl v této situaci rozhodnout o tom, kdo bude zachráněn a kdo zahyne? A co se poté stane s právem na vlastnictví sebe sama, nebo, jak to někteří lidé vyjadřují, s „právem na život“? („Právo na život“ je klamnou frází, jelikož by mohlo vést k závěru, že „právo na život“, jež má A, může oprávněně vyžadovat zasahování do života a majetku někoho jiného, tj. do „práva na život“, jež má B, a všeho, co z něj vyplývá. „Právo A i B na vlastnictví sebe sama“ nám umožňuje se tohoto zmatení vyvarovat.)

V první řadě je krajní situace jen stěží platným testem teorie práv nebo jakékoli morální teorie. Problémy morální teorie v takto extrémní situaci nečiní tuto teorii neplatnou pro normální situace. V jakékoli oblasti morální teorie se pokoušíme vybudovat pro člověka etický systém založený na jeho povaze a povaze světa – tím je myšleno pro normální povahu, pro život takový, jaký obvykle je, nikoli pro vzácné a neobvyklé situace. Právě z tohoto důvodu je v právu moudrým pravidlem, že „obtížné případy dělají špatné právo“. Pokoušíme se vybudovat etický systém pro život lidí takový, jaký obvykle na světě je; nezajímáme se o vybudování etického systému, který by se zaměřoval na situace, jež jsou vzácné, extrémní, a s nimiž se člověk běžně *nesetkává*.²²⁸

²²⁸ Pragmatickou poznámkou vztahující se k vzácnosti případu krajní situace je, jak víme z ekonomie, že režim majetkových práv a svobodného tržního hospodářství by vedl k *minimu* „krajních situací“ – k minimu případů, kdy více než jedna osoba bojuje o vzácný zdroj potřebný k přežití. Svobodné tržní hospodářství stojící na majetkových právech zvyšuje životní standard všech lidí a rozšiřuje okruh a rozsah výběru – čímž přivádí v soulad

Abychom ilustrovali náš postoj, vezměme si příklad, jenž se nachází mimo sféru majetkových práv nebo práv obecně a spadá do sféry běžných morálních hodnot. Většina lidí by uznala princip, že „je morální povinností rodiče zachránit své dítě před utonutím“. Skeptik by však poté mohl vznést takovou námitku: „Aha, předpokládejme ale, že se obě vaše děti topí a vy můžete zachránit pouze jedno. Které z dětí byste si vybral? A nepopírá skutečnost, že byste *musel* nechat jedno dítě umřít, samotný morální princip, že *byste měl* své topící se dítě zachránit?“ Pochybuji o tom, zda by se mnozí mravouci vzdali principu záchrany něčího dítěte jen kvůli tomu, že by nemohl být v takovéto „krajní“ situaci plně aplikován. Proč by ale měl být případ krajní situace v právní sféře odlišný?

V krajní situaci máme podle všeho válku všech proti všem a zpočátku se zdá, že zde neexistuje způsob, jak použít naši teorii vlastnictví sebe sama nebo teorii majetkových práv. V citovaném příkladu je tomu tak proto, že majetkové právo bylo doposud nejasně vymezeno. Zásadní otázkou totiž je: *kdo vlastní* záchranný člun? Pokud vlastník člunu nebo jeho zástupce (např. kapitán lodi) zemřel v troskách a pokud před ztroskotáním nestanovil známá pravidla pro přidělení míst v podobné krizi²²⁹, potom je možné záchranný člun považovat – přinejmenším dočasně z důvodu nouze – za opuštěný, a tudíž nikým *nevlastněný*. V tomto bodě vstupují do hry naše pravidla pro nevlastněný majetek: jmenovitě že nevlastněné zdroje se stávají majetkem lidí, kteří jsou jejich prvními držiteli. Stručně řečeno, prvních osm lidí, kteří dorazí k člunu, jsou dle naší teorie jeho řádnými „vlastníky“ a uživateli. Kdokoli, kdo je vyhodí z člunu ven, se poté dopouští aktu agrese tím, že porušuje majetkové právo „prvotního vlastníka“, jenž byl takto vyhozen. Poté co se vrátí na břeh, je agresor podroben soudnímu stíhání za svůj akt porušení majetkového práva (rovněž případně za vraždu osoby, kterou z člunu vyhodil).

Neschvaluje tento princip prvotního přivlastnění zuřivou honbu za místy v záchranném člunu? Honbu možná; je však třeba upozornit na to, že honba

svobodu a blahobyt a činí tak krajní situace maximálně zanedbatelnými. Tento utilitární argument, musíme připustit, však nedává úplnou odpověď na otázky týkající se práva a spravedlnosti. Cynický protest proti užívání značně neobvyklých příkladů v morální filosofii lze nalézt v G. E. M. Anscombe, „Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?“ v *The Linster*, 14. únor 1957, str. 267.

²²⁹ Pokud taková pravidla postupu *stanovil*, potom musí být tato pravidla pro rozhodování o použití jeho majetku – záchranného člunu – aplikována. Za tuto poznámku vděčím panu Williamsonovi M. Eversovi.

za místy samozřejmě nesmí být násilná, jelikož jakékoli fyzické násilí, použité proti někomu jinému ve snaze zabránit mu v prvotním přivlastnění, je aktem zločinného útoku, přičemž agrese nesmí být k ustanovení práva prvotního přivlastnění použita (právě tak jako nemůže nějaký rádoby prvotní vlastník použít násilí, aby zabránil někomu jinému dostat se na kus půdy jako první).

Těm, kdo se domnívají, že takovýto princip prvotního přivlastnění je nenáležitý a krutý, můžeme odpovědět (a), že se *přece již* nacházíme v nesnesitelně nepřijemné, naštěstí vzácné, situaci, kde *žádné* řešení nebude humánní nebo uspokojivé; a (b), že *jakýkoli jiný* princip přidělování míst by byl opravdu nepřijatelný. Starodávný princip „ženy a děti první“ je z morálního hlediska bezpochyby nepřijatelný. Na základě jakého principu spravedlnosti mají muži na rozdíl od žen a dětí druhořadá práva na život nebo vlastnictví sebe sama? Totéž platí ohledně názoru, že „nadřazené“ mozky by měly být zachráněny na úkor „podřadných“. Bez ohledu na zásadní námitku ohledně toho, *kdo* bude rozhodovat o tom, kdo je nadřazený a kdo podřadný, a na základě jakého kritéria, tento názor předpokládá, že „nadřazení“ mají právo žít na úkor „podřadných“, což porušuje jakýkoli koncept rovných práv a činí pro lidstvo jakýkoli etický systém nemožným.²³⁰

Mnohem jasnější výsledek v případě záchraného člunu nastane tam, kde je vlastník nebo jeho zástupce stále na živu, anebo pokud dopředu stanovil pravidla pro obsazení míst. V takovém případě naše teorie říká, že *právo* přidělovat místa v záchraném člunu náleží jeho vlastníkov. Může se rozhodnout přidělovat místa různými způsoby: ať už podle principu kdo dřív při-

²³⁰ V roce 1884 odmítl Britský soud argument „nouze“, jehož pomocí se obhajoba snažila ospravedlnit vraždu a kanibalismus chlapce trosečníka ze strany několika jeho dospělých společníků. Soudce lord Coleridge se tázal:

Kdo má být soudcem v případě tohoto druhu nouze? Jakým metrem má být poměřována hodnota jednotlivých životů? Podle síly, nebo intelektu, nebo čeho? Je jasné, že takový princip dovoluje tomu, kdo tím získá, určit stav nouze, který ho ospravedlní, když vezme vědomě něčí život, aby zachránil svůj vlastní.

The Queen v. Dudley and Stephens, 14 Q. B. D. 273, 1884, citováno v John A. Robertson, „Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: Legal Analysis“ v *Stanford Law Review*, leden 1975, str. 241. Na druhé straně, v dřívějším pensylvánském případě z roku 1842, *United States v. Holmes*, navrhol soud ospravedlnit vraždu lidí v záchraném člunu, pokud byly oběti vybrány „férovým postupem, jakým je například los“. Proč by měla být právě slepá šance „fér“ nebylo adekvátně vysvětleno. 26 F. Cas. 360 (No, 15,383) (C. C. E. D. Pa. 1842). Viz *Ibid.*, str. 240–41, 243n. Zajímavou byť nepřesvědčivou diskuzi zjevně postavenou na těchto dvou případech, lze nalézt v Lon L. Fuller, „The Case of the Speluncan Explorers“ v *Harvard Law Review*, únor 1949, 616–45.

jde, ten dřív mele, dle principu ženy a děti jako první, nebo jakkoli jinak. Ačkoli nemusíme souhlasit s morálností jeho kritérií, musíme uznat jeho právo, provést přidělení míst jakýmkoli způsobem si přeje. Každý zásah do tohoto rozmístění určeného vlastníkem, například v podobě vyhazování lidí z jejich přidělených míst, je přinejmenším aktem porušení majetkového práva, od něž může být agresor na místě odrazen a za nějž by byl později podroben soudnímu stíhání. Naše teorie absolutních majetkových práv je tedy nejvíce uspokojivým – nebo přinejmenším nejméně neuspokojivým – východiskem z tragického příkladu záchranného člunu.

Ještě drsnější verze případu „krajní situace“ – verze, kde nevystává otázka ohledně předchozího vlastnictví záchranného člunu – nastává, když (abychom citovali příklad zmíněný profesorem Ericem Mackem) dva trosčníci svádí souboj o prkno, jež může unést pouze jednoho. Platí koncept agrese a majetkového práva i zde? Ano, jelikož do hry vstupuje náš princip práva prvotního přivlastnění majetku: tj. první osoba, která dosáhne na prkno, se z tohoto důvodu stává jeho „vlastníkem“ a druhá osoba, která by ho z prkna setřásla, by byla přinejmenším narušitelem majetku dříve zmíněného a případně by byla rovněž podrobena soudnímu stíhání za spáchání vraždy. Žádná z osob nesmí použít násilí proti druhé ve snaze zabránit jí v dosažení prkna, jelikož by se jednalo o akt fyzické agrese proti jiné osobě.²³¹

Proti naší teorii může být vznesena následující námitka: že teorie majetkových práv nebo i vlastnictví sebe sama jsou odvoditelné z podmínek, díky nimž člověk na tomto světě přežívá a prosperuje, a že tudíž v takto extrémní situaci, kdy člověk čelí volbě mezi vlastní smrtí *nebo* porušením majetkových práv vlastníka záchranného člunu (nebo jako tomu bylo ve výše uvedeném příkladě „prvotního vlastníka“ člunu), je absurdní od něj očekávat, že se vzdá svého života ve prospěch abstraktního principu majetkových práv. Kvůli podobným úvahám mnozí libertariáni, kteří jinak věří v majetková práva, tato práva vážně oslabují ve prospěch „kontextualistického“ tvrzení, že člověk má za situace, kdy si musí zvolit mezi svým životem a agresí vůči něčemu majetku nebo dokonce i životu, morální oprávnění dopustit se agrese, a že tedy v takové situaci přestávají majetková práva existovat. Omyl ze strany „kontextualistických“ libertariánů spočívá ve směřování otázky *mo-*

²³¹ Kritiku jakéhosi „kontextualismu“, jež v tomto případě Mack použil, lze nalézt hned níže. Srovnej Eric Mack, „Individualism, Rights, and the Open Society“ v Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative*, Nelson-Hall, Chicago, 1974, str. 29–31.

rálního způsobu jednání osoby nacházející se v takto tragické situaci se zcela odlišnou otázkou, zda zmocnění se místa v záchranném člunu nebo prkna prostřednictvím násilí představuje porušení majetkového práva jiné osoby. V rámci budování teorie svobody a majetku, tj. „politické“ etiky, se totiž nezabýváme všemi *osobními* morálními principy. Nezajímá nás, zda je pro někoho morální nebo nemorální lhát, být dobrou osobou, rozvíjet své schopnosti, nebo být laskavý nebo ošklivý ke svým sousedům. V této diskuzi se zabýváme výhradně takovými otázkami „politické etiky“, jako jsou řádná úloha násilí, sféra práv, nebo definice kriminality a agrese. Zda je pro „Pavla“ – společníka vyloučeného vlastníkem z prkna nebo záchranného člunu – morální nebo nemorální vytlačit ze záchranného člunu někoho jiného, nebo zda *by* namísto toho *měl* hrdinně umřít, nás nezajímá a není to ani předmětem teorie politické etiky.²³²

Zásadní věcí je, že *i kdyby* mohli kontextualističtí libertariáni tvrdit, že v souvislosti s danou tragédií *by měl* Pavel vyhodit ze záchranného člunu někoho jiného, aby si zachránil svůj vlastní život, *stále* by platilo, že se tím dopouští přinejmenším porušení majetkových práv a pravděpodobně též vraždy vyhozené osoby. Takže i když někdo říká, že by se měl pokusit zachránit si svůj život tím, že se násilně zmocní místa v záchranném člunu, z našeho pohledu stále podléhá soudnímu stíhání jakožto kriminální narušitel majetkového práva a případně i jako vrah. Vlastník záchranného člunu nebo dědic vyhozené osoby by měli *právo* Pavlovi, poté co je usvědčen, prominout, odpustit mu z důvodu mimořádných okolností; měli by však rovněž *právo neodpustit* mu a s plnou silou se ujmout výkonu svého legálního práva na potrestání. V rámci této teorie se zajímáme o práva v daném případě, *nikoli* o to, zda se osoba rozhoduje uplatnit svá práva dobrovolně či nikoli. Z našeho pohledu by měl vlastník majetku nebo dědic zabitého právo žalovat agresora a dožadovat se na něm náležitého trestu. Omyl kontextualistů spočívá ve směšování úvah o individuální, osobní morálce (co by měl Pavel dělat?) s otázkou práv v daném případě. Majetkové právo pak zůstává absolutní dokonce i v tragické situaci se záchranným člunem.

Mimoto, pokud se Pavel dopouští agrese proti vlastníkovvi záchranného člunu, Petrovi, a ten má právo Pavla později žalovat, má rovněž i právo použít

²³² Navíc příklad Erica Macka neukázal na nutný konflikt mezi majetkovými právy a morálními principy. V jeho příkladě spočívá konflikt mezi majetkovými právy a diktátem prozíravosti nebo vlastního zájmu. Vlastní zájem však dominuje morálce pouze tehdy, přijme-li člověk za svůj morální egoismus, který je jedinou možnou morální teorií, což profesor Mack skutečně dělá.

sílu, aby na místě Pavlův útok odrazil. Pokud by se Pavel pokusil použít sílu, aby si zabral místo v záchranném člunu, má Petr nebo jím najatý ochránce zcela jistě právo použít fyzického násilí k odražení Pavlova útočného aktu.²³³

Abychom zrekapitulovali aplikaci naší teorie na extrémní situace. Dopus-tí-li se člověk agrese proti jiné osobě nebo majetku, aby si zachránil svůj vlast-ní život, může nebo nemusí jednat morálně. V této práci nás to nijak obzvlášť nezajímá. Bez ohledu na to, zda je jeho čin dle jakýchkoli kritérií morální nebo nemorální, je tento člověk *stále* zločinným agresorem vůči majetku jiné osoby, přičemž oběť jedná v rámci svého práva, odrazí-li agresi silou a zažaluje-li poté agresora za jeho zločin.

²³³ Profesor Herbert Morris má na práva podobný názor. Když hovoří obecně o konceptu práv, spíše než by se zabýval pouze krajními situacemi, obhajuje Morris názor, že práva musí být absolutní, spíše než aby byla jen *prima facie* předpokladem. V těch případech, kde by možná mohlo být z osobního hlediska považováno porušení některých práv za morální, je třeba zdůraznit, že tato práva jsou přesto *porušena* a že jejich porušení je podmíněno tres-tem. Viz Herbert Morris, „Persons and Punishment“ v *The Monist*, říjen 1968, str. 475–501, zejm. str. 497ff.

V poslední době se stalo rostoucí módou rozšiřovat koncept práv od lidských bytostí na zvířata a tvrdit, že jelikož zvířata mají stejná práva jako lidé, je nepřijatelné – tj. žádný člověk nemá právo – zabít je nebo je jíst.

S tímto postojem je samozřejmě spojeno mnoho potíží, včetně toho, jak dospět k nějakému kritériu stanovujícímu, která zvířata nebo živé bytosti zahrnout do sféry práv a která vynechat. (Není například mnoho teoretiků, kteří by šli tak daleko jako Albert Schweitzer a popírali právo kohokoli šlápnout na švába. Pokud by byla tato teorie dále rozšířena ze sebe si vědomých živých bytostí na všechny živé bytosti, jako jsou bakterie nebo rostliny, lidské pokolení by poměrně rychle zaniklo.)

Avšak zásadní vada v teorii zvířecích práv je elementárnější a dalekosáhlejší.²³⁴ Uplatňování lidských práv není pouhou emocionální záležitostí. Jednotlivci mají práva *nikoli* proto, že „se domníváme“, že by je mít měli, ale z důvodu rozumového zkoumání přirozenosti člověka a vesmíru. Stručně řečeno, člověk má práva, protože jsou to *přirozená* práva. Jsou ukotvena v povaze člověka: lidská schopnost vědomé volby, nutnost používat rozum a úsilí k osvojení cílů a hodnot, aby se člověk dověděl o světě, aby usiloval o své cíle za účelem přežití a prosperity, schopnost a potřeba komunikovat a působit na jiné lidské bytosti a účastnit se dělby práce. Stručně řečeno, člověk je racionální a společenský tvor. Žádným jiným zvířatům nebo bytostem není dána tato schopnost logicky uvažovat, činit vědomé volby, přetvářet své prostředí za účelem prosperity, nebo vědomě spolupracovat ve společnosti v rámci dělby práce.

Zatímco přirozená práva jsou, jak jsme zdůrazňovali, absolutní, existuje *jeden* význam, ve kterém jsou relativní. Jsou relativní *ve vztahu k lidskému druhu*. Přesně taková je právní etika pro lidstvo, pro všechny lidi bez ohledu

²³⁴ Více lze o útoku na domnělá práva zvířat nalézt v Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, str. 79–80; a Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, str. 19.

na rasu, náboženské vyznání, barvu pleti nebo pohlaví, pro lidský druh jako takový. Biblický příběh nám umožnil pochopit, že člověku byla „dána“ nadvláda, nebo bychom mohli říct, že v rámci přirozeného práva „má“ nadvládu nad všemi živočišnými druhy na zemi. Přirozené právo se nutně váže k živočišným druhům.

To, že koncept etiky živočišných druhů je součástí povahy světa, můžeme navíc vidět při pozorování činností ostatních živočišných druhů v přírodě. Je víc než jen žertem, poukážeme-li na to, že *zvířata* koneckonců nerespektují „práva“ jiných zvířat. Taková je povaha světa a všech přírodních druhů, že žijí díky pojídání ostatních druhů. Přežití mezi druhy je věcí zubů a drápů. Bylo by jistě absurdní tvrdit, že vlk je „zlý“, protože žije díky tomu, že požívá a „dopouští se agrese“ vůči jehňatům, kuřatům atd. Vlk není zlou bytostí, která se „dopouští agrese“ vůči ostatním druhům; prostě jen následuje přirozený zákon svého vlastního přežití. Taktéž činí i člověk. Je stejně tak absurdní tvrdit, že člověk se „dopouští agrese“ vůči kravám a vlkům, jako je absurdní tvrdit, že vlk se „dopouští agrese“ vůči ovčím. Mimoto, zaútočí-li vlk na člověka a člověk ho zabije, bylo by absurdní tvrdit, že vlk je „zlým agresorem“, nebo že byl „potrestán“ za svůj „zločin“. Avšak právě takové by byly důsledky rozšiřování etiky přirozených práv na zvířata. Jakýkoli koncept práv, zločinnosti nebo agrese se může vztahovat *pouze* na jednání člověka nebo skupiny lidí vůči jiným lidským bytostem.

Co s problémem „Marťanů“? Pokud bychom někdy objevili bytosti z jiných planet a navázali s nimi kontakt, mohli bychom tvrdit, že *mají* stejná práva jako lidské bytosti? Záviselo by to na jejich povaze. Kdyby byli naši hypotetičtí „Marťané“ stejní jako lidské bytosti – vědomi si sebe sama, inteligentní, schopni s námi komunikovat a účastnit se dělby práce, potom by patrně měli taktéž práva, jež jsou nyní omezena na „se zemí spoutané“ lidi.²³⁵ Předpokládejme na druhé straně, že by Marťané měli charakteristiky či povahu legendárního upíra a mohli by žít pouze z lidské krve. V takovém případě by byli Marťané bez ohledu na svou inteligenci našimi úhlavními nepřáteli a my bychom nemohli uvažovat o tom, že mají nárok na lidská práva. Úhlavními nepřáteli nikoli proto, že by byli hříšnými agresory, ale kvůli potřebám a požadavkům plynoucím z jejich přirozenosti, jež by byly nevyhnutelně v rozporu s našimi.

²³⁵ Srovnej stručnou diskuzi o člověku a podobných tvorech v John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Collier-Macmillan, New York, 1965, str. 291.

V notoricky známém vtipu o tom, že „uznáme práva zvířat, kdykoli o ně požádají“, se ve skutečnosti skrývá drsná pravda. Skutečnost, že zvířata samozřejmě *nemohou* požádat o svá „práva“, je součástí jejich přirozenosti a částečnou příčinou, proč jsou lidským bytostem zjevně nerovnocenná a nemají stejná práva.²³⁶ Pokud by někdo protestoval, že děti taktéž *nemohou* požádat o svá práva, odpovědí by samozřejmě bylo, že děti jsou budoucími dospělými lidmi, zatímco zvířata evidentně nikoli.²³⁷

²³⁶ Více o bližší spojitosti mezi užíváním jazyka a lidským druhem v Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York, 1958, díl 2. str. xi, 223.

²³⁷ Zásadní chybou obhájců „práv zvířat“ je jejich neschopnost rozpoznat – nebo se alespoň *pokusit* rozpoznat – specifickou *povahu* lidského druhu, a tudíž i rozdíly mezi lidskými bytostmi a ostatními druhy. Protože nejsou schopni v takovémto rámci uvažovat, obracejí se k pohyblivému písku subjektivních pocitů. Viz Tibor Machan, *Human Rights and Human Liberties*, Nelson-Hall, Chicago, 1975, str. 202–3, 241, 245ff., 256, 292. Kritiku zmatení obhájců zvířecích práv v otázce dětí a zvířat lze nalézt v R. G. Frey, *Interests and Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, str. 22ff. Freyova knížka je vítanou nedávnou kritikou módy zvířecích práv ve filosofii.

Stát vs. svoboda

Část III

Doposud se nám v této knize podařilo vyvinout teorii svobody a vlastnických práv a navrhnout právní kodex, který by byl pro ochranu těchto práv nezbytný. Co ale s vládou, se státem? Jaká je jeho náležitá funkce, je-li vůbec nějaká? Většina lidí, včetně většiny politických teoretiků, věří, že jakmile jednou někdo uzná důležitost, nebo dokonce životní nezbytnost *nějaké specifické* aktivity státu, jako například poskytování práva, připouští tak *ipso facto* potřebu samotného státu. Stát samozřejmě vykonává mnoho důležitých a nezbytných funkcí, od zajištění práva po poskytování služeb policie a hasičů, budování a údržbu ulic nebo doručování pošty. To však nijak nedokazuje, že *pouze* stát může vykonávat takové funkce, nebo že je dokonce vykonává dostatečně dobře.

Předpokládejme například, že v určitém sousedství existuje množství konkurenčních obchodů s ananasovými melouny. Jeden z obchodníků, Pavel, poté použije násilí k vyhnání všech svých konkurentů ze sousedství, aby prosadil nucený monopol na prodej ananasových melounů v dané oblasti. Znamená to, že násilí, které Pavel použil, aby prosadil a udržoval svůj monopol, bylo *nezbytné* pro zajištění dodávek ananasových melounů v sousedství? Určitě ne. Jelikož v sousedství existovali konkurenti stejně jako potenciální rivalové, nesměl by Pavel nikdy polevit v používání násilí nebo výhrůžek. Ekonomie navíc ukazuje, že Pavel bude mít jako násilný monopolista sklon vykonávat své služby špatně a neefektivně. Protože jsou zákazníci připraveni o jakoukoli možnost alternativního výběru, může si Pavel, který se chrání před konkurencí použitím síly, dovolit poskytovat své služby nákladným a neefektivním způsobem.²³⁸ Mimoto, pokud by povstalo hnutí požadující zrušení Pavlova násilného monopolu, jen málokdo by měl troufalost nařknout

²³⁸ Viz Murray Rothbard, *Power and Market*, 2. vydání, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977, str. 172–81 (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 289–302 – pozn. překl.); Murray Rothbard, *For a New Liberty*, rev. vydání, McMillan, New York, 1978, str. 194–201.

toto hnutí z přání připravit zákazníky o jejich tolik žádané ananasové melouny.

A přece je stát v gigantickém a všezahrnujícím měřítku naším jediným hypotetickým Pavlem. Po celou historii se skupiny osob, jež nazývaly samy sebe „vládou“ nebo „státem“, pokoušely – většinou úspěšně – získat nucený monopol na velitelské výšiny nad hospodářstvím a společností. Stát si především osoboval nucený monopol na policejní a vojenskou službu, zajištění práva, soudní rozhodování, na mincovny a právo vytvářet peníze, na nevyužitou zem („veřejná doména“), na ulice a silnice, řeky a pobřežní vody a na poštovní služby. Kontrola nad zemí a dopravou byla dlouho vynikající metodou, jež zajišťovala celkovou kontrolu nad společností. V mnoha zemích vznikly silnice jako prostředek umožňující vládě pohodlně přesunovat své vojáky po ovládané zemi. Kontrola nad peněžní nabídkou byla cestou, jak zaručit státu snadný a rychlý příjem a zamezit soukromým konkurentům v narušování státem osobovaného monopolu na právo padělat (tzn. vytvářet) nové peníze. Monopol na poštovní službu sloužil státu dlouho jako příhodná metoda pro sledování eventuální vzpurné a podvrtné opozice vůči jeho vládě. Ve většině historických epoch držel stát rovněž pevnou kontrolu nad náboženstvím, když obvykle uzavíral pohodlnou, vzájemně-podpůrnou alianci se zavedenou církví. Stát přitom poskytoval kněžím moc a majetek a církve na oplátku učila poddané obyvatelstvo bohem hláсанé povinnosti poslouchat světskou moc. V současnosti však již toto náboženství nemá ony přesvědčovací schopnosti, a tak je stát mnohdy ochoten nechat náboženství na pokoji a soustředit se na podobné, i když volnější svazky se sekulárnějšími intelektuály. Stát se v každém případě spoléhá na kontrolu pák propagandy, aby přiměl své poddané poslouchat, či dokonce velebit své vládce.

Klíčový je ale především státní monopol na použití násilí: monopol na policejní a ozbrojené síly a na soudy – místa s konečnou rozhodovací pravomocí ve sporech ohledně zločinů a smluvních ujednání. Kontrola nad policií a armádou je obzvláště významná při prosazování a zajišťování veškerých ostatních pravomocí státu, včetně nanejvýš důležité pravomoci získávat příjem prostřednictvím donucení.

Existuje jedna kriticky významná pravomoc, jež je vlastní povaze státního aparátu. *Veškeré ostatní* osoby a skupiny ve společnosti (s výjimkou ojedinelých kriminálních, jako např. zlodějí a bankovních lupičů) získávají svůj příjem dobrovolně, *buď* prodejem zboží a služeb spotřebitelské veřejnosti, *nebo* dobrovolným darem (např. členství v klubu nebo sdružení, odkaz nebo dědictví). *Pouze* stát získává příjem pomocí donucení – hrozbou tvrdých trestů

v případě neohlášení příjmu. Takové donucení je známé jako „zdanění“, přestože v méně regulovaných epochách bylo často nazýváno „příspěvkem“. Zdanění je prostě a jednoduše krádež, ačkoli se jedná o krádež v impozantním a kolosálním rozsahu, o němž se žádnému kriminálníkovi ani nezdá. Je to nucená konfiskace majetku obyvatel státu, respektive poddaných.

Pro skeptického čtenáře by bylo poučným cvičením pokusit se vytvořit definici zdanění, která by rovněž nezahrnovala krádež. Stejně jako lupič s namířenou pistolí i vláda požaduje peníze pod hrozbou násilí. Pokud plátcé daně odmítne zaplatit, je jeho majetek násilně zkonfiskován. Když bude chtít takovému loupení vzdorovat, bude zatčen, anebo zastřelen, pokud by měl v odporu pokračovat. Je pravda, že obhájci státu trvají na tom, že zdanění je „fakticky“ dobrovolné. Jednoduchým, ale poučným způsobem, jak vyvrátit toto tvrzení, je uvažovat o tom, co by se stalo, kdyby vláda zrušila daně a omezila se na prosté žádosti o dobrovolné příspěvky. Opravdu někdo věří, že by se nadále do pokladen hrnulo cokoli srovnatelného s nynějšími obrovskými příjmy státu? Je pravděpodobné, že dokonce i ti teoretici, kteří tvrdí, že trest nikdy nezabrání jednání, by vůči takovému požadavku jevíli odpor. Velký ekonom Joseph Schumpeter se nemýlil, když sarkasticky napsal, že „teorie, která vykládá daně jako analogii klubových příspěvků nebo jako nákup služeb, řekněme lékaře, pouze ukazuje, jak dalece vzdálená je tato část společenských věd vědeckému způsobu myšlení“.²³⁹

V poslední době zastávali ekonomové názor, že zdanění je „fakticky“ dobrovolné, protože jde o způsob, jak se může každý ujistit, že všichni ostatní platí za jednohlasně požadovaný projekt. Předpokládá se například, že všichni v oblasti si přejí, aby vláda postavila přehradu. Pokud však A a B přispívají na projekt dobrovolně, nemohou si být jisti, že C a D se stejným povinností nevyhnou. Proto tedy všichni jednotlivci A, B, C, D atd., z nichž si každý přeje přispět na stavbu přehradu, *souhlasí*, že k tomu jeden druhého přinutí prostřednictvím zdanění. Daň proto *fakticky* není násilím. V této doktríně je však velmi mnoho trhlin.

První z nich je vnitřní kontradikce mezi dobrovolností a násilím. Násilí všech proti všem nečiní jakékoli takové násilí „dobrovolným“. Za druhé, i kdybychom na chvíli předpokládali, že každý jedinec by chtěl na přehradu přispět, neexistuje způsob, jak zajistit, aby daň uvalená na každou

²³⁹ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper and Brothers, New York, 1942, str. 198. (Česky: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, CDK, 2004 – pozn. překl.)

osobu nečinila více, než kolik by byla ochotna dobrovolně zaplatit, i kdyby přispěli všichni ostatní. Vláda může Petrovi zabavit 10 000 Kč, přestože si nemusel přát zaplatit více než 5000 Kč. Pointou je, že *právě proto*, že zdanění je nedobrovolné, neexistuje žádný způsob, jak zajistit (jako se tomu děje automaticky na svobodném trhu), že částka, kterou jakákoli osoba přispívá, je částkou, jíž by byla „fakticky“ ochotna zaplatit. Zákazník, jenž si ve svobodné společnosti dobrovolně koupí televizní přijímač za 15 000 Kč, svým jednáním *demonstruje*, že pro něj má televizní přijímač vyšší hodnotu než 15 000 Kč, jichž se vzdává. Stručně řečeno, zákazník *demonstruje*, že 15 000 Kč je dobrovolná platba. Anebo člen klubu ve svobodné společnosti *demonstruje* placením ročních příspěvků ve výši 4000 Kč, že si cení výhod z členství v klubu přinejmenším na 4000 Kč. Avšak v případě zdanění *nedemonstruje* částka odevzdaná jedincem pod hrozbou násilí dobrovolné preference pro jakékoli údajné užitky, jichž se mu dostává.

Za třetí, argument dokazuje příliš mnoho. Poskytování *jakýchkoli* služeb, nikoli pouze přehrad, může být rozšířeno financováním z daní. Předpokládejme například, že katolická církev byla v zemi zřízena pomocí zdanění. Katolická církev by v takovém případě byla bezpochyby větší, než kdyby byla závislá na dobrovolných přispěvcích. Je z toho důvodu možné argumentovat, že zřízení katolické církve je „fakticky“ dobrovolné, protože každý chce přinutit každého platit na církev, aby se ujistil, že se této „povinnosti“ nikdo nevyhne?

A za čtvrté, argument je jednoduše mystický. Jak může někdo na základě tohoto sofistického argumentu *vědět*, že všichni „fakticky“ platí své daně dobrovolně? A co ti lidé – řekněme environmentalisté – kteří jsou proti přehradám *per se*? Je jejich platba „fakticky“ dobrovolná? Byla by vynucená platba daní pro katolickou církev z kapes protestantů nebo ateistů *také* „dobrovolná“? A co rostoucí skupina libertariánů v naší společnosti, kteří se z principu staví proti veškerým činnostem vlády? Jak může tento argument podporovat tvrzení, že *jejich* daňové platby jsou „fakticky dobrovolné“? Ve skutečnosti je existence alespoň *jednoho* libertariána nebo anarchisty v zemi *sama o sobě* dostačující ke zboření argumentu pro zdanění v podobě „faktické dobrovolnosti“.

Také se tvrdí, že v demokratických státech činí akt volebního *hlasování* vládu „dobrovolnou“. S tímto populárním argumentem je opět spojeno mnoho omylů. V první řadě, i kdyby většina veřejnosti výslovně schvalovala úplně každý jednotlivý čin vlády, jednalo by se jednoduše o většinovou tyranii spíše než o dobrovolný akt podstoupený každým jednotlivcem v zemi. Vraž-

da je vraždou, krádež je krádeží, ať už je podniknuta jedním člověkem proti druhému, nebo skupinou, nebo dokonce většinou obyvatel v rámci dané oblasti. Skutečnost, že většina by mohla podporovat nebo přehlížet akt krádeže, neubírá nic na kriminální podstatě takového jednání nebo na jeho hluboké nespravedlnosti. Jinak bychom museli například tvrdit, že Židé zavraždění demokraticky zvolenou nacistickou vládou *nebyli* zavraždění, ale pouze „dobrovolně spáchali sebevraždu“ – jistě groteskní, ale logická implikace doktríny „demokracie jako dobrovolnosti“. Za druhé, v republice, na rozdíl od přímé demokracie, nevolí lidé specifická opatření, ale „zástupce“ s programovým balíkem, kteří poté vykonávají svou vůli po pevně stanovenou dobu. Samozřejmě že v žádném právním smyslu nejsou opravdovými „zástupci“, protože ve svobodné společnosti si majitel najímá agenta nebo zástupce individuálně a může ho propustit podle přání. Jak napsal významný anarchista, politický teoretik a ústavní právník Lysander Spooner:

oni [zvolení vládní činitelé] nejsou ani našimi služebníky, agenty, zmocněnci, ani zástupci... [protože] neneseme odpovědnost za jejich činy. Pokud je člověk mým služebníkem, agentem nebo zmocněncem, nezbytně nesou odpovědnost za veškeré jeho činy uskutečněné v rámci pravomoci, již jsem mu svěřil. Jestliže jsem mu svěřil, jako svému agentovi, neomezenou či jakoukoli jinou pravomoc nad osobami nebo majetkem jiných lidí, nezbytně tím činím sám sebe odpovědným vůči těmto osobám za veškeré újmy, které jim může způsobit, dokud jedná v rámci pravomoci, již jsem mu udělil. Avšak žádný jedinec, jehož osoba nebo majetek mohou být poškozeny jednáním kongresu, nemůže přijít za jednotlivými voliči a učinit je odpovědnými za toto jednání jejich takzvaných agentů či zástupců. Tato skutečnost ukazuje, že tito předstíraní agenti občanů, nás všech, jsou ve skutečnosti agenty nikoho.²⁴⁰

Mimoto dokonce i při dodržení vlastních podmínek mohou volby jen stěží zajistit vládu „většiny“, a ještě méně její dobrovolnou podporu. Například ve Spojených státech se obtěžuje chodit k volbám méně než 40 procent oprávněných voličů; z nich 21 procent může hlasovat pro jednoho kandidáta a 19 procent pro jiného. 21 procent nezajišťuje ani vládu většiny, a ještě méně dobrovolný souhlas všech. (V *jistém* významu, zcela stranou od de-

²⁴⁰ Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority*, vydání James J. Martin, Ralph Myles, Colorado Springs, Colo., 1973, str. 29.

mokracie nebo voleb, „většina“ vždycky podporuje jakoukoli existující vládu. O tom bude pojednáno dále v textu.) A konečně, jak to, že daně jsou uvaleny společně a nerozdílně bez ohledu na to, zda dotyční hlasovali či nikoli, nebo, a to zejména, zda hlasovali pro vítězného kandidáta? Jak může buď nehlasování, nebo hlasování pro poraženého kandidáta vyjadřovat jakoukoli formu souhlasu s jednáním zvolené vlády?

Dokonce ani hlasování uskutečněné samotnými voliči nezakládá žádnou formu dobrovolného souhlasu s vládou. Jak Spooner zřetelně zdůraznil:

V případě jednotlivců by nemělo být jejich skutečné hlasování bráno jako důkaz souhlasu... Naopak, mělo by být vzato v úvahu, že aniž by se ho někdo ptal na souhlas, ocitá se člověk obklopen vládou, jíž nemůže vzdorovat; vládou, která ho nutí platit peníze, prokazovat služby a vzdát se uplatňování mnoha jeho přirozených práv pod hrozbou těžkých trestů. Člověk vidí, že nad ním ostatní lidé tuto tyranii vykonávají pomocí hlasovacího lístku. Chápe, že když on sám hlasovací lístek použije, má šanci zbavit se této tyranie ostatních tím, že je podrobí své vlastní tyranii. Stručně řečeno, člověk se ocitá bez svého souhlasu v takové situaci, že když použije hlasovací lístek, může se stát pánem, a když ho nepoužije, musí se stát otrokem. Nemá na výběr. V sebeobraně zvolí první možnost. Jeho případ je analogický situaci člověka, jenž byl nucen k boji, ve kterém musí zabít ostatní, nebo bude sám zabit. Z toho, že se člověk pokouší vzít životy svým protivníkům, aby si v boji zachránil život vlastní, nelze vyvozovat, že si takovou bitvu sám vybral. Ani z volebních soubojů, v nichž slouží hlasovací lístek jako pouhá náhrada za kulku, jako jediná naděje na vlastní záchranu, nelze vyvozovat, že do těchto soubojů vstoupil člověk dobrovolně, aby dal všanc veškerá svá přirozená práva jako vklad proti právům ostatních, aby je ztratil nebo získal v pouhé hře čísel...

Pokud by bylo hlasování povoleno, nepochybně by ho ti nejzubožejší z lidí pod nejdespotičtější vládou na světě použili, jestliže by spatřovali jakoukoli naději na zlepšení svého postavení. Nebylo by tudíž legitimní usuzovat, že samotná vláda, jež je utiskuje, je vládou, kterou dobrovolně ustanovili nebo s ní dokonce souhlasili.²⁴¹

Jestliže je tedy zdanění nedobrovolné, a nelze ho proto odlišit od krádeže, vyplývá z toho, že stát, jehož zdrojem existence je zdanění, je obrovskou

²⁴¹ *Ibid.*, str. 15.

zločinnou organizací, mnohem impozantnější a úspěšnější než kterákoli „soukromá“ mafie v minulosti. Mimoto by stát neměl být považován za zločinnou organizaci pouze na základě teorie zločinu a vlastnických práv, jak jsou vyloženy v této knize, ale i v souladu se společným názorem lidského pokolení, které vždy považovalo krádež za zločin. Jak jsme viděli výše, německý sociolog devatenáctého století Franz Oppenheimer tuto skutečnost pregnantně vyjádřil, když poukázal na to, že existují dva a toliko dva způsoby nabývání bohatství ve společnosti: (a) výrobou a dobrovolnou směnou s ostatními – metodou svobodného trhu; a (b) násilným vyvlastněním bohatství vytvořeného ostatními. Druhý způsob je metodou násilí a krádeže. V prvním případě získávají prospěch všechny zúčastněné strany. V druhém případě získává paraziticky prospěch drancující skupina nebo třída na úkor vykořisťovaných. Oppenheimer jasně označil první metodu nabývání bohatství „ekonomickými prostředky“ a druhou „politickými prostředky“. Poté brilantně pokračoval definicí státu jako „organizace politických prostředků“.²⁴²

Nikde nebyla podstata státu jako zločinné organizace vyjádřena tak působivě nebo tak brilantně jako v této pasáži od Lysandera Spoonera:

Je pravda, že naše ústava předpokládá, že veškeré daně jsou placeny dobrovolně, že naše vláda je vzájemnou pojišťovací společností, do níž lidé mezi sebou svobodně vstupují...

Tato teorie naší vlády je však zcela odlišná od skutečnosti. Ve skutečnosti naše vláda, stejně jako lupič přepadající pocestné, říká člověku: „Peníze nebo život.“ A většina daní, jestliže ne všechny, je placena pod nátlakem této hrozby.

Vláda na člověka samozřejmě nečhá na osamělém místě, aby na něj vyskočila z okraje cesty a s pistolí u hlavy přistoupila k vyprázdnění jeho kapes. Avšak loupež kvůli tomu nepřestává být loupeží. Je jen daleko víc podlá a hanebná.

Lupič bere odpovědnost, nebezpečí a zločinnost svého vlastního jednání výhradně na sebe. Nepředstírá, že má oprávněný nárok na vaše peníze, nebo že je má v úmyslu použít pro vaše blaho. Nepředstírá, že je někým jiným než lupičem. Nemá tolik drzosti, aby prohlašoval, že je pouhým „ochráncem“, který bere lidem peníze proti jejich vůli, jen aby byl schopen „ochránit“ ty bláznivé pocestné, kteří se cítí naprosto způ-

²⁴² Franz Oppenheimer, *The State*, Free Life Editions, New York, 1975, str. 12.

sobilí chránit se sami nebo si necení jeho svébytné formy ochrany. Je příliš rozumným člověkem na to, aby něco takového prohlašoval. Mimoto, poté co vám vezme peníze, odejde, a to je přesně to, co si přejete. Nepronásleduje vás na cestě proti vaší vůli ani se nepovažuje za vašeho oprávněného „vládce“ z důvodu „ochrany“, kterou vám poskytuje. Nesnaží se vás „chránit“ tím, že by vám prikazoval klanět se a sloužit mu, že by po vás vyžadoval dělat to a zakazoval dělat ono, že by vás okrádal o další peníze tak často, jak by z důvodu svého prospěchu nebo potěšení uznal za vhodné, a že by vás označil za rebela a zrádce, nepřítele země, a bez slitování vás zastřelil, kdybyste pochybovali o jeho autoritě nebo kladli odpor jeho požadavkům. Je příliš velkým gentlemanem, aby byl vinen z takových podvodů, urážek a ničemností. Stručně řečeno, kromě toho, že vás oloupí, nepokouší se z vás navíc udělat hlupáka nebo svého otroka.²⁴³

Je poučné zabývat se otázkou, proč se stát na rozdíl od lupiče trvale obklopuje ideologií legitimacy, proč se musí oddávat veškerým přetvářkám, jež naznačil Spooner. Důvodem je, že lupič není viditelným, permanentním, legálním nebo legitimním členem společnosti, natož členem s vysokým postavením. Lupič je věčně na útěku před svými oběťmi nebo před samotným státem. Stát však není, na rozdíl od bandy lupičů, považován za zločinnou organizaci. Naopak, jeho přísluhovači měli obvykle nejvyšší postavení ve společnosti. Je to společenské postavení státu, které mu dovoluje žít na úkor svých obětí, zatímco přinejmenším většinu z nich přiměje, aby tento vykořisťovatelský postup podporovali nebo se s ním alespoň smířili. Ve skutečnosti je právě posláním ideologických přísluhovačů a spojenců státu vysvětlit veřejnosti, že vládce má skutečně vybrané šaty. Krátce řečeno, ideologové musí vysvětlit, že zatímco krádež spáchaná jednou nebo více osobami nebo skupinami je špatná a zločinná, angažuje-li se v takovýchto činnostech *stát*, *nejedná se* o krádež, ale o legitimní a dokonce posvěcený úkon nazývaný „zdanění“. Ideologové musí vysvětlit, že vražda spáchaná jednou nebo více osobami nebo skupinami je špatná a musí být potrestána, ale spáchá-li vraždu *stát*, *nejedná se* o vraždu, ale o vznešený čin známý jako „válka“ nebo „potlačení podvrtných aktivit“. Musí vysvětlit, že zatímco únos nebo otrokářství jsou špatné a musí být v případě, že se jich dopustí soukromí jednotlivci nebo skupiny, postaveny mimo zákon, dopustí-li se takového jednání stát, nejde

²⁴³ Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority*, str. 19.

o únos nebo otrokářství, ale o „brannou povinnost“ – úkon nezbytný pro obecné blaho a dokonce i pro požadavky samotné morálky. Posláním státních ideologů je ušít vládci falešné šaty, aby přesvědčili veřejnost o pozoruhodném dvojím standardu: pokud se stát dopouští těch nejzávažnějších z těžkých zločinů, ve skutečnosti koná něco, co je nezbytné, správné, životně důležité a dokonce – v dřívějších dobách – z božího příkazu. Letitý úspěch ideologů státu je asi tou největší mystifikací v historii lidstva.

Ideologie byla pro pokračující existenci státu vždy životně důležitá, o čemž svědčí její systematické využívání od dob starověkých orientálních říší. Specifický obsah ideologie se samozřejmě v průběhu času měnil v souladu s měnícími se poměry a kulturami. V orientálních despociích byl vládce často považován církví za božího vyslance. V naší více sekulární době se argument ubírá směrem k „veřejnému blahu“ a „všeobecnému blahobytu“. Avšak účel je pořád stejný: přesvědčit veřejnost, že to, co stát dělá, není, jak by si mohl někdo myslet, zločin v gigantickém měřítku, ale cosi nezbytného a životně důležitého, co musí být podporováno a čemu je třeba se podřídit. Ideologie je pro stát tak důležitá proto, že stát ve své podstatě vždy spočívá na většinové podpoře veřejnosti. Stát si tuto podporu obstarává, ať už se jedná o „demokracii“, diktaturu nebo absolutistickou monarchii. Samotná podpora spočívá v ochotě většiny (*nikoli každého* jednotlivce) souhlasit se systémem: platit daně, jít bez velkých stížností bojovat do válek, podřídit se státním předpisům a nařízením. Aby byla tato podpora efektivní, nemusí mít podobu aktivního entuziasmu. Může mít stejně tak podobu pasivní rezignace. Musí však existovat. Pokud by totiž byla převážná část veřejnosti *skutečně* přesvědčena o nelegitimnosti státu, pokud by byla přesvědčena, že stát není ničím jiným než partou gangsterů, potom by se stát brzy zhroutil, aby se mu dostalo stejného postavení nebo existence jako ostatním mafiánským gangům. Proto je pro stát nezbytné zaměstnávat ideology a udržovat letité aliance s dvorními intelektuály, kteří vymýšlejí argumenty pro obhajobu státní nadvlády.

Prvním moderním politickým teoretikem, který chápal, že všechny státy spočívají na většinovém mínění, byl francouzský libertarián šestnáctého století, spisovatel Etienne de la Boetie. Ve svém díle *Discourse on Voluntary Servitude* de la Boetie nahlédl, že tyranský stát tvoří vždycky menšina populace, a že proto tedy musí pokračující despotická vláda spočívat na legitimitě v očích vykořisťované většiny – na tom, co se později začalo nazývat jako „politika souhlasu“ („the engineering of consent“). O dvě stě let později zveřejnil David Hume, ačkoli ho lze stěží nazvat libertariánem, podobnou ana-

lýzu.²⁴⁴ Protiargument, že s moderními zbraněmi může menšina permanentně zastrašovat nepřátelskou většinu, ignoruje skutečnost, že zbraně mohou být drženy i většinou a že ozbrojené síly menšiny se mohou vzbouřit nebo přeběhnout na stranu obyvatelstva. Permanentní potřeba přesvědčivé ideologie tudíž vždycky vedla stát k tomu, aby do svých služeb přivedl intelektuály utvářející národní mínění. V dřívějších dnech byli intelektuálové vždy kněží, a proto, jak jsme ukázali, existovala mezi církví a státem, mezi trůnem a oltářem, letitá aliance. V současné době zastávají mezi jinými obdobné ideologické funkce v zájmu státní moci „vědečtí“ a „hodnotově neutrální“ ekonomové a „ředitelé národní bezpečnosti“.

V moderním světě – nyní, když už k tomu zavedená církev často není dále vhodná – je pro stát obzvlášť důležité převzít kontrolu nad vzděláváním a jeho pomocí utvářet mínění svých poddaných. Kromě toho, že stát ovlivňuje univerzity všemožnými finančními podporami, anebo na ně má přímý vliv jako jejich provozovatel, kontroluje vzdělání na nižších stupních přes univerzální instituce státních škol pomocí požadavků na certifikaci pro soukromé školy a zákonů o povinné docházce. K tomu je třeba přičíst prakticky naprostou kontrolu nad rádiem a televizí – buď prostřednictvím úplného státního vlastnictví, jak je tomu ve většině zemí – nebo, jak je tomu ve Spojených státech, prostřednictvím znárodnění rádiových vln a pravomoci federální komise vydávat stanicím licence, jež je opravňují k využívání těchto frekvencí a kanálů.²⁴⁵

Stát tudíž *musí* svou povahou porušovat všeobecně přijímaná morální pravidla, jimiž se většina lidí řídí. Ti se shodnou ohledně nespravedlnosti a zločinnosti vraždy nebo krádeže. Zvyky, pravidla a zákony všech společností tyto činy odsuzují. Stát se tedy trvale nachází ve zranitelném postave-

²⁴⁴ Hume uvádí:

Nic se nezdá více udivující... než lehkost, s jakou je většina ovládána hrstkou, a bezvýhradná poslušnost, s jakou lidé podrobují vlastní názory a žádosti názorům a žádostem svých vládců. Pokud začneme pátrat po tom, čím je tento zázrak způsobený, zjistíme, že jelikož síla je vždy na straně ovládaných, nemají vládcí nic, co by jim zajistilo podporu, kromě veřejného mínění. Je to tedy veřejné mínění, na němž se zakládají vlády. Tato zásada se vztahuje i na ty nejdespotičtější a nejmilitarističtější z nich.

David Hume, *Essays: Literary, Moral, and Political*, Ward, Lock, and Taylor, n. d., London, str. 23; viz také Etienne de la Boetie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Free Life Editions, New York, 1975; a Ludwig von Mises: *Human Action*, Conn. Yale University Press, New Haven, 1949, str. 188ff. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 169ff – pozn. překl.)

²⁴⁵ Viz Murray Rothbard, *For a New Liberty*, str. 109–16.

ní, navzdory své zdánlivé letité moci. Je třeba objasnit veřejnosti pravou povahu státu, aby lidé viděli, že stát obvykle porušuje všeobecně přijímané zákazy loupeže a vraždy a že je nevyhnutelným narušitelem běžně přijímaného mravního a trestního zákona.

Jasně jsme viděli, proč stát potřebuje intelektuály. Proč ale potřebují intelektuálové stát? Jednoduše řečeno, je tomu tak proto, že intelektuálové, jejichž služby nejsou spotřebiteli často příliš žádané, mohou pro své schopnosti nalézt bezpečnější „trh“ v náručí státu. Stát jim může poskytnout moc, postavení a bohatství, jež dobrovolnou směnou mnohdy nemohou získat. Mnozí (ačkoli samozřejmě ne všichni) intelektuálové po staletí usilovali o mocenský záměr, realizaci Platónského ideálu „krále – filosofa“. Uvažme například upřímné volání význačného marxistického učence, profesora Needhama, na protest proti hořké kritice spojenectví státu a intelektuálů v orientálních despociích od Karla Wittfogela: „Civilizace, kterou profesor Wittfogel tak hořce napadá, byla civilizací, jež mohla udělat z básníků a učenců vysoké státní úředníky“. Needham dodává, že „nástupnickým [čínským] císařům sloužila ve všech dobách význačná skupina hluboce lidských a nesobeckých učenců“.²⁴⁶ Podle všeho to profesoru Needhamovi stačí, aby ospravedlnil skřípající despotické režimy starověkého Orientu.

Nemusíme se však vracet zpět až ke starověkému Orientu ani k proklamovanému cíli profesorů z Berlínské univerzity v devatenáctém století pasovat se na „intelektuální ochránce rodu Hohenzollernů“. V současné Americe máme eminentního politického vědce, profesora Richarda Neustadta, jenž oslavuje prezidenta jako „jediný korunní symbol Unie“. Máme ředitele státní bezpečnosti, Townsenda Hoopse, jenž píše, že „v souladu s naším systémem mohou lidé očekávat pouze od prezidenta, že definuje povahu našeho zahraničně politického problému, národní programy a vše, co je třeba obětovat pro efektivní splnění cílů“. A jako odpověď zde máme Richarda

²⁴⁶ Joseph Needham, „Review of Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism*“, *Science and Society*, 1958, str. 61, 65. O explicitním vyhledávání moci ze strany „kolektivistických“ intelektuálů během progresivního období dvacátého století, viz James Gilbert, *Designing the Industrial State*, Quadrangle Books, Chicago, 1972. Pro více informací o alianci mezi intelektuály a státem, viz Bertrand de Jouvenel, „The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals“, a John Lukacs, „Intellectual Class or Intellectual Profession?“ v George B. deHuszar, *The Intellectuals*, Free Press, Glancon, Ill., 1960, str. 385–99, a 521–22; Bertrand de Jouvenel, *On Power*, Viking Press, New York, 1949; Murray Rothbard, „The Anatomy of the State“ v *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington, D. C., 1974, str. 37–42; a Murray Rothbard, *For a New Liberty*, str. 59–70.

Nixona v předvečer jeho zvolení prezidentem, jenž definuje svou roli následovně: „[prezident] musí artikulovat hodnoty národa, stanovit jeho cíle a usměrňovat jeho vůli“. Nixonova koncepce jeho role je nápadně podobná artikulaci vědce Ernsta Huberta z Německa 30. let v jeho *Constitutional Law of the Greater German Reich*. Hubert napsal, že hlava státu „vytyčuje velké cíle, jichž má být dosaženo, a sestavuje plány na využití veškerých národních sil za účelem dosažení společných cílů... hlava státu dává životu národa skutečný smysl a hodnotu“.²⁴⁷

Stát je tedy násilnou zločinnou organizací, která spočívá na zavedeném systému rozsáhlých daňových krádeží. Tuto činnost provádí s úspěchem díky budování většinové podpory (*nikoli* naprosté) skrze zajištění spojenectví se skupinou intelektuálů, kteří utvářejí veřejné mínění a jsou státem odměňováni podílem na moci a získaných penězích. Je zde však ještě jeden důležitý aspekt, jež je třeba vzít v úvahu. Ve prospěch státu hovoří jeden kritický argument, jenž se nyní ocitá v našem zorném úhlu: a sice implicitní argument, že státní aparát je skutečným a řádným *vlastníkem* území, nad nímž si nárokuje úřední pravomoc. Stát si, stručně řečeno, osobuje monopol na použití síly a konečnou rozhodovací pravomoc nad daným územím – větším či menším v závislosti na historických podmínkách a na tom, jak velkou část dokázal připojit na úkor jiných států. *Pokud* řekneme, že stát je řádným *vlastníkem* svého území, potom je správné, aby vytvořil pravidla pro všechny ty, kdo si v dané oblasti dovolí žít. Stát může legitimně vyvlastnit nebo kontrolovat soukromé vlastnictví, protože na jeho území žádné soukromé vlastnictví neexistuje, jelikož stát sám fakticky vlastní veškerý zemský povrch. *Dokud* stát umožňuje svým poddaným opustit jeho území, můžeme říct, že jedná jako jakýkoli jiný vlastník, který stanoví pravidla pro lidi žijící na jeho pozemku. (Zdá se, že toto je jediné ospravedlnění pro nevkusný slogan „America, love it or leave it!“, stejně tak jako pro enormní důraz obvykle kladený na právo jedince emigrovat ze země.) Krátce řečeno, tato teorie dělá ze stá-

²⁴⁷ Richard Neustadt, „Presidency at Mid-Century, „*Law and Contemporary Problems*“, podzim, 1956), str. 609–45; Townsend Hoopes, „The Persistence of Illusion“: The Soviet Economic Drive and American National Interest“, *Yale Review*, březen, 1960, str. 336, citováno v Robert J. Bresler, *The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism*, Institute for Human Studies, n. d., Menlo Park, Calif., str. 4–5. Nixon a Huber citováni v *Ibid.*, str. 5, 16–17; a v Thomas Reevesově a Karl Hessově, *The End of the Draft*, Vintage Books, New York, 1970, str. 64–65. O ředitelích národní bezpečnosti viz také Markus Raskin, „The Megadeath Intellectuals“, *New York Review of Books*, 14. listopad, 1963, str. 6–7.

tu, stejně jako z krále ve středověku, feudálního vladaře. Ten, alespoň teoreticky, *vlastnil* veškerou zem na svém panství. Skutečnost, že nové a nevlastněné zdroje – ať už panenská zem nebo jezera – jsou trvale prohlášeny za vlastnictví státu (jeho „veřejnou doménu“), je vyjádřením této implicitní teorie.

Avšak naše teorie prvotního přivlastnění navržená výše postačuje k vyvrácení jakýchkoli podobných nároků státního aparátu. Na základě jakého myslitelného práva si činí zločinci státu nárok na vlastnictví jeho půdní výměry? Skutečnost, že se zmocnili kontroly nad konečným rozhodováním o této oblasti, je sama o sobě dost negativní. Na základě jakého kritéria by jim případně mohlo být svěřeno oprávněné vlastnictví celého území?

Stát tedy může být definován jako taková organizace, která má jednu nebo obě (ve skutečnosti téměř vždy obě) z následujících vlastností: (a) získává svůj příjem fyzickým násilím (zdanění); a (b) prosazuje nucený monopol na použití síly a konečnou rozhodovací pravomoc nad daným územím. Obě tyto základní aktivity státu nevyhnutelně představují nezákonnou agresi a pošlapání spravedlivých práv jeho poddaných na soukromé vlastnictví (včetně vlastnictví sebe sama). První představuje a zavádí krádež v obrovském měřítku, zatímco druhá zakazuje svobodnou konkurenci obranných a soudních agentur v rámci dané oblasti tím, že zakazuje dobrovolný nákup a prodej obranných a soudních služeb.²⁴⁸ Odtud plyne oprávněnost ostré kritiky státu od libertariánského teoretika Alberta Jay Nocka: „Stát“ v dané oblasti „uplatňuje a vykonává monopol na zločin“. „Zakazuje soukromé vraždění, avšak sám organizuje vraždění v kolosálním měřítku. Trestá soukromou krádež, avšak sám bezskrupulózně vztahuje ruce na cokoli, čeho se mu zachce, ať už je to majetek občana nebo cizince.“²⁴⁹

Je potřeba zdůraznit, že stát nejen používá násilí k získání svého vlastního příjmu, k najímání propagandistů za účelem zvětšení své moci, nebo osobování si a prosazení nuceného monopolu na tak důležité služby, jako je po-

²⁴⁸ „Daná oblast“ v tomto kontextu samozřejmě implicitně znamená „za hranicí oprávněného vlastnictví každého vlastníka majetku“. Ve svobodné společnosti má Pavel samozřejmě konečnou rozhodovací pravomoc nad svým oprávněným vlastnictvím, Petr nad svým atd. Stát nebo vláda uplatňuje a používá nucený monopol na obranu a soudní rozhodování nad oblastí rozsáhlejší, než je jednotlivci oprávněně nabyté vlastnictví. Petrovi, Pavlovi atd. je tímto „vládou“ zakázáno nemít s touto „vládou“ cokoli společného a uzavřít své vlastní obranné smlouvy s konkurenční agenturou. Za tuto připomínku jsem zavázán profesorovi Sidney Morgenbesserovi.

²⁴⁹ Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing, and Other Essays*, Harper and Brothers, New York, 1928, str. 143.

licejní ochrana, boj s požáry, doprava a poštovní služba. Stát dělá rovněž mnoho dalších věcí, z nichž ani o jedné nelze v jakémkoli smyslu říct, že by sloužila spotřebitelské veřejnosti. Stát používá svůj monopol k násilí, aby prosadil, jak uvádí Nock, „monopol na zločin“ – aby kontroloval, reguloval a vyvíjel nátlak na své nešťastné poddané. Mnohdy si stát proklestí cestu ke kontrole jejich morálky a každodenního života. Stát nepoužívá násilím získaný příjem pouze k monopolizaci a neefektivnímu poskytování skutečných služeb veřejnosti, ale také k budování své vlastní moci na úkor vykořisťovaných a ztrápených poddaných: aby přerozdělil příjmy a bohatství od veřejnosti směrem k sobě a ke svým spojencům a aby kontroloval, řídil a vyvíjel nátlak na obyvatele svého území. Ve skutečně svobodné společnosti, společnosti, kde jsou individuální práva jednotlivce a vlastnictví chráněny, by stát nutně přestal existovat. Jeho nesčetné útočné a agresivní aktivity a rozsáhlé pošlapávání práv jednotlivců a majetku by poté zmizely. Současně s tím by byly skutečné služby, které se státu nedaří vykonávat dobře, zpřístupněny svobodné konkurenci a dobrovolným platbám individuálních zákazníků.

Grotesknost typického volání konzervativců po vládě, jež by vynutila konzervativní definice „morálky“ (např. tím, že postaví mimo zákon údajnou nemravnost pornografie), je tudíž jasně odhalena. Bez ohledu na další silné argumenty proti vynucené morálce (např. že žádné nedobrovolně zvolené jednání, nemůže být považováno za „morální“) je jistě groteskní svěřit funkci strážce veřejné morálky největšímu zločinnému (a tudíž nejvíce amorálnímu) uskupení ve společnosti – státu.

Vnitřní rozpornost státu

Kapitola 23

Hlavním problémem při diskuzích o nezbytnosti vlády je skutečnost, že všechny takové diskuze se nutně uskutečňují v rámci kontextu mnohasetleté existence státu a státní vlády – vlády, na niž si veřejnost zvykla. Ironické spojení dvou životních jistot do populárního motta „smrt a daně“ ukazuje, že se veřejnost smířila s existencí státu jako se zlou, avšak nevyhnutelnou přírodní silou, vůči níž neexistuje žádná alternativa. Síla zvyku jako faktor upevňující státní vládu byla rozpoznána již ve spisech de la Boetieho v šestnáctém století. Abychom se však vymanili ze zajetí zvyku, logicky nesmíme pouze porovnávat existující stát s neznámou kvantitou, ale musíme začít ve společenském bodě nula, v logické fikci „přirozeného stavu“, a porovnat vzájemné argumenty pro zřízení státu s argumenty ve prospěch svobodné společnosti.

Předpokládejme například, že na zemi náhle přiletí značný počet lidí, kteří nyní musí zvážit, v jakém společenském uspořádání budou žít. Jedna osoba nebo skupina osob argumentuje takto (tj. typický prostátní argument): „Pokud bude každému z nás dovoleno, abychom zůstali ve všech ohledech svobodní, a zejména pokud bude každému z nás dovoleno ponechat si zbraně a právo na sebeobranu, potom proti sobě budeme navzájem válčit a společnost bude rozvrácena. Proto předejme všechny naše zbraně, veškerou naši rozhodovací pravomoc a oprávnění definovat a vymáhat naše práva Petrově rodině. Petrova rodina nás bude chránit před našimi zhoubnými instinkty, bude udržovat společenský mír a vymáhat spravedlnost.“ Je myslitelné, že by kdokoli (snad vyjma samotné Petrovy rodiny) strávil jediný okamžik uvažováním nad tímto zjevně absurdním návrhem? Volání „kdo bude chránit nás před Petrovou rodinou, zvláště když jsme připraveni o naše zbraně?“ by postačovalo k umlčení takového návrhu. A přesto je získání legitimacy na základě trvalé a dlouholeté vlády „Petrovy rodiny“ přesně tím typem argumentu, jehož se nyní slepě držíme. Použití logického modelu přirozeného stavu nám pomáhá zbavit se pout zvyku a vidět stát jasně, vidět, že král je ve skutečnosti nahý.

Pokud podrobíme teorii „omezené vlády“ chladnému a logickému zkoumání, spatříme v ní chiméru, jíž ve skutečnosti je, jako nereálnou a nekonzistentní utopii. V první řadě neexistuje důvod předpokládat, že nucený monopol na násilí, jakmile ho jednou získá „Petrova rodina“ nebo libovolní vládcí státu, zůstane „omezen“ na ochranu osob a majetku. V minulosti samozřejmě žádná vláda nezůstala dlouho tímto způsobem „omezena“. A existují velmi dobré důvody, proč se domnívat, že se tak nikdy nestane. Předně, jakmile je zhoubný princip donucení – vynuceného příjmu a nuceného monopolu na násilí – ustanoven a legitimizován v samotném srdci společnosti, existují veškeré důvody domnívat se, že tento precedens bude rozšiřován a zdokonalován. Je to především v ekonomickém zájmu vládců státu, aby na takové expanzi aktivně pracovali. Čím více jsou donucovací pravomoce státu rozšířeny za hranice chované teoretiky laissez faire, tím více moci a peněz připadá vládnoucí kastě ovládající státní aparát. Z toho důvodu bude vládnoucí kasta, dychtící po maximalizaci své moci a bohatství, rozšiřovat státní moc – a díky legitimitě, kterou zajišťuje sobě a svým spřízněným intelektuálům, a díky neexistenci jakýchkoli institucionálních tržních kanálů pro rezistenci vůči vládnímu monopolu na donucení a soudní rozhodování narazí pouze na slabý odpor. Je šťastnou skutečností, že na svobodném trhu přispívá maximalizace bohatství jedné osoby nebo skupiny k prospěchu všech. Avšak v politické sféře, ve sféře státu, může maximalizace příjmu a bohatství státu a jeho vládců narůst pouze *na úkor* zbývající části společnosti.

Zastánci omezené vlády často podporují ideál nekonfliktní vlády, jež se vyhýbá tomu, aby se stavěla na něčí stranu nebo zneužila své síly; podporují ideál „soudce“ nestranně rozhodujícího mezi soupeřícími frakcemi ve společnosti. Jenomže, proč by se *měla* vláda takto chovat? Díky nekontrolované moci budou stát a jeho vládcí jednat tak, aby maximalizovali svou moc a bohatství, a budou tudíž neúprosně expandovat za předpokládaná „omezení“. Zásadním problémem je, že v utopii omezené vlády a laissez faire neexistují žádné institucionální mechanismy, jež by *udržovaly* stát omezený. Krvavá minulost států napříč celou historií měla nadevši pochybnost demonstrovat, že *jakákoli* moc, je-li jednou udělena nebo získána, *bude* použita, a tudíž zneužita. Jak moudře poznamenal liberál lord Acton, moc korumpuje.

Mimoto, nehledě na absenci institucionálních mechanismů, jež by dokázaly „omezit“ moc vládnoucí skupiny na pouhou ochranu práv, samotný ideál neutrálního nebo nestranného státu obsahuje závažnou vnitřní kontradikci. Neexistuje totiž nic takového jako „neutrální“ daň – daňový systém, jenž bude vzhledem k trhu neutrální, jako kdyby zdanění neexistovalo. Jak jasně uká-

zal John C. Calhoun na začátku devatenáctého století, samotná *existence* zdanění popírá jakoukoli možnost takové neutrality. Přinejmenším dojde k tomu, ať už je úroveň zdanění jakákoli, že vzniknou dvě antagonistické společenské třídy: „vládnoucí“ třída, jež získává a žije ze zdanění, a „ovládaná“ třída, jež platí daně. Stručně řečeno, vzniknou konfliktní třídy čistých daňových *plátců* a čistých daňových *příjemců*. Přinejmenším vládní byrokraté budou nezbytně čistými daňovými příjemci. Mezi dalšími takovými budou osoby a skupiny dotované z nezbytných vládních výdajů. Jak uvádí Calhoun:

Agenti a zaměstnanci vlády představují tu část společnosti, již tvoří výluční příjemci daňových výnosů. Jakákoli částka odebraná společnosti ve formě daní, pokud není rovnou ztracena, putuje do jejich kapes v podobě výdajů a výplat. Tyto dvě položky – výplaty a zdanění – představují fiskální působnost vlády. Existuje mezi nimi vzájemný vztah. Částka odebraná společnosti, kterou nazýváme zdanění, je převedena té části společnosti, již tvoří příjemci výplat. Jelikož však tito příjemci tvoří pouze část společnosti, vyplývá z toho, vezmeme-li obě části fiskálního procesu společně, že dopad vládních zásahů na daňové poplatníky a příjemce daňových výnosů musí být nerovnoměrný. Ani tomu nemůže být jinak, ledaže by byla částka vybraná od každého jednotlivce v podobě daní všem zpětně navracena jako výplata, což by učinilo celý proces zbytečným a absurdním...

Nezbytným důsledkem nerovnoměrného dopadu vládních fiskálních zásahů je rozdělení společnosti na dvě velké třídy: první, sestávající z těch, kteří ve skutečnosti platí daně a pochopitelně tak výlučně nesou břemeno vládní podpory; a druhou, již tvoří příjemci daňových výnosů, získaných prostřednictvím výplat, kteří jsou ve skutečnosti vydržováni vládou. V krátkosti řečeno, společnost se rozdělí na daňové plátce a daňové příjemce.

Účelem toho všeho je postavit obě skupiny do antagonistických vztahů s ohledem na fiskální zásahy vlády – a celkový politický kurz s tím spojený. Čím větší jsou totiž daně a výplaty, tím větší je zisk jedněch a ztráta druhých a vice versa... Smyslem každého jejich zvyšování je obohatit a posílit jedny a ochudit a oslabit druhé.²⁵⁰

²⁵⁰ John C. Calhoun, *A Disquisition on Government*, Liberal Arts Press, New York, 1953, str. 16–18.

Calhoun pokračuje a upozorňuje na to, že ústava nebude schopna udržet omezenou vládu. Díky monopolnímu postavení Nejvyššího soudu, jehož členové jsou vybíráni stejnou vládou a jemuž je udělena pravomoc definitivně rozhodovat, budou ti, kdo jsou u moci, vždy podporovat „širší“ nebo volnou interpretaci textu ústavy, tak aby sloužila šíření státní moci nad občany. V průběhu času budou ti, kdo jsou u moci, neúprosně směřovat k vítězství nad poraženou menšinou, jež bude marně argumentovat ve prospěch „striktní“ interpretace omezující státní moc.²⁵¹

V konceptu omezené *laissez faire* vlády se však nacházejí i jiné fatální trhliny a rozpory. V první řadě stoupenci omezené vlády a ostatní političtí filosofové všeobecně přijímají myšlenku, že stát hraje při tvorbě a vývoji práva nezastupitelnou roli. Tento názor je však z historického hlediska chybný. Většina práva, a zejména jeho nejliberálnější části, totiž nepochází od státu, ale od nestátních institucí: kmenové zvyky, soudci a soudní dvory *common law*, obchodní právo u obchodních soudů, nebo námořní právo u tribunálů zřízených samotnými námořními přepravci. V případech konkurujících si soudců v právním systému *common law*, právě tak jako v případech kmenových stařešinů, se soudci nezabývali vytvářením práva, ale nalézáním práva v již existujících a všeobecně přijímaných principech a jeho následnou aplikací na specifické případy nebo na nové technologické či institucionální podmínky.²⁵² Totéž lze říct o římském soukromém právu. Navíc ve starověkém Irsku, dokud ho nedobyl Cromwell, existovala po tisíc let společnost, „jež nenesla jedinou stopu po státem vykonávané spravedlnosti“. Konkurenční školy profesionálních právníků interpretovaly a aplikovaly společný soubor zvykového práva, jehož vymáhání se ujaly konkurenční a dobrovolně podporované *tuatha* či pojišťovací agentury. Mimoto tyto zvykové normy nebyly zcela náhodné nebo arbitrární, ale byly vědomě zakořeněny v *přirozeném právu*, odhalitelné lidským rozumem.²⁵³

²⁵¹ *Ibid.*, str. 25–27.

²⁵² Viz Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Nash Publishing, Los Angeles, 1972 (Česky: *Právo a svoboda*, Liberální institut, 2007 – pozn. překl.); F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, díl 1.: *Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, str. 72 až 93 (Česky: *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia, 1994 – pozn. překl.), a Rothbard, Murray N.: *For a New Liberty*, rev. vydání, Macmillan, New York, 1978, str. 234–43.

²⁵³ O starověkém Irsku viz Josef R. Peden, „Stateless Societies: Ancient Ireland“, *The Libertarian Forum*, duben 1971, str. 3. Srovnej s rozsáhlejším, Peden, „Property Rights in Celtic Irish Law“, *Journal of Libertarian Studies* 1, jaro, 1977, str. 81–95. Také viz Daniel A. Binchy, *Anglo-Saxon and Irish Kingship*, Oxford University Press, Londýn, 1970; Dillon Myles, *The Celtic Realms*, George Weidenfeld and Nicholson, Londýn, 1967, a idem: *Early*

Vedle historické nesprávnosti stanoviska o potřebnosti státu pro vývoj práva poukázal Randy Barnett brilantně na to, že stát se ze své vlastní povahy nemůže řídit svými právními normami. Pokud se však stát nemůže řídit svými právními normami, potom je jako tvůrce práva méněcenný a dostává se do logického rozporu sám se sebou. Barnett ve svém výkladu a kritice Lon L. Fullerovy klíčové práce *The Morality of Law* poznamenává, že profesor Fuller vidí v současném myšlení právního pozitivismu dlouhotrvající omyl: „předpoklad, že na právo by mělo být nazíráno jako na... jednosměrnou projekci autority, jež vychází od vlády a je vnucena občanům“. ²⁵⁴ Fuller upozorňuje na to, že právo není jednoduše „vertikální“ – příkaz shora od státu směrem ke svým občanům, ale též „horizontální“, vznikající mezi samotnými lidmi, kteří ho vzájemně aplikují. Fuller ukazuje na mezinárodní právo, kmenové právo, soukromé normy atd. jako na pronikavé příklady „recipročního“ a nestátního práva. Fuller vidí omyl positivistů pramenící z neschopnosti rozpoznat zásadní princip řádného práva, jmenovitě že zákonodárce by se měl sám řídit vlastními normami, které předepisuje svým občanům, nebo, slovy Fullera, „že vydaný zákon sám o sobě předpokládá existenci závazku na straně vládní autority řídit se vlastními normami při jednání se svými poddanými“. ²⁵⁵

Barnett však správně upozorňuje, že Fuller se dopouští značného pochybení, když nedokáže aplikovat svůj princip dostatečně důsledně: když ho omezuje na procedurální „předpisy schvalování zákonů“, spíše než aby ho aplikoval na *podstatu* zákonů samotných. Fuller kvůli této neschopnosti dovést svůj princip k jeho logickému závěru nevidí ve státu jako tvůrci práva vrozenou vnitřní kontradikci. Jak Barnett uvádí:

Fuller je ve své snaze neúspěšný, protože se neřídil svým principem dostatečně důsledně. Pokud by tak učinil, viděl by, že státní právní systém neodpovídá principu oficiální shody se svými vlastními normami. Protože positivisté vidí, že stát neodmyslitelně porušuje své vlastní normy,

Irish Society, Dublin, 1954. O irském právu jako právu přirozeném pojednává Charles Donahue v „Early Celtic Laws“ (nepublikovaný článek přednesený na semináři Columbia University na téma Historie právního a politického myšlení, podzim, 1964), str. 13ff. Viz také Rothbard, *For a New Liberty*, str. 239–43.

²⁵⁴ Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven, Conn., str. 204. (Česky: *Morálka práva*, OIKOYMENH, 1998); citováno v Randy E. Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism“, *The Libertarian Forum*, únor, 1976, str. 6.

²⁵⁵ Fuller, *Morality of Law*, str. 32.

docházejí k závěru, jenž je v jistém smyslu správný, že státem tvořené právo je *sui generis*.²⁵⁶

Barnett nicméně dodává, že pokud by byl Fullerův princip doveden až k tvrzení, že „zákonodárce se musí řídit *podstatou* vlastních zákonů“, potom by Fuller viděl, „že stát ze své povahy *musí* tento závazek porušovat“.

Barnett správně uvádí, že mezi dvě jedinečné a nepostradatelné vlastnosti státu patří pravomoc zdaňovat – získávat příjem prostřednictvím donucení, tedy loupeží – a pravomoc zabránit svým poddaným, aby si najali jinou obrannou agenturu (nucený monopol na obranu).²⁵⁷ Přitom však stát porušuje vlastní zákony, jež píše pro své poddané. Jak Barnett vysvětluje:

Stát například říká, že občané nesmí pomocí síly nebo proti jeho vůli vzít druhému to, co mu náleží. Přesně to však stát dělá prostřednictvím své pravomoci „legitimně“ zdaňovat. Stát říká, že člověk smí použít sílu proti druhé osobě pouze v sebeobraně, tj. pouze jako obranu proti tomu, kdo inicioval použití síly. Překročit toto právo na sebeobranu znamená napadnout práva druhých, porušit svou zákonnou povinnost. Přesto však stát prostřednictvím uplatňování svého monopolu násilně vnucuje svou jurisdikci osobám, jež nemusely udělat nic špatného. Tímto jednáním se dopouští útoku proti právům svých občanů, tedy něčeho, co podle jeho norem nesmí občané činit.

Stručně řečeno, stát může krást tam, kde jeho poddaní nemohou, a může na své poddané útočit (iniciovat použití násilí), ačkoli oni sami jsou tohoto stejného práva zbaveni. Právě toto mají positivisté na mysli, když říkají, že právo (čímž míní státem tvořené právo) je jednosměrný vertikální proces. Tento fakt popírá jakýkoli nárok na skutečnou reciprocitu.²⁵⁸

Barnett dochází k závěru, že pokud je Fullerův princip konzistentně interpretován, znamená to, že ve skutečném a řádném právním systému se zákonodárce musí „řídit *veškerými* normami tohoto systému, procesními i hmotnými stejnou měrou“. Proto „se do té míry, do jaké systém neodpovídá a nemůže odpovídat tomuto požadavku, nejedná a nemůže jednat o právní

²⁵⁶ Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism“, str. 66.

²⁵⁷ Obě vlastnosti jsou pro historickou kategorii státu nepostradatelné. Rozličná utopická schémata, snažící se obejít se bez první vlastnosti a zachovat druhou, by stále spadala pod kritiku vztahující se k druhé vlastnosti.

²⁵⁸ Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism“, str. 7.

system a jeho působení se tak odehrává mimo právní rámec. Stát *jako takový* je tudíž protiprávním systémem²⁵⁹.

Další vnitřní kontradikce v teorii vlády *laissez faire* se opět týká zdanění. Pokud je vláda omezena na „ochranu“ osob a majetku a zdanění je „omezeno“ pouze na poskytování této služby, *jak* potom vláda rozhodne, *kolik* ochrany má poskytovat a *kolik* má vybrat na daních? V protikladu k tomu, co říká teorie omezené vlády, „ochrana“ není o nic víc kolektivní, masovou „věcí“ než jakékoli jiné zboží nebo služba ve společnosti. Předpokládejme například, že bychom mohli nabídnout konkurenční teorii, že vláda by měla být „omezena“ na poskytování oblečení zdarma pro všechny své občany. Stěží by se však jednalo o jakýkoli druh realizovatelného omezení, nehledě na ostatní trhliny v této teorii. *Kolik* oblečení a za jakou cenu? Musí být například každému poskytovány originály od Armaniho? A *kdo* rozhodne o tom, *kolik* a jak kvalitního oblečení má každý získat? „Ochrana“ by ve skutečnosti mohla znamenat cokoliv od jednoho policisty pro celou zemi až po poskytování ozbrojeného bodyguarda a tanku pro každého občana – což je návrh, jenž by společnost přivedl velmi rychle na mizinu. Kdo však rozhodne o tom, *kolik* ochrany je třeba poskytovat, jestliže je nesporné, že každá osoba by byla proti krádeži a napadení chráněna *lépe*, kdyby jí byl poskytnut ozbrojený bodyguard, než kdyby se musela obejít bez něj? Na svobodném trhu jsou rozhodnutí o tom, *kolik* a jak kvalitního zboží nebo služby by mělo být každé osobě nabízeno, uskutečňována prostřednictvím dobrovolných nákupů každého jednotlivce. Jaké kritérium může být použito v případě, kdy rozhodnutí činí *vláda*? Odpovědí je, že vůbec žádné. Podobná vládní rozhodnutí mohou být pouze čistě arbitrární.

Za druhé, člověk by ve spisech teoretiků *laissez faire* marně hledal přesvědčivou teorii zdanění: nejen to, jak vysoké daně mají být zavedeny, ale také *kdo* má být přinucen platit. Například obecně přijímaný princip „schopnosti platit“ je, jak upozornil libertarián Frank Chodorov, filosofií lupiče, jenž se snaží od své oběti získat tolik kořisti, s jakou se jen bude moct dostat pryč – stěžejí přesvědčivá společenská filosofie, jež je přirozeně v naprostém rozporu se systémem uskutečňování plateb na svobodném trhu. Pokud by byl totiž každý přinucen platit za veškeré zboží a služby v poměru ke svému příjmu, neexistoval by vůbec žádný cenový systém a žádný tržní systém by nemohl fungovat. (David Rockefeller by mohl být například přinucen platit \$1 milion za bochník chleba.)²⁶⁰

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Viz Frank Chodorov, *Out of Step*, Davin-Adair, New York, 1962, str. 237. Kritiku schopnosti platit a dalších pokusů stanovit zásady „spravedlivého“ zdanění, lze nalézt v Mur-

Dále, žádný z teoretiků *laissez faire* nikdy neposkytl teorii velikosti státu: pokud má mít stát nucený monopol na použití násilí na daném území, *jak rozsáhlé* má toto území být? Tito teoretikové nikdy nevěnovali plnou pozornost faktu, že svět žil odjakživa v „mezinárodní anarchii“, aniž by *mezi* různými zeměmi existovala vláda nebo nucený monopol na soudní rozhodování. A přesto, navzdory absenci jediné vlády, pod níž by spadali, fungovaly vztahy mezi *soukromými občany* z odlišných zemí zpravidla naprosto hladce. Spor ohledně smlouvy či deliktu mezi obyvatelem Severní Dakoty a Manitobou je tudíž obvykle projednán naprosto hladce s tím, že navrhovatel podává žalobu nebo vznáší obvinění u svého soudu, přičemž soud druhé země uznává jejich výsledek. Války a konflikty se obvykle odehrávají mezi *vládami* spíše než mezi soukromými občany z různých zemí.

Půjdeme-li více do hloubky, uznal by stoupenec *laissez faire* právo určité oblasti na *secesi* od státu? Má Západní Ruritánie právo na *secesi* od Ruritánie? Jestliže ne, proč? A jestliže ano, kde je potom logický bod, v němž se musí *secese* zastavit? Nemohl by se odloučit malý okres, město, městská čtvrť, blok a nakonec i jednotlivá osoba?²⁶¹ Jakmile připustíme právo na *secesi*, neexistuje logický důvod, proč by toto právo neměl mít každý *jednotlivec*. Uznání tohoto práva by pak mělo za následek anarchii a rozpad státu, protože od této chvíle by se mohli jednotlivci odloučit a podporovat své vlastní obranné agentury.

Zásadní rozpor se nakonec nachází i v samotném kritériu *laissez faire*: omezit vládu na ochranu osob a majetku. Pokud je vláda oprávněna zdanovat, proč by nemohla zdanit své poddané, aby poskytla spotřebitelům i jiné užitečné zboží a služby: proč by vláda nemohla například postavit ocelárny, poskytovat boty, přehrady, poštovní služby atd.? Každé z tohoto zboží a služeb je pro spotřebitele užitečné. Pokud stoupenec *laissez faire* namítne, že vláda by neměla stavět ocelárny nebo továrny na obuv a poskytovat jejich výrobky spotřebitelům (ať již zdarma nebo za peníze), protože na jejich výstavbu použila daňové prostředky získané pod hrozbou násilí, potom lze sa-

ray Rothbard, *Power and Market*, 2. vydání, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977, str. 135–67. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 245 až 282 – pozn. překl.)

²⁶¹ Mises tento argument uznal a podporoval teoretické právo každého jedince na *secesi*, přestože tak daleko v reálných doporučeních nezacházel z pouhých „technických důvodů“. Ludwig von Mises, *Liberalism*, 2. vydání, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1978, str. 109–10. (Česky: *Liberalismus*, Liberální institut, Ekopress, s.r.o., 1998, str. 92 – pozn. překl.)

možřejmě vznést stejné námitky i vůči vládní policii nebo soudním službám. Při poskytování bydlení nebo oceli by vláda z pohledu laissez faire neměla jednat o nic méně amorálně než při poskytování policejní ochrany. Vláda omezená na pouhou ochranu tedy nemůže být podporována *dokonce ani v rámci samotného ideálu laissez faire*, natožpak z jakéhokoli jiného důvodu. Je pravda, že ideál laissez faire by mohl být ještě použit, aby zabránil takovým sekundárním násilným aktivitám vlády (tj. donucení jdoucím za hranice počátečního nuceného zdanění), jakými jsou regulace cen nebo zákaz pornografie. „Omezení“ jsou však nyní ve skutečnosti chabá, a vláda tak může rozšiřovat svou působnost prakticky až do vzniku naprostého kolektivismu, kdy bude sice nabízet pouze zboží a služby, nicméně *veškeré*.

Morální status vztahů ke státu

Kapitola 24

Představuje-li stát obrovský hnací motor institucionalizovaného zločinu a agrese, „organizaci politických prostředků“ k získání bohatství, znamená to, že je kriminální organizací a jeho morální status se tudíž radikálně liší od všech oprávněných vlastníků majetku, o nichž jsme v této knize pojednávali. Morální status kontraktů uzavřených se státem a sliby jemu nebo jím dané se rovněž radikálně liší. Znamená to například, že nikdo nemá morální povinnost poslouchat stát (s výjimkou situace, kdy stát jednoduše potvrzuje právo na oprávněné soukromé vlastnictví). *Stát* totiž jako kriminální organizace, jejíž veškerý příjem a prostředky pocházejí ze zločinného zdanění, *nemůže oprávněně vlastnit žádný majetek*. Za protiprávní nebo amorální tak nelze považovat, když státu přestaneme platit daně, přisvojíme si jeho majetek (jenž se nachází v rukách agresorů), odmítneme poslouchat jeho nařízení nebo nedodržíme se státem uzavřené kontrakty (protože nedodržení kontraktů se zločinci nemůže být protiprávní). Z hlediska konzistentní politické filosofie je „okrádání“ státu odebráním majetku z rukou zločinců. V jistém smyslu jde o „prvotní přivlastnění“ majetku, až na to, že místo toho, aby jedinec provedl prvotní přivlastnění nevyužité půdy, odebírá majetek ze zločinného sektoru společnosti – což je nesporně dobře.

Částečnou výjimku je možné učinit v případě, kdy stát prokazatelně odcizí majetek konkrétní osoby. Předpokládejme například, že stát zkonfiskuje drahokamy, jež náleží Adamovi. Jestliže poté David tyto drahokamy ukradne státu, nedopouští se tím z hlediska libertariánské teorie trestného činu. Drahokamy však Davidovi nepatří a Adam je oprávněn použít síly, aby je od něj získal zpět. Ve většině případů končí prostředky, zkonfiskované formou zdanění, ve společné nádobě a je tak nemožné ukázat na jednotlivé vlastníky a jejich majetek. *Komu* například patří přehrada TVA nebo budova pošty? V těchto většinových případech by byla krádež či „prvotní přivlastnění“ státního majetku Davidem legitimní a beztrestná a udělovala by mu oprávněný titul prvotního vlastníka.

Lhát státu je též *a fortiori* morálně legitimní. Právě tak jako nemá nikdo morální povinnost pravdivě odpovídat lupiči, když se zeptá, zda se v domě nachází nějaké cennosti, nemá nikdo ani morální povinnost pravdivě odpovídat na obdobné dotazy vznášené státem, například při vyplňování daňového přiznání.

Toto všechno samozřejmě neznamená, že obhajujeme nebo požadujeme občanskou neposlušnost, neplacení daní, lhaní nebo okrádání státu. Vzhledem k *force majeure* ovládané státním aparátem by takové jednání mohlo být velmi nerozumné. Říkáme však, že toto jednání je oprávněné a z morálního hlediska legální. Vztahy se státem se stávají předmětem čistě pragmatických úvah příslušných jednotlivců, kteří s ním musí jednat jako s nepřítelem, jehož síla momentálně převažuje.

Mnozí libertariáni se v diskuzi o specifických vztazích se státem dopouští omylu, dokonce i když uznávají všeobecnou amorálnost nebo zločinnost státních aktivit a intervencí. Děje se tomu tak v otázce neplnění závazku, přesněji řečeno odmítnutí státního dluhu. Mnozí libertariáni tvrdí, že vláda má morální povinnost splácet své dluhy, a proto je nezbytné vyhnout se neplnění nebo odmítání závazku. Problém je, že tito libertariáni vycházejí z analogie s naprosto správnou tezí, že *soukromé* osoby nebo instituce by měly dodržovat kontrakty a splácet své dluhy. Vláda však nemá žádné vlastní peníze a splácení vládních dluhů tak znamená, že daňoví poplatníci jsou nadále nuceni platit držitelům státních dluhopisů. Z libertariánského hlediska nemůže být takové donucení nikdy legální. Nejenže zvýšení daní znamená i zvýšení agrese proti soukromému vlastnictví, ale zdánlivě nevinní držitelé státních dluhopisů se jeví v jiném světle, uvážíme-li, že nákup vládních dluhopisů je jednoduše investicí do budoucí kořisti z daňové loupeže. Jako horlivý investor do budoucí loupeže se pak držitel vládních dluhopisů jeví ve velmi odlišném morálním světle, než se obvykle předpokládá.²⁶²

Další záležitostí, na niž je třeba pohlížet v jiném světle, je otázka porušení kontraktů se státem. Výše jsme objasnili naše tvrzení, že jelikož vynutitelné kontrakty jsou podloženy transfery majetkových nároků a nikoli sliby, bylo by ve svobodné společnosti legitimní odejít z armády navzdory podepsání dobrovolného dlouhodobého kontraktu na výkon vojenské služby. Avšak bez

²⁶² Více lze o odmítnutí vládního dluhu nalézt v Frank Chodorov, „Don't Buy Government Bonds“ v: *Out of Step*, Devin-Adair, New York, 1962, str. 170–77; a Murray Rothbard, *Man, Economy, and State*, D. Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962, svazek 2, str. 881–83. (Česky: *Zásady ekonomie*, Liberální institut, 2005, str. 712–13 – pozn. překl.)

ohledu na to, kterou smluvní teorii přijmeme, týkají se tyto úvahy pouze *soukromých* armád na svobodném trhu. Jelikož jsou státní armády zločinnými agresory – což je dáno jak charakterem jejich činnosti, tak způsobem, jakým si opatřují příjem – bylo by z morálního hlediska legální kdykoli opustit státní armádu bez ohledu na podmínky vojenské služby. Jednotlivec má morální právo tak učinit, ačkoli zcela jinou otázkou je, zda je či není takové jednání rozumné.

Pojďme se, vzhledem k tomu, co bylo řečeno, zamyslet nad otázkou uplácení vládních úředníků. Výše jsme viděli, že ve svobodné společnosti nebo na svobodném trhu je jednání *úplatkáře* legitimní, zatímco tím, kdo se dopouští podvodu (např. vůči zaměstnavateli), a zasluhuje tudíž trestní stíhání, je *osoba přijímající úplatek*. Jak je tomu v případě uplácení vládních úředníků? Zde musíme rozlišovat mezi „agresivním“ a „defensivním“ uplácením. První by mělo být považováno za nesprávné a neoprávněné, kdežto druhé by mělo být považováno za správné a legitimní. Uvažujme typický „agresivní úplatek“. Mafiánský boss uplácí policejní úředníky, aby vyloučili ostatní konkurenční provozovatele herních kasin z určité oblasti. Snaží se tak ve spolupráci s vládou přinutit konkurenční majitele heren k odchodu. V tomto případě je mafiánský boss iniciátorem a spolupachatelem vládní agrese vůči svým konkurentům. „Defensivní úplatek“ má na druhé straně radikálně odlišný morální status. Robinson vidí, že herní kasina jsou v určité oblasti postavena mimo zákon, a tak podplatí policistu, aby mu povolil provozovat jeho kasino – naprosto legitimní reakce na politováníhodnou situaci.

Defensivní uplácení plní ve skutečnosti všude na světě důležitou sociální funkci. V mnoha zemích by bez korupčního maziva nemohl být obchod vůbec provozován. Tímto způsobem se lze vyhnout destruktivním regulacím a požadavkům. „Zkorumpovaná vláda“ pak nemusí být nezbytně špatnou věcí. *Ve srovnání s „nezkorumpovatelnou vládou“*, jejíž úředníci vynucují zákony s velkou tvrdostí, může „korupce“ přinejmenším umožnit částečný rozkvět svobodného obchodování a aktivit ve společnosti. Samozřejmě ani v jednom z těchto případů nejsou regulace a zákazy nebo státní kontrola oprávněné a neměly by vůbec existovat.²⁶³

V některých oblastech přiznávají vládním činitelům existující zákony a mínění radikálně odlišné postavení od soukromých občanů. Právo jednot-

²⁶³ Existuje významný důkaz o tom, že sovětská ekonomika funguje pouze díky všeprostupující korupci. Margaret Miller to nazývá „stínovým systémem soukromého podnikání uvnitř plánování“. Margaret Miller, „Markets in Russia“, v M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc,

livce na zachování soukromí nebo právo mlčet se tak nevztahuje, a ani by se nemělo vztahovat, na vládní úředníky. Informace o jejich činnosti by měly být veřejnosti volně přístupné, aby se s nimi mohla obeznámit a zhodnotit je. Existují dva demokratické argumenty pro odmítnutí práva na soukromí u vládních činitelů, které, přestože nejsou vyloženě libertariánské, jsou, pokud jde o jejich směřování, hodnotné: totiž (1) že v demokracii může veřejnost rozhodovat o veřejných záležitostech a volit veřejné činitele pouze tehdy, má-li úplné znalosti o činnostech vlády; a (2) protože daňoví poplatníci platí vládní účet, měli by mít právo vědět, co vláda dělá. Libertariánský argument by doplnil, že jelikož je vláda organizací agresorů útočících na své občany a jejich práva, pak je naprosté odhalení vládních činností alespoň jedním právem, které by si mohli poddaní na státu vynutit a použít ho k odporu nebo oslabení státní moci.

Další oblastí, kde v současnosti dochází k rozlišování mezi soukromými občany a veřejnými činiteli, je zákon o urážce na cti. Výše jsme tvrdili, že zákony o urážce na cti nejsou legitimní. I když vezmeme jejich existenci na vědomí, je důležité rozlišovat mezi urážkou soukromého občana a urážkou vládního činitele nebo agentury. Do devatenáctého století se nám naštěstí podařilo zbavit se zhoubného zákona o „hanobení státu“, který byl používán jako kladivo na potlačení téměř jakékoli vládní kritiky. V současné době je naštěstí používání zákonů pro urážku na cti oslabeno, a to nejen v případě

a H. Smith, *Communist Economy Under Change*, Institute for Economic Affairs, Londýn, 1963, str. 23–30.

H. L. Mencken vypráví roztomilý a poučný příběh o rozdílu mezi „korupcí“ a „reformou“: [Menckenův otec] věřil, že politická korupce je v demokratickém systému nevyhnutelná a dokonce na základě svých zkušeností tvrdil, že má své uplatnění. Jednou z jeho oblíbených anekdot byl příběh o velikém houpajícím se vývěsním štítu, který visel před jeho provozovnou v Paca Street. Když byla budova v roce 1885 postavena, jednoduše pověsil vývěsní štít, poslal pro člena městské rady z příslušné čtvrti a dal mu \$20. Částka měla navždy sloužit jako plné vypořádání veškerých poplatků za různá povolení, privilegia, daňové úlevy a další podobné náklady a poplatky. Městský radní zastrčil peníze do kapsy a předpokládalo se, že na oplátku odežene všechny policisty, inspektory stavebního úřadu a další funkcionáře, kteří měli s věcí co do činění nebo se pokoušeli angažovat kvůli soukromému prospěchu. Protože byl radní čestný muž, dodržel ujednání a vývěsní štít se plácal a skřípál ve vánku po dalších deset let. V roce 1895 však zasáhla Baltimore reformní vlna, radní odešel ze svého úřadu a idealisté na radnici vzkázali, že licence na zachování vývěsního štítu bude stát \$62,75 ročně. Příští den se částka snížila. Pro mého otce to byl důkaz, že reforma byla především pouhou konspirací hrabivých šarlatánů, kteří se snažili obrát daňové poplatníky.

H. L. Mencken, *Happy Days: 1880–1892*, Alfred Knopf, New York, 1947, str. 251–52.

hanobení vlády *per se*, ale také v případě hanobení politiků nebo vládních činitelů.

Mnozí anarchističtí libertariáni tvrdí, že je amorální hlasovat ve volbách nebo se angažovat v politice – argument zní, že tím, že se takto podílí na státní aktivitě, dává libertarián morální souhlas s existencí státního aparátu jako takového. Morální rozhodnutí však musí být svobodným rozhodnutím. Stát ovšem umístil jednotlivce ve společnosti do nesvobodného prostředí plného násilí. Stát – naneštěstí – existuje a lidé se musí v rámci daného prostředí snažit napravit své podmínky. Jak upozornil Lysander Spooner, v prostředí státního donucení nevyjadřuje účast ve volbách dobrovolný souhlas.²⁶⁴ Samozřejmě, poskytuje-li nám stát možnost pravidelné volby vladařů, jakkoli může být omezena, jistě nelze považovat snahu využít této omezené volby k oslabení nebo zbavení se státní moci za amorální.²⁶⁵

Stát není jednoduše součástí společnosti. Ve skutečnosti je hlavním smyslem tohoto oddílu knihy demonstrovat, že stát *není*, jak si většina utilitaristických protržních ekonomů ráda myslí, legitimní společenskou institucí, jež ve většině svých aktivit inklinuje k neschopnosti a neefektivitě. Naopak, stát je ze své podstaty nelegitimní institucí organizovaného násilí, organizovaného a uzákoněného zločinu proti osobám a jejich majetku. Spíše než o společensky nezbytnou instituci se jedná o instituci hluboce protisolečenskou, jež parazituje na produktivních aktivitách soukromých občanů. Z morálního hlediska musí být stát považován za nelegitimní zřízení, jež se nachází vně řádného libertariánského právního systému (jak již bylo naznačeno v oddílu II výše), který vymezuje a chrání práva a vlastnictví soukromých občanů. Stát nemůže z pohledu spravedlnosti a morálky vlastnit majetek, vyžadovat poslušnost, vynucovat kontrakty s ním uzavřené, a ve skutečnosti nemůže vůbec existovat.

Často používaný argument na obranu státu tvrdí, že člověk je „tvorem společenským“, zatímco prý individualisté a libertariáni věří v existenci „atomistických jednotlivců“, kteří nejsou ovlivňováni svými spoluobčany a nemají k nim žádný vztah. Avšak žádní libertariáni nikdy nepovažovali jednotlivce za izolované atomy. Naopak, všichni libertariáni rozpoznali nezbytnost a nesmírné výhody plynoucí ze života ve společnosti a z účasti na společenské dělbě práce. Velkým *non sequitur*, jehož se dopustili obhájci státu, včetně klasických aristotelských a tomistických filosofů, je přechod z tvrzení o ne-

²⁶⁴ Relevantní pasáž od Spoonera lze nalézt na str. 165–66 výše.

²⁶⁵ Více o vhodné strategii pro dosažení svobody na str. 257–74 níže.

zbytnosti *společnosti* na tvrzení o nezbytnosti *státu*.²⁶⁶ Naopak, jak jsme ukázali, stát je protispolečenským nástrojem, ochromujícím dobrovolnou směnu, individuální kreativitu a dělbu práce. „Společnost“ je vhodným označením pro dobrovolné vztahy mezi jednotlivci v rámci pokojné směny na trhu. Zde můžeme poukázat na to, jak Albert Jay Nock pronikavě rozlišil „společenskou moc“ – plody dobrovolné směny v ekonomice a civilizaci – od „státní moci“ – násilných zásahů a vykořisťování. Nock ukázal, že lidská historie je v podstatě závodem mezi státní a společenskou mocí, mezi blahodárnými plody mírové svobodné výroby a kreativity na straně jedné a ochromujícího parazitického vlivu státní moci na svobodný a produktivní společenský proces.²⁶⁷ Veškeré služby, o nichž se obvykle předpokládá, že vyžadují existenci státu – od ražby mincí, policejní ochrany až po rozvoj práva na ochranu osob a vlastnictví – mohou být a byly poskytovány mnohem efektivněji, a jistě mnohem morálněji, soukromými osobami. Povaha člověka nevyžaduje v žádném smyslu existenci státu. Je tomu zcela naopak.

²⁶⁶ Viz Murray Rothbard, *Power and Market*, 2. vydání, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977, str. 237. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2005, str. 371 – pozn. překl.)

²⁶⁷ Viz Albert Jay Nock, *Our Enemy, the State*, Free Life Editions, New York, 1973, str. 3ff.

O vztazích mezi státy

Kapitola 25

Každý stát má v dané oblasti monopol na použití síly, přičemž jednotlivé oblasti se v závislosti na různých historických podmínkách liší svou velikostí. *Zahraniční politiku* nebo *zahraniční vztahy* lze definovat jako vztahy mezi libovolným státem A a ostatními státy B, C, D a mezi obyvateli žijícími v těchto státech. V ideálním morálním světě, v němž by neexistovaly žádné státy, by samozřejmě nemohla existovat ani zahraniční politika. Vezmeme-li však existenci států na vědomí, je možné nalézt morální principy, jež by mohl libertariismus použít jako kritéria pro zahraniční politiku? Odpověď je přibližně stejná jako v případě libertariánských morálních kritérií směřujících k „domácí politice“ jednotlivých států, a sice omezit míru násilí používaného státem proti jednotlivým osobám na minimum.

Dříve, než se začneme zabývat mezistátní činností, vraťme se na okamžik do světa libertariánské bezstátní společnosti, kde jednotlivci a jejich soukromé obranné agentury používají násilí striktně na ochranu osob a majetku před agresí. Předpokládejme, že v tomto světě zaútočí Pavel proti Petrově osobě nebo majetku. Jak jsme již viděli, Petr má legitimní právo odrazit tuto invazi použitím násilí. Nyní se ale musíme zeptat: má Petr právo dopustit se během své legitimní obrany proti Pavlovi násilí proti nevinné třetí osobě? Odpověď musí znít „ne“. Pravidlo zakazující použití násilí proti nevinným osobám nebo jejich majetku má absolutní platnost bez ohledu na subjektivní *motivy* napadení. Páchání násilí proti majetku nebo jiné osobě je protiprávním a kriminálním činem, dokonce i když je pachatelem Robin Hood, hladovějící člověk, nebo někdo, kdo se brání proti útoku třetí osoby. V mnoha takovýchto případech a extrémních situacích můžeme mít pochopení a chovat sympatie s motivy aktérů. Přijde-li zločinec později k soudu pro trest, můžeme mu (nebo spíše oběť či její dědicové) zločin prominout, avšak nelze popřít fakt, že tato agrese je stále trestným činem a oběť má, je-li to nezbytné, veškeré právo odrazit ji pomocí násilí. Stručně řečeno, A zaútočí na B, protože C ohrožuje nebo útočí na A. Můžeme sice chápat „vyšší“ provinění, jehož se C v celém průběhu dopustil, avšak stále označujeme agresi, již se dopus-

til A, za trestný čin, přičemž B má veškeré právo tuto agresi odrazit pomocí násilí.

Abychom byli více konkrétní, zjistí-li Petr, že mu Pavel krade majetek, má právo zabránit mu v tom a pokusit se ho zadržet, ale *nemá* právo bránit se tím způsobem, že vybombarduje budovu a zavraždí nevinné lidi nebo že pokropí dav nevinných lidí střelbou z kulometu. Pokud toto udělá, stává se z něj zrovna takový (nebo větší) zločinec, jako je Pavel.

Stejná kritéria platí, jestliže Petr a Pavel mají každý na své straně několik mužů, tj. vypukne-li válka mezi Pavlem a jeho stoupenci a Petrem a jeho bodyguardy. Zaútočí-li Pavel se skupinou svých stoupenců na Petra a Petrovi se podaří spolu s jeho bodyguardy zahnat Pavlův gang do jejich doupěte, můžeme Petra v jeho úsilí povzbuzovat a spolu s dalšími, kteří mají zájem na odražení útoku, mu finančně přispět nebo se osobně angažovat. Petr a jeho muži však *nemají* o nic větší právo než Pavel útočit během jejich „spravedlivé války“ proti ostatním: krást majetek lidí, aby mohli financovat pronásledování, odvádět občany do svých ozbrojených čet za použití síly, nebo je zabít při úsilí o dopadení Pavlovy armády. Pokud by se Petr a jeho muži něčeho takového dopustili, stali by se z nich *zrovna* takoví zločinci jako Pavel a museli by se též podřídit veškerým trestům vyměřeným za jejich zločiny. Kdyby se Pavel dopustil zločinu krádeže a Petr by zavedl brannou povinnost, aby ho chytil, nebo by při jeho pronásledování zabil nevinné lidi, potom by se z Petra stal ve skutečnosti *mnohem* větší zločinec, než je Pavel, protože takové zločiny proti jiné osobě, jako je zotročení a vražda, jsou nepochybně daleko horší než krádež.

Předpokládejme, že Petr během své „spravedlivé války“ proti Pavlovi drancování zabil několik nevinných lidí a na obranu tohoto vraždění prohlásil, že prostě jednal podle sloganu „dej mi svobodu nebo mi dej smrt“. Absurdita této „obranu“ by měla být okamžitě zřejmá, jelikož otázka nezní, zda byl Petr osobně ochoten riskovat smrt ve svém obranném boji proti Pavlovi. Otázka zní, zda byl při sledování svého legitimního cíle ochoten zabít další nevinné lidi. Ve skutečnosti jednal Petr podle naprosto neobhajitelného sloganu: „dej mi svobodu nebo *jim* dej smrt“ – jistě mnohem méně vznešený válečný pokřik.

Válka, byť jen obranná, je legitimní pouze tehdy, je-li násilí použito striktně vůči jednotlivým zločincům. Každý může sám posoudit, kolik válek nebo konfliktů v historii splňovalo toto kritérium.

Zejména konzervativci zastávali často názor, že rozvoj moderních zbraní hromadného vraždění (nukleární zbraně, rakety, bakteriologické zbraně

atd.) představuje ve srovnání s jednoduššími zbraněmi dřívější éry pouhý rozdíl v *míře* spíš než v *charakteru*. Vyjadřuje-li míra množství lidských životů, lze na tento argument samozřejmě odpovědět, že rozdíl je velmi významný. Odpověď z pohledu libertariána však zní, že zatímco luk a šípy, a dokonce i puška, je-li k tomu vůle, mohou přesně mířit na skutečné zločince, moderní jaderné zbraně nemohou. Právě zde se nachází zásadní rozdíl v charakteru těchto zbraní. Samozřejmě že i luk a šípy mohou být použity k agresivním účelům, ale mohou být také přesně namířeny pouze proti agresorům. Jaderné zbraně, a dokonce ani „konvenční“ letecké bomby nemohou. Tyto zbraně představují *ipso facto* stroje na hromadné ničení. (Jedinou výjimkou by byl extrémně vzácný případ, kdy by množství lidí, z nichž by *všichni* byli zločinci, obývalo rozsáhlou geografickou oblast.) Musíme tedy dojít k závěru, že použití jaderných nebo podobných zbraní, nebo hrozba jejich použitím, je zločinem proti lidskosti, pro nějž neexistuje žádné ospravedlnění.²⁶⁸

To je také důvod, proč již neplatí staré klišé, že při posuzování záležitostí ohledně války a míru nejsou podstatné zbraně, ale vůle je použít. Je to právě vlastnost moderních zbraní, že *nemohou* být použity selektivně, libertariánským způsobem. Samotná existence těchto zbraní musí být odsouzena, přičemž jaderné odzbrojení se stává dobrem, o němž je třeba ve vlastním zájmu usilovat. Ve skutečnosti je ze všech aspektů svobody odzbrojení tím nejvyšším politickým dobrem, o němž je možno v moderním světě usilovat. Právě tak jako je vražda mnohem ohavnějším zločinem než krádež, je masové vraždění – vraždění tak rozsáhlé, že ohrožuje lidskou civilizaci a samotné lidské přežití – tím nejhorším zločinem, jež by se mohl jakýkoli člověk případně dopustit. Možnost, že se tak stane, je dnes až příliš reálná. Budou se snad libertariáni oprávněně rozhořčovat nad cenovými regulacemi nebo nad daní z příjmu, aby v případě největšího zločinu – masového vraždění – krčili rameny nebo ho dokonce obhajovali?

Jestliže je jaderná válka naprosto nelegitimní, dokonce i v případě jednotlivců bránících se proti zločinnému útoku, o kolik více je potom nelegitimní jaderná nebo i „konvenční“ válka mezi státy!

Pojďme nyní do naší diskuze zahrnout stát. Každý stát si osobuje monopol na násilí nad určitou oblastí. Dokud se státnímu drancování a vydírání

²⁶⁸ Jasnou formulaci morálního odůvodnění rozdílu mezi bojovníky a nebojovníky lze nalézt v G. E. M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, privátně vytištěno, Oxford, 1956. Pamflet byl vydán na protest proti udělení čestného doktorátu prezidentu Trumanovi Oxfordskou univerzitou.

nestaví nikdo na odpor, říká se, že v dané oblasti panuje „mír“, jelikož jediným násilím je vytrvalé a jednostranné násilí řízené státem proti svému obyvatelstvu. K otevřenému konfliktu dochází v oblasti pouze v případě „revolucí“, když lidé vzdorují státní moci. Jak případ pokojné existence státu, jemuž se nikdo nestaví na odpor, tak případ otevřené revoluce mohou být označeny jako „vertikální násilí“: násilí státu proti veřejnosti nebo vice versa.

V existujícím světě je každá část půdy ovládána státní organizací. Po zemi je roztroušeno množství států, z nichž každý má v rámci svého území monopol na násilí. Neexistuje však žádný superstát, jenž by měl monopol na násilí nad celým světem, takže mezi jednotlivými státy panuje stav „anarchie“.²⁶⁹ S výjimkou revolucí, jež se vyskytují pouze sporadicky, se otevřené násilí a dvoustranné konflikty ve světě odehrávají *mezi* dvěma či více státy, což je nazýváno jako „mezinárodní válka“ nebo „horizontální násilí“.

Existují zásadní rozdíly mezi válkou dvou států na straně jedné a protistátními revolucemi nebo konflikty mezi soukromými jednotlivci na straně druhé. Během revoluce se konflikt odehrává v *rámci* stejné geografické oblasti. Jak přívrženci státu, tak i revolucionáři obývají stejné území. Válka mezi státy se naproti tomu odehrává mezi dvěma skupinami, z nichž každá má monopol nad svou vlastní geografickou oblastí, tj. odehrává se mezi obyvateli rozdílných území. Z této odlišnosti vyplývá několik důležitých následků:

(1) Příležitost k použití moderních zbraní hromadného ničení je v případě války mezi státy daleko větší. Dojde-li k příliš velké eskalaci konfliktu v rámci vnitřního území, obě strany se pomocí proti sobě naměřených zbraní navzájem vyhodí do povětří. Avšak ani revoluční hnutí nebo stát potlačující revoluci nemohou jeden proti druhému použít jaderné zbraně. Obývají-li naproti tomu válčící strany rozdílné oblasti, roste tak enormně příležitost k použití moderních zbraní a do hry může vstoupit celý arzenál hromadného ničení.

Druhým logicky vyplývajícím následkem (2) je, že zatímco pro revolucionáře je *možné* přesně zaměřit své cíle, jež může omezit na své státní nepřátele, a vyhnout se tak agresi proti nevinným lidem, ve válce mezi státy je přesné zaměřování cílů mnohem obtížnější. Totéž platí i pro starší zbraně. S moderními zbraněmi samozřejmě nelze cíleně mířit vůbec.

²⁶⁹ Je podivné a nekonzistentní, když konzervativní obhájci „omezené vlády“ označují za absurdní jakýkoli návrh na odstranění monopolu na násilí nad daným územím a ponechání soukromých osob bez absolutního vladaře, *zatímco* trvají na tom, aby národní státy byly ponechány bez jakékoli autority, jež by mezi nimi urovnávala spory.

(3) Protože každý stát může mobilizovat veškeré obyvatelstvo a zdroje na svém území, bude druhý stát považovat všechny občany nepřátelské země, přinejmenším dočasně, za své nepřátele a bude s nimi podle toho zacházet. Veškeré důsledky války mezi dvěma státy činí oboustrannou agresi proti nevinným civilistům – soukromým osobám – téměř nevyhnutelnou. S moderními zbraněmi hromadného ničení se tato nevyhnutelnost stává absolutní.

Je-li jedním typickým atributem války mezi státy interteritorialita, pak druhým specifickým atributem je skutečnost, že každý stát žije ze zdanění svých poddaných. Jakákoli válka proti jinému státu má tudíž za následek nárůst a rozšíření agrese proti vlastnímu obyvatelstvu v podobě zdanění. Konflikty mezi soukromými jedinci mohou být, a obvykle jsou, dobrovolně placeny a financovány zúčastněnými stranami. Revoluce mohou být, a často jsou, financovány a vybojovány pomocí dobrovolných příspěvků veřejnosti. Státní války však mohou být placeny pouze prostřednictvím agrese proti daňovému poplatníkovi.

Všechny státní války mají tudíž za následek vzrůstající agresi proti daňovým poplatníkům státu a téměř všechny státní války (*naprosto všechny* v případě moderní války) mají za následek maximální agresi (vraždu) proti nevinným civilistům, kteří jsou občany nepřátelského státu. Revoluce jsou naproti tomu financovány dobrovolně a *mohou* směřovat své násilí pouze proti státním vládcům. Soukromé konflikty mohou být taktéž omezeny pouze na násilí proti skutečným zločincům. Musíme tudíž dospět k závěru, že zatímco některé soukromé konflikty *mohou* být legitimní, státní války je nutné *vždy* odsoudit.

Někteří libertariáni by mohli vznést následující námitky: „Ačkoli také odsuzujeme využívání daní pro válečné účely a státní monopol na poskytování obranné služby, musíme připustit, že tyto podmínky existují, a pokud tak učiníme, musíme stát v případě oprávněných obranných válek podporovat.“ S ohledem na naši diskuzi výše by odpověď vypadala následovně: „Ano, státy existují, a dokud budou, měl by postoj libertariánů vůči státu ve skutečnosti vypadat takto: „Dobře, existuješ, ale dokud budeš existovat, omez alespoň své aktivity na oblast, kterou zmonopolizuješ.“ Stručně řečeno, libertarián má zájem na co možná největší redukci prostoru pro státní agresi vůči všem soukromým osobám, „cizím“ i „domácím“. Jediná cesta, jak toho v mezinárodních záležitostech dosáhnout, je vyvíjet nátlak na vlastní stát, aby omezil své aktivity na oblast, kterou zmonopolizuje, a aby neútočil na jiné státní monopolisty – zejména na *obyvatele* jiných států. Krátce řečeno, cílem libertariána je omezit útoky jakéhokoli existujícího státu vůči osobám

a majetku na nejnižší možnou míru. To samozřejmě znamená úplně se vyhnout válce. Lidé by měli vyvíjet tlak na „své“ státy, aby se vzájemně nenapadaly, a pokud by mělo dojít k vypuknutí konfliktu, aby vyjednaly mír nebo vyhlásily příměří tak rychle, jak jen to bude fyzicky možné.

Předpokládejme dále, že dojde k vzácné situaci – neobvykle jednoznačnému případu, kdy se stát doopravdy snaží bránit majetek jednoho ze svých občanů. Občan země A cestuje nebo investuje v zemi B, přičemž stát B zaútočí na jeho osobu nebo zkonfiskuje jeho majetek. Náš kritický libertarián by nepochybně mohl argumentovat, že se jedná o jasný případ, kdy by měl stát A pohrozit nebo vyhlásit válku státu B, aby tak ochránil majetek „svého“ občana. Protože, pokračuje argument, si stát osoboval monopol na obranu svých občanů, má povinnost jít do války za každého z nich a libertariáni musí takovou válku podporovat jako spravedlivou.

Problém však znovu je, že každý stát má monopol na násilí, a tudíž i na obranu *pouze* v rámci vlastního území. Stát nemá podobný monopol – ve skutečnosti nemá vůbec žádnou moc – nad jinou geografickou oblastí. Pokud se tedy obyvatel země A přesune nebo bude investovat v zemi B, libertarián musí argumentovat, že tak zkouší své štěstí u státního monopolisty země B a že by bylo od státu A amorální a zločinné, kdyby zdanil obyvatele v zemi A a zabil množství nevinných v zemi B, aby ochránil majetek cestovatele nebo investora.²⁷⁰

Je třeba též zdůraznit, že proti jaderným zbraním *neexistuje* žádná obrana (jedinou současnou „obranou“ je hrozba „vzájemnou destrukcí“) a že stát tudíž *nemůže*, dokud tyto zbraně existují, plnit jakýkoli druh mezinárodní obranné funkce.

Cílem libertariánů by tedy mělo být, bez ohledu na specifické příčiny nějakého konfliktu, naléhat na státy, aby se nepouštěly do válek s jinými státy a aby v případě vypuknutí války požádaly o mír a vyjednaly příměří a mírovou smlouvu tak rychle, jak to bude fyzicky možné. Tento cíl, tj. ideál, že žádný stát nenapadne území jiného státu – což je nyní nazýváno „mírovým soužitím“ států, byl ostatně uchovávan v tradičním mezinárodním právu osmnáctého a devatenáctého století.

²⁷⁰ Vyvstává i další úvaha, která se vztahuje k „domácí“ obraně v rámci státního území: čím méně úspěšně může stát ochránit obyvatele svého území před útokem (nestátních) zločinců, tím více se tito obyvatele mohou dovědět o neefektivitě státních činností a tím více se budou uchýlovat k nestátním metodám ochrany. Neschopnost státu ochránit své občany tudíž může přinést veřejnosti hodnotné ponaučení.

Nicméně předpokládejme, že navzdory libertariánské opozici začala válka a válčící státy se nesnaží vyjednat mír. Jaký postoj by potom měli libertariáni zaujmout? Samozřejmě takový, aby co možná nejvíce omezili rozsah útoku proti nevinným civilistům. Tradiční mezinárodní právo mělo za tímto účelem dvě vynikající vymoženosti: „válečné zákony“ (*laws of war*) a „zákony o neutralitě“ (*laws of neutrality*) nebo také „práva neutrálů“ (*neutrals' rights*). Zákony o neutralitě byly navrženy k tomu, aby udržely jakoukoli válku, jež vypukne, striktně v mezích válčících států, aniž by tyto státy napadly státy nebo zejména obyvatele jiných národů. Proto jsou tak důležité dnes již staré a zapomenuté americké principy jako „svoboda moří“ (*freedom of the seas*) nebo tvrdá omezení práv válčících států na potlačení neutrálního obchodu s nepřátelskou zemí. Stručně řečeno, snahou libertariánů je přimět válčící státy, aby plně dodržovaly práva neutrálních občanů.

„Válečné zákony“ byly navrženy tak, aby co možná nejvíce zamezily porušování práv civilistů ze strany válčících států. Jak to vyjádřil britský právník F. J. P. Veale:

Zásadním principem těchto zákonů bylo, že válka mezi civilizovanými národy musí být omezena na ozbrojené síly, které se v ní skutečně angažují... Zákon vytyčil rozdíl mezi bojovníky a nebojovníky, když stanovil, že jedinou povinností bojovníků je bojovat jeden proti druhému, z čehož plyne, že nebojovníci musí být vyjmuti ze sféry působnosti vojenských operací.²⁷¹

Libertarián, který odsuzuje veškeré války bez ohledu na jejich motiv, ví, že míra provinění jednotlivých států může být pro jakoukoli specifickou válku značně odlišná. Avšak jeho prvořadou povinností je odsoudit jakoukoli státní účast ve válce. Postup libertariána je tudíž takový, že vyvíjí nátlak na všechny státy, aby nezačínaly války nebo se v nich neangažovaly, aby ukončily války již započaté a aby během trvající války snížily na obou stranách počty zraněných civilistů.

Logickým důsledkem libertariánské politiky mírového soužití a nevměšování se mezi státy je důsledné zdržení se jakékoli zahraniční pomoci, pomoci jednoho státu druhému. Jakákoli pomoc poskytnutá státem A státu B (1) má za následek zvýšení daňové agrese proti obyvatelům země A, a (2) zhoršuje útlak vlastních obyvatel státu B.

²⁷¹ F. J. P. Veale, *Advance to Barbarism*, C. C. Nelson, Wisc., Appleton, 1953, str. 58.

Pojďme se podívat, jak se libertariánská teorie vztahuje na problém *imperialismu*, který může být definován jako útok státu A proti obyvatelům země B s následujícím ustanovením zahraniční vlády. Vláda nad zemí B může být vykonávána přímo nebo nepřímo prostřednictvím podřízené vlády státu B. Revoluce vedená obyvateli země B proti imperiální vládě státu A (buď přímo, nebo proti podřízené vládě státu B) je za předpokladu, že revoluční oheň směřuje pouze proti vládcům, jistě legitimní. Konzervativci – a dokonce i někteří libertariáni – často zastávali názor, že je třeba v nerozvinutých zemích podporovat západní imperialismus, protože je vůči vlastnickým právům mnohem ostražitější, než by mohla být jakákoli nástupnická domorodá vláda. Za prvé, domněnky o tom, co by mohlo následovat status quo, jsou čistě spekulativní, zatímco útlak existující imperiální vlády nad obyvateli země B je až příliš reálný a trestuhodný. A za druhé, tato analýza opomíjí škody, jež díky imperialismu utrpěl západní daňový poplatník, jenž je pokutován a zatížen platbami za dobovačné války a poté za udržování imperiální byrokracie. Samotný tento argument je pro libertariána dostačující, aby na jeho základě odsoudil imperialismus.²⁷²

Znamená opozice vůči všem válkám mezi státy, že libertarián nemůže nikdy podporovat změnu geografických hranic – že odevzdává svět do rukou nespravedlivých oblastních režimů? Jistěže ne. Předpokládejme například, že hypotetický stát „Walldavia“ napadl „Ruritánii“ a připojil západní část země. Západní Ruritánci si nyní přejí opětovně se sjednotit se svými ruritánskými krajany (třeba z toho důvodu, že si přejí nerušeně používat svůj ruritánský jazyk). Jak toho však dosáhnout? Nabízí se samozřejmě cesta mírových jednání mezi dvěma mocnostmi. Předpokládejme však, že walldavští imperialisté se ukážou být neoblomní. Nebo mohou walldavští libertariáni

²⁷² Ohledně západního imperialismu lze učinit dvě empirické poznámky. Za prvé, byla-li respektována vlastnická práva, jednalo se zejména o vlastnická práva Evropanů. *Domorodým* obyvatelům imperialisté často ukradli nejlepší půdu a násilím je přinutili k práci v dolech nebo na panstvích, jež touto krádeží získali.

Za druhé, další mýtus tvrdí, že „politika dělových člunů“ (*gunboat diplomacy*) na konci devatenáctého století sloužila konec konců k ochraně vlastnických práv západních investorů v zaostalých zemích. Obvykle se však přehlídí, bez ohledu na výše uvedené kritické poznámky proti překračování hranic státem zmonopolizovaného území, že množství akcí dělových člunů se uskutečnilo na ochranu *nikoli* soukromých investic, ale na ochranu západních držitelů dluhopisů domorodé vlády. Západní mocnosti přinutily domorodé vlády zvýšit daňovou agresi vůči svým občanům, aby tak mohly vyplatit zahraniční držitele dluhopisů. Nejednalo se o žádnou akci ve jménu soukromého vlastnictví, zcela naopak.

vyvíjet nátlak na svůj stát, aby se ve jménu spravedlnosti vzdal dobytého území. Předpokládejme ale, že se tato snaha taktéž neosvědčí. Co potom? Musíme stále trvat na nelegitimitě války, již by vyhlásila Ruritánie Walldávi. Legitimní cesty ke geografickým změnám jsou (1) revoluční povstání utlačovaných obyvatel Západní Ruritánie, a (2) pomoc západním rebelům od soukromých skupin z Ruritánie – buď formou vybavení, nebo formou dobrovolné angažovanosti.

Nakonec se musíme zmínit o domácí tyranii, jež je nevyhnutelným průvodním jevem války mezi státy a jež obvykle trvá ještě dlouho potom, co válka skončí. Randolph Bourne si uvědomoval, že „válka je zdravím státu“.²⁷³ Právě v období války zažívá stát svůj největší rozkvět: zvětší se státní moc, zvýší se počet lidí ve státních službách, naroste pýcha státních úřadů a stát získá naprostou nadvládu nad hospodářstvím a společností. Podstatou mýtu, jenž umožňuje státu propagovat válku, je falešná víra, že válka je součástí ochrany, kterou stát poskytuje svým poddaným. Přesný opak je pravdou. Je-li válka zdravím státu, je pro něj také největším nebezpečím. Stát může „umřít“, pouze je-li poražen ve válce nebo smeten revolucí. Ve válce tudíž stát zběsile mobilizuje své obyvatele, aby za něj bojovali proti jinému státu pod záminkou, že se je tak snaží ochránit. Společnost se stává militaristickou a zestátněnou, stává se z ní stádo, jež vesele obětuje pravdu pro údajný veřejný zájem a jež se snaží zabít své domnělé nepřátele, vykořenit a potlačit veškerý nesouhlas s oficiálním válečným programem. Ze společnosti se stává vojenský tábor vyznávající hodnoty a morálku – jak to jednou vyjádřil Albert Jay Nock – jež jsou typické pro „armádu na pochodu“.²⁷⁴

²⁷³ Randolph Bourne, *War and the Intellectuals*, C. Resek, Harper and Row, New York, 1964, str. 69.

²⁷⁴ Dřívější verzi tohoto pohledu lze nalézt v Murray Rothbard, „War, Peace, and the State“ v *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington D. C., 1974, str. 70–80.

Moderní alternativní teorie svobody

Část IV

Poté co jsme představili naši teorii svobody a vlastnických práv a analyzovali podstatu státu oproti svobodě, pustíme se v této části do diskuze a kritiky několika uznávaných alternativních teorií svobody, jež jsou v moderním světě zastávány lidmi hlásícími se k široce pojímané tradici svobodného trhu či klasickému liberalismu. A i když mohou tyto teorie v některých ohledech přinášet zajímavé poznatky, ukážeme si, že nabízejí mylné a nedostatečné základy systematické teorie svobody a teorie práv jednotlivce.

Utilitaristická ekonomie svobodného trhu

Kapitola 26

A. Úvod: Utilitární sociální filosofie

Ekonomie se vyvinula jako samostatná věda či disciplína v devatenáctém století a její vývoj tedy naneštěstí koliduje s nadvládou utilitarismu ve filosofii. Z tohoto důvodu byla sociální filosofie ekonomů, ať již šlo o ekonomy *laissez faire* devatenáctého, nebo etatisty století dvacátého, téměř bez výjimky založena na utilitární sociální filosofii. A i dnes je politická ekonomie při rozhodování o hospodářské politice plná diskuzí o poměřování „společenských nákladů“ a „společenského přínosu“.

Na tomto místě se nemůžeme zabývat kritikou utilitarismu jako etické teorie.²⁷⁵ Naším cílem je analyzovat pouze jisté pokusy využít utilitární etiku při formulování obhajitelného argumentu ve prospěch libertariánské ideologie či ideologie *laissez faire*. Naše stručná kritika se soustředí na utilitarismus v té míře, v jaké je využíván jako základ pro libertariánskou politickou filosofii nebo její kvasilibertariánské formy.²⁷⁶

Ve zkratce řečeno, utilitární sociální filosofie tvrdí, že „dobrá“ politika je taková, která přinese „největší dobro největšímu počtu“, přičemž se každý jedinec počítá jako jeden při zjišťování onoho počtu a jako „dobro“ je označováno největší uspokojení ryze subjektivních tužeb jednotlivců ve společnosti. Utilitaristé stejně jako ekonomové (viz níže) se rádi považují za „vědecké“ a „hodnotově neutrální“ a jejich doktrína jim údajně dovoluje zaujmout fakticky hodnotově neutrální postoj, a tak dle všeho do analýzy nevnášejí vlastní hodnoty, ale jednoduše doporučují největší možné uspokojení tužeb a přání masám obyvatelstva.

²⁷⁵ Jako úvod do kritiky utilitarismu z pozice etiky přirozeného práva viz John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry B. Veatch, *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1971). O nevhodnosti utilitarismu jako libertariánské politické filosofie viz Herbert Spencer *Social Statics* (New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970) str. 3–16.

²⁷⁶ Především kritiku utilitárních přístupů najdeme v této knize na str. 11–13.

Tato doktrína je však jen stěží vědecká a v žádném případě není hodnotově neutrální. Kde se třeba bere požadavek „největšího počtu“? Proč je eticky lepší sledovat přání většího počtu oproti počtu menšímu? Co je tak dobrého na „největším počtu“?²⁷⁷ Předpokládejme, že velká většina lidí ve společnosti nesnáší zrzavé lidi, spílá jim a velmi si přeje je vyvraždit. A předpokládejme ještě, že v každém okamžiku existuje jen několik málo zrzavých lidí. Musíme pak říci, že je pro velkou většinu lidí „dobré“ je povraždit? A není-li tomu tak, tak proč? Utilitarismus nám tedy přinejmenším neslouží k obhajobě svobody a laissez faire. Felix Adler ironicky poznamenal, že utilitaristé

vyhlašují za společenský cíl největší štěstí největšího počtu lidí, avšak nedokážou vysvětlit, proč by štěstí většiny mělo být závazné jako cíl pro ty, kteří patří k menšině.²⁷⁸

Za druhé, jaké je ospravedlnění toho, že se každá osoba počítá jako jeden? Proč nepoužívat nějaký systém vah? I to se zdá být nezkoumaný, a tedy nevědecký článek víry utilitarismu.

Za třetí, proč je „dobrem“ pouze naplňování subjektivních emocionálních tužeb každého člověka? Proč nelze vznést supra-subjektivní kritiku těchto tužeb? Utilitarismus samozřejmě předpokládá, že tyto subjektivní tužby jsou absolutní danosti, jež je sociální technik jaksi povinen se pokusit uspokojit. Lidé ale běžně své tužby mění. *Nejsou* tedy dané. Nejsou hermeticky odděleny od přesvědčení, ať již racionálního či nikoli; zkušenost a ostatní jedinci mohou lidi přesvědčit, aby své hodnoty změnili, a také se tak děje. Jak by se tak ale mohlo dít, kdyby všechny individuální tužby a hodnoty byly zcela dány, a nebyly tedy přístupné změně v důsledku intersubjektivního přesvědčování druhých? Nejsou-li tyto tužby ale dány a *jsou* změnitelné přesvědčivostí morálního argumentu, zdálo by se tedy, že inter-subjektivní morální principy, jež lze vyvodit a jež mají vliv na ostatní, *existují*.

Je podivné, že zatímco utilitarismus předpokládá, že morálka, dobro, je ryze subjektivní pro každého jedince, zároveň na druhou stranu předpokládá, že tyto subjektivní tužby mohou být sčítány, odčítány a porovnávány mezi různými jedinci ve společnosti. Předpokládá, že individuální subjektivní užítky a náklady mohou být sčítány, odčítány a měřeny takovým způsobem, že

²⁷⁷ A co když se držíme utilitárního přístupu a zjistíme, že většího štěstí lze dosáhnout sledováním přání *menšího* počtu lidí? Analýzu tohoto problému lze najít v Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), str. 91ff.

²⁷⁸ Felix Adler, „The Relation of Ethics to Social Science“, v H. J. Rogers, ed., *Congress of Arts and Science* (Boston: Houghton Mifflin, 1906), sv. 7, str. 673.

lze dojít k „čistému společenskému užitku“ či společenským „nákladům“, což utilitaristům umožňuje vyjadřovat se ve prospěch či proti dané sociální politice.²⁷⁹ Moderní ekonomie blahobytu obzvláště mistrně přichází z odhady (dokonce údajně přesnými kvantitativními odhady) „společenských nákladů“ a „společenského užitku“. Ekonomie nám ale správně připomíná, nikoli že *morální principy* jsou subjektivní, ale že užitky a náklady *jsou* samozřejmě subjektivní: individuální užitky jsou ryze subjektivní a ordinální, a je tedy zcela nelegitimní je sčítat či vážit a přicházet s jakýmikoli odhady „společenského“ užitku či „společenských“ nákladů.

B. Princip jednomyslnosti a kompenzační princip

Utilitární ekonomové, dokonce více než jejich filosofičtí druhové, rádi pronášejí „vědecké“ a „hodnotově neutrální“ výroky ohledně hospodářských politik. Jestliže ovšem věří, že etika je ryze arbitrární a subjektivní, jak se mohou ekonomové k hospodářské politice vyjadřovat? V této kapitole se budeme zabývat způsoby, jež utilitární ekonomové svobodného trhu využívají pro obhajobu svobodného trhu, přičemž se zároveň snaží vyvarovat se etických soudů.²⁸⁰

Jedním z důležitých utilitárních přístupů je princip jednomyslnosti. Ten je založen na kritériu „paretovské optimality“, jež tvrdí, že politický krok je „dobrý“, je-li jeden či více lidí na tom „lépe“ (vyjádřeno v uspokojení užitku) v důsledku této politiky, zatímco nikdo na tom není „hůře“. Striktní verze Paretovy optimality vychází z jednomyslnosti: že tedy každý člověk s tímto krokem souhlasí, a tedy věří, že na tom bude v důsledku konkrétní vládní aktivity lépe či přinejmenším na tom nebude hůře. V posledních letech byl princip jednomyslnosti jako základ svobodného trhu založeného na dobrovolných dohodách a smlouvách propracován profesorem Jamesem Buchananem. Princip jednomyslnosti je velmi přitažlivý pro „hodnotově neutrální“

²⁷⁹ Kromě toho se některé preference, jako třeba něčí přání vidět nevinného člověka trpět, zdají být objektivně nemorální. Zastánce utilitarismu ale musí tvrdit, že stejně jako ty nejneškodnější či altruistické preference je nutné je podrobit kvantitativnímu kalkulu. Za tento postřeh vděčím Davidu Gordonovi.

²⁸⁰ Obširnější analýzu vazby mezi ekonomikou, hodnotovými soudy a vládní politikou jsem provedl v Murray N. Rothbard, „Praxeology, Value Judgments, and Public Policy“, v E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics* (Kansas City: Sheed and Ward, 1976), str. 89–111.

ekonomy, kteří se chtějí vyjadřovat k hospodářské politice. Je daleko přitažlivější než pravidlo pouhé většiny. Když *každý* ve společnosti totiž s nějakou politikou souhlasí, ekonom ji může bez problémů obhajovat. Přestože se princip jednomyslnosti může zprvu zdát pro libertariány přitažlivý, má ve svém nitru zásadní a nenapravitelnou vadu: dobro svobody smlouvy či jednomyslně odsouhlasené změny existující situace totiž závisejí zcela na dobru či spravedlnosti této existující situace *samotné*. Ani paretovska optimalita, ani její verze v podobě principu jednomyslnosti ovšem nemohou nic říci o dobru či spravedlnosti existujícího statu quo, jelikož se výhradně vyjadřují o *změnách* této situace, neboli bodu nula.²⁸¹ To ovšem není vše. Požadavek jednomyslného souhlasu změn nutně *zmrazí* existující status quo. Je-li status quo nespravedlivý nebo potlačuje-li svobodu, představuje princip jednomyslnosti zásadní překážku spravedlnosti a svobodě, spíše než by byl jejich ochráncem. Ekonom, jenž obhajuje princip jednomyslnosti jako zdánlivě hodnotově neutrální postoj vedoucí ke svobodě, ve skutečnosti vnáší ohromný a zcela nepodložený hodnotový soud ve prospěch zmrzení statu quo.

Obecně přijímaný „kompenzační princip“, jenž je obdobou paretovska optimality, obsahuje všechny vady striktního principu jednomyslnosti a přidává některé další. Kompenzační princip tvrdí, že veřejná politika je „dobrá“, když ti, kdo (měřeno užitkem) z této politiky získají, mohou kompenzovat ty, kdo ztrácí, a stále dosahují čistého přírůstku užitku. Takže i když na počátku *existují* lidé, kteří na užitku v důsledku dané politiky trápí, po provedení takovéto kompenzace takové lidi již nenajdeme. Kompenzační princip ale předpokládá, že je konceptuálně možné meziosobně sčítat a odčítat užitky, a tedy měřit zisky a ztráty. Předpokládá také, že zisk a ztráta každého člověka mohou být přesně odhadnuty. Ekonomie nám však říká, že „užitek“, a tedy zisky a ztráty užitku jsou ryze subjektivní a duševní koncepty a že není možné, aby je externí pozorovatel měřil či odhadoval. Zisky a ztráty užitku proto nemohou být sčítány, měřeny ani vzájemně porovnávány, a tím méně lze dojít k přesné kompenzaci. Ekonomové obvykle předpokládají, že duševní ztráty užitku je možné měřit pomocí peněžní ceny aktiva. Když tedy na příklad železnice poškodí kouřem přilehlý zemědělcův pozemek, zastánci kompenzačního principu předpokládají, že jeho ztrátu lze měřit pomocí tržní ceny půdy. Tento předpoklad však ignoruje skutečnost, že zemědělec může

²⁸¹ Stejně tak princip jednomyslnosti, jak ještě ukážeme dále, nezbaví ekonomu nutnosti vynášení vlastních hodnotových soudů, a tedy povede k porušení jeho „hodnotové neutrality“. I když totiž ekonom pouze sdílí soudy *všech ostatních*, i tak činí hodnotový soud.

mít k půdě psychické pouto, jež je mnohem větší než tržní cena, a také přehlíží, že není možné zjistit, jak silné pouto zemědělec k půdě má. *Dotazování*²⁸² se zemědělce nic nevyřeší, jelikož sice může například říci, že jeho pouto k půdě je mnohem větší než tržní cena, ale klidně se může jednat o lež. Vláda, či jiný vnější pozorovatel, nemá žádný způsob, jak zjistit, co z toho je pravda. Krom toho, existence pouhého *jednoho* militantního anarchisty ve společnosti, jehož psychické rozhořčení z existence vlády je takové, že tento člověk *nemůže* být za svou duševní ztrátu užítku z existence či činnosti vlády kompenzován, je sama o sobě postačující k vyvrácení argumentu ve prospěch jakékoli vládní aktivity, jenž by se zakládal na využití kompenzačního principu. A zcela určitě minimálně jeden takový člověk existuje.

Drsným, nikoli však atypickým příkladem omylů kompenzačního principu a jeho neoprávněné obhajoby statu quo byla debata v britském parlamentu na počátku devatenáctého století ohledně zrušení otroctví. Tehdejší přívrženci kompenzačního principu tvrdili, že otrokáři musí být kompenzováni za ztráty svých investic do otroků. V tomto okamžiku Benjamin Pearson, člen liberální Manchesterké školy, prohlásil, že „se domníval, že těmi, kdo by měli být kompenzováni, jsou otroci“.²⁸³ Přesně tak! Zde vidíme zářný příklad potřeby existence nějakého etického systému, nějakého konceptu spravedlnosti při obhajobě určité hospodářské politiky. Ti z nás, etiků, kteří se domnívají, že otroctví je kriminální a nespravedlivé, by vždy vystupovali proti myšlence kompenzovat otrokáře a raději by zvažovali způsob, jak přimět otrokáře, aby kompenzovali otroky za jejich léta života v útisku. „Hodnotově neutrální ekonom“, který staví na principu jednomyslnosti či kompenzačním principu ale oproti tomu implicitně dává neodůvodněný a arbitrární hodnotový souhlas nespravedlivého statu quo.

²⁸² Jedinci *demonstrují* část své užitkové škály tehdy, když provádějí směnu na svobodném trhu, ale vládní aktivity jsou samozřejmě netržní jevy. Více o této otázce lze najít v Walter Block, „Coase and Demsetz on Private Property Rights“, *Journal of Libertarian Studies* 1 (jaro 1977): 111–15. Více o demonstrování preferencí v kontrastu s konceptem společenského užítku viz Rothbard, „Praxeology, Value Judgments, and Public Policy“; a Murray N. Rothbard, *Toward Reconstruction of Utility and Welfare Economics* (New York: Center for Libertarian Studies, 1977). (Česky jako „O užítku a ekonomii blahobytu“ v Murray Rothbard, *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2007, str. 17 – pozn. překl.)

²⁸³ William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), str. 59. Viz výše str. 109. Viz také Murray N. Rothbard, „Value Implications of Economic Theory“, *The American Economist* (jaro 1973): 38–39.

V pozoruhodné polemice s kritikem principu jednomyslnosti profesor Buchanan přiznává:

Obhajuji status quo... ne proto, že by se mi líbil. Tak tomu není... Má obrana statu quo vychází z mé neochoty, a samozřejmě neschopnosti, diskutovat jiné změny než ty, jež jsou kontraktuální povahy. Mohl bych samozřejmě předložit vlastní názor... Myslím si ale, že to představuje marné úsilí.

Buchanan tedy naneštěstí připouští, že jeho pohled na etiku představuje ryze subjektivní a arbitrární „názor“. Přitom je ale ochoten vyhlášovat něco, co může být *dle jeho vlastního přístupu* pouze obdobně subjektivní a arbitrární názor – obrana statu quo. Buchanan přiznává, že tento přístup

mi umožňuje se v omezené míře přiblížit k normativnímu tvrzení či hypotéze, totiž navrhnout, že tyto změny by mohly být potenciálně přijatelné pro všechny; Pareto efektivní změny, které musí samozřejmě obsahovat kompenzace. Kritériem mého schématu je souhlas.

Co ale ospravedlňuje toto „přiblížení v omezené míře“? Co je tak skvělého na souhlasu se změnami, jež by nás odvedly od nespravedlivého statu quo? Není taková aproximace pro Buchanana také jen arbitrárním „názevem“? A je-li ochoten pracovat s takovouto neuspokojivou hranicí, proč nejít dál a nezpochybnit status quo?

Buchanan pokračuje takto:

Naší úlohou je vlastně jen... pokusit se najít, objevit, vymyslet postupy, jež mohou vést k jednomyslnému či kvazi-jednomyslnému souhlasu, a navrhnout je. [Co má proboha znamenat „kvazi-jednomyslnost?"] Jelikož lidé se neshodnou na tolika věcech, těchto postupů může být velmi málo, a z toho plyne, že je možné uskutečnit jen málo změn. Status quo je tedy obhajován nepřímou. Status quo nemá žádné vlastnosti kromě své existence a je vším, co existuje. Vždy zdůrazňuji, že začínáme z tohoto bodu, a nikoli odjinud.²⁸⁴

Zde člověka napadá slavný výrok lorda Actona: „Liberalismus usiluje o to, co by mělo být, bez ohledu na to, co je.“²⁸⁵ I když není žádným libertariánem

²⁸⁴ James M. Buchanan, v Buchanan a Warren J. Samuels, „On Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondence“, *Journal of Economic Issues* (březen 1975): 27f.

²⁸⁵ Gertrude Himmelfarbová, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), str. 204.

či liberálem svobodného trhu, Buchananův kritik měl po právu poslední slovo: „Zcela jistě se nestavím kompletně proti úsilí hledat smluvní řešení; myslím si ale, že je nelze navrhovat ve vakuu, a my bychom se tak mohli vyhnout popisu a analýze mocenské struktury statu quo.“²⁸⁶

C. Ludwig von Mises a „hodnotově neutrální“ laissez faire²⁸⁷

Pusťme se nyní do analýzy pozice Ludwiga von Misesa ohledně celé praxeologie, hodnotových soudů a obhajoby hospodářské politiky. Postoj Misesa je obzvláště zajímavý, jelikož byl ze všech ekonomů ve dvacátém století zároveň nejvíce nekompromisní a vášnivý zastánce laissez faire a nejdůslednější a nejvíce nekompromisní zastánce hodnotově neutrální ekonomie a zároveň odpůrce jakékoli objektivní etiky. Jak se tedy pokoušel usmířit tyto dva postoje?²⁸⁸

Mises nabídl dvě rozdílná a velmi odlišná řešení tohoto problému. První je jistým typem principu jednomyslnosti. Tento přístup v podstatě říká, že ekonom *per se* nemůže říci, že konkrétní vládní politika je „dobrá“ nebo „špatná“. Jestliže však daná politika povede k důsledkům, jež nám vysvětlí praxeologie, které každý ze zastánců této politiky shledá negativními, *poté* hodnotově neutrální ekonom může tuto politiku nazvat „špatnou“. Mises uvádí:

Ekonom zkoumá, zda opatření *a* může přinést výsledek *p*, k jehož naplnění je doporučováno, a zjistí, že *a* nevede k *p*, nýbrž ke *g* – což je výsledek, jenž by i zastánci opatření *a* považovali za nežádoucí. Jestliže tento ekonom ohlašuje výsledek svého zkoumání tak, že řekne, že *a* je špatným opatřením, nepronáší hodnotový soud. Říká pouze, že z pohledu těch, kdo usilují o cíl *p*, je opatření *a* nevhodné.²⁸⁹

A opět:

Ekonomie neříká, že... vládní zásah do cen pouze jediné komodity... je nespravedlivý, špatný nebo neproveditelný. Pouze tvrdí, že takovýto zá-

²⁸⁶ Samuels v Buchanan a Samuels, „Some Fundamental Issues“, str. 37.

²⁸⁷ Tento oddíl vychází z mé práce „Praxeology Value Judgments, and Public Policy“.

²⁸⁸ Formulaci této otázky najdeme v William E. Rappard „On Reading Von Mises“, v M. Sennholz, ed., *On Freedom and Free Enterprise* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1956), str. 17–33.

²⁸⁹ Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press 1949), str. 879. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 791 – pozn. překl.)

sah vyvolává důsledky, jež jsou v rozporu s původním záměrem; že situaci nevylepší, nýbrž zhoršuje z pohledu vlády a těch, kteří její zásah podporují.²⁹⁰

Jedná se jistě o důvtipný pokus umožnit ekonomovi prohlásit politiku za „dobrou“ či „špatnou“, aniž by musel vyřknout hodnotový soud. Ekonom totiž má být pouze praxeolog, technik, který své čtenáře a posluchače upozorní, že oni budou danou politiku považovat za „špatnou“, jakmile jim objasní její plné důsledky. Jakkoli tento pokus nepostrádá důvtip, je zcela neúspěšný. Jak totiž Mises ví, co obhájci konkrétní politiky považují za žádoucí? Jak ví, jaké jsou v současnosti jejich hodnotové škály a jaké budou, když se výsledky daného opatření dostaví? Jedním z velkých přínosů praxeologické ekonomie je poznání, že ekonom *nezná* ničí hodnotové škály, s výjimkou těch hodnotových preferencí, jež byly *demonstrovány* konkrétním jednáním jedince. Mises sám zdůrazňoval, že:

Nesmíme však zapomínat, že se škála hodnot či přání manifestuje pouze v realitě jednání. Tyto škály neexistují nezávisle na aktuálním jednání jednotlivců. Jediným zdrojem, z něhož odvozujeme svou znalost týkající se těchto škál, je pozorování jednání člověka. Každé jednání je vždy v dokonalém souladu se škálou hodnot či přání, neboť tyto škály nejsou ničím jiným než nástrojem pro interpretaci lidského jednání.²⁹¹

Vycházíme-li z Misesovy vlastní analýzy, jak může ekonom *vědět*, jaké ve skutečnosti jsou skutečné motivy obhajoby různých politik nebo jak budou lidé hodnotit dopady těchto politik?

Mises jako ekonom tedy může ukázat, že regulace cen (abychom se drželi jeho příkladu) povede k neočekávanému nedostatku statku pro spotřebitele. Jak ale Mises ví, že někteří obhájci regulace cen nedostatek *nechtějí*? Může jít například o socialisty, jež chtějí použít tuto regulaci jako první krok k úplnému kolektivismu. Někteří mohou být egalitáři upřednostňující nedostatek, protože pak bohatí nebudou moci použít svých peněz k nákupu více zboží než lidé chudší. Někteří mohou být nihilisté přející si vidět nedostatek statků. Nebo se může jednat o jednu z početných skupin dnešních intelektuálů, kteří si věčně stěžují na „nadměrnou hojnost“ naší společnosti

²⁹⁰ *Ibid.*, str. 758. Kurziva původní. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 684 – pozn. překl.)

²⁹¹ *Ibid.*, str. 95. Kurziva původní. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 85 – pozn. překl.)

nebo na ohromné „plýtvání“ energií; všichni tito lidé budou existencí nedostatkem potěšeni. Jsou zde ještě i ti, kteří budou patřit mezi zastánce regulace cen i poté, co se dozví o vytvořeném nedostatku, protože buď oni sami, nebo jejich političtí spojenci se budou těšit dobře placeným místům a moci v úřadech, jež budou mít regulaci cen na starosti. Těchto možností existuje celá řada a *žádná* není slučitelná s Misesovým tvrzením – v *pozici hodnotově neutrálního ekonoma* – že všichni zastánci regulace cen, případně jakékoli jiné vládní intervence, musí poté, co se seznámí se základy ekonomie, uznat, že dané opatření je špatné. Ve skutečnosti platí, že jakmile Mises přizná, že třeba i *jediný* obhájce regulace cen či jakéhokoli jiného intervencionistického opatření si uvědomuje ekonomické dopady a *stále* je z *jakéhokoli* důvodu jeho obhájcem, pak Mises jako praxeolog a ekonom již nemůže žádné z takovýchto opatření nazývat „špatné“ nebo „dobré“, nebo dokonce „patříčné“ či „nepatříčné“, aniž by do svého hodnocení dané politiky nevpravoval právě takový hodnotový soud, o němž sám tvrdí, že je ve vědě o lidském jednání nepřijatelný.²⁹² Pak totiž již přestává být odborným poradcem všech obhájců jisté politiky, nýbrž se sám stává obhájcem účastnícím se argumentace ve prospěch jedné strany střetu hodnot.

Obhájci „nepatříčných“ politik mají ještě jeden důvod, proč neměnit svůj postoj ani poté, co se seznámí s praxeologickým řetězcem důsledků a pochopí jej. Praxeologie může samozřejmě ukázat, že všechny typy vládních politik budou mít důsledky, které bude odmítat *většina* lidí; většina těchto dopadů (a to je zásadní podmínka) se ale projeví až s *časovým zpožděním*, někdy s velkým časovým zpožděním. Žádný z ekonomů neučinil tolik jako Ludwig von Mises pro vysvětlení existence *časové preference* v lidském jednání – praxeologického zákona pravícího, že každý preferuje dosažení daného uspokojení raději *dříve* než *později*. A Mises by nikdy jako hodnotově neutrální ekonom nekritizoval ničí *míru* časové preference, že např. A má tuto míru „příliš vysokou“ nebo B „příliš nízkou“. Jak ale naložit v takové situaci s lidmi majícími vysokou míru časových preferencí, kteří praxeologovi namítnou: „Možná že tato vysoká daň a dotační politika povede k poklesu kapitálu; možná že i regulace cen povede ke vzniku nedostatku, ale mne to nezajímá. Jelikož mám vysokou časovou preferenci, v krátkém období si více cením dotací nebo nákupu dnešního zboží za nižší ceny než

²⁹² Mises sám v jednom okamžiku přiznává, že vláda nebo politická strana může obhajovat politiky z „demagogických“, tj. skrytých a neohlášených příčin. *Ibid.*, str. 104n. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 93n – pozn. překl.)

budoucích problémů.“ A Mises jako hodnotově neutrální vědec a odpůrce jakéhokoli konceptu objektivní etiky je *nemůže* označit za pomýlené. Neexistuje způsob, jímž by mohl označit dlouhé období za lepší než období krátké, aniž by pošlapal hodnoty lidí s vysokou časovou preferencí. A to nelze smysluplně udělat, dokud neopustí svou vlastní subjektivistickou etiku.

V této souvislosti je třeba zmínit, že jeden z Misesových základních argumentů pro svobodný trh spočívá ve tvrzení, že na trhu existuje „harmonie správně pochopených zájmů všech členů tržní společnosti“. Z jeho analýzy je patrné, že nemá na mysli pouhé „zájmy“ poté, co lidé pochopí praxeologické dopady tržní aktivity nebo dopady vládních intervencí. Má také – a především – na mysli „dlouhodobé“ zájmy lidí. Mises píše: „Místo ‚správně pochopených‘ zájmů můžeme také používat ‚v dlouhém období‘“.²⁹³ Co ale s člověkem, který má vysoké časové preference a upřednostňuje brát v potaz své krátkodobé zájmy? Jak můžeme nazvat dlouhé období „lepší“ než období krátké; proč musí „správně pochopení“ nutně znamenat dlouhé období?²⁹⁴ Vidíme tedy, že Misesův pokus obhajovat laissez faire a zůstat hodnotově neutrální pomocí předpokladu, že *všichni* obhájci vládních intervencí by své názory změnili, jakmile by se dozvěděli o jejich dopadech, je zcela neúspěšný.

Mises ale přichází ještě s jedním, velmi zajímavým způsobem, jak usmířit svou vášnivou obhajobu laissez faire s úplnou hodnotovou neutralitou vědce ekonomů. Jedná se o argument mnohem slučitelnější s praxeologií. Mises si uvědomoval, že jako ekonom může pouze sledovat řetězce příčiny a následku a nemůže se dopustit hodnotového soudu či obhajovat nějakou hospodářskou politiku. Ekonomický vědec sice dle Misesa nemůže obhajovat laissez faire, ale může tak činit jako *občan*. Mises tedy navrhuje hodnotový systém jako občan. Tento systém je však kupodivu velmi omezený. Mises je uvězněn v dilematu. Jako praxeolog ví, že nemůže (jako ekonomický vědec) vyslovovat hodnotové soudy nebo obhajovat konkrétní politiku, zároveň však nemůže prostě a jednoduše začít vynášet arbitrární soudy a prosazovat jisté hodnoty. A tak jako utilitarista (jelikož Mises, stejně jako většina ekonomů, je samozřejmě utilitaristou v etice, přestože je kantovcem v epi-

²⁹³ *Ibid.*, str. 670 a 670n. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 603 a 603n – pozn. překl.)

²⁹⁴ Zpochybnění tvrzení, že sledování vlastních tužeb proti vlastním dlouhodobým zájmům je iracionální, lze nalézt v Derek Parfit, „Personal Identity“, *Philosophical Review* 80 (leden 1971): 26.

stemologii) vynáší *pouze jeden* skrovný hodnotový soud: že usiluje o splnění cílů většiny veřejnosti (naštěstí Mises v této formulaci nepředpokládá znalost cílů *každého* člověka).

Mises v jiné verzi téže myšlenky vysvětluje:

Liberalismus, jak ho chápalo devatenácté století, je politická doktrína. Není to teorie, ale aplikace teorií rozvinutých praxeologií, a zejména ekonomii na jisté problémy lidského jednání v rámci společnosti. Co se týče hodnot a konečných cílů, o něž jednání usiluje, není liberalismus jako politická doktrína neutrální. Předpokládá, že lidé, nebo alespoň jejich většina, jsou odhodlaní určitých cílů dosáhnout. Dává jim informace o prostředcích, které jsou k realizaci jejich plánů vhodné. Zastánci liberálních doktrín jsou si plně vědomi toho, že jejich učení platí pouze pro lidi, kteří jsou oddáni těmto hodnotícím principům. Zatímco praxeologie, a tedy také ekonomie, používá termíny štěstí a odstranění nespokojenosti v čistě formálním smyslu, liberalismus jim přiřazuje konkrétní význam. Předpokládá, že lidé dávají přednost životu před smrtí, zdraví před nemocí, jídlu před hladověním, nadbytku před chudobou. Učí člověka, jak jednat v souladu s těmito hodnotami.²⁹⁵

V této druhé formulaci se Mises úspěšně vyvaroval rozporu, aby jako hodnotově neutrální praxeolog obhajoval *laissez faire*. Uznává v této formulaci, že ekonom se do takové obhajoby pustit nesmí, a svou pozici obhajuje z pozice „občana“ vynášejícího hodnotové soudy. Není však ochoten jednoduše vyřknout *ad hoc* hodnotový soud. Patrně cítí, že intelektuál pracující s hodnotami musí představit *nějaký* etický systém, aby tyto hodnotové soudy ospravedlnil. Misesův utilitární systém je však podivuhodně neudrživý. I jako liberál zastávající *laissez faire*, jenž hovoří o hodnotách, je ochoten vynést pouze *onen jeden* hodnotový soud, že se ztotožňuje s většinou lidí, kteří upřednostňují mír, prosperitu a hojnost. Tímto způsobem jako oponent objektivní etiky a s vědomím, že vynášení jakýchkoli hodnotových soudů i z pozice občana je problematické, omezuje rozsah těchto soudů na nejmenší možnou míru. V souladu s jeho utilitární pozicí je jeho hodnotovým soudem žádoucnost naplnění subjektivně požadovaných cílů většinou veřejnosti.

Na tomto místě můžeme takovouto pozici krátce kriticky zhodnotit. Za prvé, zatímco praxeologie samozřejmě může ukázat, že *laissez faire* povede

²⁹⁵ Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press 1949), str. 153–54. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 136–137 – pozn. překl.)

k harmonii, prosperitě a hojnosti, kdežto vládní intervence povede ke konfliktu a zbídačení,²⁹⁶ a třebaže pravděpodobně platí, že většina lidí si první varianty velmi cení, *není* pravda, že by toto byly jejich *jediné* cíle či hodnoty. Velký analytik hodnotových škál a klesajícího mezního užítku by si měl být více vědom, že takovéto konkurenční hodnoty a cíle existují. Mnoho lidí například – ať již v důsledku závisti nebo mylné teorie spravedlnosti – může upřednostňovat mnohem více rovnosti příjmu, než jaké bude dosaženo na svobodném trhu. Řada lidí může jít dále a může požadovat menší prosperitu, aby se snížila naše údajná „nadměrná“ hojnost. Jiní zase mohou upřednostňovat krátkozrakou politiku, jak jsme uvedli výše, která připraví bohaté lidi a podnikatele o kapitál, jelikož si sice uvědomují, ale nedbají dlouhodobých negativních efektů, protože mají vysokou časovou preferenci. Asi jen velmi málo z těchto lidí by si přálo dovést tato opatření státu až do bodu úplného ožebračení a zkázy, ačkoli přesně to se stát může. Většinová koalice těchto lidí se však může lehce rozhodnout pro *částečné* snížení bohatství a prosperity ve jménu těchto jejich jiných hodnot. Mohou se třeba rozhodnout, že stojí za to obětovat trochu bohatství a efektivní výroby kvůli vysokým nákladům obětované příležitosti – nebudou si moci tolik užít menší závist, nebudou se tolik těšit z výhod moci nebo naopak nezažijí slast z podřízení se moci, nebo nebude možné vychutnat si vzepětí „národní jednoty“ během (krátkodobé) ekonomické krize. Co může Mises namítnout na rozhodnutí většiny veřejnosti, která sice *zvážíla* všechny praxeologické důsledky a stejně upřednostňuje malé – či dokonce možná i závratně vysoké – množství státních zásahů, aby dosáhla některých ze svých soupeřících cílů? Jako utilitarista *nemůže* zpochybňovat etickou stránku cílů, jež si veřejnost zvolila, a musí se omezit na onen *jediný* hodnotový soud, že upřednostňuje to, že většina dosáhne svých cílů. Jedinou odpověď, již může v rámci svého vlastního konceptu Mises nabídnout, je poukázat na skutečnost, že vládní intervence mají kumulativní efekt a že v konečném důsledku se ekonomika musí vydat směrem ke svobodnému trhu nebo na cestu k úplnému socialismu. A o tom praxeologie může říci, že přinese chaos a drastické zbídačení, přinejmenším mluvíme-li o průmyslové společnosti. Ale ani toto není zcela uspokojivá odpověď. Zatímco mnoho či možná většina programů státních intervencí, obzvláště regulace cen, samozřejmě kumulativní dopady má, u jiných tomu tak není. Kumulativní dopady navíc mohou trvat tak dlouho, že časová pre-

²⁹⁶ Viz Murray N. Rothbard, *Power and Market*, str. 262–266. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, str. 402–405 – pozn. překl.)

ference většiny lidí je může vést k tomu, že navzdory plnému uvědomění si nutných dopadů se je rozhodnou ignorovat. Co pak?

Mises se pokoušel využít argumentu kumulativních dopadů v reakci na tvrzení, že většina veřejnosti upřednostňuje rovnostářská opatření i při vědomí si negativních dopadů na část svého bohatství. Mises argumentoval, že „rezervní fond“ byl v Evropě na pokraji vyčerpání, a že tedy jakákoli další rovnostářská opatření by dopadla přímo na příjmy mas skrze zvýšené daně. Mises předpokládal, že jakmile se toto ukáže, masy nebudou nadále ochotny podporovat intervencionistická opatření.²⁹⁷ Toto ale především není silný argument proti *předchozím* rovnostářským opatřením, ani z něj neplyne argument pro jejich odstranění. Ale *i kdyby byly* masy přesvědčeny, nemáme zde co do činění s apodiktickou jistotou; a masy samozřejmě podporovaly v minulosti a budou patrně i v budoucnu vědomě podporovat rovnostářská a další etatistická opatření ve jménu ostatních svých cílů. To vše navzdory tomu, že budou vědět, že jejich příjmy a bohatství budou sníženy.

Děkan Rappard ve své důmyslné kritice Misesovy pozice prohlásil:

Upřednostňuje tedy například britský volič konfiskatorní zdanění vysokých příjmů především proto, že věří, že mu to přinese materiální výhody, nebo že ví, že toto zdanění povede ke snížení nežádoucích a pobuřujících sociálních nerovností? Není dnes obecně snaha o rovnost v moderních demokraciích silnější než úsilí o zvýšení materiálního blahobytu lidí?

O své zemi, Švýcarsku, děkan Rappard poznamenal, že městská průmyslová a obchodní většina země opakovaně, a často ve všeobecných referendech, přijala opatření dotovat menšinu zemědělců se záměrem zbrzdit industrializaci a růst vlastních příjmů.

Rappard poznamenal, že městská většina tak nečinila kvůli „absurdní víře, že by tím zvyšovala vlastní reálný příjem“. Namísto toho

politické strany zcela záměrně a otevřeně obětovaly okamžitý materiální blahobyt svých členů ve snaze zabránit, či alespoň jistým způsobem přibrzdit, úplnou industrializaci země. Švýcarsko, jež je sice chudší, ale má větší podíl zemědělství, je převažujícím přáním dnešních Švýcarů.²⁹⁸

²⁹⁷ Viz Mises, *Human Action*, str. 851ff. (Česky: *Lidské jednání*, Liberální institut, 2006, str. 762ff – pozn. překl.)

²⁹⁸ Rappard, „On Reading von Mises“, str. 32–33.

Podstatou naší argumentace na tomto místě je ukázat, že Mises, nejen jako praxeolog, ale dokonce i jako utilitární liberál, nemá o co opřít svou kritiku těchto etastických opatření, *jakmile* si většina veřejnosti uvědomí praxeologické důsledky, a přesto si tato opatření zvolí kvůli jiným cílům, než je bohatství a prosperita.

Kromě toho existují jiné druhy státních intervencí, jež mají zjevně malé či žádné kumulativní efekty a jež mohou mít jen velmi malý dopad vedoucí ke snížení výroby či prosperity. Předpokládejme například znovu – a tento předpoklad není při pohledu na historii lidstva až tak přitažený za vlasy – že velká většina společnosti nenávidí lidi ze zrzavými vlasy. Předpokládejme dále, že zrzavých lidí žije ve společnosti jen velmi málo. Tato velká většina se rozhodne, že by si velmi přála zrzavé lidi vyvraždit. Situace je jasná. Zavraždění zrzavých lidí je vysoko na hodnotových škálách velké většiny lidí, zrzavých lidí je málo, takže by došlo jen k malému poklesu výroby na trhu. Jak se může Mises postavit proti takovéto politice, ať již jako praxeolog či jako utilitární liberál? Myslím, že nemá jak.

Mises se pokouší ještě naposled obhájit svou pozici, ale daří se mu to ještě méně. Kritiku argumentu pro státní intervenci ve jménu rovnosti nebo jiných morálních ohledů odmítá jako „emocionální projev“. Poté co opět připomíná, že „praxeologie a ekonomie... jsou neutrální ve vztahu k jakýmkoli morálním pravidlům“, a tvrdí, že „skutečnost, že velká většina lidí upřednostňuje bohatší nabídku materiálních statků před méně hojnou nabídkou, představuje historický fakt; nemá místo v ekonomické teorii“, uzavírá, že „ten, kdo nesouhlasí s poznatky ekonomie, je musí vyvrátit diskurzivní úvahou, a nikoli... odkazem na arbitrární, údajně etické standardy“.²⁹⁹

Tvrdím, že tomu tak není. To proto, že Mises musí uznat, že nikdo nemůže rozhodnout o vůbec žádné politice, aniž by učinil konečný etický nebo hodnotový soud. Ale jelikož je tomu tak a jelikož podle Misesa jsou *všechny* konečné hodnotové soudy či etické standardy arbitrární, jak pak může označit *tyto konkrétní* etické soudy za „arbitrární“? Mises navíc jen stěží může odmítnout tyto soudy jako „emocionální“, protože pro něj jako utilitaristu nemůže rozum vytvořit konečné etické principy; ty proto mohou vzniknout pouze ze subjektivních emocí. Odkazování kritiků k použití „diskurzivního uvažování“ je bezpředmětné, jelikož Mises sám odmítá, že diskurzivní uva-

²⁹⁹ Ludwig von Mises, „Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action“, v H. Schoeck a J. W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N. J.: D. van Nostrand, 1961), str. 133.

žování lze někdy využít při formulaci konečných etických hodnot. Navíc člověk, jehož by jeho konečné etické principy vedly k podpoře svobodného trhu, by měl být Misesem také odmítnut jako „arbitrární“ a „emocionální“, i kdyby se před formováním svého konečného etického rozhodnutí seznámil se zákony praxeologie. Již jsme si ukázali, že většina veřejnosti má často jiné cíle, jež předřazuje, alespoň do jisté míry, svému vlastnímu materiálnímu blahu.

Přestože je tedy praxeologická ekonomická teorie velmi užitečná k poskytnutí dat a znalostí nutných pro pochopení hospodářské politiky, není sama o sobě postačující k tomu, aby o hospodářské politice ekonom vynášel hodnotové soudy nebo jakoukoli její podobu obhajoval. Navzdory tvrzením Ludwiga von Misesa nepostačuje ani praxeologická ekonomie, ani Misesův utilitární liberalismus k obhajobě *laissez faire* a svobodné tržní ekonomiky. K tomu je třeba jít za hranice ekonomie a utilitarismu a formulovat objektivní etiku, jež obhájí nezvratnou hodnotu svobody a morálně odsoudí všechny formy etatismu, počínaje egalitarismem přes „vyvraždění lidí se zrzavými vlasy“, stejně jako takové cíle jako touhu po moci a uspokojení závisti. Pro úplnou obhajobu svobody je třeba zbavit se metodologického otroctví spočívajícího v přijímání každého cíle, jehož se většina veřejnosti rozhodne dosáhnout.

Isaiah Berlin

o negativní svobodě

Kapitola 27

Jedním z nejznámějších a nevlivnějších dnešních pojednání o svobodě je kniha sira Isaiaha Berlina. Ve své práci *Dva pojmy svobody* Berlin přichází s konceptem „negativní svobody“ – absence zásahu do sféry konání člověka – oproti „pozitivní svobodě“, jež neodkazuje vůbec na svobodu, ale na moc či schopnost člověka ovládat sebe nebo své okolí. Na první pohled se může zdát Berlinovo pojetí negativní svobody podobné argumentům, jež předkládáme v této knize: že svobodou rozumíme absenci fyzického násilného zasahování či invaze vůči osobě či vlastnictví jedince. Nejasnost Berlinova pojetí ale naneštěstí vedla ke zmatení a nepřispěla k formulaci platné a systematické teorie libertarianismu.

Jednoho z omylů si povšiml sám Berlin ve svém pozdějším článku a v reedici původní knihy. Ve své práci *Dva pojmy svobody* napsal: „Tvrdím, že jsem svoboděn do té míry, do jaké žádná lidská bytost nezasahuje do mé činnosti. Politická svoboda je v tomto smyslu pouze prostorem, v němž člověk dělá to, co chce.“³⁰⁰ Nebo jak uvádí Berlin později: „V původním textu *Dva pojmy svobody* hovořím o svobodě jako o absenci překážek k naplnění tužeb člověka.“³⁰¹ Jak si ale později uvědomil, velkým problémem této formulace je to, že člověk může být považován za „svobodnějšího“, pakliže se vzdá uspokojení některých svých potřeb a tužeb, například v důsledku nařízení z vnějšku. V článku, kde upravuje své názory, Berlin píše:

Kdyby stupně svobody byly funkcí uspokojení potřeb, mohl bych zvýšit svobodu stejně účinně odstraněním potřeb, stejně jako jejich uspokojením. Mohl bych dát lidem (včetně mne samého) svobodu tím, že bych jim nařídil zapomenout na původní přání, jež jsem se rozhodl neuspokojit.³⁰²

³⁰⁰ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958), str. 7.

³⁰¹ Isaiah Berlin, „Introduction“, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), str. xxxviii. (Česky: *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor, 1999 – pozn. překl.)

³⁰² *Ibid.* str. xxxviii. Viz také William A. Parent, „Some Recent Work on the Concept of

Ve vydání knihy z roku 1969 Berlin vypustil tuto problematickou pasáž tak, že změnil první větu, jež nyní zní takto: „Politická svoboda je v tomto smyslu prostorem, v němž člověk může jednat a ne být ostatními rušen.“³⁰³ Tím ale základní problémy Berlinova upraveného přístupu nemizí. Berlin totiž nyní objasňuje, že svobodou myslí „absenci překážek možných voleb a činností“; překážek, jež jsou vytvořeny „změnitelnými lidskými činnostmi“.³⁰⁴ Zde se však přibližujeme zmatení „svobody“ a „příležitosti“, na něž upozorňuje profesor Parent; opouštíme Berlinův vlastní koncept negativní svobody a nahrazujeme jej nelegitimním konceptem „positivní svobody“. Předpokládejme po vzoru profesora Parenta, že X odmítne zaměstnat Y, protože Y má zrzavé vlasy, a to se panu X nelíbí; X zcela jistě omezuje rozsah příležitostí Y, ale jen stěží lze prohlásit, že by narušil „svobodu“ pana Y.³⁰⁵ Profesor Parent samozřejmě dále ukazuje na opakovanou záměnu svobody a příležitosti v pozdějším Berlinově díle. Berlin píše, že „svoboda, o níž hovořím, je příležitostí k jednání“ (xlii), a ztotožňuje zvýšení svobody s „maximalizací příležitostí“ (xlvi). Parent k tomu dodává: „Termín ‚svoboda‘ a ‚příležitost‘ znamenají odlišné věci“; někdo například nemusí mít *příležitost* koupit si lístek na koncert z nejrůznějších důvodů (např. na to nemá čas), ale stále má v každém smysluplném významu toho slova „svobodu“ si takovou vstupenku koupit.³⁰⁶

Berlinovým základním problémem byla jeho neschopnost definovat svobodu jako absenci fyzického útoku na osobu či majetek jedince (přičemž jeho *spravedlivé vlastnictví* je pojímáno široce). Jelikož tuto definici nepoužil, upadl v omyl a v podstatě se konceptu negativní svobody, jež se snažil zadefinovat, zřekl a jakoby nic se přiřadil k zastáncům „positivní svobody“. A nejen

Liberty“, *American Philosophical Quarterly* (červenec 1974): 149–53. Profesor Parent přidává výtku, že Berlin opomíjí ty případy, v nichž lidé jednají způsoby, jež „skutečně“ nechtějí či nepožadují, takže by Berlin musel připustit, že svoboda člověka není omezena, je-li mu silou zabráněno, aby dělal něco, co „nechce“. Berlinův argument zde ale může být zachráněn, budeme-li interpretovat „chtění“ či „tužbu“ ve formálním významu cíle svobodně zvoleného člověkem, a nikoli ve smyslu něčeho, co emocionálně či hédonisticky „chce“ či z čeho má potěšení, ať již hovoříme o nějaké činnosti nebo cíli.

³⁰³ Berlin, *Four Essays on Liberty*, str. 122.

³⁰⁴ *Ibid.*, str. xxxix–xl.

³⁰⁵ Navíc kdybychom měli zakázat X odmítnout Y jako zaměstnance, jelikož Y má zrzavé vlasy, pak bychom pro jednání X vytvořili překážku změnitelnou lidskou činností. Podle Berlinovy upravené definice svobody proto *odstranění* překážek nemůže zvýšit svobodu, jelikož může pouze prospět svobodě některých lidí na úkor jiných. Za tento postřeh děkuji Dr. Davidu Gordonovi.

³⁰⁶ Parent, „Some Recent Work“, str. 152–53.

to. Podrážděn kritikou, jež jej osočila z obhajoby laissez faire, se Berlin pouští do prudkého a vnitřně rozporného útoku na laissez faire, v němž viděl z jakéhosi důvodu koncept poškozující jeho pojetí negativní svobody. Berlin například píše, že „zlo neomezovaného laissez faire... vedlo k hrubému pošlapání negativní svobody... včetně svobody projevu a spolčování“. Jelikož laissez faire přesně znamená plnou svobodu člověka a majetku, samozřejmě včetně svobody projevu a shromažďování, jež jsou podmnožinami soukromého vlastnictví, je Berlinovo tvrzení absurdní. V obdobném tónu Berlin dále píše o

osudu osobní svobody v době vlády neomezovaného ekonomického individualismu – o podmínkách poškozované většiny, povětšinou ve městech, jejíž děti byly ničeny v dolech a továrnách, zatímco jejich rodiče žili v chudobě, trpěli nemocemi a nevzdělaností, o situaci, v níž se výkon zákonných práv chudých a slabých... stal nechutným výsměchem.³⁰⁷

Pak také nepřekvapí, že se Berlin pustil do kritiky takových čistých a konzistentních zastánců laissez faire libertarianismu, jakými byli Cobden a Spencer, a postavil se na stranu takových zmatených a nekonzistentních klasických liberálů, jako byli Mill a de Tocqueville.

V Berlinových útocích lze najít řadu hrubých opomenutí a vážných problémů. Jedním z nich je úplné přehlížení moderních historiků průmyslové revoluce, jako jsou Ashton, Hayek, Hutt a Hartwell, kteří ukazují, že moderní průmysl nezvýšil, nýbrž zmírnil předchozí chudobu a hladovění dělníků, včetně dětí.³⁰⁸ Další závažný problém nalézáme na pojmové úrovni. Především je absurdní a vnitřně rozporné tvrdit, že by laissez faire či ekonomický individualismus mohly poškodit osobní svobodu; a za druhé, že Berlin ve skutečnosti explicitně zavrhuje samotné pojetí „negativní“ svobody a přiklání se ke konceptům pozitivní moci či bohatství.

Berlin dosahuje vrcholu své argumentace (či možná upadá nejnižší), když útočí na negativní svobodu, jelikož

byla... zbraní silného, krutého a bezzásadového proti lidskému a slabému... Svoboda pro vlky často znamenala smrt pro ovce. Krví potřís-

³⁰⁷ Berlin, *Four Essays on Liberty*, str. xlv–xlvi.

³⁰⁸ Viz F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); a R. M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth* (Londýn: Methuen, 1971).

něnou cestu ekonomického individualismu a neomezené kapitalistické konkurence... dnes není nutné připomínat.³⁰⁹

Základním Berlinovým omylem je na tomto místě stále ztotožňování svobody a svobodné tržní ekonomiky s jejím opakem – násilnou agresí. Povšimněme si opakovaného užívání slov jako „zbraň“, „krutý“, „vlci a ovce“ či „krví potřísněná“, jež všechna jsou použitelná *pouze* pro násilnou agresi, jakou lze například vždy nacházet v aktivitách *Státu*. Poté tuto agresi ztotožňuje s jejím opakem, mírovými a dobrovolnými procesy svobodné směny tržní ekonomiky. Neomezený ekonomický individualismus ale vedl k mírové a harmonické směně, jež nejvíce prospěla právě „slabým“ a „ovcím“; právě tito by *nemohli* přežít ve státních systémech, kde vládla pravidla džungle, a mohou se konečně nejvíce těšit z plodů svobodné konkurenční ekonomiky. I nepatrná znalost ekonomické teorie, obzvláště třeba Ricardova zákona komparativní výhody, by siru Isaiaho umožnila pochopit tuto veledůležitou skutečnost.³¹⁰

³⁰⁹ Berlin, *Four Essays on Liberty*, str. xlv.

³¹⁰ Viz také Murray Rothbard, „Back to the Jungle?“ v *Power and Market*, 2. vydání (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), str. 226–28. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, 2006, str. 358–359)

F. A. Hayek

a jeho pojetí donucení³¹¹

Kapitola 28

Ve svém monumentálním díle *The Constitution of Liberty* se Hayek pokouší vybudovat systematickou politickou filosofii ve jménu individuální svobody.³¹² Začíná velmi dobře a definuje svobodu jako absenci donucení, tedy hlásí se k pojetí „negativní svobody“, a to přesvědčivěji než Isaiah Berlin. Zásadní a hrubý omyl v Hayekově systému se ale naneštěstí dostavuje v okamžiku, kdy se Hayek pouští do definice „donucení“. Místo aby jej definoval obdobně, jako je tomu v této knize, tj. jako útočné použití fyzického násilí nebo jeho hrozby proti něčí osobě a (řádne nabytému) vlastnictví, definuje Hayek donucení daleko vágněji a neúplněji, např. jako „kontrolu prostředí či okolností člověka jiným, takže aby bylo možné vyhnout se většímu zlu, je tento člověk nucen jednat nikoli dle svého vlastního plánu, ale sloužit cílům někoho jiného“; a nebo „K donucení dochází, jsou-li jednání člověka podřízena vůli člověka jiného, nikoli pro jeho záměr, ale pro záměr někoho jiného.“³¹³

Hayekovo „donucení“ samozřejmě zahrnuje agresivní použití fyzického násilí, ale tento koncept naneštěstí obsahuje *také* mírové a neagresivní jednání. Hayek v této souvislosti uvádí, že „hrozba síly či násilí je nejdůležitějším druhem donucení. Nejedná se ale o synonyma, jelikož hrozba fyzické síly není jediným způsobem, jímž lze donucení provádět.“³¹⁴

Jaké jsou tedy ony jiné, nenásilné „způsoby“, jimiž lze dle Hayeka donucení vykonávat? Jedním jsou podoby tak čistě dobrovolného vzájemného vztahu jako chování „mrzutého muže“ či „vadivé ženy“, jež mohou učinit „život [druhého] nesnesitelným, dokud není vždy po jejich“. Zde Hayek uznává, že by bylo absurdní obhajovat protizákonnost mrzutosti či hádavosti, ale činí tak z mylného důvodu, že by sice takový zákon způsobil „ještě větší do-

³¹¹ Obdoba tohoto textu byla otištěna ve vydání časopisu *Ordo* (Stuttgart) z roku 1980.

³¹² F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

³¹³ *Ibid.*, str. 20–21, 133.

³¹⁴ *Ibid.*, str. 135.

nucení“. „Donucení“ ale není něco, co by se dalo sčítat; jak bychom mohli kvantitativně srovnávat různé „stupně“ donucení, obzvláště je-li jejich součástí srovnávání mezi různými lidmi? Není zde snad fundamentální kvalitativní rozdíl, rozdíl v *podstatě*, mezi vadivou ženou a použitím aparátu fyzického násilí k omezení hádavosti nebo její postavení mimo zákon? Zdá se být zřejmé, že zásadním problémem je Hayekovo široké použití slova „donucení“, do něhož řadí nejen fyzické násilí, ale *také* dobrovolná, nenásilná a neinvazivní jednání, jako je například hádavost. Jde samozřejmě o to, že manžel i žena mohou svého partnera, jenž jim jde na nervy, opustit, a skutečnost, že zůstávají spolu, je výsledkem jejich dobrovolné volby. Hádání nemusí být morálně či esteticky vhodné, ale je jen stěží „donucením“ ve smyslu, který by se blížil použití fyzického násilí.

Smícháme-li tyto dva druhy jednání dohromady, nedostaneme nic jiného než zmatek.

A není to jen zmatek, ale také vnitřní rozpornost, oč tu běží. Hayek totiž ke konceptu „donucení“ přiřazuje nejen útočné fyzické násilí jako vynucené jednání či vynucenou směnu, ale také jisté druhy mírového a dobrovolného *odmítnutí* směňovat. Určitě platí, že svoboda učinit směnu *nutně obsahuje* ekvivalentní svobodu směnu *neuskutečnit*. Hayek však určitým podobám mírumilovného odmítnutí směňovat říká „donucení“, a tím je řadí na úroveň vynucených směn. Hayek konkrétně říká, že

nepochybně existují situace, kdy podmínky zaměstnanosti vytvářejí prostor pro skutečné donucení. V dobách značné nezaměstnanosti je možné hrozbu propuštění použít k vynucení jednání, jež nebyla původně smluvně upravena. A v takové situaci se může v hornickém městě manažer chovat ke člověku, jehož nemá rád, zcela arbitrárně a vrtošivě jako tyran.³¹⁵

„Propuštění“ je ale jednoduše odmítnutím zaměstnavatele vlastního kapitál si dále směňovat s jedním či více lidmi. Zaměstnavatel se může rozhodnout více takové směny z mnoha důvodů neuskutečňovat a Hayek nemá jiné než ryze subjektivní kritérium, aby zde použil termínu „arbitrární“. Proč by měl jeden důvod být „arbitrárnější“ než jiný? Naznačuje-li Hayek, že jiné důvody než maximalizace peněžního zisku jsou „arbitrární“, pak přehlíží poznatek rakouské školy, že lidé, i v podnikání, jednají ve snaze maximalizovat svůj „duševní“, a nikoli peněžní zisk, a že takový duševní zisk může zahrno-

³¹⁵ *Ibid.*, str. 136–37.

vat celou řadu hodnot, z nichž žádná není více či méně arbitrární než jakákoli jiná. Navíc se zdá, že zde Hayek usuzuje, že zaměstnanci mají nějaké „právo“ na pokračování svého zaměstnání, „právo“, jež je v přímém rozporu s vlastnickými právy zaměstnavatele na své peníze. Hayek přiznává, že propuštění obvykle „donucením“ není. Proč pak je tomu ale jinak v situaci „vysoké nezaměstnanosti“ (jež zcela jistě není způsobena zaměstnavatelem), nebo proč zrovna v hornickém městě? Opět je jasné, že horníci se dobrovolně do hornického města nastěhovali a mohou zase dle svého uvážení kdykoli odejít.

Hayek se dopouští podobné chyby, když se zabývá odmítnutím směny „monopolistou“ (jediným vlastníkem zdroje). Připouští, že „chtěl-li bych být velmi namalován slavným malířem, ale on by mne odmítl namalovat za méně než velmi vysokou cenu [nebo vůbec?], bylo by zjevně absurdní tvrdit, že jsem donucen“. Pak ale *používá* koncept donucení na případ, kdy monopolista vlastní vodu v oáze. Předpokládejme, říká, že lidé „se tam usadili za předpokladu, že voda bude vždy dostupná za rozumnou cenu“, následně však ostatní zdroje vody vyschly, a lidé proto „nemají jinou možnost, mají-li přežít, než dělat přesně to, co požaduje majitel pramene: zde by se jednalo o jasný případ donucení“³¹⁶, jelikož daný statek či služba jsou „nepostradatelné pro [jejich] existenci“. Vlastník pramene ale není agresorem, který by otrávil ostatní prameny, a stěží někoho „donucuje“. Ve skutečnosti dodává životně důležitou službu, a měl by tedy mít právo odmítnout prodej nebo účtovat si, cokoli spotřebitelé zaplatí. Tato situace nebude asi pro spotřebitele příjemná, jako je tomu u řady jiných událostí v životě. To ale nic nemění na tom, že dodavatel obzvláště vzácné a důležité služby nevykonává žádné „donucení“ tím, že odmítá prodat nebo stanovuje cenu, již jsou kupující ochotní zaplatit. Obě aktivita spadají do jeho práv jako svobodného člověka a vlastníka spravedlivě nabytého majetku. Vlastník oázy je odpovědný jen za existenci svého vlastního jednání a svého vlastnictví; nelze jej činit odpovědným za existenci pouště nebo za skutečnost, že ostatní prameny vyschly.³¹⁷

³¹⁶ Hayek, *The Constitution of Liberty*, str. 136.

³¹⁷ Navíc, jak ukazuje profesor Ronald Hamowy ve své skvělé kritice Hayekova pojetí donucení a „panství práva“,

čelíme patrně nepřekonatelnému problému – co znamená „rozumná“? „Rozumnou“ Hayek asi myslí „konkurenční“. Jak je však možné určit, jaká je konkurenční cena při neexistenci konkurence? Ekonomie nemůže předpovídat kardinální rozměr tržní ceny, neexistuje-li trh. Co pak ale má „rozumná“ cena znamenat, či konkrétněji, při jaké ceně

Vezměme si jinou situaci. Předpokládejme, že v dané komunitě žije pouze jeden lékař a že vypukne epidemie; a pouze *on* může zachránit životy mnoha spoluobčanů. Jedná se tedy zcela jistě o jednání klíčové pro jejich existenci. „Donucuje“ je, když (a) odmítne cokoli udělat či když opustí město; nebo (b) účtuje-li si velmi vysokou cenu za své lékařské služby? Určitě tomu tak není. Jednak není nic špatného, když si člověk účtuje hodnotu svých služeb svým zákazníkům, tj. tolik, kolik jsou ochotni zaplatit. Navíc má veškeré právo odmítnout cokoli dělat. Přestože je asi možné jej kritizovat z morálního či estetického hlediska, jako vlastník svého těla má právo odmítnout ostatní léčit nebo tak činit za vysokou cenu. Označovat jeho chování za „donucení“ by znamenalo tvrdit, že je oprávněné a že donucení nepředstavuje, když jeho zákazníci či jejich zmocněnci *přinutí* lékaře je ošetřovat: stručně řečeno že donucením není jeho zotročení. Zotročení a nucená práce ale samozřejmě musíme za „donucení“ považovat, má-li toto slovo něco smysluplného znamenat.

Všechno toto odhaluje hloubku vnitřní rozpornosti Hayekova argumentu, v němž zahrnul do stejné kategorie „donucení“ jak vynucenou činnost či vynucenou směnu, tak něčí mírumilovné *odmítnutí* uskutečnění směny.

Na jiném místě jsem již poznamenal:

dojde ke změně povahy smlouvy a jednání se stane „donucením“. Je to při ceně jednoho centu za galon, jednoho dolaru za galon nebo deset dolarů za galon? Co když majitel pramene nepožaduje nic jiného než přátelství ostatních usedlíků? Představuje taková „cena“ donucení? Podle jakého principu můžeme rozhodnout, kdy smlouva je prostým kontraktem a kdy nikoli?

Hamowy dále vysvětluje, že

čelíme ještě další obtíži. Jedná se o donucení, když vlastník odmítne prodat svou vodu za *jakoukoli* cenu? Předpokládejme, že svůj pramen považuje za posvátný a jeho vodu za svatou. Nabídka vody osadníkům by pak byla v rozporu s jeho nejhlubším náboženským přesvědčením. Máme zde situaci, jež nespadá do Hayekovy definice donucení, jelikož vlastník pramene osadníky nenutí *nic* dělat. Zdá se však, že v souladu s Hayekovým vlastním rámcem se jedná o mnohem horší situaci, protože jediná „volba“, jež je osadníkům nyní dostupná, je smrt žízni.

Ronald Hamowy, „Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek“, *Il Politico* (1971–72): 355–56. Viz také Hamowy, „Hayek’s Concept of Freedom: A Critique“, *New Individualist Review* (duben 1961): 28–31.

Novější práce na toto téma lze najít v Hamowy, „Law and the Liberal Society: F. A. Hayek’s Constitution of Liberty“, *Journal of Libertarian Studies* 2 (zima 1978): 287–97; a John N. Gray, „F. A. Hayek on Liberty and Tradition“, *Journal of Libertarian Studies* 4 (podzim 1980).

Dobře známý druh „soukromého donucení“ je vágní, nicméně zlověstně znějící „ekonomická moc“. Populární ilustrací použití takové „moci“ je případ zaměstnance, který je vyhozen z práce, obzvlášť je-li jeho bývalým zaměstnavatelem velká firma. Není to „stejně špatné jako“ násilné použití donucení proti majetku zaměstnance? Nejedná se o další, skrytější formu loupeže, neboť člověk je připraven o peníze, které by býval získal, kdyby zaměstnavatel nevyužil své „ekonomické moci“? Podívejme se na tuto situaci podrobněji. Co přesně zaměstnavatel udělal? Odmítl pokračovat v uskutečňování jisté směny, ve které by zaměstnanec ovšem rád pokračoval. Konkrétně jde o to, že zaměstnavatel A odmítá prodat jistý obnos peněz výměnou za nákup pracovních služeb poskytovaných zaměstnancem B. B by rád uskutečnil jistý druh směny, A nikoli. Stejný princip lze použít na všechny směny, kolik jich jen v ekonomice existuje. Pracující směňuje se zaměstnavatelem práci za peníze, obchodník směňuje se spotřebitelem vajíčka za peníze. Pacient směňuje s lékařem peníze za lékařské ošetření atd. V systému založeném na svobodě, kde není dovoleno používat násilí, má každý člověk moc uskutečnit či neuskutečnit směnu s tím či oním, jak jen uzná za vhodné. Když poté ke směně dojde, obě strany získávají. Viděli jsme, že je-li směna nucená, minimálně jedna strana ztrácí. Je sporné, zda v dlouhém období získává dokonce i lupič, protože ve společnosti, kde násilí a tyranie vystupují ve velkém měřítku, se natolik sníží produktivita a společnost natolik prostoupí strach a nenávist, že dokonce i lupiči si pohorší, když porovnájí své bohatství se situací, kdy by se účastnili výroby a směny na svobodném trhu. „Ekonomická moc“ znamená jednoduše právo odmítnout uskutečnění směny v podmínkách svobodné volby. Tuto moc má každý člověk. Každý člověk má stejné právo odmítnout uskutečnění nabídnuté směny. V tomto okamžiku by mělo být zcela zřejmé, že průměrný zastávce státu, který uznává, že násilí je špatné, ale že násilí prováděné vládou je někdy nutné k tomu, aby vyvážilo „soukromé donucení prostřednictvím ekonomické moci“, se dostává do neřešitelného rozporu. A odmítne uskutečnit směnu s B. Co máme říci k tomu, nebo co má udělat vláda, jestliže B vezme do ruky zbraň a přinutí A uskutečnit směnu? To je zásadní otázka. Jsou pouze dva způsoby, jakými se můžeme k této skutečnosti postavit: buď se B dopouští násilí a měl by být okamžitě zastaven, nebo B má úplné právo k tomuto kroku, neboť pouze „vyrovňuje skrytou formu donucení“ ze strany A, který disponuje ekonomickou mocí. Obranná agentura musí buď přispě-

chat A na pomoc, anebo záměrně tuto pomoc odmítnout či dokonce možná pomoci B (nebo za B tuto službu učinit). Neexistuje žádná střední cesta! B se dopouští násilí, o tom není pochyb. Obě teorie uznávají, že toto násilí je buď útočné, a proto nespravedlivé, anebo obranné, a proto spravedlivé. Přijmeme-li argument „ekonomické moci“, musíme zvolit druhou variantu. Jestliže jej odmítneme, musíme zvolit variantu první. Zvolíme-li koncept „ekonomické moci“, musíme používat násilí k potírání jakéhokoli odmítnutí směny. Jestliže tento koncept odmítneme, používáme násilí k předcházení každého násilí nařízení směny. Této volbě nelze žádným způsobem uniknout. Průměrný zastávce státu nemůže logicky tvrdit, že existuje „mnoho forem“ neospravedlnitelného donucení. Musí si zvolit jeden či druhý pohled na tuto věc a své argumenty tomu podřídí. Buď musí tvrdit, že existuje pouze jedna forma nezákonného donucení – zjevné fyzické násilí, nebo musí tvrdit, že existuje pouze jedna forma nezákonného donucení – odmítnutí směny.³¹⁸

A postavit odmítnutí pracovat mimo zákon samozřejmě vytváří společnost všeobecného otroctví. Vezměme si další příklad, který dle Hayeka *nepadá* mezi situace donucení: „Pozve-li mne hostitelka na své večírky pouze tehdy, podřídím-li se jistým standardům chování a budu-li řádně oblečen... zajisté o donucení nepůjde.“³¹⁹ Jak ale ukázal profesor Hamowy, tento příklad lze na základě Hayekových vlastních kritérií za „donucení“ označit. Protože

situace může být taková, že jsem velmi sociálně uvědomělým člověkem a neúčast na tomto večírku by značně ohrozila mé sociální postavení. Můj večerní oblek je navíc v čistírně a vyčištěn nebude dříve než za týden... Večírek je ale zítra. Nemohl bych za této situace tvrdit, že jednání mého hostitele požadující společenský oděv jako podmínku vstupu do jeho domu ve skutečnosti *představuje* donucení, jelikož zřetelně ohrožuje zachování jedné z věcí, jež si ze všeho nejvíce cením, svého společenského renomé?

Hamowy navíc ukazuje, že kdyby hostitel požadoval jako podmínku pozvání na večírek, „že umyji všechny talíře a přístroje použité na večírku“, musel

³¹⁸ Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), str. 228–30. (Česky: *Ekonomie státních zásahů*, Liberální institut, str. 360 až 362.)

³¹⁹ Hayek, *The Constitution of Liberty*, str. 136–37.

by Hayek bez ještě větších okolků takovýto dobrovolný kontrakt dle svých vlastních kritérií nazvat „donucením“.³²⁰

Hayek se později pokusil reagovat na dobře mířenou kritiku profesora Hamowyho a dodal, že „k tomu, abychom mohli hovořit o donucení, je také nutné, aby jednání utlačitele uvedlo donucovaného do pozice, již považuje za horší, než v jaké by se nacházel, kdyby k takovému jednání nedošlo“.³²¹ V reakci na tento argument však profesor Hamowy ukazuje, že ani to nezachraňuje Hayekovo nekonzistentní odmítnutí naprosto absurdní situace, že podmínka pozvání na večírek bude označena za „donucení“. Je to z toho důvodu, že

výše popsaná situace tuto podmínku také splňuje; přestože je pravdou, že potenciální hostitel svým pozváním rozšířil množství mých alternativ, celá situace (jež musí obsahovat mou neschopnost sehnat si společenský oblek a mé následné rozladění) je z mého pohledu horší, než situace před pozváním. A je určitě horší než situace předtím, než se můj potenciální hostitel rozhodl uspořádat večírek v onu konkrétní dobu.³²²

Hayekovi a nám ostatním tedy nezbývá nic jiného než si vybrat z těchto dvou věcí: buď omezit pojetí „donucení“ pouze na útok proti jinému člověku či jeho majetku za užití či hrozby fyzického násilí; nebo se zcela zřící termínu „donucení“ a nedefinovat prostě „svobodu“ jako „absenci donucení“, ale jako „absenci agresivního fyzického násilí nebo jeho hrozby“. Hayek samozřejmě přiznává, že „donucení může být definováno tak, aby bylo vsudypřítomným a nevyhnutelným fenoménem“.³²³

Hayekův polovičatý přístup, kdy nedefinuje donucení pouze jako násilí, naneštěstí hluboce diskvalifikuje celý systém jeho politické filosofie. Ten se mu nedaří zachránit ani tím, že začne kvantitativně rozlišovat mezi „mírnými“ a „hrubšími“ formami donucení.

Dalším zásadním omylem Hayekova systému je vedle jeho definice donucení přesahující sféru fyzického donucení neschopnost rozlišit mezi „útočným“ a „obranným“ donucením či násilím. Těžko najít větší kvalitativní roz-

³²⁰ Hamowy, „Freedom and the Rule of Law“, str. 353–54.

³²¹ F. A. Hayek, „Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy“, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), str. 349.

³²² Hamowy, „Freedom and the Rule of Law“, str. 354n.

³²³ Hayek, *The Constitution of Liberty*, str. 139.

díl, než je útočné násilí – přepadení nebo krádež – vůči jinému člověku, a použití násilí k obraně své a svého majetku proti agresí. Útočné násilí je kriminální a nespravedlivé; obranné násilí je zcela spravedlivé a namísto; první uvedené porušuje práva člověka a útočí na vlastnictví, druhé se proti takovému útoku brání. Hayek takovému zásadní kvalitativní rozlišení ale nenabízí. Podle něj existují pouze různé stupně, či kvantita, „donucení“. Hayek v této souvislosti uvádí, že „donucení se však nelze zcela vyhnout, jelikož jediným způsobem, jak mu zabránit, je hrozba donucením“.³²⁴ Na tomto dále staví a problémy navrhuje tvrzením, že „svobodná společnost tento problém vyřešila předáním monopolu na donucení do rukou státu a pokusem omezit tuto státní moc na případy, kde je nutné zabránit donucení soukromých osob“.³²⁵ My zde ale neporovnáváme různé stupně nerozlišitelného celku, kterému můžeme říkat „donucení“ (a to i když jej definujeme jako „fyzické násilí“). My se totiž můžeme zcela vyvarovat útočného násilí, zabráníme-li mu nákupem služeb obranných agentur, agentur, jež budou zplnomocněny používat pouze obranné násilí. Nejsme bezmocní v boji s „donucením“, definujeme-li takové donucení pouze jako útočné donucení (nebo alternativně, opustíme-li označení „donucení“ zcela a zachováme rozlišení mezi útočným a obranným násilím).

Hayekova druhá zásadní věta v předešlém odstavci jeho omyl mnohonásobně zvětšuje. Především ve všech možných historických případech „svobodná společnost“ „nepředala“ monopol donucení státu; nikdy jsme nic takového jako nějaký typ dobrovolné „společenské smlouvy“ neviděli. Ve všech případech v historii se státy za použití útočného násilí a dobývání tohoto monopolu na násilí ve společnosti zmocnily. Navíc stát ani tak nemá monopol na „donucení“ jako spíše monopol na útočné (a také obranné) násilí. Tento monopol je zaveden a udržován systematickým využíváním obzvláště dvou forem agresivního násilí: zdaněním k získání příjmů státu a postavením konkurujících agentur obranného násilí mimo zákon na státem získaném území. Jelikož tedy svoboda vyžaduje odstranění agresivního násilí ve společ-

³²⁴ *Ibid.*, str. 21. Jedním z Hayekových omylů, jež se zde ukazuje, je myšlenka, že je-li nespravedlivé donucení špatné, musí být minimalizováno. Nemorální a kriminální nespravedlivé donucení by namísto toho mělo být zcela zakázáno. Nejde tedy o minimalizaci jistého množství (nespravedlivého donucení) jakýmikoli prostředky včetně nových aktů nespravedlivého donucení, ale o uvalení přísných omezení na všechna jednání. O tomto rozlišení více Robert Nozick, „Moral Complications and Moral Structures“, *Natural Law Forum* (1968): *Iff*.

³²⁵ Hayek, *The Constitution of Liberty*, str. 21.

nosti (při zachování defenzivního násilí proti možným útočníkům), stát není a nikdy nemůže být ospravedlněn jako obránce svobody. Stát totiž svou vlastní existencí žije z dvojnásobného a všudypřítomného použití útočného násilí proti té svobodě a vlastnictví jednotlivců, kterou *má za úkol* ochraňovat. Stát je kvalitativně neospravedlněný a neospravedlnitelný.

Hayekovo ospravedlnění existence státu a jeho užití zdanění a dalších nástrojů agresivního násilí tedy spočívá na jeho neudržitelném smazání rozdílu mezi útočným a obranným násilím a smíchání všech násilných jednání v jedné kategorii, kde se tato jednání liší jen stupněm „donucení“. To ale není vše. Při rozpracovávání své obrany státu a státního jednání Hayek nejen rozšiřuje koncept donucení nad rámec fyzického násilí, ale též nepatřičně zužuje pojetí donucení, když *vylučuje* jisté formy agresivního fyzického násilí. Ve snaze „omezit“ státní donucení (tj. ospravedlnit státní jednání *v rámci* takových mezí) Hayek tvrdí, že donucení je buď minimalizováno, nebo dokonce vůbec *neexistuje*, když násilím podporovaná nařízení nejsou osobní a arbitrární, ale mají podobu obecných, univerzálních pravidel, jež jsou všem dopředu známá („rule of law“). Hayek uvádí, že

donucení, jež vláda musí stále užívat... je omezeno na minimum a je učiněno co nejneškodnějším tím, že je omezeno známými obecnými pravidly, takže ve většině případů jednotlivci nemusí být nikdy donucováni, dokud se sám nepostaví do pozice, kdy ví, že donucen bude. A i když je donucení nevyhnutelné, postrádá své nejškodlivější dopady, jelikož je omezeno na výkon omezených a předvídatelných povinností, či přinejmenším je nezávislé na libovůli jiného člověka. Jelikož je takové donucení neosobní a závislé na obecných, abstraktních pravidlech, jejichž dopad na konkrétní jedince nelze předvídat v okamžiku formulování těchto pravidel, i vládní donucení se stává daty, jež může jedinec zahrnout do plánů vlastního jednání.³²⁶

Hayekovo kritérium vyhnutí se násilným jednáním, jež však údajně nepředstavují „donucení“, je jasně vyjádřeno takto:

Předpokládejme, že vím předem, že budu-li se chovat určitým způsobem, bude proti mně použito donucení. Za předpokladu, že se takového chování mohu vyvarovat, nikdy proti mně donucení použito nebude. Přinejmenším pokud pravidla donucení nesměřují přímo na mne,

³²⁶ *Ibid.*, str. 21.

ale jsou formulována tak, aby byla použitelná stejně na všechny lidi v podobné situaci, neliší se od jakýchkoli přírodou daných překážek, jež ovlivňují mé plány.³²⁷

Profesor Hamowy však trefně poznamenává:

Z toho vyplývá, že když mne pan X varuje, že mne zabije, když si koupím cokoli od pana Y, a jsou-li výrobky pana Y dostupné na jiných místech (pravděpodobně od pana X), takové jednání pana X nepředstavuje donucení!

Nákupu od pana Y se totiž lze „vyvarovat“. Profesor Hamowy pokračuje:

Možnost vyvarovat se jednání je dle tohoto kritéria postačující k nastolení situace, jež bude teoreticky shodná se situací, v níž vůbec nedojde k vyhrožování. Člověk, jemuž je vyhrožováno, není prý méně svobodný, než když mu vyhrožováno nebylo, může-li se jednání člověka, jenž mu vyhrožuje, vyhnout. Dle logiky tohoto argumentu nepředstavuje „výhrůžka donucením“ akt donucení. Když totiž předem vím, že budu napaden partou pobudů, vstoupím-li do jejich čtvrti, nikdy mne pobudové nebudou muset donucovat... Proto bychom mohli na nebezpečné čtvrti měst pohlížet... stejným způsobem jako na zaměřené bažiny. V obou případech se jedná o překážky, jimž se můžeme vyhnout, které nesměřují proti mně osobně...

– a proto, dle Hayeka, nepředstavují „donucení“.³²⁸

³²⁷ *Ibid.*, str. 142.

³²⁸ Hamowy, „Freedom and the Rule of Law“, str. 356–57, 356n. V *The Constitution of Liberty*, str. 142, Hayek explicitně uvádí, že

tato hrozba donucením má dopad velmi odlišný od skutečného a nevyhnutelného donucení, odkazuje-li pouze na známé okolnosti, jimž se potenciální cíl donucení může vyhnout. Velká většina hrozeb donucením, jež musí svobodná společnost používat, představuje právě tento typ, jemuž se lze vyhnout.

Profesor Watkins dále ukazuje, že dle Hayekova kritéria se může člověk setkat s ‚obecným abstraktním pravidlem‘, použitelným stejně na všechny‘, jež zakazuje cestování do zahraničí. Předpokládejme, že tento člověk má v zahraničí nemocného otce, jehož chce před smrtí ještě navštívit. Dle Hayeka tato situace nepředstavuje donucení či ztrátu svobody. Tento člověk není předmětem vůle jiného člověka. Pouze čelí skutečnosti, že když se bude pokoušet překročit hranice, bude zadržen a potrestán.

J. W. N. Watkins, „Philosophy“, v A. Seldon, ed., *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek, The Constitution of Liberty* (Londýn: Institute for Economic Affairs, 1961), str. 39–40.

Hayekovo kritérium, dle kterého znamená možnost vyhnout se donucení jeho neexistenci, vede ke zcela absurdnímu oslabení konceptu „donucení“ a zároveň pod úctyhodný pojem neexistence donucení řadí zjevně násilné aktivity. A i přesto je Hayek stále ochoten ještě toto slabé omezení vlády, založené na schopnosti vyhnout se, oslabit. Uznává totiž, že například zdanění a povinná vojenská služba nedávají, a ani dávat nemají, možnost „vyhnout se“ jim. Avšak i tak je Hayek neoznačuje za „donucení“, protože:

jsou přinejmenším předvídatelné a vynucované bez ohledu na to, jak by jinak jedinec se svými schopnostmi naložil. To je z velké části zbytečné zla, jež donucení představuje. Stane-li se známá nutnost placení jisté výše daní základem všech mých plánů, je-li jistá délka vojenské služby předvídatelnou částí mé kariéry, mohu sledovat obecný plán života dle své volby a jsem tak nezávislý na vůli jiného člověka, jak se ve společnosti lidé svobodní být naučili.³²⁹

Absurdnost spoléhaní se na obecná, univerzální („stejně použitelná“), předvídatelná pravidla jako na kritérium, či jako na obranu, osobní svobody se asi málokde projevila zřetelněji.³³⁰ Znamená to totiž například, že existuje-li obecné vládní pravidlo, že *všichni* lidé musí být zotročeni na jeden rok během každých tří let, pak takovéto univerzální zotročení nepředstavuje „donucení“. V čem jsou pak Hayekova obecná pravidla lepší či liberálnější než *jakékoli jiné myslitelné* pravidlo, jež je výsledkem rozmaru či libovůle? Představme si například dvě možné společnosti. V jedné vládne soustava hayekovských obecných pravidel, stejně použitelných na všechny lidi, např. takováto pravidla: každý bude každý třetí rok zotročen; nikdo nesmí pod trestem smrti krizitovat vládu; nikdo nesmí pít alkoholické nápoje; každý se musí třikrát za den v určený čas poklonit směrem k Mecce; každý musí nosit zelenou uniformu atd. Je zjevné, že takováto společnost sice splňuje všechna Hayekova kritéria vlády práva bez užití donucení, ale je zjevně despotic-ká a totalitární. Vezměme si naopak druhou společnost, která je zcela svobodná, kde má každý člověk svobodu nakládat se svou osobou a svým vlastnictvím, směňovat atd. dle svého uvážení, *s tou výjimkou*, že jednou za rok se monarcha (který po zbytek roku v podstatě nic nedělá) dopustí jed-

³²⁹ Hayek, *The Constitution of Liberty*, str. 143.

³³⁰ Analýzu problému změn univerzálního pravidla v situaci, kdy dochází ke snaze do něj zahrnout další druhy konkrétních okolností, lze najít v G. E. M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy* 33 (1958): 2.

noho útočného aktu libovůle proti jednomu jedinci, kterého si vybere. *Kterou* společnost bychom považovali za svobodnější a liberálnější?³³¹

Vidíme tedy, že nám Hayekova *Constitution of Liberty* nenabízí žádné kritérium či základ systému individuální svobody. Kromě velmi pomýlené definice „donucení“ je základním omylem Hayekovy teorie individuálních práv, jak ukazuje profesor Hamowy, skutečnost, že nevychází z morální teorie či „nějakého nezávislého nevládního společenského uspořádání“, ale namísto toho vychází ze samotné vlády. Vláda práva vytváří, spíše než by je potvrzovala či bránila.³³² Není proto překvapivé, že ve své knize Hayek schvaluje dlouhý seznam vládních aktivit, jež zjevně představují útok na práva a svobody individuálních občanů.³³³

³³¹ Podrobnou kritiku kritéria spočívajícího na obecnosti, stejné použitelnosti a předvídatelnosti, jež jsou základem Hayekovy vlády práva, a kritiku Hayekova vlastního opuštění těchto kritérií lze najít v Hamowy, „Freedom and the Rule of Law“, str. 359–76. Viz také zásadní kritiku z pera Bruna Leoniho, že vezmeme-li v úvahu existenci denně se měnící legislativy (což Hayek uznává), daný zákon může být předvídatelný či „jistý“ pouze v daném okamžiku. Jistota v čase neexistuje. Viz Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1961), str. 76. (Český překlad *Právo a svoboda*, Liberální institut, 2007, str. 54 – pozn. překl.)

³³² Viz Hamowy, „Freedom and the Rule of Law“, str. 358.

³³³ Ve své další knize se sice Hayek nezabývá problémem donucení a svobody, ale snaží se reagovat na kritiku profesora Hamowyho a dalších. Svě pojetí obecných a jistých pravidel upravuje tak, že vylučuje ojedinelá jednání a jednání, jež nejsou „vůči ostatním“. Přestože se tak asi lze vyhnout problémům náboženských pravidel, většina výše uvedených problémů obsahuje jednání mezi jednotlivci, a proto brání Hayekově vládě práva v tom, aby poskytla uspokojivý základ pro obhajobu individuální svobody. F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, sv. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), str. 101–2, 170n. (Česky: *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia, 1994, 228–229, 192n, pozn. překl.)

Hayekova nová kniha obecně poskytuje vítané oslabení Hayekovy víry v úlohu legislativy a návrat k procesům common law oběhovaného soudci. Jeho analýza je ale mařena velkým důrazem na chápání účelu práva jako nástroje „naplňování legitimních očekávání“, jež se stále více soustřeďuje na cíle společnosti než na spravedlnost vlastnických práv. K tomu je důležité naše srovnání teorie převodu vlastnických titulů a teorie smluv založená na očekávání. Viz str. 133–48 výše.

Robert Nozick a neposkvrněné početí státu³³⁴

Kapitola 29

Kniha Roberta Nozicka *Anarchy, State, and Utopia*³³⁵ představuje pokus ospravedlnit stát jako produkt fungování „neviditelné ruky trhu“ z lockeovských kontraktariánských pozic, nebo přinejmenším minimální stát, jehož role se omezuje na poskytování obrany. Nozick začíná v přirozeném stavu, kde vládou svobodné trhy a anarchie, a ukazuje, že fungováním neviditelné ruky trhu, aniž by byla porušena něčí práva, nejprve dojde ke vzniku dominantní obranné agentury, poté „ultramimálního státu“ a nakonec vznikne minimální stát.

Dříve než se pustíme do podrobné kritiky různých nozickovských etap, věnujme se nejprve řadě hrubých omylů samotného Nozickova pojetí, z nichž každý by sám o sobě postačoval k odmítnutí jeho pokusu ospravedlnit stát.³³⁶ Nejprve je velmi důležité, navzdory Nozickovu pokusu³³⁷ zakrýt stopy, podívat se, zda má Nozickova důmyslná logická konstrukce odraz v historické literatuře, tedy jestli nějaký stát, nebo většina či všechny státy ve skutečnosti vznikly způsobem, jež Nozick popisuje. Je samo o sobě hrubou chybou, když při analýze instituce, jež je tak dobře ukotvena v historické realitě, se Nozick ani jednou neodkazuje na dějiny skutečných států. Ve skutečnosti totiž neexistuje vůbec žádný důkaz, že by byl jakýkoli stát založen nozickovským

³³⁴ Obdoba textu této kapitoly byla otištěna v Murray N. Rothbard, „Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State“, *Journal of Libertarian Studies* 1 (zima 1977): 45–57.

³³⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

³³⁶ Další kritiku Nozickova přístupu lze najít v Randy E. Bامت, „Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?“ *Journal of Libertarian Studies* 1 (zima 1977): 15–21; Roy A. Childs, Jr., „The Invisible Hand Strikes Back“, *Journal of Libertarian Studies* 1 (zima 1977): 23–33; John T. Sanders, „The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick“, *Journal of Libertarian Studies* 1 (zima 1977): 35–44; Jeffrey Paul, „Nozick, Anarchism and Procedural Rights“, *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (podzim 1977): 337–40; a James Dale Davidson, „Note on Anarchy, State, and Utopia“, *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (podzim 1977): 341–48.

³³⁷ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 6–9.

způsobem či se jím dále vyvíjel. Naopak. Historické důkazy ukazují na přesný opak. Každý stát, o němž máme nějaké zmínky, vznikl procesem násilí, dobývání a vykořisťování, tedy v krátkosti způsobem, o němž by i sám Nozick musel prohlásit, že práva jednotlivců porušoval. Jak Thomas Paine píše o původu králů a vzniku států v *Common Sense*:

Kdybychom mohli sejmut temnotu přikrývající dávnověk a vystopovat první ustavení králů, viděli bychom, že první z nich nebyl nikým jiným než největším surovcem nějakého gangu, jehož divošské způsoby či schopnosti úskočného jednání mu přinesly titul prvního mezi lupiči, a kdo zvětšováním své moci a rozšiřováním svého drancování přiměl ze strachu mírné a bezbranné k nákupu jejich bezpečnosti za často placené dávky.³³⁸

Povšimněme si, že „smlouva“ obsažená v Paineho popisu měla podobu vynuceného „výpalného“, a nikoli něčeho, co by liberál mohl označit za dobrovolnou dohodu.

Jelikož Nozickovo ospravedlnění existujících států – za předpokladu, že jsou či se stanou státy minimálními – stojí na jejich údajném neposkrvněném počtu, a jelikož žádné takové státy neexistují, pak žádný z nich nemůže být ospravedlněn, a to *i tehdy*, kdyby se později státy minimálními staly. *Přinejlepším* bychom mohli tvrdit, že Nozickův model může *pouze* ospravedlnit stát, který se vyvinul procesem působení neviditelné ruky. Z tohoto důvodu by se měl Nozick připojit k anarchistům volajícím po odstranění všech existujících států a *poté* trpělivě čekat, až jeho domnělá neviditelná ruka začne fungovat. Jediný minimální stát, který *přinejlepším* dokáže ospravedlnit, je takový stát, který by vznikl z budoucí anarchokapitalistické společnosti.

Za druhé, *i kdyby byl* nějaký současný stát neposkrvněně počat, *stále* by to neospravedlňovalo jeho současnou existenci. Tento základní omyl je vlastní všem teoriím společenské smlouvy státu. Jde o domněnku, že jakákoli smlouva založená na slibu je závazná a vynutitelná. Když se tedy *každý* (což je samozřejmě dosti odvážný předpoklad) v přirozeném stavu vzdá svých práv ve prospěch státu, zastánci společenské smlouvy tento slib považují za závazný navěky.

Správná teorie smluv, již Williamson Evers nazval „teorií převodu vlastnických titulů“, praví, že jedinou platnou (a proto závaznou) smlouvou je

³³⁸ *The Complete Writings of Thomas Paine*, P. Foner, ed. (New York: Citadel Press, 1945), sv. 1, str. 13.

taková smlouva, která převádí pouze to, čemu filosoficky říkáme *zcizitelné* (alienable), a že takto převoditelné jsou *pouze* konkrétní vlastnické tituly. Jejich vlastnictví může být převedeno na někoho jiného. Oproti tomu *jiné* charakteristiky člověka – konkrétně sebvlastnictví jeho vůle a těla a *práva* k jeho osobě a vlastnictví, jež vyplývají z tohoto vlastnictví sebe sama – jsou „nezcizitelná“, a proto se jich závaznou smlouvou nelze vzdát. Pakliže se tedy nikdo nemůže vzdát své vlastní vůle, svého těla a svých práv ve vynutitelné smlouvě, *a fortiori* nemůže převést jiné osoby nebo práva svých potomků. Přesně toto měli na mysli Otcové zakladatelé svým pojetím „nezcizitelných“ práv, či to, co George Mason vyjádřil ve své Virginské deklaraci práv:

Všichni muži jsou od přírody stejně svobodní a nezávislí a mají jistá nezadatelná přirozená práva, jichž se vstupem do stavu společnosti nemohou jakoukoli dohodou zbavit či o ně připravit své potomky.³³⁹

Viděli jsme tedy, (1) že žádný existující stát nebyl neposkvřeně počat, ba naopak; (2) že tedy jediným *potenciálně* obhajitelným minimálním státem je stát, jenž by vznikl po nastolení anarchického světa svobodného trhu; (3) že by se měl Nozick na základě své vlastní analýzy stát anarchistou a poté čekat, až následně začne působit nozickovská neviditelná ruka, a konečně (4) že *i kdyby* byl nějaký stát neposkvřeně založen, omyly teorie společenské smlouvy by znamenaly, že žádný současný stát, včetně státu minimálního, by nemohl být ospravedlněn.

Prozkoumejme nyní nozickovské etapy a zaměřme se především na údajnou nutnost a morálnost způsobů, jimiž se různé etapy vyvíjejí z fází předěšlých. Nozick začíná předpokladem, že každá anarchická obranná agentura jedná morálně a neagresivně, tj. „pokouší se v dobré víře jednat v rámci Lockeova přírodního zákona“.³⁴⁰

³³⁹ Přetištěno v Robert A. Rutland, *George Mason* (Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg 1961), str. 111. O neplatnosti zcizení lidské vůle viz výše kap. 19, pozn. 18. Skvělý vůdce Levellerů v Anglii v 17. století Richard Overton napsal:

Každému jedinci v přírodě je přírodou dáno individuální právo, které nesmí být nikým napadeno či uzurpováno. Tím, že každý je sebou, má také vlastnictví sebe sama, jinak by sebou býti nemohl... Mé a tvé nelze mít, aniž by platilo toto: Nikdo nemá kontrolu nad mými právy a svobodami, stejně jako je nemám já. Jsem jen jedincem užívajícím si sebe a své vlastnictví.

Citováno v Sylvester Petro, „Feudalism, Property, and Praxeology“, v S. Blumenfeld, ed., *Property in a Humane Economy* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1974), str. 162.

³⁴⁰ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 17.

Nozick především předpokládá, že každá obranná agentura by vyžadovala, aby se každý z jejích klientů zřekl práva soukromé odpovědi na agresi. Takové klienty by odmítla bránit proti útoku, který by taková odpověď vyvolávala.³⁴¹ Možná, možná nikoli. Jednalo by se o rozhodnutí různých agentur působících na trhu, a rozhodně to není samozřejmé. Je zcela jistě možné, a patrně i pravděpodobné, že takovéto agentury by neobstály v konkurenčním boji s jinými agenturami, jež své klienty takto neomezují.

Nozick pak pokračuje analýzou sporů mezi klienty různých obranných agentur. Nabízí tři scénáře, k nimž může dojít. Dva z těchto scénářů (a část třetího) však obsahují fyzický boj mezi agenturami. Uvedme nejprve, že tyto scénáře jsou v rozporu s Nozickovými vlastními předpoklady neagresivního jednání v dobré víře *každé* z jeho agentur. V jakémkoli boji se totiž jasně minimálně jedna z agentur dopouští agrese. Ekonomicky je navíc absurdní očekávat, že by spolu agentury fyzicky bojovaly. Takovýto boj by odradil klienty a jeho vedení by bylo velmi nákladné. Je absurdní se domnívat, že by se na trhu obranné agentury nedokázaly dopředu dohodnout na soukromých odvolacích soudech či rozhodčích soudcích, k nimž by se obracely v případě nutnosti rozhodnout jakýkoli spor. Značnou částí obranných či soudních služeb, kterou by samozřejmě soukromá agentura nebo soud nabízely svým klientům, by bylo právě to, že mají dohody o řešení sporů prostřednictvím určitých odvolacích soudů či jistých rozhodčích soudců či jejich skupin.

Zaměříme se nyní na Nozickův klíčový třetí scénář, o němž píše:

tyto dvě agentury... se dohodnou na mírovém řešení případů, v nichž se jejich pohledy různí. Dohodnou se na výběru (a uposlechnutí rozhodnutí) nějakého soudce či soudu, k němuž se mohou obrátit, když se jejich názory liší. (Nebo mohou vytvořit pravidla, jež určí, která agentura má za jakých okolností pravomoc řešit vzniklý problém.)³⁴²

Nic proti této úvaze. Nyní ale přichází obrovský skok: „A vzniká tedy systém odvolacích soudů a odsouhlasených pravidel... Přestože působí různé agentury, existuje jeden jednotný federální systém, jehož jsou všechny součástmi.“ Tvrdím, že „tedy“ není naprosto namístě a zbytek je *non sequitur*.³⁴³ Ze skutečnosti, že každá obranná agentura bude mít dohody se všemi ostat-

³⁴¹ *Ibid.*, str. 15.

³⁴² *Ibid.*, str. 16.

³⁴³ Obdobnou kritiku Nozicka lze najít v recenzi Hillela Steinera v *Mind* 86 (1977): str. 120–29.

ními o postoupení sporů konkrétním odvolacím soudům či rozhodčím, *nevyplývá*, že vzniká „jeden jednotný federální systém“.

Naopak. Mohou vzniknout a patrně také vzniknou stovky a možná tisíce rozhodčích či odvolacích soudců, kteří budou vybráni. Nemusíme je vůbec považovat za součást jednoho „soudního systému“. Není vůbec třeba si například představovat vznik či zakládat jeden jednotný Nejvyšší soud, aby vynášel své rozsudky. Jelikož má každý spor dvě a pouze dvě strany, můžeme mít jen jednu třetí stranu, soudce či rozhodčího. V současnosti je například ve Spojených státech přes 23 000 profesionálních rozhodčích, a kdyby byl dnešní vládní systém soudnictví zrušen, byly by jich další tisíce. Každý z těchto rozhodčích by mohl vykonávat funkci odvolacího soudce či rozhodčího.

Nozick tvrdí, že by se anarchie nevyhnutelně přeměnila jakoby pomocí neviditelné ruky, v jednu *dominantní* obrannou agenturu v každé geografické oblasti, jejímiž klienty by byli „téměř všichni lidé“ v této oblasti. Již jsme si ale ukázali, že Nozickův hlavní argument vedoucí k tomuto závěru je zcela neplatný. Nozickovy další argumenty pro toto tvrzení jsou stejně tak neplatné. Píše například, že „oproti ostatním statkům, jež jsou ohodnocovány komparativně, plnohodnotné konkurující si obranné služby nemohou existovat“.³⁴⁴ Proč tedy prý *nemohou*?

Za prvé, protože „povaha poskytované služby vede různé agentury... k násilnému vzájemnému konfliktu“, místo aby se snažily si jen konkurovat o zákazníky. Viděli jsme, že předpokládat konflikt není správné. Jednak kvůli vlastnímu Nozickovu předpokladu, že každá agentura jedná neagresivně, a za druhé kvůli Nozickovu vlastnímu třetímu scénáři, kde říká, že každá agentura uzavře smlouvy se všemi ostatními ohledně mírového urovnání sporů. Nozickův druhý argument na podporu jeho tvrzení praví, že „hodnota produktu, jež je menší než maximální, klesá disproporcionálně s počtem lidí, jež kupují maximální produkt, spotřebitelé nebudou spokojeni s menším množstvím statku. Konkurující si společnosti jsou tak uvězněny v klesající spirále“. Ale proč? Nozick se zde vyjadřuje o ekonomii trhu obrany, aniž by jeho tvrzení měla jakýkoli základ. Proč bychom měli najít právě takovéto „úspory z rozsahu“ v podnikání na trhu s obranou, o nichž se Nozick domnívá, že povedou nevyhnutelně k vytvoření téměř přirozeného monopolu v každé oblasti? Na tom nic samozřejmého není.

Naopak. Veškeré důkazy – a zde se opět odhaluje důležitost empirických faktů o současnosti a minulosti – ukazují na přesný opak. Jak jsme již zmínili,

³⁴⁴ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 17.

ve Spojených státech dnes existují desítky tisíc profesionálních rozhodčích soudců; máme také desítky tisíc právníků a soudců a velké množství soukromých obranných agentur poskytujících noční hlídače, ostrahu atd., aniž bychom nacházeli v těchto oblastech náznaky existence geografických přirozených monopolů. Proč by to mělo být jinak u anarchicky působících obranných agentur?

A když se podíváme na historické fungování soudů a obranných agentur v systémech, jež se anarchii blížily, opět nacházíme řadu důkazů ukazujících na neplatnost Nozickova tvrzení. Trhy v Champagne byly po stovky let hlavním mezinárodním trhem v Evropě. Řada soudů vytvořených obchodníky, šlechtou, církví apod. si konkurovala o přízeň zákazníků. Nejen že se nikdy nevyvinula jedna dominantní agentura, ale ani nevznikala potřeba využívat odvolacích soudů. Po tisíc let až do cromwellovského dobytí vládli ve starém Irsku systém množství teoretiků práva a právních škol a řady obranných agentur, již si na různých územích konkurovali, aniž by někdo získal dominanci. Po pádu Říma docházelo k mírovému urovnávání sporů mezi spoluzijícími barbarskými kmeny v rámci jednotlivých území, kdy se lidé z různých kmenů řídili vlastními zákony a měli odsouhlaseny mechanismy rozhodování sporů mezi těmito soudy a zákony. S dnešními moderními technologiemi a nízkými náklady dopravy a komunikací by navíc bylo mnohem jednodušší konkurovat si přes geografické hranice. Obranné agentury „Metropolitní“, „Nestranná“, „Opatrná“ by např. mohly mít snadno pobočky na velmi velkém území.

Ve skutečnosti najdeme mnohem přesvědčivější argumenty pro tvrzení, že *pojištění*, a nikoli obrana, představuje přirozený monopol. Větší portfolio pojišťoven vede ke snížení pojistek. A přesto je zřejmé, že v této oblasti máme mezi pojišťovnami značnou konkurenci, která by se ještě zintenzivnila, kdyby ji neomezovala státní regulace.

Nozickovo tvrzení, že by vznikla na každém území dominantní agentura, je ukázkou nepřípustného pokusu *a priori* rozhodnout, jak by se choval svobodný trh, jež se navíc přiči naší znalosti konkrétních historických událostí a institucionálního uspořádání. Určitě je pravda, že je *myslitelné*, aby na daném území dominantní obranná agentura vznikla, ale není to příliš pravděpodobné. Navíc, jak uvádí Roy Childs ve své kritice Nozickova argumentu, i kdyby se tak stalo, pravděpodobně by to nebyl „jednotný federální systém“. Childs také správně poznamenává, že dát všechny obranné agentury na trhu na jednu hromadu a nazvat je jednotným monopolem je asi tak stejně smysluplné jako dát na jednu hromadu všechny pěstitele

a producenty jídla na trhu a tvrdit, že mají kolektivní „systém“ či „monopol“ na výrobu jídla.³⁴⁵

Právo a stát jsou navíc pojmově a historicky oddělitelné. Právo by se v anarchické tržní společnosti vyvinulo bez jakékoli formy státu. Konkrétní podoba anarchických právních institucí – soudci, rozhodčí, procesní postupy řešení sporů atd. – by samozřejmě byly utvářeny neviditelnou rukou trhu, zatímco základní Právní kodex (vyžadující, aby nikdo nenapadal osobu či majetek jiného) by musely odsouhlasit všechny právní agentury, stejně jako se kdysi dohodli všichni konkurující soudci, že budou používat a rozvíjet základní principy zvykového práva či common law.³⁴⁶ To by však nikterak nevytvářelo unifikovaný právní systém či dominantní obrannou agenturu. Všechny agentury, jež by překročily základní pravidla liberálního kodexu, by se staly otevřenými psanci a agresory, a jak uvádí sám Nozick, takovýmito agenturám, stojícím mimo zákon a postrádajícím legitimitu, by se v anarchické společnosti příliš nedařilo.³⁴⁷

Předpokládejme nyní, jakkoli to může být nepravděpodobné, že vznikne dominantní obranná agentura. Jak poté pokračujeme, abychom se bez porušení cizích vlastnických práv dostali do Nozickova ultraminimálního státu? Nozick píše³⁴⁸ o situaci dominantní obranné agentury, která vidí nezávislé agentury s jejich nespolehlivými postupy, jak unáhleně útočí proti jejím klientům. Neměla by snad mít dominantní agentura právo bránit své klienty proti těmto unáhleným akcím? Nozick tvrdí, že dominantní agentura má právo zakázat rizikové postupy proti svým klientům a že tento zákaz tímto ustavuje „ultraminimální stát“, v němž jedna agentura brání silou všem ostatním agenturám vynucovat práva jednotlivců.

Již od počátku jsou zde však dva problémy. Především, co se stalo s mírovým řešením sporů, jež bylo součástí třetího scénáře? Proč se nemůže dominantní agentura dohodnout s nezávislými agenturami na urovnání sporu v rozhodčím či soudním řízení, a to ideálně ještě před vznikem sporu? No ovšem, zde narážíme na Nozickovo výše zmiňované „tedy“, které z této dobrovolné dohody udělalo součást „jednotného federálního soudního systému“.

³⁴⁵ Roy Childs, „Invisible Hand“, str. 25.

³⁴⁶ Srov. Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Angeles: Nash Publishing, 1972). (Česky: *Právo a svoboda*, Liberální institut, 2007, str. 54 – pozn. překl.), a F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, sv. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973). (Česky: *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia, 1994, 228–229, 192n, pozn. překl.)

³⁴⁷ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 17.

³⁴⁸ *Ibid.*, str. 55–56.

Stručně řečeno, pokaždé když dominantní agentura vyřeší s nezávislými své spory předem, Nozick *to nazve* „jedna agentura“. Z definice pak vylučuje toto mírové vyřešení sporů, *aniž* by došlo k posunu směrem k vynucenému monopolu ultraminimálního státu.

Abychom mohli plynule navázat, nezpochybňujme nyní Nozickovu podivnou definici „jedné agentury“. Bylo by v takové situaci ospravedlnitelné, aby dominantní agentura postavila konkurenty mimo zákon? Zcela jistě nikoli, a to i kdyby se snažila zamezit boji. Co si počít s mnoha případy, kdy nezávislé agentury pro své klienty vynucují spravedlnost a nemají s klienty dominantní agentury nic společného? Jaké myslitelné právo umožňuje dominantní agentuře zasáhnout a postavit mimo zákon mírovou arbitráž a soudní řízení mezi klienty nezávislých agentur, které nemají žádný vliv na její klienty? Odpověď je: žádné. Dominantní agentura se tak postavením konkurentů mimo zákon dopouští agrese proti jejich právům a proti právům jejich existujících či potenciálních zákazníků. Jak navíc ukazuje Roy Childs, toto rozhodnutí vynucovat vlastní monopol lze těžko označit za konání neviditelné ruky. Jedná se o *vědomé*, velmi viditelné rozhodnutí, a dle toho je s ním třeba nakládat.³⁴⁹

Nozick tvrdí, že dominantní agentura má právo zastavit „rizikové“ aktivity, jichž se nezávislé agentury dopouští. Co ale s těmito nezávislými agenturami? Nemají také *ony* právo zastavit rizikové aktivity dominantní agentury? A nenastává pak nutně zase válka všech proti všem, což je v rozporu s třetím Nozickovým scénářem, a nedochází pak v tomto procesu nutně také k agresi proti právům? Co se pak stalo s Nozickem celou dobu předpokládanými morálními aktivitami přirozeného stavu? Jak dále dodává Roy Childs, co s rizikem, jež existence vynuceného monopolu obranné agentury nese? Childs píše:

Co zastaví tuto moc? Co se stane, když uchvátí ještě více moci? Jelikož má monopol, jakékoli spory ohledně jejího fungování jsou řešeny a rozhodovány výlučně jí samotnou. Jelikož je pečlivé soudní řízení nákladné, máme veškeré důvody předpokládat, že bez konkurence se stane méně pečlivým, a opět je to pouze ona, kdo bude posuzovat legitimitu svého vlastního řízení, jak nám Nozick explicitně říká.³⁵⁰

Konkurující si agentury, ať již je konkurence existující či potenciální, zajišťují nejen vysokou kvalitu ochrany při nejnižších nákladech v porovnání

³⁴⁹ Childs, „Invisible Hand“, str. 32.

³⁵⁰ *Ibid.*, str. 27–28.

s vynuceným monopolem, ale poskytují také opravdové brzdy a protiváhy trhu proti tomu, aby jakákoli jedna agentura podlehla pokušení postavit se „mimo zákon“, tj. použít agrese proti osobám a majetku klientů či neklentů. Stane-li se jedna agentura z mnoha agresorem, ostatní okolní agentury jsou zde připraveny k boji za práva svých klientů. Kdo se ale postaví na obranu kohokoli před státem, ať již je státem ultraminimálním či minimálním? Kdybychom se mohli ještě jednou vrátit k historické zkušenosti, strašlivá kronika zločinů a vražd spáchaných státem během dějin nám nedává příliš velkou naději na to, že by z povahy aktivit státu neplynulo žádné riziko. Domnívám se, že rizika tyranie státu jsou mnohonásobně vyšší než rizika spojená s obavou, že jeden či dva procesní postupy konkurujících si obranných agentur nebudou spolehlivé.

To však zdaleka není vše. Jakmile je totiž jednou povoleno dělat více než bránit se proti otevřeným aktům skutečného násilí, jakmile někdo může použít sílu proti někomu kvůli jeho „rizikovým“ aktivitám, pak je dovoleno téměř vše a v podstatě přestává existovat jakákoli hranice v používání násilí proti právům ostatních lidí. Jakmile je dovoleno, aby něčí „strach“ před „rizikovými“ aktivitami jiných vedl k použití donucení, pak lze ospravedlnit *jakoukoli* tyranii a Nozickův „minimální“ stát se rychle stává státem „maximálním“. Tvrdím, že ve skutečnosti na cestě od ultraminimálního státu ke státu maximálnímu, totalitnímu, neexistuje žádná nozickovská hranice, na niž bychom se zastavili. Neexistuje žádná hranice, za kterou bychom kvůli tzv. preventivnímu omezení či zadržení nemohli zajít. Nozickův poněkud humorný návrh na „kompenzaci“ v podobě rekreačních nápravných zařízení bude jen stěží stačit na odvrácení strašidla totalitarismu.³⁵¹

Pár příkladů: V dnešních Spojených státech tvoří největší část kriminality mladí černoši. Riziko, že někdo z této skupiny spáchá zločin, je daleko větší než riziko jakékoli jiné věkové skupiny, pohlaví nebo barvy pleti. Proč tedy nezavřít do vězení všechny mladé černochoy mužského pohlaví do doby, než dospějí a dojde ke snížení rizika? Pak, předpokládám, bychom je mohli „kompenzovat“ a dát jim zdravé jídlo, oblečení, hřiště a naučit je užitečným dovednostem v „rekreačním nápravném zařízení“. Jestli ne, tak proč? Další příklad: nejzásadnějším argumentem ve prospěch prohibice byla nezpochybnitelná skutečnost, že lidé pod vlivem alkoholu páchají výrazně více zločinů, dopouštějí se více nedbalostních činů na dálnicích, než když jsou střízliví. Proč tedy nezakázat alkohol, a nesnížit tím riziko a obavy, přičemž

³⁵¹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 142 ff.

bychom mohli „kompenzovat“ dotčené oběti tohoto zákona tím, že bychom jim za peníze daňových poplatníků zdarma rozdávali zdravou vinnou limonádu? Nebo co takový neblaze proslulý plán Dr. Arnolda Hutschnekera, v němž chtěl na základních školách „identifikovat“ údajné budoucí zločince a následně je izolovat a vhodně převychovat? Jestliže ne, tak proč ne?

Tvrdím, že v každém z případů najdeme *jediný* důvod „proč ne“, a ten by neměl překvapit libertariány, kteří by měli věřit v nezcizitelnost individuálních práv, totiž že nikdo nemá *právo* nutit nikoho, kdo se sám nedopouští *otevřeného* aktu agrese proti právům. Jakékoli zmírnění tohoto kritéria, aby mohlo obsáhnout donucení proti vzdáleným „rizikům“, představuje povolení nepřijatelné agrese proti právům jiných. Každé zmírnění tohoto kritéria navíc otevírá cestu k neomezenému despotismu. Každý stát, který byl založen na *těchto* principech, nebyl počat neposkvřeně (tj. bez poškození práv kohokoli), ale vznikl surovým znásilněním.

I kdybychom mohli riziko změřit a i kdyby nám mohl Nozick nabídnout jasné kritérium, odkdy je chování lidí „příliš“ rizikové, jeho přechod od dominantní agentury k ultraminimálnímu státu by stále představoval agresi, invazi a neměl by legitimitu. Roy Childs navíc ještě ukazuje, že neexistuje způsob, jak měřit pravděpodobnost takového „rizika“, natožpak strachu (obě věci jsou ryze subjektivní).³⁵² Jediné riziko, jež lze změřit, nacházíme v takových vzácných situacích – jako jsou loterie nebo ruleta – kdy jsou jednotlivé události náhodné, homogenní a velmi mnohokrát opakované. V téměř všech případech skutečného lidského jednání nejsou tyto podmínky splněny, a proto nejsme schopni měřením zjistit bod, kdy začíná nadměrné riziko.

To nás přivádí k úžasně užitečnému konceptu Williamsona Everse „řádné převzetí rizika“. Žijeme ve světě, v němž nevyhnutelně existuje nezměrné množství různých podob nejistoty a rizika. Ve svobodné společnosti, kde mají lidé plná práva, přijímá riziko, jemuž vystavuje svou osobu a své řádně nabyté vlastnictví, každý jedinec sám. Nikdo pak nemůže mít právo nutit někoho jiného, aby si snížil své riziko. Takovéto nucení k přijímání menšího rizika představuje agresi a útok, který by měl být zákonným systémem náležitě zastaven a potrestán. Ve svobodné společnosti se může samozřejmě každý rozhodnout učinit kroky ke snížení rizika, jež nejsou útokem na práva a vlastnictví jiného člověka – např. se pojistit, zajistit se proti riziku na trhu cenných papírů, využít záruky apod. To vše je ale dobrovolné a nepředstavuje ani zdanění, ani nucený monopol. Jak dále uvádí Roy Childs, jakékoli donu-

³⁵² Childs, „Invisible Hand“, str. 28–29.

cení zasahující do trhu s rizikem *vzdaluje* velikost rizika ve společnosti od optimální výše, a toto riziko pro společnost tak *zvyšuje*.³⁵³

Příkladem schvalované agrese proti vlastnickým právům, který Nozick uvádí, je situace majitele pozemku, jenž je obklopen nepřátelskými vlastníky pozemků, kteří mu neumožní ze svého pozemku odejít.³⁵⁴ Proti liberální odpovědi, že každý racionální majitel pozemku by si nejprve koupil od sousedících vlastníků nemovitostí přístupová práva, staví situaci, že majitel pozemku je obklopen tolika nepřáteli, že *i tak* by se nebyl schopen nikam dostat. Zde je potřeba si uvědomit, že toto není specifický problém pro vlastníky nemovitostí. Nejen ve svobodné společnosti, ale i dnes si můžeme představit situaci, že jeden člověk je celým světem tak nenáviděn, že s ním nechce nikdo obchodovat a nechce ho ani vpustit na svůj pozemek. Pak nezbude než říci, že to je jeho převzetí rizika. Jakákoli snaha rozbít tento dobrovolný bojkot fyzickým donucením představuje nelegitimní agresi proti právům lidí, jež se bojkotu účastní. Takový člověk by si měl raději co nejrychleji najít nějaké přátele, nebo si alespoň koupit spojence.

A jak se Nozick dostává ze svého „ultraminimálního“ k jeho „minimálnímu“ státu? Tvrdí, že ultraminimální stát je z morálního hlediska nucen „kompenzovat“ ty, jimž je zakázáno, aby se mohli stát klienty nezávislých obranných agentur, tím, že jim sám dodá obranné služby – a *proto* se objevuje „noční hlídač“ či minimální stát.³⁵⁵ I toto rozhodnutí je ale záměrné a viditelné, a těžko jej lze tedy označit za mechanismus neviditelné ruky. Především je ale třeba si uvědomit, že Nozickův princip kompenzace je ještě méně teoreticky smysluplný, je-li to ještě vůbec možné, než jeho teorie rizika. Kompenzace je v teorii trestu jednoduše pokusem odškodnit oběť zločinu. V žádném případě není nikterak považována za morální schválení samotného zločinu.

Nozick se ptá,³⁵⁶ zda vlastnická práva znamenají, že je lidem dovoleno uchýlit se k útočnému jednání „za předpokladu, že odškodní člověka, jehož hranice byly překročeny“? Na rozdíl od Nozicka ale musíme říci, že nikoli, a to ve všech případech. Jak ve své kritice Nozicka uvádí Randy Barnett:

³⁵³ *Ibid.*, str. 29.

³⁵⁴ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 55n.

³⁵⁵ Podle Nozicka musí být navíc každá etapa vzniku státu morální, jelikož údajně nedochází k porušování ničích morálních práv. V takovém případě je i ultraminimální stát morální. Je-li tomu ale tak, jak může Nozick tvrdit, že ultraminimální stát má morální povinnost se přeměnit na stát minimální? Kdyby tak ultraminimální stát neučinil, pak by byl zjevně nemorálním, což je v rozporu s Nozickovým původním předpokladem. O tomto více v R. L. Holmes, „Nozick on Anarchism“, *Political Theory* 5 (1977): 247ff.

³⁵⁶ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 57.

„Oproti Nozickovu principu kompenzace by měla být veškerá narušení práv zakázána. To je to, co právo znamená.“ A „zatímco dobrovolná platba kupní ceny směnu činí přípustnou, odškodnění agresí přípustnou nečiní, ani ji neospravedlňuje“.³⁵⁷ Práva nesmí být porušena, tečka. Odškodnění je pouze způsobem restituice či trestu následujícím po porušení práv. Nesmí mi být dovoleno bezstarostně vniknout do něčího domu a zdemolovat nábytek jednoduše proto, že jsem připraven následně majitele „odškodnit“.³⁵⁸

Za druhé je nutné si uvědomit, že nikdy neexistuje žádný způsob, jak vědět, jak velké má odškodnění být. Nozickova teorie závisí na konstantnosti a měřitelnosti užitkových škál lidí, stejně jako na schopnosti vnějšího pozorovatele tyto škály poznat. Nic z toho však nelze.³⁵⁹ Rakouská teorie subjektivní hodnoty nám ukazuje, že užitkové škály lidí se neustále mění, že je nelze měřit ani zvnějšku pozorovat. Koupím-li si noviny za 15 centů, pak vše, co o mé hodnotové škále můžeme říci, je to, že v okamžiku nákupu jsou pro mne noviny hodnotnější než 15 centů. To je vše. Toto hodnocení se zítra může změnit. A o dalších částech mé užitkové škály jiní vůbec nic nevědí. (Ještě jedna drobnost: Nozickovo okázalé používání aparátu „indiferenčních křivek“ není pro jeho argument nutné a jen násobí jeho omyly, jelikož indiference není z definice *nikdy* projevena v jednání, ve skutečné směně, a je proto nepoznatelná a objektivně beze smyslu. Indiferenční křivka navíc vyžaduje na osách dvě komodity – co má tato Nozickova údajná křivka na osách?)³⁶⁰ Když však nemůžeme vědět, co navrátí člověka do stejné situace, kde byl před nějakou změnou, pak neexistuje způsob, jakým by mohl externí pozorovatel, jako třeba minimální stát, zjistit, jak velké odškodnění je třeba.

Chicagská škola se pokouší tento problém vyřešit jednoduše předpokladem, že ztrátu užitku člověka můžeme měřit pomocí peněžní ceny této ztráty. Takže když někdo rozřeže můj obraz a odhadci určí, že bych jej býval mohl prodat za 2000 dolarů, pak by tato částka představovala náležité odškodnění. Nikdo ale skutečně neví, jaká by tržní cena bývala byla, jelikož zítřejší trh se od včerejšího může snadno lišit, ale hlavně mé duševní přilnutí k obrazu může mít daleko větší hodnotu, než co napovídá peněžní cena. A *nikdo na světě* nedokáže určit, jakou hodnotu tato psychická vazba má.

³⁵⁷ Barnett, „Whither Anarchy?“ str. 20.

³⁵⁸ Nozick navíc navyšuje břímě pro oběť, jelikož hovoří o jeho kompenzaci pouze za jednání, která na agresii reagují „adaptivně“. *Anarchy, State, and Utopia*, str. 58.

³⁵⁹ Nozick, *Ibid.*, str. 58, explicitně předpokládá měřitelnost užitku.

³⁶⁰ Za tento postřeh vděčím profesoru Rogeru Garrisonovi z katedry ekonomie na Auburnské univerzitě.

Zjistit to *dotazem* nic nevyřeší, protože mi nic nebrání lhát, abych znásobil výši „odškodnění“.

Nozick navíc neříká nic o tom, že by dominantní agentura kompenzovala *vlastní* klienty za zničení *jejich* příležitostí přesunout své nákupy obranných služeb ke konkurenčním agenturám. Jejich příležitosti jsou ale donucením zničeny a krom toho je možné, že tito lidé z konkurence získávali, protože ji vnímali jako překážku možných snah dominantní agentury chovat se tyran-*sky*. *Jak* bychom ale mohli určit rozsah takového odškodnění? Zapomněl-li Nozick na odškodnění poškozených klientů dominantní agentury, co si počít se zanícenými anarchisty v anarchickém přirozeném stavu? Jak naložit s jejich traumatem, vidí-li vznik státu, jenž má daleko k neposkvrněnosti? Mají být i *oni* odškodněni za hrůzy, které při vzniku státu zažívají? A *kolik* jim má být zapláceno? Existence *jediného* zaníceného anarchisty, který *nemohl* být kompenzován za duševní trauma, jež utrpěl při vzniku státu, ve skutečnosti postačuje sama k tomu, aby zneplatnila Nozickův model údajně nenásilného vzniku minimálního státu. Tomuto dokonalému anarchistovi by totiž nestačilo ani to nejvyšší odškodnění k tomu, aby utišilo jeho zármutek.

To nás přivádí k dalšímu problému v Nozickově schématu: podivné skutečnosti, že odškodnění placené dominantní agenturou není vypláceno v penězích, ale v rozšíření jejich občas pochybných služeb klientům ostatních agentur. Obhájci principu odškodnění ale přece ukazují, že *peníze* – které nechávají na rozhodnutí příjemce koupit si to, co mu nejvíce vyhovuje – jsou z jejich pohledu mnohem lepší než jakákoli kompenzace v naturáliích. Když Nozick hovoří o rozšíření obrany jako o formě odškodnění, nikdy alternativu peněžního odškodnění nezvažuje. Pro anarchistu je tato podoba „odškodnění“ – samotná instituce státu – samozřejmě něčím strašlivým a ironickým. Roy Childs přesvědčivě ukazuje, že Nozick

si přeje zakázat nám obrátit se na jakoukoli z řady konkurujících si agentur kromě dominantní obranné agentury. Co nám za tento zákaz nabízí jako *odškodnění*? Je nadmíru štědrý. Nedá nám nic menšího než *stát*. Do-
volte mi být prvním, kdo veřejně tuto zjevně štědrou nabídku odmítne. Jde ale... o to, že ji odmítnout *nemůžeme*. Je nám vnucena, ať se nám líbí nebo ne, ať už jsme ochotni přijmout stát jako odškodnění nebo nikoli.³⁶¹

Neexistuje navíc žádná záruka, a to ani v rámci Nozickova vlastního systému, že minimální stát bude každého kompenzovat stejně, jak Nozick tvrdí. Je

³⁶¹ Childs, „Invisible Hand“, str. 27.

určitě nepravděpodobné, že by všichni měli identické hodnotové škály. *Jak* ale pak budou objeveny rozdíly, aby odškodné v různé výši mohlo být placeno?

I tehdy, omezíme-li se na Nozickovy odškodněné lidi – dřívější či současné potenciální klienty konkurenčních agentur – *kdo* jsou tito lidé? Jak je najdeme? Podle Nozicka samotného totiž *pouze* takoví stávající či potenciální klienti mají být odškodněni. Jak ale rozliší, což je pro řádné odškodnění nutné, mezi těmi, kdo byli připraveni o své požadované nezávislé agentury, a kdo proto zaslouží odškodnění, a těmi, kdo by se nikdy nestali klienty nezávislých agentur, tj. těmi, kteří by kompenzováni být neměli? Bez tohoto rozlišení nemůže Nozickův minimální stát, v rámci jeho vlastního systému, řádné odškodnění uskutečnit.

Roy Childs však vznáší další skvělý argument ohledně Nozickem navrhované podoby odškodnění – přinášející pro minimální stát zoufalé důsledky kvůli skutečnosti, že platba takového odškodnění nutně zvýší náklady, a tedy i účtované ceny dominantní agentury. Roy Childs píše:

Musí-li minimální stát chránit každého, včetně těch, kdo nemohou platit, a musí-li odškodnit jiné za zákaz jejich rizikových jednání, pak to musí znamenat, že musí po svých původních zákaznících požadovat více, než by tomu bylo při existenci ultraminimálního státu. To by ale, ipso facto, zvýšilo – kvůli jejich poptávkovým křivkám – počet lidí, kteří by si raději vybrali nedominantní agentury... než dominantní agenturu (která se přeměňuje v ultraminimální stát a následně stát minimální). Musí je pak minimální stát ochraňovat zdarma, nebo je odškodnit za zákaz zvolit si jiné agentury? Pakliže ano, pak opět musí buď zvýšit cenu zbývajícím zákazníkům, nebo omezit své služby. V obou případech se opět objevují lidé, kteří by si kvůli povaze a tvaru svých poptávkových křivek zvolili raději nedominantní agentury oproti agentuře dominantní. Musí být pak tito lidé odškodněni? Pakliže ano, pak nás tento proces vede k bodu, kdy nikdo kromě několika bohatých fanatiků obhajujících minimální stát nebude ochoten platit za velmi omezené služby. Kdyby se toto stalo, není důvod se domnívat, že by velmi brzo minimální stát neskončil v neviditelném propadlišti dějin, což by si, myslím, velmi zasloužil.³⁶²

Ohledně odškodnění je ještě nutné zmínit související a důležitou věc: Nozick přijímá Lockeovu nešťastnou „výhradu“ ohledně prvotního přivlastně-

³⁶² *Ibid.*, str. 31.

ní vlastnických práv k nevyužívané půdě a prohlašuje, že nikdo si nesmí přivlastnit nevyužívanou půdu, je-li na tom zbytek obyvatelstva požadující přístup k půdě „hůře“.³⁶³ Opět narážíme na problém, jak víme, že je či není na tom hůře? Lockeova výhrada může ve skutečnosti vést k tomu, že *veškeré* soukromé vlastnictví půdy bude postaveno mimo zákon, jelikož můžeme vždy říci, že snížení rozlohy dostupné půdy způsobuje, že všichni ostatní, kteří by si byli mohli půdu přivlastnit, jsou na tom hůře. Ve skutečnosti neexistuje způsob, jak změřit či zjistit, kdy jsou na tom hůře a kdy nikoli. A i kdyby byli, tvrdím, že i toto je jejich převzetí rizika. Každý by měl mít právo si přivlastnit půdu či jiné zdroje, které předtím nikomu nepatřily. Jsou-li na tom ti, kdo přijdou později, hůře, pak je to jejich převzetí rizika v tomto svobodném a nejistém světě. Ve Spojených státech již není ohromné množství panenské půdy a nemá smysl nad touto skutečností naříkat. Ve skutečnosti můžeme obecně mít takový „přístup“ k těmto zdrojům, jaký chceme, když za ně zaplatíme tržní cenu. Ale i kdyby vlastníci odmítli prodat či pronajmout, mělo by to ve svobodné společnosti být jejich právo. I Locke by mohl čas od času přitakat.³⁶⁴

Nyní se dostáváme k dalšímu důležitému bodu. Nozickův předpoklad, že dojde-li k odškodnění, může agentura postavit mimo zákon rizikové činnosti, spočívá na jeho domněnce, že nikdo nemá právo vykonávat „neproduktivní“ (v nichž se nalézají také rizikové) aktivity či směny, a že proto je pak lze legitimně zakázat.³⁶⁵ Nozick totiž uznává, že kdyby rizikové činnosti ostatních byly legitimní, pak by jejich zákaz a odškodnění nebyly platné, a pak bychom „museli namísto toho s nimi vyjednávat nebo uzavírat smlouvy, v nichž by souhlasili neprovozovat zmíněné rizikové chování. Proč bychom jim nenabídli nějakou motivaci, nezaměstnali je, či jim nezaplatili za to, aby se chovali jinak?“³⁶⁶ Jinak řečeno, kdyby Nozick nezastával mylnou teorii nelegitimnosti „neproduktivních“ činností, musel by lidem přiznat právo takovéto činnosti vykonávat. Ze zákazu riskovat a principu odškodnění by nic nezbylo a Nozickův ultraminimální ani minimální stát by nemohl být ospravedlněn.

A nyní se dostáváme k argumentu, který můžeme označit za Nozickův princip „mrtvé protistrany“. Jeho kritérium „produktivní“ směny totiž znamená, že každá ze stran je na tom lépe, než kdyby druhá ze stran vůbec neexistovala.

³⁶³ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 178ff.

³⁶⁴ Nozick se také zabývá Hayekovým názorem ohledně vyžadování platby za využití něčím osamocené studně. *Ibid.*, str. 180. Viz také str. 220–21 výše.

³⁶⁵ Viz Barnett, „Whither Anarchy?“ str. 19.

³⁶⁶ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 83–84.

la. Zatímco „neproduktivní“ směna je taková, kdy by na tom jedna ze stran byla lépe, kdyby druhá padla na zem mrtvá.³⁶⁷ „Jestliže někomu zaplatím za to, aby mne nepoškozoval, nezískám od něj nic, co bych již neměl, kdyby takový člověk vůbec neexistoval, nebo existoval, ale se mnou neměl nic co do činění.“³⁶⁸ V souladu s Nozickovým „principem odškodnění“ by mohla být „neproduktivní“ činnost zakázána za předpokladu, že člověk je odškodněn prospěchem, jehož se musel kvůli zavedení zákazu vzdát.

Podívejme se nyní, jak používá svá kritéria „neproduktivnosti“ a odškodnění na problematiku vydírání (blackmail).³⁶⁹ Nozick se pokouší obhájit postavení vydírání mimo zákon tvrzením, že „neproduktivní“ smlouvy by neměly být legální a že smlouva, kde je za úplatu slibováno mlčení, je neproduktivní. Vydíraný je na tom totiž hůře kvůli samotné existenci člověka, který hrozí, že promluví.³⁷⁰ Kdyby zkrátka Petr, který hrozí vyzrazením určité informace, padl na zem mrtvý, Pavel (vydíraný) by na tom byl lépe. Nebo ještě jinak. Pavel neplatí Petrovi za to, že se díky němu má lépe, ale za to, že se kvůli němu nemá hůře. Ale *i zde* přece můžeme hovořit o produktivní smlouvě, protože Pavel je v případě, že smlouvu uzavře, na tom lépe, než *by býval byl*, kdyby ke smlouvě nedošlo.

Tato teorie ale vede Nozicka do velkých problémů a sám si je některých (i když ne zdaleka všech) vědom. Přiznává například, že jeho důvod pro postavení vydírání mimo zákon by jej také vedl k zákazu následující smlouvy: Adam přijde ke svému sousedovi Davidovi a navrhne následující: Chystám se na svém pozemku postavit takový a takový růžový dům (o němž ví, že se Davidovi nebude líbit). Jestliže mi ale zaplatíš částku X, *nepostavím* ho. Nozick uznává, že i toto by v jeho systému muselo být protizákonné, jelikož David by platil Adamovi za to, aby nezhoršil jeho situaci, a taková smlouva by tedy byla „neproduktivní“. V podstatě by situace byla taková, že by na tom byl David lépe, kdyby Adam padl na zem mrtvý.

³⁶⁷ Aplíkujme nyní Nozickům koncept „neproduktivní“ směny na jeho vlastní proces vzniku státu. Kdyby dominantní obranná agentura neexistovala, pak by na tom byli klienti ostatních, nedominantních agentur lépe, jelikož upřednostňují směnu s těmito nezávislými agenturami. Pak by se ale dle principu „mrtvé protistrany“, jak Nozick ukazuje, tito klienti stali oběťmi „neproduktivní“ směny s dominantní obrannou agenturou, a mají proto nárok zakázat činnosti dominantní agentury. Za tento trefný postřeh vděčím Davidu Gordonovi.

³⁶⁸ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 84.

³⁶⁹ Naši vlastní teorii přípustnosti smluv, které za úplatu slibují zachovat jisté věci v tajnosti, jsme představili na stranách 124–6 výše.

³⁷⁰ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 84–86.

Pro libertariána je ale obtížné obhájit takovéto postavení mimo zákon za použití nějaké smysluplné teorie vlastnických práv, nemluvě o teorii, kterou v této knize představujeme. Analogicky s příkladem vydírání, jež jsme uvedli výše, navíc Nozick připouští, že *by* v této situaci *bylo* v souladu s právem, kdyby David, poté co by zjistil, že Adam plánuje postavit růžový dům, za Adamem přišel a zaplatil mu za to, aby dům nepostavil. Proč by ale *byla* takováto směna „produktivní“? Jen proto, že s nabídkou nyní přišel David?³⁷¹ Proč by mělo tolik záležet na tom, *kdo* s nabídkou v této situaci přijde? Nebyl by na tom David *stále* lépe, kdyby Adam padl na zem mrtev? A i zde se analogicky musíme ptát, *zda by* Nozick *postavil* mimo zákon rozhodnutí Adama, který by odmítl Davidovu nabídku a *následně* požádal o více peněz? Proč? Nebo by Nozick označil za protizákonné chování Adama, který by naznačil Davidovi plán postavit růžový dům a pak by vše nechal na přírodě, řekněme, že by v novinách vydal inzerát o této stavbě a poslal Davidovi výstřižek? Nejednalo by se spíše v tomto případě o laskavost. A proč by mělo být pouhé inzerování něčeho protizákonné?

Nozickova argumentace je zjevně ještě méně přesvědčivá, podíváme-li se na její implikace. Nozick se mnoha implikacemi svého principu „mrtvé protistrany“ vůbec nezabýval. Pakliže říká, a zdá se, že ano, že A nelegitimně „donucuje“ B, byl-li by na tom B lépe, kdyby A padl na zem mrtvý, podívejme se na následující příklad. Adam a David soutěží v aukci o stejný obraz, jež chtějí koupit. Ze všech uchazečů již zbyli pouze oni dva. Nebyl by na tom David lépe, kdyby Adam padl mrtev k zemi? Nedonucuje tedy proto nějakým protizákonným způsobem Adam Davida, a neměla by tedy Adamova účast na aukci být prohlášena za protizákonnou? Nebo naopak, neutlačuje David Adama stejným způsobem, a neměla by tedy být postavena mimo zákon *Davidova* účast na aukci? Jestliže ne, tak proč ne? Nebo předpokládejme, že Adam a David se oba ucházejí o ruku téže dívky. Nebyl by na tom každý z nich lépe, kdyby druhý padl mrtev k zemi? A neměla by tedy účast na námluvách jednoho z nich nebo obou být protizákonná? Takto bychom mohli pokračovat donekonečna.

³⁷¹ Nozick na tuto klíčovou otázku neodpovídá. Jednoduše tvrdí, že by „šlo o produktivní směnu“. *Ibid.* str. 84, 240n 16. Je paradoxní, že Nozick byl patrně přinucen k tomuto ústupku (připuštění „produktivity“ směny v situaci, kdy s nabídkou přijde David) na základě argumentace profesora Ronalda Hamowyho; paradoxní proto, že právě Hamowy, jak jsme si ukázali výše, také přišel se zdrcující kritikou v jistém smyslu podobné definice donucení profesora Hayeka.

Nozick se se svou teorií dostává ještě hlouběji do problémů, když dodává, že výměna mlčení za peníze není „produktivní“ směnou, jelikož postavení směny mimo zákon jednu ze stran (toho, kdo nabídl mlčení) nepoškozuje. To ale samozřejmě není pravda. Jak ukázal profesor Block, postavení této formy vydírání mimo zákon znamená, že vyděrač přestává mít motivaci *nešířit* nechtěnou, doposud tajnou informaci o druhé straně. Nozick navíc poté, co dvakrát říká, že oběť by na tom „nebyla hůře“ v důsledku protizákonnosti takovéto směny, jejímž předmětem je mlčení, okamžitě a nekonzistentně přiznává, že „lidé si cení vyděračova ticha a platí za něj“. Je-li tedy v takovém případě vyděrači zakázáno říci si za své mlčení o peníze, pak mlčet nemusí a druhá strana na tom bude samozřejmě v důsledku zákazu hůře!

Bez jakéhokoli zdůvodnění přidává Nozick tvrzení, že „jeho mlčení není produktivní aktivitou“. Proč? Zřejmě z toho důvodu, že „jeho oběti by na tom byly stejně dobře, kdyby vyděrač nikdy neexistoval“. A jsme zpátky u našeho principu „mrtvé protistrany“. A následuje opět obrat v Nozickově argumentaci a (nekonzistentně se svým vlastním tvrzením, že mlčení vyděrače není produktivní) tvrdí, že „z pozice, již na tomto místě hájíme, prodávající takového mlčení by si mohl legitimně říci o peníze pouze do výše částky, již mlčením ztrácí... včetně plateb, které by mu nabízeli ostatní za to, aby informaci zveřejnil“. Nozick dodává, že zatímco si vyděrač může říci o takovou sumu peněz, které by získal, kdyby informaci zveřejnil, „nesmí si účtovat nejlepší cenu, jakou by mohl získat od toho, kdo si jeho mlčení kupuje“.³⁷²

Nozick tedy nekonzistentně vykládá chvíli o postavení obchodu s mlčením mimo zákon, chvíli o legálnosti pouze takové ceny, kterou by vyděrač mohl získat prodejem informace. Tím se zaplétá do obhajoby neobhajitelného konceptu „spravedlivé ceny“. Proč by mělo být zákonem dovolené žádat peníze pouze za ušlé platby? Proč *neumožnit* jakoukoli výši částky, kterou je člověk cenící si mlčení ochoten zaplatit? Obě transakce jsou jednak dobrovolné a v mezích vlastnických práv obou stran, a potom také *nikdo neví* ani konceptuálně, ani ve skutečnosti, jakou cenu by prodejce mlčení mohl za své tajemství na trhu dostat. Nikdo neumí předvídat budoucí tržní ceny předtím, než ke směně skutečně dojde. Navíc vyděrač může ze směny získávat nejen peníze, ale také duševní uspokojení. Nemusí mít vydíraného rád, může mít potěšení z prodeje tajemství, a proto může „získávat“ z prodeje třetí straně více, než jen peněžní odměnu. Nozick ve skutečnosti přiznává porážku, když

³⁷² Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 85–86.

uvádí, že vyděrač, „který má potěšení z prodeje tajemství, může požadovat jinou cenu“.³⁷³ Jak pak ale v takovém případě může v jakémkoli okamžiku externí agentura vynucující právo zjistit, *jak velké* potěšení má prodejce informace z vyzrazování tajemství, a proto jak vysokou cenu může „oběti“ v souladu se zákonem účtovat? Obecněji řečeno, je konceptuálně nemožné v jakémkoli případě objevit existenci či rozsah subjektivního potěšení či jakýchkoli jiných duševních faktorů, jež mohou vstupovat do jeho hodnotové škály, a proto do jeho směny.

Nakonec předpokládejme, že si vezmeme Nozickův nejhorší případ. Vyděrač, kterého od vyzrazení tajemství neodradí jakkoli vysoká peněžní cena. Kdyby bylo vydírání zakázáno zcela, či částečně v podobě Nozickovy „spravedlivé ceny“, takový vyděrač by prostě vyzrazoval tajemství zdarma – informaci by *rozdával* (Blockem označováno za „drby či klevetění“). Při takové činnosti by vyděrač jen prostě vykonával své právo nakládat se svým tělem, v tomto případě by šlo o svobodu projevu. Za omezení tohoto práva neexistuje žádná „spravedlivá cena“, protože nemá žádnou objektivně měřitelnou hodnotu.³⁷⁴ Jeho hodnota je subjektivní, zná ji jen sám vyděrač a jeho právo nelze spravedlivě omezit. Kromě toho „ochraňovaná“ oběť je na tom v důsledku zákazu vydírání v tomto případě zcela jistě hůře.³⁷⁵

Spolu s moderní, post-středověkou ekonomikou musíme tedy uzavřít, že *jedinou* „spravedlivou cenou“ za jakoukoli transakci je cena, na které se dvě strany dobrovolně shodnou. Kromě toho se musíme také v obecnější rovině přidat k moderní ekonomické teorii a nazvat *veškeré* dobrovolné směny „produktivními“, které jsou zároveň prostředkem, v jehož důsledku si obě strany polepší. Jakýkoli statek či zboží, jež jsou uživatelem či spotřebitelem dobrovolně nakoupeny, mu přinášejí prospěch, a jsou z jeho pohledu tedy „pro-

³⁷³ *Ibid.*, str. 86n.

³⁷⁴ See Barnett, „Whither Anarchy?“ str. 4–5.

³⁷⁵ Nozick v *Anarchy, State, and Utopia*, str. 86 nadále prohlubuje své omyly přirovnáním obchodníka s tajemstvím k „vyděrači žádajícímu výpalné“. Tvrdí, že zatímco obrana je produktivní, prodej služby, kde jde ze strany vyděrače o slib někoho nepoškodit, není. „Poškození“ plynoucí z výhrůžky prodáváče výpalného ale není výkonem svobody projevu, nýbrž jde o násilí. A hrozba použití násilí představuje také agresi. Rozdíl zde není v mylném dělení na „produktivní“ a „neproduktivní“, ale v rozlišení na „dobrovolné“ a „donucení“ či „útočné“, které leží u samých základů libertariánské filosofie. Jak ukazuje profesor Block:

Při agresi je vyhrožováno agresivním násilím, něčím, k čemu agresor nemá právo. Při obchodu s tajemstvím je ale „vyhrožování“ něčím, co vyděrač má zcela jistě právo udělat! Jde o výkon jeho práva svobodného projevu klevetit o našich tajemstvích.

Walter Block, „The Blackmailer as Hero“, *Libertarian Forum* (December 1972): 3.

duktivní“. Veškeré Nozickovy pokusy ospravedlnit postavení obchodu s informacemi mimo zákon nebo stanovit jakousi spravedlivou cenu za tento obchod (stejně jako za jakoukoli jinou smlouvu, která prodává něčí neaktivitu) jsou proto zcela neúspěšné. To ale také znamená, že jeho snaha ospravedlnit zákaz *jakékoli* „neproduktivní“ činnosti – včetně rizika – je také neúspěšná. A *tento důvod sám o sobě* postačuje k tomu, abychom odmítli Nozickův pokus ospravedlnit ultraminimální (a také minimální) stát.

Při použití své teorie na rizikové, strach vyvolávající „neproduktivní“ činnosti nezávislých agentur, což údajně ospravedlňuje vytvoření monopolu donucení ultraminimálního státu, se Nozick soustřeďuje na jím vyhlášená „procedurální práva“ každého jedince, která dle něj tvoří „právo, aby vina byla dokázána nejméně nebezpečnou známou procedurou, jíž vinu prokazujeme, tj. takovou, jež má nejnižší pravděpodobnost toho, že nevinnou stranu označíme za vinnou“.³⁷⁶ Na tomto místě přidává Nozick k obvyklým *základním* přirozeným právům – tedy k využívání osoby a spravedlivě nabytého vlastnictví nedotčeného násilím – údajná „procedurální práva“, či práva na jisté postupy k určení viny a nevinu.

Klíčovým rozdílem mezi skutečnými a falešnými „právy“ je to, že skutečná práva nevyžadují žádné pozitivní jednání od nikoho, pouze nezasahování. Právo na osobu a majetek tedy není závislé na čase, místě nebo počtu či bohatství jiných lidí ve společnosti. Robinson může takové právo mít ve vztahu k Pátkovi a totéž platí pro každého v dnešní rozvinuté společnosti. Naproti tomu proklamované právo „na spravedlivou odměnu“ je právem falešným, protože jeho naplnění vyžaduje pozitivní jednání ze strany ostatních lidí a zároveň existenci dostatečného množství lidí s dostatečně vysokým bohatstvím nebo příjmem, kteří by tento nárok uspokojili. Takové „právo“ tedy nemůže být na čase, místě, počtu lidí a situaci jiných lidí ve společnosti nezávislé.

„Právo“ na méně rizikové procedury ale samozřejmě vyžaduje pozitivní jednání ze strany dostatečného počtu lidí majících specializované dovednosti, aby tento nárok uspokojili; tudíž se nejedná o skutečné právo. Takové právo navíc nelze vyvodit ze základního práva na vlastnictví sebe sama. Naopak. Každý má absolutní právo bránit svou osobu a majetek před útokem. Zločinec nemá na druhou stranu žádné právo bránit své neoprávněné zisky. Jaké *procedury* budou zvoleny jakoukoli skupinou lidí k obraně svých práv – ať bude např. osobní sebeobrana nebo využití soudů či rozhodčích agentur – ale závisí na znalostech a dovednostech dotčených jedinců.

³⁷⁶ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, str. 96.

Zdá se, že na svobodném trhu by většina lidí volila svou obranu prostřednictvím takových soukromých institucí a obranných agentur, jejichž postupy by byly nejvíce v souladu s tím, co lidé ve společnosti chtějí. Tito lidé budou ochotni se řídit jejich rozhodnutími jako nejpraktičtější způsobem, jak odhadnout, *kdo je v konkrétním případě nevinný a kdo naopak nese vinu*. Toto jsou však záležitosti utilitárního objevení na trhu ohledně toho, co představuje nejefektivnější prostředek sebeobranu. Nemají nic společného s tak mylnými koncepty, jako jsou tzv. „procesní práva“.

A nakonec opět navažme na Roye Childse a jeho brilantní husarský kousek. Poté co ukázal, že každá z Nozickových etap vzniku státu nastupuje pomocí viditelného rozhodnutí, a nikoli působením „neviditelné ruky“, staví Nozickův argument na hlavu a prokazuje, že neviditelná ruka – *v rámci Nozickova vlastního systému* – povede přímo zpátky od minimálního státu k anarchii. Childs píše:

„Předpokládejme existenci minimálního státu. Představme si, že dojde ke vzniku agentury, jež imituje procedury minimálního státu, nechá stát rozhodovat ve svých soudních přelíčcích, řízeních apod. V takové situaci ji nelze obvinít z toho, že by byla „rizikovější“ než stát. Byla-li by stále příliš riziková, mohli bychom pak oprávněně říci, že stát je také příliš rizikový, a zakázat jeho aktivity za předpokladu, že bychom odškodnili ty, kteří jsou takovým zákazem poškozeni. Pokračujeme-li v tomto duchu, výsledek je anarchie.

Není-li tomu tak, pak „dominantní agentura“, z níž vznikl minimální stát, zjišťuje, že si konkuruje s agenturou, která je zjevně pod dohledem. Ale moment: druhá, konkurenční, utiskovaná agentura, na niž je dohlíženo, zjišťuje, že může požadovat za své služby nižší cenu, neboť minimální stát musí odškodňovat ty, kteří by jinak byli klienty agentur používajících rizikové procedury. Musí také platit náklady dohlížení na tuto novou agenturu.

Jelikož je pouze morálně vázaná platit toto odškodnění, je pravděpodobné, že pod takovým silným ekonomickým tlakem to přestane dělat. To dá do pohybu dva procesy: ti, kdo byli dříve odškodňováni kvůli tomu, že by si jinak vybrali jiné agentury, a nikoli stát, se rychle stávají klienty vzpurné agentury, a tím opět projevují své staré preference. A je tu ještě jeden osudový krok, ke kterému došlo: kdysi hrdý minimální stát, který přestal vyplácet odškodnění, se přeměňuje na pokorný ultraminimální stát.

Tento proces ale nelze zastavit. Vzpurná agentura si musí vybudovat, a také vybuduje dobrou pověst, aby mohla odlákat klienty ultraminimálnímu státu. Nabídne pestřejší služby, přichází s různými cenami a obecně se stává atraktivnější alternativou – při tom všem se nechá špehovat státem, který dohlíží na její postupy a procedury. Ostatní odvážní podnikatelé se pokoušejí o totéž. Brzy se tak kdysi pokorný ultraminimální stát mění v pouhou dominantní agenturu, která zjišťuje, že si ostatní agentury zatím vytvořily pozoruhodné renomé a mají bezpečné, bezrizikové procedury. Přestává na ně dohlížet a volí raději levnější dohody. Její vedoucí představitelé bez konkurence zlenivěli a z pohodlněli až běda; na jejich výpočtech ohledně toho, koho chránit, jak, pomocí jaké alokace zdrojů k jakému cíli... se negativně projevuje to, že se v minulosti sami zbavili kontaktu se skutečně konkurenčním tržním cenovým systémem. Dominantní agentura se v porovnání s novými, dynamickými a kvalitně fungujícími agenturami stává neefektivní.

Brzy – hle! – se z dominantní obranné agentury stává jen jedna z mnoha agentur působících v tržním právním systému. Zlověstný minimální stát je zredukován na pouhou jednu agenturu z mnoha řadou morálně přijatelných kroků, které neporušují ničí práva. V krátkosti řečeno, neviditelná ruka vrací úder.³⁷⁷

A na závěr několik stručných, ale důležitých poznámek. Nozick spolu se všemi ostatními teoretiky trhů zastávajícími omezenou vládu postrádá jakoukoli teorii zdanění: jak mají být daně vysoké, kdo je má platit, jaké druhy by měly existovat atd. Nepřekvapí proto, že zdanění není téměř v Nozickově schématu postupných kroků vedoucích k minimálnímu státu zmiňováno. Zdálo by se, že Nozickův minimální stát by mohl uvalit daně na ty své klienty, které *by byl měl*, než se stal státem, a nikoli na své potenciální klienty přicházející od konkurenčních agentur. Existující stát ale zdaňuje *všechny*, bez ohledu na to, klienty které agentury *by se stali*, a je samozřejmě obtížné si představit, jak by se mohl pokusit najít a oddělit tyto odlišné hypotetické skupiny.

Nozick také společně se svými kolegy obhajujícími minimální stát považuje „obranu“ – přinejmenším je-li nabízena jeho minimálním státem – za jednu kolektivní entitu. *Kolik* obrany má být ale nabízeno a za jakou cenu

³⁷⁷ Childs, „Invisible Hand“, str. 32–33.

spotřebovaných zdrojů? A jaká kritéria mají rozhodovat? Můžeme si přece koneckonců *představit*, že téměř celý národní produkt by mohl být věnován na to, aby každý člověk byl vybaven tankem a ozbrojenou hlídkou; nebo si umíme představit, že v celé zemi bude jen jediný policista a jediný soudce. Kdo rozhodne o stupni ochrany a na jakém základě? Na soukromém trhu jsou oproti tomu všechny služby a zboží vyráběny na základě relativních poptávek a nákladů pro spotřebitele na trhu. Žádné takové kritérium pro ochranu v minimálním státě či jakémkoli jiném státě neexistuje.

Navíc, jak ukazuje Roy Childs, minimální stát, jež se Nozick snaží ospravedlnit, je státem *vlastněným* soukromou, dominantní firmou. V Nozickovi ale nenajdeme vysvětlení či ospravedlnění moderních podob hlasování, demokracie, brzd a protivah atd.³⁷⁸

A konečně zde máme hluboký omyl, který prostupuje celým pojednáním o právech a vládě v Nozickově knize. Jako kantovský intuicionista totiž Nozick *nemá* žádnou teorii práv. Práva jsou jen emocionálně tušena, aniž by měla oporu v přirozeném právu – v podstatě člověka či světa. Nozick v podstatě nemá žádný skutečný argument pro existenci práv.

Shrňme: (1) žádný existující stát nebyl neposkvřeně počat, a proto Nozick z podstaty svého systému by měl obhajovat anarchii a poté čekat, až se jeho stát vyvine; (2) i *kdyby byl* nějaký stát takto zrozen, individuální práva jsou nezczitelná, a tudíž žádný existující stát nemůže být ospravedlněn; (3) žádný z kroků Nozickova procesu působení neviditelné ruky není platný: tento proces je až příliš vědomý a viditelný, jak princip rizika, tak princip odškodnění je mylný a otevírají cestu k neomezenému despotismu; (4) neexistuje žádné oprávnění, a to i v rámci Nozickova vlastního systému, k tomu, aby dominantní obranná agentura postavila mimo zákon procesní postupy nezávislých agentur, které nepoškozují její vlastní klienty, a proto z ní nemůže vzniknout ultraminimální stát; (5) Nozickova teorie „neproduktivních“ směn není platná, takže zákaz rizikových činností, a tudíž ospravedlnění ultraminimálního státu nejsou platné i z tohoto jediného důvodu; (6) v rozporu s Nozickovým názorem neexistují „procesní práva“, a proto neexistuje způsob, jak se z jeho teorie rizika a neproduktivní směny dostat k vynucenému monopolu ultraminimálního státu; (7) neexistuje žádné oprávnění, a to ani v rámci Nozickova vlastního systému, k tomu, aby minimální stát uvalil daně; (8) dle Nozickovy teorie nelze ospravedlnit hlasování či demokratické procedury žádného státu; (9) No-

³⁷⁸ *Ibid.*, str. 27.

zickův minimální stát by v souladu s jeho vlastní teorií ospravedlnil také stát maximální; a (10) dle Nozickovy vlastní teorie by jediný opravdu existující proces působení „neviditelné ruky“ přesunul společnost z jeho minimálního státu zpět k anarchii.

Z výše uvedeného je zřejmé, že nejvážnější pokus tohoto století vyvrátit anarchismus a ospravedlnit stát byl zcela neúspěšný ve všech svých částech.

O teorii strategie cesty ke svobodě

Část **V**

O teorii strategie cesty ke svobodě

Kapitola 30

S pokusy rozpracovat systematickou teorii svobody se lze čas od času setkat, ale *teorii strategie cesty ke svobodě* nenabízí v podstatě nikdo. To samozřejmě neplatí jen pro cestu ke svobodě. Strategie dosažení jakéhokoli požadovaného společenského cíle mají obecně podobu spíše náhodných pokusů, nazdařbůh experimentování a pokusů a omylů. Může-li však filosofie formulovat teoretický rámec strategie cesty ke svobodě, je její povinností o to usilovat. Čtenáře však musíme varovat, že se pouštíme do nebezpečných vod.

Odpovědnosti filosofie zabývat se strategií, tedy problémem, jak se ze současné (*jakékoli* současné) složité situace dostat do cíle, jímž je plná svoboda, je příkládána obzvláště velká důležitost libertariány ukotvenými v tradici přirozeného práva. Jak si totiž uvědomil historik lord Acton, přirozené právo a teorie přirozených práv poskytují pevný základ, pomocí něhož je možné posuzovat a shledat nevyhovujícími jakékoli podoby existujícího etatismu. Oproti právnímu pozitivismu či různým odrůdám historicismu nabízí přirozené právo morální a politické „vyšší právo“, pomocí něhož můžeme hodnotit nařízení státu. Výše jsme si již ukázali,³⁷⁹ že správně vyložené přirozené právo je „radikální“, a nikoli konzervativní a implicitně hledá vládu ideálních zásad. Jak píše Acton: „Liberalismus usiluje o to, co by mělo být, bez ohledu na to, co je.“ Himmelfarbová píše o Actonovi, že „minulosti se nepřipisuje žádná autorita, pouze její shoda s morálními principy“. Acton pokračuje rozlišením mezi whigovstvím a liberalismem, tedy ve skutečnosti konzervativním lpěním na statu quo a radikálním libertarianismem:

Whig vládl pomocí kompromisu. Liberál zahajuje vládu myšlenek.

Jak rozlišíme whiga od liberála? Jeden je praktický, připraven na postupné kroky a kompromisy. Druhý odvozuje princip filosoficky. Jeden

³⁷⁹ Viz výše str. 17–20.

je politikou, kterou směřuje k filosofii. Druhý je filosofií hledající politiku.³⁸⁰

Libertarianismus je tedy filosofií hledající správnou politiku. Co víc ale může libertariánská filosofie říci o strategii, o „politice“? Především, a opět Actonovými slovy, musí říci, že svoboda je „nejvyšší politický cíl“, hlavní meta libertariánské filosofie. Nejvyšší *politický* cíl samozřejmě neznamená, že by šlo pro člověka obecně o „nejvyšší cíl“. Každý jedinec má samozřejmě různé osobní cíle a odlišné hierarchie důležitosti těchto cílů na své osobní hodnotové škále. *Politická* filosofie je podmnožinou filosofie etiky zabývající se konkrétně *politikou*, tj. hledáním náležité role *násilí* v lidském životě (a jde jí tedy o vysvětlení takových pojmů, jako je zločin a vlastnictví). Libertariánský svět by se samozřejmě vyznačoval tím, že by každý jedinec měl svobodu hledat a sledovat vlastní cíle, „hledat štěstí“, abychom použili příhodný jeffersonovský výraz.

Mohlo by se zdát, že *libertarián*, člověk oddaný „přirozenému systému svobody“ (slovy Adama Smitha), téměř z definice klade cíl svobody jako svůj nejvyšší politický cíl. Často tomu tak však není. Touha vyjádřit se či přinášet důkazy o dokonalosti svobody jsou mnoha libertariány často předřazovány před cíl vítězství svobody v reálném světě. Jak však uvidíme dále, svoboda nikdy nezvítězí, dokud cíl vítězství v reálném světě nenabude vrchu před estetičtějšími a pasivnějšími úvahami.

Má-li být svoboda nejvyšším politickým cílem, z čeho tento cíl vyplývá? Z této knihy by mělo být zřejmé, že svoboda je zaprvé a především *morálním principem*, který vyplývá z podstaty člověka. Především je to princip *spravedlnosti*, který představuje odstranění agresivního násilí z lidských vztahů. Aby byl tedy tento libertariánský cíl náležitě zakotven a sledován, musí o něj být usilováno v duchu naprosté oddanosti *spravedlnosti*. K získání takové oddanosti na této dlouhé a trnité cestě musí libertarián být pro *spravedlnost* nadšen. Mít emoci, jež vychází a je usměrňována jeho racionálním vhledem do dané situace, kdy si uvědomuje, co přirozená *spravedlnost* vyžaduje.³⁸¹

³⁸⁰ Gertrude Himmelfarbová, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), str. 204, 205, 209.

³⁸¹ Ve svém zajímavém článku ukazuje filosof přirozených práv John Wild, že náš subjektivní pocit *povinnosti* (tedy toho, co by mělo být uděláno), který dává vzniknout subjektivní emocionální touze dosáhnout vyššího, závazného cíle, vyvěrá z našeho racionálního pochopení potřeb naší lidské podstaty. John Wild, „Natural Law and Modern Ethical Theory“, *Ethics* (Říjen 1952): 5–10.

Má-li být svobody dosaženo, motivem, jenž nás požene vpřed, musí být spravedlnost, a nikoli vetchá argumentace užitkem.³⁸²

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. Nerozhodne-li se pro abolicionismus, znamená to, že již nectí svobodu jako svůj nejvyšší politický cíl. Libertarián by tedy měl být abolicionistou, který by bez okolků zrušil, kdyby mohl, veškeré útoky na svobodu. Po vzoru klasického liberála Leonarda Reada, jenž obhajoval okamžité a úplné zrušení regulací cen a mezd po druhé světové válce, můžeme tomu říkat kritérium „stisknutí tlačítka“. Read prohlásil, že „kdyby na tomto pódiu bylo tlačítko, jehož stlačením by byly okamžitě odstraněny veškeré regulace mezd a cen, přiložil bych k němu prst a zmáčkl!“ Libertarián by tedy měl být člověk, který – kdyby takové tlačítko existovalo – by jej zmáčkl a zrušil okamžitě všechny útoky na svobodu, což je mimochodem něco, co by žádný utilitarista pravděpodobně nikdy neudělal.³⁸³

Odpůrci libertarianismu a radikalismu obvykle namítají, že takovýto abolicionismus je „nerealistický“. Touto námitkou ale beznadějně zaměňují požadovaný cíl se strategickým odhadem možné cesty k tomuto cíli. Konečný cíl je však nezbytně nutné odlišovat od strategické úvahy, jak ho dosáhnout. Cíl musí být stanoven, *dříve než* se začneme zabývat otázkami strategie či jeho „realističností“. To, že žádné takové magické tlačítko neexistuje a asi ani nikdy existovat nebude, nesnižuje význam abolicionismu jako cíle. Můžeme se například shodnout, že cílem je svoboda, a abolicionismus je nutný ve jménu svobody. To ale neznamená, že věříme v brzké zrušení veškerých útoků na svobodu.

Cíle libertariánů – včetně okamžitého zrušení útoků na svobodu – jsou „realistické“ v tom smyslu, že je *možné* je uskutečnit, když s nimi bude souhlasit dostatečný počet lidí; a *kdyby* jich bylo dosaženo, nastolený libertariánský systém by byl životaschopný. Cíl okamžité svobody není nerealistický či „utopický“, jelikož (oproti takovým cílům, jako je např. „odstranění chudoby“) je jeho dosažení zcela závislé na lidské vůli. Kdyby se například nyní *všichni* najednou přiklonili k názoru, že svoboda je nezbytně nutná, pak

³⁸² O tom, že libertarianismus je založený na touze po spravedlnosti, se lze dočíst v Murray N. Rothbard, „Why Be Libertarian?“ v idem, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), str. 147–48.

³⁸³ Leonard E. Read, *I'd Push the Button* (New York: Joseph D. McGuire, 1946), str. 3.

by úplné svobody *bylo* okamžitě dosaženo.³⁸⁴ Strategický odhad toho, *jak* se na cestu ke svobodě dostat, je samozřejmě zcela jiná otázka.³⁸⁵

Libertarián a obhájce zrušení otroctví, William Lloyd Garrison, proto nebyl „nerealistický“, když si na sklonku 30. let 19. století vytyčil za cíl okamžitě osvobození otroků. Jeho cíl byl správným morálním a libertariánským cílem a neměl vazbu na „realismus“ či pravděpodobnost svého dosažení. Garrisonův strategický realismus samozřejmě spočíval v tom, že *neočekával*, že by k ukončení otroctví došlo okamžitě nebo najednou. Garrison pečlivě rozlišoval: „I když budeme usilovat o okamžité zrušení otroctví ze všech sil, půjde bohužel nakonec o zrušení postupné. Nikdy jsme neřkali, že může být otroctví zrušeno naráz. Ale že by tak mělo být, to nikdy nepřestaneme tvrdit.“³⁸⁶ Jinak, jak trefně Garrison poznamenal, „gradualismus v teorii znamená nekonečno v praxi“.

Gradualismus v teorii tedy ve skutečnosti zcela podkopává samotný hlavní cíl svobody. Neznamená totiž jakýsi strategický rozměr, ale je v protikladu k cíli samému, a tudíž není přípustný v žádné podobě jako součást strategie, jež má ke svobodě vést. Důvodem je to, že jakmile se zřekneme okamžitého

³⁸⁴ Na jiném místě jsem napsal:

Jiné tradiční radikální cíle – jako je například „odstranění chudoby“ – jsou oproti cíli, jímž je svoboda, zcela utopické. Člověk totiž nemůže svým volným rozhodnutím jednoduše chudobu odstranit. Chudobu je možné odstranit pouze fungováním jistých ekonomických faktorů..., které mohou působit tak, že budou přeměňovat během dlouhého období přírodu... *Nespravedlnosti* jsou ale činy, které vykonává jedna skupina lidí vůči druhé, jedná se o jednání lidí, a proto je možné je odstranit okamžitě rozhodnutím člověka... Skutečnost, že takováto rozhodnutí nejsou v realitě činěna okamžitě, není rozhodující. Jde ale o to, že když rozhodnutí vůbec neučiním, představuje to nespravedlnost, o níž bylo rozhodnuto a byla vytvořena těmi, co nespravedlnost páchají... Ve sféře spravedlnosti je lidská vůle vším; lidé *mohou* pohnout horami, když se k tomu rozhodnou. Touha po okamžité spravedlnosti, v krátkosti, radikální touha – *není* proto utopická. Tou by byla touha po okamžitém odstranění chudoby nebo okamžitá přeměna každého v koncertního pianistu. Okamžité spravedlnosti však může být dosaženo, když to dost lidí bude chtít.

Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature*, str. 148–49.

³⁸⁵ Clarence Philbrook na závěr své výtečné filosofické kritiky obvinění z „nerealističnosti“ a zmatení pojmů *dobré* a *v současnosti pravděpodobné* uvádí:

Ekonom a kdokoli jiný má jen jeden způsob seriózní obrany nějaké politiky. Musí tvrdit, že taková politika je dobrá. Skutečný „realismus“ je to, čemu lidé vždy říkali moudrost: rozhodnout okamžitě ve světle konečného.

Clarence Philbrook, „Realism in Policy Espoused“, *American Economic Review* (December 1953): 859.

³⁸⁶ Citováno v William H. a Jane H. Peaseovi, eds., *The Antislavery Argument* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965), str. xxxv.

zrušení útoků na svobodu, pak připouštíme, že tento cíl řadíme na druhé či třetí místo, až za cíle antilibertariánské, neboť ty nyní umísťujeme výše než svobodu. Vezměme si například, že by obhájce zrušení otroctví řekl: „Obhajuji ukončení otroctví, ale až za pět let.“ To by znamenalo, že zrušení otroctví za čtyři nebo tři roky, či *a fortiori* okamžitě, by bylo *mylné*, a že je tedy *lepší*, aby ještě nějakou dobu pokračovalo. To by však znamenalo, že jsme se zřekli otázek spravedlnosti a že tento cíl samotný není nejvýše na politické hodnotové škále abolicionisty (či libertariána). Ve skutečnosti by to znamenalo, že by libertarián obhajoval *prodlužování* zločinu a nespravedlnosti.

Strategie cesty ke svobodě proto nesmí obsahovat žádné prostředky, které by podkopávaly či se přičily cíli hlavnímu – což zjevně dělá gradualismus v teorii. Tvrdíme tedy, že „účel světlí prostředky“? Tohle je běžná, ale zcela mylná výhrada, již často slyšíme o každé skupině, která obhajuje fundamentální či radikální společenskou změnu. *Co jiného* než konečný účel či cíl by mohl jakékoli prostředky ospravedlnit? Samotný pojem „prostředky“ znamená, že toto jednání je toliko instrumentem k dosažení cíle. Když někdo hladoví a sní chléb, aby se nasytil, je snědení chleba pouhým prostředkem k dosažení cíle. Jediné ospravedlnění tohoto jednání vychází z jeho použití spotřebitelem jako cíle. Proč bychom jinak jedli chléb, nebo ve stejné logice, proč bychom ho kupovali nebo proč bychom kupovali suroviny na jeho výrobu? Nejedná se tedy vůbec o jakousi zavrženíhodnou doktrínu. Skutečnost, že cíl ospravedlňuje prostředky, je prostou filosofickou pravdou obsaženou v podstatě vztahu „prostředků“ a „cílů“.

Co mají kritici opravdu na mysli, když říkají, že „špatné prostředky“ mohou vést či vedou ke „špatným cílům“? *Ve skutečnosti* tvrdí, že zvolené prostředky poškodí *jiné* cíle, jež kritici považují za důležitější či hodnotnější než cíle lidí, jež kritizují. Vezměme si například komunisty, kteří se domnívají, že vražda je ospravedlněna, jestliže povede k diktatuře proletariátu. Kritici takovéto vraždy (nebo takové obhajoby vraždy) ve skutečnosti *netvrdí*, že „účel světlí prostředky“, nýbrž že vražda porušuje *hodnotnější* cíl (přínejmenším), totiž cíl, jímž je „nedopouštět se vraždy“ či neútočit na jiné lidi. A samozřejmě by tito kritici z pohledu libertariánů měli pravdu.

Libertariánský cíl, jímž je vítězství svobody, tedy ospravedlňuje nejrychlejší možné prostředky k dosažení tohoto cíle, ale tyto prostředky *nemohou* být v rozporu s cílem samotným, jež by tímto podkopaly. Už jsme viděli, že gradualismus v teorii je takovýmto typem prostředku. Dalším neslučitelným prostředkem by bylo páchání agrese (tj. vražda a krádež) vůči osobám a jejich spravedlivě nabytému vlastnictví ve snaze o dosažení libertariánské cíle,

jímž je neexistence agrese. Zde by také šlo o nepřípustný prostředek, jenž by nevedl k cíli. Využití agresivního jednání by bylo totiž v přímém rozporu se samotným cílem neagrese.

Musí-li tedy libertarián usilovat o okamžité zrušení státu jako organizovaného aparátu agrese a je-li gradualismus v teorii v rozporu s hlavním cílem (a proto nepřípustný), *jaké další* strategické kroky by měl libertarián podniknout ve světě, kde státy nadále zřetelně existují? Musí se libertarián nutně *omezit* na obhajobu okamžitého zrušení státu? Stávají se proto přechodné požadavky, kroky ke svobodě v praxi, tudíž nelegitimními? Zcela jistě nikoli. Pak by totiž přestala realisticky existovat naděje na dosažení hlavního cíle. Je proto na každém libertariánovi, jenž chce dosáhnout svého cíle co nejrychleji, aby neustále posouval politické zřízení *směrem k* tomuto cíli. Tento postup je zjevně obtížný, jelikož vždy existuje nebezpečí, že konečný cíl svobody ztratíme ze zřetele či dokonce budeme působit pro němu. Tento postup je však v našem světě, v minulosti, současnosti a představitelné budoucnosti, nezbytný, má-li svoboda vůbec někdy zvítězit. Přechodné požadavky proto (a) musí *vždy* mít na zřeteli požadovaný cíl, k němuž na konci přechodového období chceme dojít; a (b) nikdy nesmí přijmout kroky či použít prostředky, jež jsou explicitně či implicitně v rozporu s tímto cílem.

Vezměme si například přechodový požadavek předkládaný různými libertariány: že by měl být státní rozpočet snižován každý rok o 10 procent po dobu deseti let, aby tak na konci tohoto období vláda zmizela. Takovýto návrh může mít heuristickou či strategickou hodnotu *za předpokladu*, že navrhovatelé vždy nezastřeně říkají, že jde o *minimální* požadavky a že by samozřejmě nebylo nic špatného na tom (že by naopak bylo jen dobře), kdyby bylo tempo snižování rozpočtu zvýšeno, aby například rozpočet klesal o čtvrtinu ročně a stát by vymizel za čtyři roky, nebo v nejlepším případě, kdyby byl rozpočet snížen na nulu okamžitě. Vystává zde totiž nebezpečí, že přímo či nepřímou bude usuzováno, že *rychlejší* tempo než 10 procent by bylo špatné a nežádoucí.

Ještě větší nebezpečí obdobného druhu obsahuje myšlenka mnohých libertariánů vytvořit podrobný plán přechodu k úplné svobodě, např. že v prvním roce bude odstraněn zákon A, zákon B upraven, daň C snížena o 20 procent atd.; ve druhém roce bude odhlasován zánik zákona D, daň C snížena o dalších 10 procent atd. Podrobný plán je daleko více zavádějící než prosté seškrtní rozpočtu a silně naznačuje, že například zákon D by *neměl* být rušen *před* druhým rokem tohoto plánu. Past filosofického gradualismu, gradualismu v teorii, by nabyla ohromného rozměru. Potenciální

libertariánští plánovači by se v podstatě dostali do pozice *odpůrců* rychlého postupu ke svobodě (či by to alespoň takový *dojem vyvolávalo*).

Podrobný program cesty ke svobodě trpí samozřejmě ještě dalšími závažnými problémy. Samotné pečlivé zvažování rychlosti a komplexní povaha plánu napovídají, že stát ve skutečnosti není nepřítelem lidstva, že je možné a žádoucí *využívat* státu při konstruování a dodržování plánovaného tempa cesty ke svobodě. Pochopení skutečnosti, že stát *je* trvalým nepřítelem lidstva, naopak vede ke značně odlišnému strategickému pohledu: totiž že libertariáni usilují a ochotně přijímají *jakékoli* snížení státní moci či činnosti státu v jakékoli oblasti. Jakékoli takové omezení v jakýkoli okamžik představuje omezení zločinu a agrese a je snížením škod parazitismu, jímž státní moc vládne a hubí tak moc společnosti.

Libertariáni mohou bez problémů například usilovat o výrazné snížení či odstranění daně z příjmu, ale neměli by se přitom nikdy stát zastánci jejího nahrazení prodejní či jinou daní. Snížení, či lépe zrušení daně je vždy nerozporným omezením moci státu a krokem ke svobodě. Její nahrazení novou daní či zvýšení daní na jiném místě činí však opak. Znamená totiž nový a dodatečný zásah státu v jiné sféře. Zavedení nové daně je prostředkem, který je v rozporu s konečným libertariánským cílem.

Obdobně v dnešní době trvalých deficitů federální vlády všichni stojíme před problémem: měli bychom souhlasit s daňovými škrty, i když následně může dojít k prohloubení deficitu? Konzervativci, kteří ze svého pohledu považují vyrovnaný rozpočet za hodnotnější cíl, jsou bez výjimky proti a hlasují proti daňovým škrtnům, jež nejsou zároveň doprovázeny stejnými či většími škrty na straně vládních výdajů. Jelikož je ale zdanění zlovolným aktem agrese, jakékoli odmítání daňových škrtnů podkopává libertariánský cíl, s nímž je takové jednání v rozporu. Čas na oponování vládním výdajům nastává, když je sestavován rozpočet či je o něm hlasováno. Tehdy by měl libertarián volat také po drastickém snížení výdajů. Vládní aktivita musí být omezena kdykoli a kdekoli je to možné. Jakékoli bránění konkrétním škrtnům na straně daní či výdajů je nepřípustné, neboť je v rozporu s principy a cíli libertariánů.

Znamená to, že libertarián si nikdy nestanovuje priority a nemůže soustřeďovat své úsilí na politické problémy, které považuje za nejdůležitější? Ovšemže ne. Čas a úsilí každého jsou totiž nutně omezené a nikdo nemůže věnovat stejné množství času každé konkrétní jednotlivosti v obsáhlém libertariánském učení. Člověk, jenž mluví či píše o politických problémech, si musí nutně stanovovat priority důležitosti, priority, jež alespoň částečně zá-

visejí na konkrétních problémech a okolnostech dané situace. Takže i když by libertarián v dnešním světě byl zcela jistě pro odstátnění majáků, nedá se příliš očekávat, že by otázce majáků dával větší prioritu než problematice povinné vojenské služby či zrušení daně z příjmu. Libertarián musí používat svou strategickou inteligenci a znalosti problematiky dneška ke stanovení jejich priorit politické důležitosti. Kdyby na druhou stranu člověk žil na malém ostrově často zahaleném do mlhy a byl závislý na lodní dopravě, snadno by otázka majáků získala vyšší prioritu v politické agendě libertariánů. A kdyby navíc z nějakého důvodu vyvstala příležitost pro odstátnění majáků i v dnešní Americe, neměl by libertarián tuto možnost odvrhovat.

Ukončeme tuto část diskuze o strategii shrnutím, že vítězství úplné svobody je nejvyšším politickým cílem; že správným základem pro dosažení tohoto cíle je touha po spravedlnosti; že k cíli by se mělo směřovat nejrychlejšími a nejefektivnějšími možnými prostředky; že si musíme tento cíl stále uchovávat na zřeteli a jít za ním co nejrychleji; a že zvolené prostředky nesmí být nikdy v rozporu s cílem – ať již by šlo o obhajobu gradualismu, uchylování se k agresi či obhajobu agrese vůči svobodě, obhajobu harmonogramů cesty ke svobodě nebo nevyužití jakékoli příležitosti k omezení státní moci či její zvýšení v jakékoli oblasti.

Svět, přinejmenším v dlouhém období, vládou myšlenky. A je jasné, že libertarianismus může zvítězit pouze tehdy, budou-li jeho myšlenky rozšířeny mezi značně velké množství lidí a tito lidé je vezmou za své. „Vzdělávání“ se proto stává nutnou podmínkou vítězství svobody – veškeré typy vzdělávání od nejabstraktnějších systematických teorií až k poznatkům, jež upoutají pozornost a vzbudí zájem potenciálních stoupenců libertarianismu. Vzdělávání samozřejmě patří k typické strategické teorii klasického liberalismu.

Měli bychom ale zdůraznit, že myšlenky se samy nevznášejí ve vzduchoprázdnu. Jsou vlivné, pouze pokud jsou přijaty a prosazovány *lidmi*. Aby myšlenka svobody mohla zvítězit, potřebuje aktivní skupinu oddaných libertariánů, lidí, kteří myšlenky svobody znají a jsou ochotni je šířit mezi ostatními. Musí zkrátka existovat aktivní a sebevědomé libertariánské *hnutí*. Může se to zdát samozřejmé, ale mezi libertariány nacházíme často podivnou neochotu považovat se za součást uvědomělého a rozvíjejícího se hnutí či neochotu se do činnosti tohoto hnutí zapojit. Považme však, zda nějaký obor či soustava myšlenek v minulosti, ať již šlo o buddhismus nebo moderní fyziku, se dokázaly rozvíjet a získat si renomé bez existence zapálených „kádrů“ buddhistů nebo fyziků?

Zmínka o fyzice ukazuje na další požadavek úspěšného hnutí: existenci profesionálů, lidí, kteří svou celou kariéru věnují hnutí nebo danému oboru. V 17. a 18. století, když se moderní fyzika formovala jako nová věda, samozřejmě existovaly vědecké společnosti, jejichž členy byli především amatéři se zájmem o fyziku. Můžeme jim říkat „Přátelé fyziky“. Ti vytvořili atmosféru příznou a podpory nové disciplíně. Fyzika by se ale jistě daleko nedostala, kdyby neexistovali *profesionální* fyzikové, lidé, již se fyzice plně věnovali, a mohli tudíž věnovat veškerou svou energii budování a rozvoji tohoto oboru. Kdyby nevznikla *profese* fyzika, fyzika jako disciplína by stále byla jen pouhou zábavou pro amatéry. Navzdory ohromnému růstu myšlenek a rozvoji libertariánského hnutí v posledních letech najdeme jen málo libertariánů, kteří si uvědomují enormní potřebu ustavení svobody jako profese, která by se pak stala jádrem rozvoje jak teorie, tak i podmínek svobody v reálném světě.

Každá nová myšlenka a každá nová disciplína nutně vzniká u jedince nebo malé skupiny lidí. Pak se rozšiřuje mezi větší jádro konvertů a přívrženců. A i v plném rozmachu v důsledku velké pestrosti zájmů a schopností mezi lidmi budou profesionální jádro a libertariánské kádry tvořit pouze menšinu. Na volání po libertariánském „předvoji“ není nic zlovolného nebo „nedemokratického“, stejně jako tomu není, když hovoříme o předvoji buddhistů nebo fyziků. Doufejme, že tento předvoj pomůže vytvořit většinu nebo velkou a vlivnou menšinu lidí, kteří se stanou přívrženci libertariánské ideologie (nebudou-li ji přímo naprosto oddáni). Existence libertariánské většiny mezi americkými revolucionáři a Angličany v 19. století ukazuje, že tento výsledek není nemožný.

V mezidobí můžeme na cestě k tomuto cíli chápat libertarianismus jako žebřík, kdy různí lidé a skupiny na různých příčkách tohoto žebříku postupují a stoupají od úplného kolektivismu či etatismu k čisté svobodě. Jestliže libertarián nemůže zcela „pozvednout uvědomění lidí“ na nejvyšší příčku čisté svobody, pak může dosáhnout menšího, stále však důležitého cíle pomocí jim postoupit na žebříku o pár příček výše.

Z tohoto důvodu může být pro libertariána užitečné vstupovat do koalic s ne-libertariány kvůli prosazení nějaké jednotlivé, *ad hoc* aktivity. S ohledem na své priority důležitosti v dané situaci ve společnosti se libertarián může pustit s některými konzervativci do takových činností „jednotné fronty“, jako je pokus o odstranění daně z příjmu, nebo se spojit se stoupenci občanských libertariánů ve snaze zrušit povinnou vojenskou službu nebo zákaz pornografie nebo zákaz projevu „rozvracejícího republiku“. Využíváním těchto *ad*

hoc spojenectví může libertarián dosáhnout dvou věcí: (a) mnohonásobně zvětšit vlastní vliv či páky na dosažení konkrétního libertariánského cíle – jelikož mnoho ne-libertariánů je mobilizováno a na těchto aktivitách spolupracují; a (b) „pozvednout uvědomění“ členů koalice, ukázat jim, že libertarianismus je jedním propojeným systémem a že *plně* sledování jejich konkrétního cíle vyžaduje přijetí celého libertariánského systému. Libertarián tak může ukázat konzervativci, že vlastnická práva nebo svobodný trh mohou být maximálně rozvinuty a plně ochraňovány, když budou obraňovány a obnoveny občanské svobody; a z druhé strany totéž může objasnit zastánci občanských svobod. Toto vysvětlování může při troše štěstí významně posunout některé z těchto *ad hoc* spojenců na vyšší příčky libertariánského žebříku.

Během vývoje jakéhokoli hnutí usilujícího o radikální společenskou změnu, tj. transformaci společenské reality směrem k tomuto ideálnímu systému, se objeví, tak jako tomu bylo u marxistů, dva odlišné typy „odchylek“ od správné strategické linie: marxisté to nazývají „pravcovým oportunistem“ a „levicovým sektářstvím“. Tyto často uměle přitažlivé odchylky jsou tak zásadní, že za teoretické pravidlo můžeme označit skutečnost, že jedna nebo obě se vynoří a zamoří hnutí v různých obdobích jeho vývoje. *Která* tendence nakonec v rámci hnutí zvítězí, ovšem nemůže být na základě teorie rozhodnuto. Výsledek bude záviset na subjektivním strategickém chápání lidí, jež hnutí tvoří. Výsledek je tedy záležitostí svobodné vůle a přesvědčení.

Pravicový oportunismus usilující o okamžité zisky je ochoten vzdát se konečných společenských cílů a bojovat za malé a krátkodobé zisky, jež jsou často ve skutečném rozporu se samotným konečným cílem. V libertariánském hnutí by takový oportunista byl ochoten připojit se k establishmentu státu, místo aby proti němu bojoval, a byl by ochoten odmítnout konečný cíl ve jménu krátkodobých zisků: např. hovořit stylem, že „i když každý ví, že daně musíme mít, stav hospodářství vyžaduje dvouprocentní snížení daní“. Levicový sektář naopak tuší „nemorálnost“ a „zradu principů“ při každém využití strategické inteligence, která vybízí ke sledování přechodných požadavků na cestě ke svobodě, i když ctí konečný cíl a nijak se mu nepřící. Sektář bude samozřejmě za opuštění principů označovat *jakýkoli* pokus jít za pouhé opakování ideálního společenského cíle, a vybírat a analyzovat konkrétněji politické problémy, jež mají nejnaléhavější prioritu. V marxistickém hnutí je klasickým příkladem ultrasektářství v akci Socialistická dělnická strana, která na každý politický problém reaguje *pouze* zopakováním názoru, že „socialismus a pouze socialismus tento problém vyřeší“. Sektářský libertarián by zase

například napadal vystupujícího v televizi nebo politického kandidáta, který by kvůli nutnosti zvolit prioritní problémy zdůrazňoval odstranění daně z příjmu nebo zrušení povinné vojenské služby, ale „opomíjel by“ cíl odstát-nění majáků.

Mělo by nám být jasné, že jak pravicový oportunistus, tak levicové sektářství jsou stejně zničující a brání naplnění konečného společenského cíle. Je to proto, že pravicový oportunista opouští tento cíl ve snaze dosáhnout krátkodobých zisků, a tím prospěšnost těchto zisků odstraňuje; zatímco levicový sektář se sice odívá do „neposkvrněného“ šatu, ale tím ničí svůj konečný cíl, jelikož odmítá jakékoli nutné strategické kroky v jeho jménu.

Někdy kupodivu může jeden člověk vystřídat pozice a přejít z jedné odchylky do druhé a vždy se s pohrdáním vymezovat vůči správné, k cíli vedoucí pozici. V zoufalství po letech marného opakovaného zdůrazňování své čistoty, aniž by v reálném světě došlo k jakémukoli posunu, se může levicový sektář vrhnout do svůdné náruče pravicového oportunistu ve snaze dosáhnout alespoň *nějakého* pokroku, a to i za cenu obětování konečného cíle. Nebo naopak pravicový oportunista, znechucen kompromisy intelektuální integrity, k nimž se uchyluje on i jeho kolegové, a zapomínáním na konečný cíl může přejít k levicovému sektářství a zavrhnout *jakékoli* stanovování strategických priorit k dosažení těchto cílů. Tímto způsobem se obě tyto opačné odchylky vzájemně vyživují a posilují. Obě zároveň škodí hlavnímu úkolu efektivního dosažení libertariánského cíle.

Marxisté si správně uvědomili, že k vítězství jakéhokoli programu radikální společenské změny je zapotřebí splnění dvou podmínek. Nazývají je „objektivními“ a „subjektivními“ podmínkami. Subjektivní podmínky znamenají existenci sebevědomého hnutí oddaného vítězství určitého společenského ideálu, o němž jsme hovořili výše. Objektivními podmínkami je objektivní existence „krizové situace“ stávajícího systému, krize, jež je dost hluboká, aby ji každý zaznamenal, která je *zároveň* vnímaná jako selhání samotného systému. Lidé už jsou zkrátka stavěni tak, že je hledání vad stávajícího systému *nezajímá* do té doby, dokud tento systém uspokojivě funguje. A i když se pár lidí o tyto vady zajímá, budou na celý problém obvykle nahlížet abstraktně, jako kdyby nijak neovlivňoval jejich každodenní život. Proto se ani nebudou pokoušet o nějakou změnu. To se mění, *až když* dojde k rozvratu v důsledku krize. Takový rozvrat totiž najednou podnítl hledání nových alternativ společenského uspořádání – a právě nyní musí být k dispozici kádři alternativního hnutí („subjektivní podmínky“), aby tuto alternativu dodali a ukázali, že krize je výsledkem vnitřních vad samotného

systému, a objasnili, jak by alternativní systém stávající krizi řešil a zabránil podobným problémům v budoucnosti. Ideálně by alternativní kádry měly doložit, že stávající krizi předpovídaly a dlouho před ní varovaly.

Studujeme-li revoluce, ke kterým v moderním světě došlo, samozřejmě každá z nich (a) byla využita existujícími kádry ideologů alternativního systému obdařenými zdánlivě prorockými schopnostmi a (b) byla urychlena rozpadem stávajícího systému. Během Americké revoluce byla široká skupina kádrů a masa oddaných libertariánů připravena postavit se na odpor proti zásahu Velké Británie a jejímu pokusu ukončit systém „užitečného nezájmu“ o kolonie a znovuvvržení do želez britského impéria. Ve Francouzské revoluci připravili *liberální philosophes* ideologii, jíž se bylo možné postavit prudkému nárůstu absolutistického břímě vyvolaného vládní fiskální krizí. V Rusku v roce 1917 vedla prohraná válka k rozpadu carského systému zevnitř, na nějž byli připraveni radikální ideologové. V Itálii a Německu po první světové válce vytvořily hospodářské krize a válečná porážka podmínky pro vítězství fašistů a nacionálních socialistů. V Číně v roce 1949 umožnilo spojení zdoluhavé a zmrzačující války a hospodářské krize vyvolané pádivou inflací a regulací cen vítězství komunistických rebelů.

Marxisté a libertariáni – svým vlastním a odlišným způsobem – věří, že vnitřní rozpory existujícího systému (pro marxisty „kapitalismu“, pro libertariány etatismu a státního intervencionismu) nevyhnutelně povedou k jeho dlouhodobému kolapsu. Oproti konzervatismu, který nedokáže vidět nic jiného než dlouhodobou beznaděj doprovázející postupný rozklad „západních hodnot“, jež před pár staletími vládly, jsou proto jak marxismus tak libertarianismus velmi optimistickými doktrínami, přinejmenším v dlouhém období. Problém pro každou živou bytost ovšem spočívá v tom, jak dlouho budou muset čekat, aby se dlouhodobé výsledky dostavily. Marxisté, přinejmenším v západním světě, musí čelit odložení svého kýženého dlouhého období na neurčito. Libertariáni musí reagovat na vývoj ve 20. století, v němž došlo k posunu od kvazi-libertariánského systému století devatenáctého k systému mnohem etatističtějšímu a kolektivističtějšímu, jenž nás v mnoha ohledech vrátil zpět do despotického světa, který existoval před revolucemi klasického liberalismu v 17. a 18. století.

Libertariáni však mají dobré a dostačující důvody k optimismu jak v krátkém, tak i v dlouhém období. Vítězství svobody totiž nemusí být daleko.

Proč by ale měli být libertariáni optimističtí i v *dlouhém období*? Konec konců zaznamenaná historie ukazuje v jedné civilizaci za druhou na staletí různých podob despotismu, stagnace a totalitarismu. Není snad možné, že

by posun ke svobodě, k němuž po 17. století dochází, byl jen bouří ve sklenici vody, po kterém bude následovat pád zpět do období ponurého a trvalého despotismu? Tento zdánlivě věrohodný scénář přehlídí jednu základní věc: nové a nevratné podmínky vytvořené průmyslovou revolucí ze sklonku osmnáctého a devatenáctého století, kterážto revoluční změna byla sama důsledkem liberálních politických revolucí. Zemědělské země v předindustriální éře se mohou samozřejmě donekonečna pohybovat okolo existenčního minima; despotičtí králové, šlechta a státy mohou danit rolníky, jež existenční minimum přesáhli, a pohodlně žít z těchto přebytků, zatímco rolníci se po staletí lopotí na samém minimu nutném k přežití. Takovýto systém je hluboce nemorální a vykořisťující, ale „funguje“ v tom smyslu, že je schopen pokračovat donekonečna (za předpokladu, že stát nebude *příliš* chamtivý a nakonec nezabije slepici, která mu snáší zlatá vejce).

Naštěstí pro osud svobody dokázala ekonomická věda vysvětlit, že moderní průmyslová ekonomika *nemůže* donekonečna přežít v takovýchto drakonických podmínkách. Moderní průmyslová ekonomika vyžaduje rozsáhlou síť směn na svobodném trhu a dělbu práce, jež mohou fungovat pouze v podmínkách svobody. *Existuje-li* provázanost mas lidí s průmyslovou ekonomikou a je-li moderní životní úroveň podmíněna tímto průmyslem, pak se vítězství svobodné tržní ekonomiky a konec etatismu stává v dlouhém období nevyhnutelný.

Na sklonku 19. století a obzvláště ve 20. století jsme byli svědky mnoha podob návratu k etatismu předindustriální éry. Tyto pokusy (obzvláště socialismus a různé druhy „státního kapitalismu“), oproti upřímně anti-industriálnímu a reakcionářskému konzervatismu z počátku 19. století v Evropě, usilovaly o zachování či dokonce rozšíření průmyslové ekonomiky, ale odmítaly přesně ty politické předpoklady (svobodu a svobodný trh), jež jsou v dlouhém období nutné pro zachování takové ekonomiky.³⁸⁷ Státní plánování, podnikání státu, regulace, vysoké a zničující daně a inflace papírových peněz musí vždy nevyhnutelně přivodit kolaps etatistického systému.

Jestliže je tedy svět nevyhnutelně oddán industrialismu a životní úrovni, již přináší, a jestliže industrialismus vyžaduje svobodu, pak je zjevné, že libertarián musí být v dlouhém období optimistou, jelikož k vítězství libertariánských myšlenek musí nakonec dojít. Kde ovšem bereme optimismus dnes, zajímáme-li se o období krátké? Je to proto, že dnes jsme naštěstí svědky

³⁸⁷ Hlubší historickou analýzu tohoto problému lze najít v Murray N. Rothbard, *Left and Right: The Prospects for Liberty* (San Francisco: Cato Institute, 1979).

skutečnosti, že různé druhy etatismu uvalené na západní svět během první poloviny dvacátého století stojí před neodkladným krachem. Dlouhé období se začíná projevat. Po dobu půl století mohly státní intervence drancovat a nepůsobit zřetelné a *průkazné* krize a problémy, jelikož industrializace devatenáctého století (jež se příliš nevzdalovala ideálu *laissez faire*) vytvořila ohromný polštář proti takovému drancování. Vláda mohla uvalovat daně a produkovat inflaci v systému ale nevyvolávat zřetelné problémy. Když se však etatismus rozrostl a trval po tak dlouhou dobu, tento polštář splaskl. Ekonom Ludwig von Mises vysvětloval, že „rezervní fond“ vytvořený systémem *laissez faire* je nyní „vyčerpán“, a *cokoli* dnes vláda dělá, vede k okamžité negativní zpětné vazbě, již pociťují lidé, kteří na tomto systému nespatořovali dříve vady, a dokonce i ti, kteří patří k nejhrolivějším obhájčům etatismu.

V komunistických zemích východní Evropy zjišťují stále více i sami komunisté, že socialistické centrální plánování prostě nefunguje, a to obzvláště v průmyslové ekonomice. Z tohoto důvodu také v posledních letech dochází k ústupu od centrálního plánování směrem ke svobodným trhům v řadě zemí východní Evropy, a nejvíce asi v Jugoslávii. I v západním světě zažívá všude státní kapitalismus období krize, protože se stále více ukazuje, že vládě zásadně začínají chybět peníze: že zvyšující se daně poškodí neodstranitelným způsobem výrobu i motivace vyrábět a rychlejší tištění nových peněz (ať již přímo nebo skrze vládou ovládaný bankovní systém) povede ke katastrofální pádivé inflaci. A tak více a více slycháváme o „nutnosti neočekávat od vlády tolik“ i od kdysi nejhrolivějších propagátorů státu. Sociální demokraté v Západním Německu již dávno odvrhli volání po socialismu. Ve Velké Británii, jejíž ekonomika trpí vysokými daněmi a zhoršující se inflací, se ve straně toryů, která byla po léta v rukou oddaných etatistů, dostávají stále více do popředí lidé hovořící o potřebě svobodných trhů; a i labor party začala ustupovat od systému plánovaného chaosu bujícího etatismu.

Obzvláště nadějná je situace ve Spojených státech, kde během posledních několika let došlo shodou okolností (a) k systematickému rozkladu etatismu na všech frontách, v hospodářské, zahraniční, sociální politice i ve sféře zákonů, jež mají prosazovat morálku; a (b) ke značnému a stále rychlejšímu růstu libertariánského hnutí a rozšíření libertariánských myšlenek mezi lidmi, jak mezi tvůrci veřejného mínění, tak i mezi obyčejnými lidmi. Rozeberme si nyní postupně obě skupiny nutných podmínek, které mohou přinést vítězství libertariánů.

K systematickému rozkladu etatismu ve Spojených státech můžeme překvapivě v podstatě přiřadit přesné datum: jde o roky 1973 a 1974. Tento roz-

klad byl obzvláště do očí bijící v hospodářské sféře. Od podzimu roku 1973 až do roku 1975 zažívala Amerika inflační depresi, v níž vedle sebe nacházíme nejhorší recesi od druhé světové války a zhoršující se inflaci cen. Po čtyřiceti letech keynesovských politik, jež měly údajně hospodářství „jemně do ladovat“, aby tím byl odstraněn hospodářský cyklus prvotní inflace a následné deprese, se Spojeným státům podařilo zažít obě věci najednou; to je událost, kterou nelze vysvětlit ortodoxní ekonomickou teorií. V ortodoxní ekonomii zavládl chaos a ekonomové i laici stále ochotněji přijímají „rakouské“ myšlenky, které jsou tržní alternativou jak na poli teoretického paradigmatu, tak co se týče hospodářské politiky. Udělení Nobelovy ceny za ekonomii F. A. Hayekovi v roce 1974 za jeho dlouho zapomenutou rakouskou teorii hospodářského cyklu je jen jednou ukázkou toho, že se po desetiletích přehlížení na povrch derou nové proudy. A přestože se hospodářství z deprese vymanilo, hospodářská krize neskončila, jelikož inflace pouze dále akcelerovala a nezaměstnanost zůstává vysoká. Krizi by zcela vyléčil jen přístup svobodného trhu, který spočívá v zastavení monetární inflace a seškrtání vládních výdajů.

Částečný finanční krach a odmítnutí splácet dluhy vládou města New Yorku v roce 1975 a uzákonění stropu na sazby daně z nemovitostí v Kalifornii v roce 1978 („Proposition 13“) odhalily celé zemi skutečnost, že místní a státní rezervní fondy jsou vyčerpány a že vláda musí nakonec začít se zásadním snížením svého vlivu a výdajů. Vyšší daně totiž vytlačí podniky a příslušníky střední třídy z jakéhokoli území, a proto je jediným způsobem, jak se vyhnout krachu vlád, zásadní snížení výdajů. (Dojde-li ke krachu a nesplácení vládních dluhů, výsledek bude totožný s ještě drastičtějšími důsledky pro budoucnost. Státní a místní vlády ztratí přístup na trhy obligací.)

Stále více je také vidět, že kombinace desetiletí vysokých a zmrzačujících daní z příjmu, úspor a investic a inflačního pokřivení kalkulací prováděných podnikateli vede k narůstající vzácnosti kapitálu, což přímo hrozí spotřebováním pro Ameriku životně důležité zásoby kapitálového vybavení. Nižší daně jsou proto stále více lidmi vnímány jako ekonomická nutnost. Nižší vládní výdaje jsou také zjevně nutné, aby předešly „vytlačení“ soukromých půjček a investic z kapitálových trhů deficitu federální vlády, jež představují jen plýtvání.

Obzvláště nadějným důvodem, proč lze očekávat, že se veřejnost a tvůrci veřejného mínění chopí správného libertariánského řešení ve snaze zažehnat tuto hlubokou a vleklou krizi, je všeobecné povědomí o tom, že stát reguloval ekonomiku a manipuloval jí po dobu posledních čtyřiceti let. Když

vládní úvěrové a intervencionistické politiky přivodily Velkou krizi 30. let, převažovalo mylné přesvědčení, že 20. léta byla dobou *laissez faire*, a tak vypadalo smysluplně tvrzení, že „kapitalismus selhal“ a že ekonomická prosperita a rozvoj vyžadují velký skok k etatismu a státní regulaci. Současná krize ale přichází po mnoha dekáдах etatismu a její podstata je taková, že veřejnost dnes může správně odhalit, že na vině je velká vláda.

Mimoto dnes již byly vyzkoušeny všechny možné druhy etatismu. A všechny také selhaly. Na přelomu 19. a 20. století se začínali podnikatelé, politici a intelektuálové všude na západě přiklánět k „novému“ systému smíšené ekonomiky, kde vláda státu nahrazuje relativně tržní přístup minulého století. Takové nové a zdánlivě vzrušující všeléky, jakými byly socialismus, korporativní stát, stát blahobytu atd., byly vyzkoušeny a zjevně selhaly. Volání po socialismu či státním plánování dnes představuje volání po starém, znaveném a zkrachovalém systému. Co jiného nyní můžeme vyzkoušet než svobodu?

V sociální oblasti došlo v posledních letech k podobné krizi. Kdysi posvátná součást amerického dědictví, systém veřejných škol, je dnes tvrdě a stále více kritizován lidmi napříč ideologickým spektrem. Dnes je již jasné, (a) že veřejné školy své svěřence náležitě nevzdělávají; (b) že jsou velmi nákladné, plýtvají prostředky a vyžadují vysoké daně; a (c) že uniformita systému veřejného školství vytváří hluboké a neřešitelné sociální konflikty ohledně klíčových vzdělávacích otázek – otázek, jako je integrace versus segregace, pokrokové versus tradiční metody výuky, náboženství versus sekularismus, sexuální výchova a ideologický obsah výuky. Ať již bude veřejnou školou přijato *jakékoli* rozhodnutí v jakékoli ze zmíněných oblastí, bude většina nebo významná menšina rodičů a dětí nenapravitelně poškozena. Zákony o povinné docházce jsou dnes navíc stále intenzivněji vnímány jako zavírání nešťastných dětí či dětí bez zájmu do vězení a že na podobu škol nemají vliv ani děti, ani jejich rodiče.

V oblasti politik, jež mají prosazovat morálku, je stále zřejmější, že bezuzdná prohibice, s níž vláda přichází – nejen v oblasti alkoholu, který každého hned napadne, ale v oblastech, jako je pornografie, prostituce, sexuální praktiky mezi „souhlasícími dospělými“, drogy a potraty – je nejen nemorálním a neospravedlnitelným útokem na právo každého člověka činit *vlastní* morální rozhodnutí, ale nelze ji *prakticky* ani vynutit. Snahy o vynucení těchto zákazů přinášejí pouze utrpení a fakticky vytvářejí policejní stát. Blíží se doba, kdy lidé rozpoznají, že prohibice v těchto oblastech je zcela stejně nespravedlivá a neúčinná, jako je tomu v případě alkoholu.

Následkem aféry Watergate si lidé také mnohem více uvědomují, jaké nebezpečí pro osobní svobodu a soukromí, svobodu kritizovat vládu, hrozí z aktivit a jednání, jež vlády běžně provozují. I v této oblasti lze očekávat tlak veřejnosti, který bude vládě bránit naplňovat svou odvěkou touhu vstoupit do soukromí a potlačovat opozici.

Patrně nejlepším signálem ze všech, nejpříznivější ukázkou rozkladu mystičnosti státu bylo právě odhalení aféry Watergate v letech 1973–74. Watergate podnítila radikální posun v chování *všech* – bez ohledu na zastávanou ideologii – vůči státu samotnému. Watergate probudila veřejnost, která je nyní citlivá na útoky na osobní svobodu ze strany vlády. Důležitější ale je, že jí vyvolané odvolání prezidenta trvale *zbavilo posvátnosti* úřad prezidenta, který byl americkou veřejností dlouho považován téměř za neomezeného vládcce. A ještě důležitější je, že této posvátnosti byla z velké části zbavena i vláda *sama*. Dnes již nikdo žádnému politikovi či vládě nevěří. Lidé celou vládu považují za trvale nepřátelskou a nevěří jí, čímž se vracíme k oné zdravé nedůvěře vůči vládě, která byla typická pro americkou veřejnost a americké revolucionáře osmnáctého století. Po Watergate by se již nikdo neodvážil vyřknout, že „my jsme vláda“, a proto vše, co volení zástupci udělají, je legitimní a správné. Pro úspěch svobody je neklíčovější podmínkou zbavení vlády posvátnosti a její delegitimizace v očích veřejnosti. Aféra Watergate právě tohoto dosáhla.

Objektivní podmínky pro vítězství svobody se tedy v průběhu několika minulých let začaly objevovat, přinejmenším ve Spojených státech. Povaha této systémové krize je navíc taková, že na vládu je nyní pohlíženo jako na viníka. Tuto krizi nelze zažehnat jinak než ostrým příklonem ke svobodě. Dnes je proto v podstatě potřeba zajistit růst „subjektivních podmínek“, libertariánských myšlenek a obzvláště nadšeného libertariánského hnutí, které by tyto myšlenky přineslo na veřejná fóra. Není určitě náhoda, že právě v těchto letech – od roku 1971 a obzvláště od roku 1973, tyto subjektivní podmínky zaznamenaly největší posun vpřed v tomto století. Rozklad etatismu totiž nepochybně podnítil mnohem více lidí k jejich příklonu k částečnému či plnému libertarianismu, a objektivní podmínky tedy pomáhají vytvářet podmínky subjektivní. Přinejmenším ve Spojených státech navíc nebylo nikdy zcela ztraceno ono úžasné dědictví svobody a libertariánských myšlenek, jež jde až do předrevolučních dob. Dnešní libertariáni proto mají pevný historický základ, na němž mohou stavět.

Rychlý růst libertariánských myšlenek a libertariánských hnutí posledních let pronikl do mnoha oborů a zasáhl obzvláště mladší badatele působící

v oblastech, jako je žurnalistika, média, podnikání a politika. Jelikož objektivní podmínky přetrvávají, zdá se být zřejmé, že tato erupce libertarianismu na mnoha nových a nečekaných místech není jen médiem vytvořenou bublinou, ale nevyhnutelně na rozsahu nabývající reakcí lidí na vnímané podmínky objektivní reality. Jelikož jsou lidé vybaveni svobodnou vůlí, nikdo nedokáže s jistotou předvídat, že se rostoucí libertariánská nálada v Americe v krátkém čase upevní a bude postupovat bez zaváhání vpřed až k úspěšnému prosazení celého libertariánského programu. Jak teorie, tak analýza současných historických podmínek nás ale s určitostí vede k závěru, že budoucnost svobody dnes, a to i v krátkém období, je velmi povzbuzující.

Literatura

- Adler, Felix. „The Relation of Ethics to Social Science.“ In *Congress of Arts and Science*, edited by H. J. Rogers. Boston: Houghton Mifflin, 1906.
- Allen, Francis A. „Criminal Justice, Legal Values and the Rehabilitative Ideal.“ In *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Allen, Lawrence S. „Parent and Child–Tort Liability of Parent to Unemancipated Child.“ *Case Western Law Review* 19, no. 1 (November 1967): 139–46.
- Ames, James Barr. „The History of Assumpsit.“ *Harvard Law Review* 2, no. 1 (April 1888): 1–19.
- Anscombe, G.E.M. „Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?“ *The Listener*, 14 February 1957.
- . „Modern Moral Philosophy.“ *Philosophy* 33 (1958): 1–19.
- . *Mr. Truman's Degree*. Oxford: privately printed, 1956.
- . „The Two Kinds of Error in Action.“ *Journal of Philosophy* 60 (1963): 393–401.
- Anson, William. *Principles of the English Law of Contract*, 2nd ed. 1882.
- Armstrong, K.G. „The Retributivist Hits Back.“ In *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Bailyn, Bernard. *The Ideological Origin of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.
- Barnett, Randy E. „Fuller, Law and Anarchism.“ *The Libertarian Forum*, February 1976.
- . „Whither Anarchy? Has Nozick Justified the State?“ *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977): 15–22.
- Barth, Fredrik. „The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia.“ *Norsk Geografisk Tidsskrift*, Bind 17 (1959–60).
- Barth, Karl. *Church Dogmatics* 3, no. 4. Edinburgh: T. and T. Clark, 1961.
- Becker, Carl L. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957.
- Bekemeyer, Dennis L. „A Child's Rights Against His Parent: Evolution of the Parental Immunity Doctrine.“ *University of Illinois Law Forum* (Winter 1967): 805–16.
- Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- . *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Berns, Walter. „The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay's The Structure of Freedom.“ *American Political Science Review* 55, no. 3 (September 1961): 550–59.
- Betz, Colonel F. „Minor's Right to Consent to an Abortion.“ *Santa Clara Lawyer* 11, no. 2 (Spring 1971): 469–78.
- Binchy, David. *Anglo-Saxon and Irish Kingship*. London: Oxford University Press, 1970.

- Blackstone, W.T. *Commentaries on the Laws of England*, book 1.
- Bloch, Marc. *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Block, Walter, „The Blackmailer as Hero.“ *The Libertarian Forum*, December 1972.
- . „Coase and Demsetz on Private Property Rights.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2 (Spring 1977): 111–16.
- Bondy, Sebastian Salazar. „Andes and Sierra Maestra.“ In *Whither Latin America?* New York: Monthly Review Press, 1963.
- Bourne, Randolph. *War and the Intellectuals*, edited by C. Resek. New York: Harper and Row, 1964.
- Bradley, E.H. *Ethical Studies*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1927.
- Bremner, Robert H., ed. *Children and Youth in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970–74.
- Bresler, Robert J. *The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism*. Menlo Park, Calif.: Institute for Human Studies, n.d.
- Buchanan, James, and Warren J. Samuels. „On Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondence.“ *Journal of Economic Issues* 9, no. 1 (March 1975): 15–38.
- Calhoun, John C. *A Disquisition on Government*. New York: Liberal Arts Press, 1953.
- Carmichael, Leonard. „Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature.“ In *Relativism and the Study of Man*, edited by H. Schoeck and J.W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.
- Charming, William Ellery. *Works*. Boston: American Unitarian Association, 1895.
- Chesney-Lind, Meda. „Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime.“ *Psychology Today* 8, no. 2 (July 1974): 43–46.
- Childs, Roy A. „The Invisible Hand Strikes Back.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 23–34.
- Chodorov, Frank. „Don't Buy Government Bonds.“ *Out of Step*. New York: Devin-Adair, 1962.
- Chroust, A.H. „Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition.“ *The New Scholasticism* 17 (1943): 101–22.
- Copleston, Frederick, C.S.J. *A History of Philosophy*. Westminster, Md.: Newman Press, 1959.
- . *Aquinas*. London: Penguin Books, 1955.
- Cropsey, Joseph. „A Reply to Rothman.“ *American Political Science Review* 56, no. 2 (June 1962): 353–59.
- D'Entreves, A.P. *Natural Law*. London: Hutchinson University Library, 1951.
- de Jouvenel, Bertrand. „The Chairman's Problem.“ *American Political Science Review* 55, no. 2 (June 1961): 368–72.
- . *On Power*. New York: Viking Press, 1949.
- . „The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals.“ In *The Intellectuals*, edited by George B. deHuszar, 385–97. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949.
- de la Boetie, Etienne. *The Politics of Disobedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. New York: Free Life Editions, 1975.
- Dalberg-Acton, John Edward Emerich. *Essays on Freedom and Power*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1948.

- Daruvala, Pherozechah N. *The Doctrine of Consideration*. Calcutta: Butterworth, 1914.
- Davidson, James Dale. „Note on Anarchy, State, and Utopia.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (Fall 1977): 341–48.
- Davitt, Thomas E., S.J. „St. Thomas Aquinas and the Natural Law.“ In *Origins of the Natural Law Tradition*, edited by Arthur L. Harding, 26–47. Dallas: Southern Methodist University Press, 1954.
- Dietze, Gottfried. *In Defense of Property*. Chicago: Regnery, 1963.
- Dillard, Irving, ed. *One Man's Stand For Freedom*. New York: Knopf, 1963.
- Dillon, Miles. *The Celtic Realms*. London: George Weidenfeld and Nicholson, 1967.
- . *Early Irish Society*. Dublin, 1954.
- Donahue, Charles. „Early Celtic Laws.“ (Unpublished paper delivered at the Columbia University Seminar on the History of Legal and Political Thought, Autumn, 1964).
- Donisthorpe, Wordsworth. *Law in a Free State*. London: Macmillan, 1895.
- Eastman, Clyde, Garrey Carruthers, and James A. Liefer. „Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico.“ *New Mexico Business* (March 1971). Also reprinted in *Community Grazing: Practice and Potential in New Mexico*, edited by Clyde Eastman and James R. Gray. Albuquerque: University of New Mexico, 1987.
- Evers, Williamson M. „Hobbes and Liberalism.“ *The Libertarian Forum* (May 1975).
- . „The Law of Omissions and Neglect of Children.“ *The Journal of Libertarian Studies* 2, no. 1 (Winter 1978): 1–10.
- . „Political Theory and the Legal Rights of Children.“ (Unpublished manuscript).
- . „Social Contract: A Critique.“ *The Journal of Libertarian Studies* 1, no. 3 (Summer 1977): 3–14.
- . „Toward a Reformulation of the Law of Contracts.“ *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977).
- Farnsworth, E. Allan. „The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract.“ *Columbia Law Review* 69, no. 4 (April 1969): 576–607.
- Ferson, Merton. *The Rational Basis of Contracts*. Brooklyn: Foundation Press, 1949.
- Foner, Phillip, ed. *The Complete Writings of Thomas Paine*. New York: Citadel Press, 1945.
- Foot, Philippa R. *Virtues and Vices*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Fox, Sanford J. *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*. St. Paul, Minn.: West, 1972.
- Frey, R.G. *Interests and Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Fuentes, Carlos. „The Argument of Latin America: Words for the North Americans.“ In *Whither Latin America?* New York: Monthly Review Press, 1963.
- Fuller, Lon L. „The Case of the Speluncean Explorers.“ *Harvard Law Review* (February 1949): 616–45.
- . *The Morality of Law*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964.
- Gahringer, Robert E. „Punishment as Language.“ *Ethics* 71 (October 1960): 46–48.
- Gardner, Richard. *Grito! Reies Tijerina and the New Mexico Land Grant War of 1967*. New York: Harper and Row, 1971.
- Geach, Peter. „Good and Evil.“ In *Theories of Ethics*, edited by Philippa R. Foot, 74–82. London: Oxford University Press, 1967.
- . *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Providence and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. Boston: Beacon Press, 1957.
- Gilbert, James. *Designing the Industrial State*. Chicago: Quadrangle Books, 1972.
- Gilfillan, S. Colum. *The Sociology of Invention*. Chicago: Follett Press, 1935.
- Gilmore, Grant. *The Death of Contract*. Columbus: Ohio State University Press, 1974.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956.
- Gluckman, Max. *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965.
- Grapp, William D. *The Manchester School of Economics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969.
- Grant, George P. „Plato and Popper.“ *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 20, no. 2 (May 1954): 185–94.
- Gray, John N. „F.A. Hayek on Liberty and Tradition.“ *Journal of Libertarian Studies* 4, no. 2 (Fall 1980): 119–38.
- Green, Mark J. „The Law of the Young.“ In *With Justice for Some*, edited by B. Wasserstein and M. Green. Boston: Beacon Press, 1970.
- Grisez, Germain. „The First Principle of Practical Reason.“ In *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, edited by Anthony Kenny. New York: Anchor Books, 1969.
- Hamowy, Ronald. „Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek.“ *Il Politico* 36 (1971–72): 349–77.
- . „Hayek’s Concept of Freedom: A Critique.“ *New Individualist Review* 1, no. 1 (April 1961): 28–31.
- . „Law and the Liberal Society: F.A. Hayek’s Constitution of Liberty.“ *Journal of Libertarian Studies* 2, no. 4 (Winter 1978): 287–98.
- Hare, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Harre, R., and E. H. Madden. *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1975.
- Hart, H.L.A. *Punishment and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1968.
- Hartwell, R.M. *The Industrial Revolution and Economic Growth*. London: Methuen, 1971.
- Hawkins, D.J.B. „Punishment and Moral Responsibility.“ *The Modern Law Review* (November 1944). Reprinted in *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Hayek, F.A. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 1. *Rules and Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- . „Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy.“ In *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, edited by F.A. Hayek. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- . *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- , ed., *Capitalism and the Historians*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- . *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Hazlitt, Henry. „The Economics of Freedom.“ *National Review* 13, no. 12 (September 1962): 231–32.
- Henry, Robert L. *Contract in Local Courts of Medieval England*. London: Longmans, Green, 1926.

- Herbert, Auberon, and J.H. Levy. *Taxation and Anarchism*. London: The Personal Rights Society, 1912.
- Hess, Karl. *The End of the Draft*. New York: Viking Books, 1970.
- Hesselberg, A. Kenneth. „Hume, Natural Law and Justice.“ *Duquesne Review* (Spring 1961).
- Himmelfarb, Gertrude. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Holmes, Oliver Wendell, Jr. *The Common Law*, edited by Mark de Wolfe Howe. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1963.
- Holmes, R.L. „Nozick on Anarchism.“ *Political Theory* 5, no. 2 (1977): 247–56.
- Holton, James. „Is Political Philosophy Dead?“ *Western Political Quarterly* 13, no. 3 (September 1961): 75–77.
- Hoopess, Townsend. „The Persistence of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest.“ *Yale Review* 49, no. 3 (March 1960): 321–37.
- Howlett, Frederick W. „Is the YSB All It’s Cracked Up to Be?“ *Crime and Delinquency* 19, no. 4 (October 1973): 485–92.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Quoted in A. Kenneth, „Hume, Natural Law and Justice.“ *Duquesne Review* (Spring 1961).
- . *Essays, Literary, Moral and Political*. London: Ward, Locke, and Taylor, n.d.
- Huntington, Samuel P. „Conservatism as an Ideology.“ *American Political Science Review* 51, no. 2 (June 1957): 454–73.
- Hurlbut, Elisha P. *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees* (1845). Cited in Wright, *American Interpretations of Natural Law*.
- Irmen, J. Douglas. „Children’s Liberation-Reforming Juvenile Justice.“ *University of Kansas Law Review* (1972–73).
- Jacobson, D.L., ed. *The English Libertarian Heritage*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965.
- Jefferson, Thomas. „A Bill for Proportioning Crimes and Punishments.“ In *The Writings of Thomas Jefferson*, edited by A. Lipscomb and A. Bergh. Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904.
- Jenks, Edward. *The History of the Doctrine of Consideration in English Law*. London: C. J. Clay and Sons, 1892.
- Joseph, H.W.B. *An Introduction to Logic*. 2nd rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1916.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by H.J. Paton. New York: Harper and Row, 1964.
- . *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1887.
- Katz, Sanford. *When Parents Fail*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. New York: Russell and Russell, 1961.
- Kenealey, William J., S.J. „The Majesty of the Law.“ *Loyola Law Review* (1949–50): 106–9, 112–13. Reprinted in *The Natural Law Reader*, edited by Brendan F. Brown. New York: Oceana Publications, 1960.
- Klapmuts, Nora. „Children’s Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom.“ *Crime and Delinquency Literature* (September 1972).
- Knowlton, Clark S. „Land Grant Problems Among the State’s Spanish-Americans.“ *New Mexico Business* (June 1967).

- Leoni, Bruno. *Freedom and the Law*. Princeton, N.J.: Van Nostrand Press, 1961, and Los Angeles: Nash Publishing, 1972.
- Lehrman, Paul. „Child Convicts,“ *Transaction* 8, no. 10 (July-August 1971): 35–44.
- Levidow, Beatrice. „Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights.“ *Howard Law Journal* 17, no. 2 (1972): 402.
- Lewis, C.S. „The Humanitarian Theory of Punishment.“ Twentieth Century (Autumn 1948–N). In *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Levine, Richard S. „Caveat Parens: A Demystification of the Child Protection System.“ *University of Pittsburgh Law Review* 35 (Fall 1973): 1–52.
- Lieber, Francis. *Manual of Political Ethics*. 1838. Cited in Wright, *American Interpretations of Natural Law*.
- List, Lawrence. „A Child and a Wall: A Study of ‚Religious Protection‘ Laws.“ *Buffalo Law Review* 13 (1963–64). Cited in Evers, „Political Theory and the Legal Rights of Children.“
- Locke, John. *An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government in Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Lougee, Robert W. „German Romanticism and Political Thought.“ *Review of Politics* 21 (October 1959): 631–45.
- Lottin, Odon. *Psychologie et morale aux xii^e et xiii^e siècles*. 6 vols. (Louvain, 1942–1960).
- Lucas, J.R. *The Freedom of the Will*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Lukacs, John. „Intellectual Class or Intellectual Profession?“ In *The Intellectuals*, edited by George B. deHuszar. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949.
- McAvoy Thomas T., C.S.C. „Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860 Bt.“ *Review of Politics* 24, no. 1 (January 1962): 19–47.
- McCloskey H.J. „A Non-Utilitarian Approach to Punishment.“ *Inquiry* (1965). Reprinted in *Philosophical Perspectives on Punishment*, edited by Gertrude Ezorsky. Albany: State University of New York Press, 1972.
- McCloskey Kenneth D. „Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment.“ *Hastings Law Journal* 11 (February 1960):335.
- MacIntyre, A. C. „Hume on ‚Is‘ and ‚Ought‘.“ In *The Is-Ought Question*, edited by W. D. Hudson. London: Macmillan, 1969.
- McNamara, Ellen M. „The Minor’s Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent.“ *Virginia Law Review* 60, no. 2 (February 1974): 305–32.
- McPherson, James M. *The Struggle for Equality: Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.
- Mack, Eric. „Individualism, Rights, and the Open Society.“ In *The Libertarian Alternative*, edited by Tibor R. Machan. Chicago: Nelson Hall, 1974, 29–31.
- Maine, Henry. *Ancient Law*. New York: E.P. Dutton, 1917.
- Martin, James J. *Men Against the State*. DeKalb, Ill.: Adrian Allen Associates, 1953.
- Mayne, John D. *Treatise on Hindu Law and Usage*, 11th ed. Edited by N. C. Aiyar. Madras: Higginbothams, 1953.
- Mencken, H. L. *A Mencken Chrestomathy*. New York: Alfred A. Knopf, 1949.
- . *Happy Days: 1880–1892*. New York: Alfred Knopf, 1947.

- Miller, Margaret. „Markets in Russia.“ In M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc, and H. Smith, *Communist Economy Under Change*. London: Institute for Economic Affairs, 1963.
- Mises, Ludwig von. *Liberalism*. 2nd. ed. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978.
- . „Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action.“ In *Relativism and the Study of Man*, edited by H. Schoeck and J. W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.
- . *Socialism*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- . *Human Action*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949.
- Moore, G.E. *Ethics*. Oxford, 1963–1912.
- Mora, Jose Ferrater. „Suarez and Modern Philosophy.“ *Journal of the History of Ideas* 14, no. 4 (October 1953): 528–47.
- Morris, Herbert. *On Guilt and Innocence*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- . „Persons and Punishment.“ *The Monist* 52, no. 4 (October 1968): 475–501.
- Murphy, Patrick T. *Our Kindly Parent-The State*. New York: Viking Press, 1974.
- Needham, Joseph. „Review of Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*.“ *Science and Society* 23 no. 1 (Winter 1959): 58–65.
- Neustadt, Richard. „Presidency at Mid-Century.“ *Law and Contemporary Problems* 21 no. 4 (Autumn 1956): 609–45.
- Nisbet, Robert. *The Social Impact of the Revolution*. Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974.
- Nock, Albert Jay. *On Doing the Right Thing, and Other Essays*. New York: Harper and Brothers, 1928.
- Noel, F. Regis. „A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America.“ Doctoral dissertation. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1920.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- . „Moral Complications and Moral Structures.“ *Natural Law Forum* 13 (1968): 1.
- Oppenheimer, Franz. *The State*. New York: Free Life Editions, 1975.
- Oubre, Claude F. *Forty Acres and a Mule: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.
- Paul, Jeffrey. „Nozick, Anarchism and Procedural Rights.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (Fall 1977): 337–40.
- Parent, William A. „Some Recent Work on the Concept of Liberty.“ *American Philosophical Quarterly* 11, no. 3 (July 1974): 149–67.
- Parfit, Derek. „Personal Identity.“ *Philosophical Review* 80 no. 1 (January 1971): 3–27.
- Parrish, Michael. „Iran: The Portrait of a U.S. Ally.“ *The Minority of One* (December 1962).
- Parthemos, George S. „Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics.“ *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 34 no. 4 (November 1962): 95–107.
- Patterson, Edwin W. *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law*. Brooklyn: The Foundation Press, 1953.
- Peden, Joseph R. „Property Rights in Celtic Irish Law.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2 (Spring 1977): 81–86.
- . „Stateless Societies: Ancient Ireland.“ *The Libertarian Forum* (April 1971).

- Pease, William H., and Jane H., eds. *The Antislavery Argument*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- Petro, Sylvester. „Feudalism, Property, and Praxeology.“ In *Property in a Human Society*, edited by S. Blumenfeld. LaSalle, Ill.: Open Court, 1974.
- Philbrook, Clarence. „Realism in Policy Espousal.“ *American Economic Review* 5, no. 1 (December 1953): 846–59.
- Phillips, R.P. *Modern Thomistic Philosophy*. Westminster, Md.: The Newman Bookshop, 1934–35.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Platt, Anthony. *The Child Savers*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Pollock, Frederick. *Principles of Contract*. 12th ed. Edited by P. Winfield. London: Stevens and Sons, 1946.
- Pomeroy, John Norton, Jr., and John C. Mann. *A Treatise on the Specific Performances of Contracts*. 3rd ed. Albany, N.Y.: Banks, 1926.
- Pound, Roscoe. *Jurisprudence*. St. Paul, Minn.: West, 1959.
- Rappard, William E. „On Reading von Mises.“ In *On Freedom and Free Enterprise*, edited by Mary Sennholz. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1956.
- Raskin, Marcus. „*The Megadeath Intellectuals*.“ *New York Review of Books* (14 November 1963): 6–7.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Read, Leonard. *I'd Push the Button*. New York: Joseph D. Maguire, 1946.
- Riemersma, Jelle C. „Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation.“ *Economic Development and Cultural Change* 3 (1954–55): 297–308.
- Rickenbacker, William F. *The Twelve-Year Sentence*. LaSalle, Ill.: Open Court, 1974.
- Robertson, John A. „Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis.“ *Stanford Law Review* 27, no. 2 (January 1975): 213–70.
- Rodham, Hillary. „Children Under the Law.“ *Harvard Educational Review* 43, no. 4 (1973): 487–514.
- Rose, Willie Lee. *Rehearsal for Reconstruction: The Port Royal Experiment*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964.
- Rothbard, Murray N. *Individualism and the Philosophy of Social Sciences*. San Francisco: Cato Institute, 1979.
- . *Left and Right: Prospects for Liberty*. San Francisco: Cato Institute, 1979.
- . *For a New Liberty*. rev. ed. New York: Macmillan, 1978.
- . *Power and Market*. 2nd ed. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977.
- . „Punishment and Proportionality.“ In *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process*, edited by Randy Barnett and John Hagel III. Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing, 1977.
- . „Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 45–58.
- . *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*. New York: Center for Libertarian Studies, 1977.
- . „Praxeology, Value Judgments, and Public Policy.“ In *The Foundations of Modern Austrian Economics*, edited by Edwin Dolan. Kansas City: Sheed and Ward, 1976.
- . *Conceived in Liberty*. New York: Arlington House, 1975.

- . „The Anatomy of the State.“ In Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays*. Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974.
- . „Why Be Libertarian?“ In Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays*.
- . „Value Implications of Economic Theory,“ *The American Economist*, 17, no. 1 (Spring 1973): 35–39.
- . „Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprieta.“ *Biblioteca della Liberta* 2 (1966).
- . *Man, Economy, and State*. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962.
- . „Huntington on Conservatism.“ *American Political Science Review* 51 (September 1957): 784–87.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*, edited by E. Barker. New York: Oxford University Press, 1948.
- Rubin, Sol. „Children as Victims of Institutionalization.“ *Child Welfare* 61, no. 1 (January 1972): 6–18.
- Rutland, Robert A. *George Mason*. Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg, 1961.
- Sadowsky, James A., S.J. „Private Property and Collective Ownership.“ *The Libertarian Alternative*, edited by Tibor Machan. Chicago: Nelson-Hall, 1974.
- Salmond, John W. *Jurisprudence*. 26 ed. London: Stevens and Haynes, 1907.
- Sanders, John T. „The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick.“ *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 35, 44.
- Schafer, Stephen. *Restitution to Victims of Crime*. Chicago: Quadrangle Books, 1960.
- Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*. Hamburg, 1938.
- Schultz, J. Lawrence. „The Cycle of Juvenile Court History.“ *Crime and Delinquency*. (October 1973).
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Brothers, 1942.
- Sheridan, William H. „Juveniles Who Commit Non-Criminal Acts: Why Treat in a Correctional System?“ *Federal Probation* 31, no. 1 (March 1967): 26–30.
- Sidman, Lawrence R. „The Massachusetts Stubborn Child Law: Law and Order in the Home.“ *Family Law Quarterly* 6, no. 1 (Spring 1972): 35–58.
- . „The Penal Bond With Conditional Deafeasance.“ *The Law Quarterly Review* (July 1966).
- Singer, Peter. „The Right to Be Rich or Poor.“ *New York Review of Books* 22, no. 3 (6 March 1975): 19–24.
- Singer, Marcus. *Generalization in Ethics*. New York: Knopf, 1961.
- Sombart, Werner. *A New Social Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1937.
- . *Vom Menschen*. Berlin, 1938.
- Spencer, Herbert. *Social Statics*. New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970.
- . *An Autobiography*. New York: D. Appleton, 1904.
- Spooner, Lysander. *No Treason: The Constitution of No Authority*, edited by James J. Martin. Colorado Springs, Colo.: Ralph Myles, 1973.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- . „Relativism.“ In *Relativism and the Study of Man*, edited by 13. Schoeck and J. W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.

- Suarez, Franciscus. *De Legibus ac Deo* (1619). Quoted in d'Entreves *Natural Law*.
- Sullivan, Michael F. „Child Neglect: The Environmental Aspects.“ *Ohio State Law Journal* 29 (1968): 85.
- Tallack, William. *Reparation to the Injured and the Rights of Victims of Crime to Compensation*. London: 1900.
- Thomson, Judith Jarvis. „A Defense of Abortion.“ *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (Fall 1971): 47–66.
- Thorson, Thomas Landon. „Political Values and Analytic Philosophy.“ *Journal of Politics* 23, no. 4 (November 1961): 711–24.
- Toohey, John J. *Notes on Epistemology*. Washington, D.C.: Georgetown University, 1952.
- Tucker, Benjamin R. *Instead of a Book*. New York: B. R. Tucker, 1893.
- Veale, F.J.P. *Advance to Barbarism*. Appleton, Wis.: C.C. Nelson, 1953.
- Veatch, Henry. *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971.
- . *Rational Man: A Modern Introduction to Aristotelian Ethics*. Bloomington: University of Indiana Press, 1962.
- Watkins, J.W.N. „Philosophy.“ In *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty*, edited by Arthur Seldon. London: Institute for Economic Affairs, 1961.
- White, Lawrence H. „Bankruptcy and Risk.“ Unpublished paper.
- Wild, John. *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- . „Natural Law and Modern Ethical Theory.“ *Ethics* 63 (October 1952): 1–13.
- Williston, Samuel. „Mutual Assent in the Formation of Contracts.“ In Williston, *Selected Readings on the Law of Contracts*. New York: Macmillan, 1931.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan, 1958.
- Wolk, Lawrence J. „Juvenile Court Statutes—Are They Void for Vagueness?“ *New York University Review of Law and Social Change* (Winter 1974).
- Wolowski, Leon, and Emile Levasseur. „Property.“ *Lalor's Cyclopedia of Political Science*. Vol. 3. Chicago: M.B. Carey, 1884.
- Woolsey Theodore. *Political Science*. 1877. Cited in Wright, *American Interpretations of Natural Law*.
- Wright, Benjamin F. Jr., ed. *American Interpretations of Natural Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Zajdlic, W. „The Limitations of Social Sciences.“ *Kyklos* 9 (1956): 65–74.

Jmenný rejstřík

Čísla v závorkách odkazují k číslům poznámek na uvedené straně.

- Acton, Lord 65, 65 (76, 77, 78), 66, 223, 253, 304, 305
 Adler, Felix 249, 149 (78)
 Akvinský, Tomáš 51 (42), 52 (44), 53 (50)
 Alexandr, car 123
 Alchian, Armen 12
 Allen, Francis A. 144 (167)
 Allen, Lawrence S. 153 (182)
 Ames, James Barr 191 (222), 196 (227), 197 (227)
 Anscombe, G. E. M. 199 (228), 239 (268)
 Anson, William 197 (227)
 Arendtová, Hannah 50 (39)
 Aristoteles 53, 53 (49), 65, 68, 78,
 Armstrong, K. G. 137, 138 (157), 141 (165), 143, 143 (166),
 Ashton, T. S. 265a
 Augustin, Sv. 18
- Bailyn, Bernard 70 (89)
 Barker, E. 183 (211)
 Barnett, Randy E. 44, 133 (150), 226, 226 (254), 227, 227 (256, 258), 289, 290 (357), 293 (365), 297 (374)
 Barry, Norman 30 (25)
 Barth, Frederick 113 (127)
 Barth, Karl 51 (41)
 Becker, Carl L. 53 (48)
 Bekemeyer, Dennis L. 153 (182)
 Bentham, Jeremy 30
 Berg, A. 140 (162)
 Berlin, Isaiah 48, 263, 263 (300), 263 (301), 264, 265, 264 (302, 303, 305), 265 (307), 266, 266 (309), 267
 Berns, Walter 55 (54)
 Betz, Col. F. 156 (189)
- Bierly, Ivan R. 44
 Binchy, Daniel A. 225 (253)
 Black, Hugo 163
 Blackstone, William 59, 59 (66)
 Block, Walter 136 (155), 172, 173 (206), 193 (224), 252 (282), 296, 297, 297 (375)
 Bloch, Mark 115 (130)
 Blumenfeld, Samuel 281 (339)
 Böhm-Bawerk, Eugen von 10
 Bondy, Sebastian Salazar 119 (137)
 Bourne, Randolph 245, 245 (273)
 Bradley, F. H. 140 (161)
 Brecht, Arnold 54
 Bremner, Robert H. 160 (197)
 Bresler, Robert J. 219 (247)
 Brown, Brendan F. 52 (44), 59 (65, 66)
 Brownson, Orestes A. 53 (49)
 Buchanan, James 253 (284), 254, 254 (286)
 Bücher, Karl 121
 Burlamaqui, Jean-Jacques 53
 Bush, George 29
- Cadena, Justice 157 (192)
 Calhoun, John C. 224, 224 (250), 225
 Carmichael, Leonard 58 (61), 59, 60 (67)
 Carruthers, Garrey 117 (134)
 Carter, Jimmy 29
 Clinton, William 29
 Coase, Ronald 12, 13, 252 (282)
 Cobden, Richard 265
 Coleridge, Lord 200
 Copleston, Frederick C. 53 (50), 54 (53)
 Cromwell, Oliver 225, 284
 Cropsey, Joseph 58, 58 (62)

- Daruvala, Pherozechah N. 189 (218)
 Davidson, James Dale 279 (336)
 Davitt, Thomas E. 52 (44)
 de Jouvenel, Bertrand 163, 163 (203), 164,
 165, 218 (246)
 de la Boetie, Etienne 216, 217 (244), 222
 DeHuszar, George B. 218 (246)
 Demsetz, Harold 12, 252 (252)
 Dietze, Gottfried 122 (139)
 Dillard, Irving 163 (202)
 Dillon, Myles 225 (253)
 Dolan, Edwin 250 (280)
 Donahue, Charles 226 (253)
 Donisthorpe, Wordsworth 127 (143)
- Eastman, Clyde 117 (134)
 Edelin, Kenneth 149
 Ehrenberg, Victory 121
 Evers, Williamson M. 45, 69 (86), 149
 (174), 150, 150 (175), 151, 152 (179),
 153 (181), 174 (208), 180 (210), 182,
 182 (211), 191 (221), 197 (227), 199
 (229), 280, 288
 Ezorsky, Gertrude 138 (158), 140 (161)
- Ferson, Merton 190 (220), 194 (225), 197
 (227)
 Fonda, Henry 147
 Foner, P. 280 (338)
 Foot, Philippa R. 58 (63), 61 (70), 80 (99),
 128 (145), 149 (171)
 Fox, Sanford J. 157 (191, 192), 159 (195)
 Frey, R.G. 206 (237)
 Fuentes, Carlos 118, 119 (135)
 Fuller, Lon 200 (230), 226, 226 (254, 255),
 227, 227 (256, 258)
- Gahringer, Robert 240 (161)
 Gardner, Richard 117 (134)
 Garrison, Roger 290 (360)
 Garrison, William Lloyd 71 (90), 307
 Geach, Peter 58 (63), 100 (115), 204 (234),
 249 (277)
 Gierke, Otto 52 (45), 53 (47), 66 (81)
 Gilbert, James 218 (246)
- Gilfillan, S. Colun 172 (204)
 Gilmore, Grant 194 (225)
 Gilson, Etienne 51 (42), 62
 Gluckman, Max 197 (227)
 Gordon, David 45, 162 (201), 250 (279),
 264 (305)
 Gordon, Thomas 195 (226)
 Grant, George P. 63, 63 (74)
 Grampp, William D. 109 (123), 252 (283)
 Gray, John N. 45, 270 (317)
 Green, Mark J. 157 (191), 196 (227)
 Grisez, Germain 51 (42)
 Grotius, Hugo 15, 19, 51, 52, 52 (46), 53, 65
- Hagel, John, III. 44, 133 (150)
 Harding, Arthur L. 52 (44)
 Hare, R. M. 91 (109)
 Hamowy, Ronald 269 (317), 270 (317), 272,
 273, 273 (320), 273 (321, 322), 276, 276
 (328), 278, 278 (331, 332, 333), 295
 (371)
 Harper, Floyd Arthur 5, 44
 Harre, R. 57 (58)
 Hart, H. L. A. 140, 141 (163), 265, 265 (308)
 Hartwell, R. M. 265, 265 (308)
 Hawkins, D. J. B. 141 (165)
 Hayek, F. A. 27 (23), 28 (23), 44, 48, 81
 (101), 225 (252), 265, 265 (308), 267,
 276 (312, 313, 314, 315), 268, 269, 269
 (316, 317), 270, 270 (317), 271, 272, 272
 (319), 273, 273 (321, 323), 274, 274
 (324, 325), 275, 276, 277, 277 (328,
 329), 278, 278 (331, 333), 285 (346),
 293 (364), 295 (371), 318
 Hazlitt, Henry 65, 65 (76)
 Henry, Robert L. 196 (227)
 Herbert, Auberon 129 (147)
 Hess, Karl 219 (247)
 Hesselberg, A. Kenneth 62, 62 (71, 72, 73)
 Himmelfarbová, Gertrude 65 (77, 78), 66,
 66 (79, 80), 253 (285), 304, 305 (380)
 Hobbes, Thomas 69 (86), 189, 190 (219)
 Holmes, Oliver Wendell 162, 162 (200),
 163, 191 (222)
 Holmes, R. L. 289 (355)

- Holton, James 73 (94)
Hoopes, Townsend 218, 219 (247)
Hoppe, Hans-Hermann 10, 34 (29)
Howlett, Frederick 159, 159 (196)
Hubert, Ernst 219, 219 (247)
Hudson, W. D. 62 (73)
Hughes, John 53 (49)
Hume, David 61, 61 (70), 62, 62 (71, 72, 73), 216, 217 (344)
Huntington, Samuel 67 (83)
Hurlbutová, Elisha P. 70, 70 (88), 71, 71 (92)
Hutschneker, Arnold 288
Hutt, William H. 265
- Charming, William Ellery 70, 70 (87)
Chesney-Lind, Meda 156 (189), 158 (194)
Childs, Roy A., Jr. 279 (336), 284, 285 (345), 286, 286 (349), 288, 288 (352), 291, 291 (361), 292, 299, 300 (377), 301
Chodorov, Frank 5, 228, 228 (260), 232 (262)
Chroust, A. H. 52 (46)
- Ingalls, Joshua K. 112 (125)
Irmen, J. Douglas 157 (191, 192)
- Jacobson, D. L. 196 (226)
Jefferson, Thomas 29, 70, 140 (162)
Jenks, Edward 196 (227)
Johnson, Lyndon 29
Joseph, H. W. B. 57 (58)
- Kelsen, Hans 50 (39)
Kant, Immanuel 79 (98), 197 (227), 257
Katz, Sanford 154 (184), 159 (196)
Kenealy, William J. 59 (65)
Kenny, Anthony 51 (42)
Kinsella, N. Stephan 34 (29)
Kirk, Russell 40
Klapmutsova, Nora 158 (193)
Knowlton, Clark S. 117 (134)
Koch, Charles G. 45
Kolumbus, Kryštof 96
- Laslett, P. 69 (85)
LeFevre, Robert 125
Leoni, Bruno 225 (252), 278 (331), 285 (346)
Lerman, Paul 156 (189), 157, 158 (193)
Levasseur, Emile 112 (126)
Levidowová, Beatrice 156
Levine, Richard S. 155 (186)
Levy, J. H. 129 (147)
Lewis, C. S. 143, 144, 144 (167)
Lieber, Francis 70, 70 (87)
Liefer, James A. 117 (134)
Liggio, Leonard P. 45
Lincoln, Abraham 29
Lipscomb, A. 140 (162)
List, Lawrence 152 (179)
Locke, John 15, 28, 68, 68 (85, 86), 69, 70, 81, 87 (112), 145 (168), 205 (215), 217 (244), 292, 293
Lottin, Odon 51 (42)
Lougee, Robert W. 66 (79)
Lucas, J. R. 81 (102)
Lukacs, John 218 (246)
Lynd, Staughton 124 (142)
- Mack, Eric 201, 201 (231), 202 (232)
Madden, E. H. 57 (58)
Machan, Tibor 201 (231), 206 (237)
MacIntyre, A. C. 62 (73)
Maine, Henry 99 (114)
Mann, John C. 184 (212)
Martin, James J. 112 (125)
Mason, George 281, 281 (339)
Mavrodes, George 93 (110)
Mayne, John D. 197 (227)
McAvoy, Thomas T. 53 (49)
McClelland, Peter D. 31, 31 (27), 32, 33
McCloskey H. J. 138, 138 (158)
McCloskey, Kenneth D. 153 (182)
McNamarova, Ellen 156 (189)
McPherson, James 124 (142)
Mencken, H. L. 139 (160), 162 (200), 234 (263)
Menger, Carl 10
Milchman, Alan 103 (118)

- Mill, J. S. 265
Millerova, Margaret 233 (263)
Mises, Ludwig von 10, 11, 11 (2), 17, 17 (9),
18, 18 (11), 19, 27 (23), 30, 35, 37, 42
(35), 48, 100 (115), 102, 217 (244), 229
(261), 254, 254 (288, 289), 255, 256,
256 (292), 257, 258, 258 (295), 259,
260, 260 (297, 298), 261, 261 (299),
262, 317
Molinari, Gustave de 18
Moore, G. E. 57 (60)
Mora, Jose Ferrater 53 (46)
Morgenbesser, Sidney 220 (248)
Morris, Herbert 140 (161), 203 (233)
Muller, Adam 68 (79)
Murphy, Patrick 153 (183)
Musmanno, Michael 156

Needham, Joseph 218, 218 (246)
Neustadt, Richard 218, 219 (247)
Nisbet, Robert A. 115 (129)
Nixon, Richard 29, 219, 219 (247)
Nock, Albert J. 220, 220 (249), 221, 236,
236 (267), 245
Noel, F. Regis 192 (223)
Nozick, Robert 21, 21 (12, 13), 22, 22 (15,
16, 17), 23, 23 (18), 24, 25, 25 (19, 20),
26, 26 (21), 27, 27 (23), 28, 37, 38, 48,
137 (156), 174 (207), 188 (216), 274
(324), 279, 279 (334, 335, 336, 337),
280, 281, 281 (340), 282, 282 (341, 342,
343), 283, 283 (344), 284, 285, 285
(347, 348), 286, 287, 287 (351), 288,
289, 289 (354, 355, 356), 290, 290
(358, 359), 291, 292, 293, 293 (363,
364, 366), 294, 294 (367, 368, 370),
295, 295 (371), 296, 296 (372), 297,
297 (373, 375), 298, 298 (374), 299,
300, 301, 302

Ockham, William 63
Oppenheimer, Franz 97, 98, 98 (113), 214,
214 (242)
Oubre, Claude F. 124 (142)
Overton, Richard 281 (339)

Paine, Thomas 280, 280 (338)
Parrish, Michael 119 (136)
Partif, Derek 257
Parthemos, George S. 66, 66 (82)
Paton, H. J. 79 (98)
Patterson, Edwin W. 50 (40), 64 (75)
Paul, Jeffrey 279 (336)
Pearson, Benjamin 109, 252
Pearson, George 45
Peaseova, Jane H. 71 (90)
Pease, William H. 71 (90), 307 (386)
Peden, Joseph R. 225 (253)
Petro, Sylvester 281 (339)
Philbrook, Clarence 307 (385)
Piotrowicz, T. 233 (263)
Planting, Alvin 56 (57)
Platón 53 (49), 65, 68
Platt, Anthony 159 (196), 160 (197)
Pollock, Frederick 189 (218), 196 (227)
Pomeroy, John Norton, Jr. 184 (212)
Pound, Roscoe 154, 191 (221)
Pufendorf, Samuel von 15, 53, 65

Rappard, William E. 254 (288), 260, 260
(298)
Raskin, Marcus 219 (247)
Rawls, John 13, 13 (5), 14, 14 (6), 15, 21,
33, 100 (115)
Read, Leonard 306, 206 (383)
Reagan, Ronald 29
Reeves, Thomas 219 (247)
Ricardo, David 84, 264
Rickenbacker, William F. 155 (187)
Robertson, John A. 149 (173), 200 (230)
Rockefeller, David 228
Rodhamová, Hillary 155 (186)
Rogers, H. J. 249 (278)
Roosevelt, Franklin D. 29
Rose, Willie Lee 124 (142)
Rothbard, David 5, 44
Rothbard, Joey 45
Rothbard, Murray N. 10, 10 (1), 11, 11 (3),
12, 12 (4), 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
21 (13), 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29
(24), 30, 31, 32, 33, 34, 34 (29), 35, 35

- (31), 36, 37, 37 (33), 37 (34), 38, 39, 40, 41, 42, 42 (35), 43, 43 (36), 44 (35), 45, 57 (59), 67 (83), 68 (84), 76 (95), 79 (98), 80 (100), 81 (101), 83 (104), 88 (106), 91 (108), 113 (127), 123 (141), 133 (150), 138 (159), 162 (199, 200), 163 (203), 172 (204), 179 (209), 208 (238), 217 (245), 218 (246), 225 (252), 226 (253), 229 (260), 232 (262), 236 (266), 245 (274), 250 (280), 252 (282, 283), 259 (296), 266 (310), 272 (318), 279 (334), 306 (382), 307 (384), 316 (387)
- Rousseau, Jean-Jacques 182 (211), 195 (226)
- Rubin, Sol 156 (189)
- Rutland, Robert A. 281 (339)
- Sadowsky James A. 45, 71, 71 (91)
- Salmond, John W. 189 (217)
- Samuels, Warren J. 253 (284), 254 (286)
- Sanders, John T. 279 (336)
- Seldon, A. 276 (328)
- Sennholz, M. 254 (288)
- Sheridan, William H. 155 (188), 156 (189)
- Schafer, Stephen 135 (153), 136, 136 (154), 139 (161)
- Schmoller, Gustav 121
- Schoeck, H. 58 (61), 261 (299)
- Schmitt, Carl 69 (86)
- Schultz, J. Lawrence 159 (196)
- Schumpeter, Joseph 210, 210 (219)
- Schweitzer, Albert 204
- Sidman, Lawrence R. 157 (192)
- Simpson, A. W. B. 186, 186 (213), 187, 188, 188 (217), 189 (217)
- Singer, Marcus 91 (109)
- Singer, Peter 161 (198)
- Sirc, L. 233 (263)
- Smith, Adam 36, 36 (32), 305
- Smith, H. 234 (263)
- Sombart, Werner 121, 121 (138)
- Spadaro, Louis M. 45
- Spencer, Herbert 47, 71, 248 (275), 265
- Spooner, Lysander 18, 69, 212, 212 (240), 213, 214, 215, 215 (243), 235, 235 (264)
- Steiner, Hillel 282 (343)
- Suarez, Franciscus 51, 51 (43), 53 (46)
- Sullivan, Michael F. 154 (184), 185
- Tallack, William 135, 136 (154)
- Thomsonová, Judith Jarvis 147, 147 (170)
- Thornton, Justice 160
- Thorson, Thomas Landon 73, 73 (94)
- Tijerina, Reies Lopez 324
- Tocqueville, Alexis de 265
- Tolstoj, Lev Nikolajevič 101, 102, 134
- Toohey, John 55, 55 (55)
- Trenchard, John 195 (226)
- Truman, Harry 239 (268)
- Tucker, Benjamin R 149 (171, 172)
- Vattel, Emmerich 53
- Veale, F. J. P. 243, 243 (271)
- Veatch, Henry 30 (26), 56 (56), 58 (62), 61 (69), 248 (275)
- Wasserstein, B. 157 (191)
- Watkins, J. W. N. 276 (328)
- Weber, Max 61
- White, Lawrence H. 192 (223)
- Wiggins, J. W. 55 (54), 58 (61), 261 (299)
- Wild, John 53 (49), 59 (64), 60, 60 (68), 61, 61 (69), 66, 66 (81), 248 (275), 305 (381)
- Williston, Samuel 197 (227)
- Wines, Frederick 160 (197)
- Wittfogel, Karl 218, 218 (246)
- Wittgenstein, Ludwig 206 (236)
- Wolk, Lawrence J. 157 (192)
- Wolowski, Leon 112 (126)
- Woodside, Justice 154
- Woolsey, Theodore 70, 70 (87)
- Wright, Benjamin F., Jr. 70 (87, 88), 71 (92)
- Zajdlic, W. 72 (93)