

SVODODA SOBECTVÍ ZBAVENÁ

LIBERTY WITHOUT EGOISM

David Němeček

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita v Brně, Česká republika

filozofie, 3. rok studia, prezenční forma doktorského studia

nema@mail.muni.cz

Školitel: prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc. (jzouhar@phil.muni.cz)

Klíčová slova

svoboda, rovnost, radikalismus, liberalismus, občan, společnost

Key words

liberty, equality, radicalism, liberalism, citizen, society

Jakkoliv nemá pojem *svoboda* časoprostorově konstantní význam, lidé zpravidla usilují o to, aby mohli žít dle vlastních představ a dosahovat v životě spokojenosti, štěstí, případně jiných cílů, které si sami zvolili. Díky tomuto úsilí se otázka svobody stala jedním z ústředních témat společenských debat napříč epochami i kulturami. Také v dnešní střeoevropské společenské debatě pravidelně slýcháme ono kouzelné slůvko *svoboda*, v posledních měsících nejčastěji v souvislosti s migrační krizí.

Přijímáním uprchlíků z muslimských zemí dáváme všanc naši svobodu. Zhruba takto zní mantra hojně skloňovaná nejen v českém politickém prostoru. Nezávisle na nebezpečí přítomnosti islámských radikálů v řadách uprchlíků a na jejich skutečných počtech zaráží na uvedené mantře užití termínu *naše svoboda* nikoliv ve významu má vlastní svoboda ve společenství svobodných lidí, ale ve významu silně přivlastňovacím – tedy naše svoboda jako výsada, o kterou nás příchozí chtějí připravit.

Má-li být svoboda skutečnou lidskou hodnotou a ne pouze prostředkem prosazování dílčích zájmů, musí mít všeobecnou platnost. Za hranicí prostoru svobody se tak mohou ocitnout pouze lidé, kteří její základní principy neuznávají a kteří by tedy mohli ostatní o jejich svobodu připravit. Tyto lidi ovšem lze identifikovat pouze konkrétně na základě jejich jednání. Vyjmeme-li z prostoru svobody celou skupinu lidí na základě jejich původu, vyznání, kultury, rasy, či jiného sociálního kritéria, pohybuje se sami na půdě nesvobody.

V přivlastňovacím smyslu je termín *naše svoboda* oxymóron, skrze který chce jeho autor skrýt vznešeným slovem skutečné sledované cíle. Přijímáním uprchlíků dáváme všanc *naši pohodlnost, naši monokulturnost* a skrze možnou přítomnost islámských radikálů v řadách uprchlíků i *naše bezpečí*. Přinejmenším díky poslednímu uvedenému, které má ostatně přímou vazbu na svobodu, toho dáváme všanc hodně, ovšem svoboda je více než přijímáním uprchlíků ohrožována námi samotnými, když ve strachu z islámského radikalismu odmítáme lidi, kteří byli ve svých zemích o svobodu připraveni. Silvestrovské útoky přistěhovalců na ženy slavící v ulicích nový rok jasně ukázaly, že je při přijímání uprchlíků na místě ostražitost, ta by ovšem neměla vyústit v paušální odmítnutí lidí hledajících u nás azyl. Odmítnutí uprchlíků ve jménu vlastního bezpečí a pohodlí je stejným hrobařem svobody jako naivní bezbřehá solidarita (1).

Sobecké vnímání svobody, tedy užití termínu *naše svoboda* v přivlastňovacím smyslu, se přitom zdaleka neomezuje pouze na střeoevropskou debatu o uprchlické krizi. Domnívám se, že sobecké vnímání svobody vychází z radikálního řešení pnutí obsaženého v jednom z nejčastěji zastávaných světonázorů. Liberalismus stojí na pilíři svobody založené v rovných příležitostech a přitom vychází z přirozené nerovnosti, která rovné příležitosti neumožňuje. Tímto pnutím a jeho možnými reflexemi uvnitř liberálního tábora se budu zabývat ve článku, který jste před pár minutami začali číst.

Výchozí pozice autora

Pnutí liberalismu v rámci demokratického diskursu lze rozebírat ze tří základních pozic – konzervativní, socialistické a samotné liberální. Stavím velmi vysoko instituci rodiny a mám silný smysl pro solidaritu, současně je pro mě univerzálně platným faktem, že lidé přicházejí na svět s jistými nezadatelnými právy a svobodami, které je opravňují vést své životy čistě dle vlastních představ všude tam, kde jejich představy nekolidují s představami jiných. Tam, kde ke kolizi představ dochází, považuji za jedinou z přijatelných zbraní vzájemné přesvědčování ve veřejné diskusi, která se odehrává na pozadí základního právního rámce znemožňujícího narušení individuálních práv a svobod. V mých očích to ze mě dělá liberála, proto usiluje tento článek o sebereflexi liberálně uvažujícího člověka, jistě ne nepodobnou těm, kterou prodělávali a prodělávají mnozí liberálové v posledním půl století. Přijde-li někomu vhod na tomto, nebo na kterémkoliv jiném místě označit mou práci nikoliv za liberální sebereflexi, ale za vnější kritiku, ať už z jakýchkoliv pozic, budiž tedy. Budu jen doufat, že takové přeřazení dotyčný postaví na jasné a věcné argumentaci a nikoliv na prostém nálepkování.

Radikální liberalismus jako cesta z bláta do louže

Historicky první teorie z dílny Johna Locka se pnutím liberalismu nezabývala jednoduše proto, že jej nepociťovala. Locke byl přesvědčen, že se všichni rodíme *rovni a nezávislí* a z toho titulu *nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví, svobodě, nebo majetku* (Locke, 1992, s. 32). Díky představě, že člověk přichází na svět jako *tabula rasa*, se Locke nemusel trápit myšlenkou, jaké dopady na liberální teorii má přirozená nerovnost lidí. Locke ve svých úvahách vycházel z *přirozeného stavu*, v němž otiskl formulaci svobody, ze které vyšli snad všichni jeho následovníci. Lidé jsou přirozeně ve stavu *dokonalé svobody řídit svá jednání a nakládat se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoliv jiného* (Locke, 1992, s. 30). Jakákoliv politická omezení této svobody vyžadují souhlas všech členů dané společnosti a motivací k přijetí alespoň základních omezení je ochrana svobody jednotlivců před *libovolnou vůlí druhého*. Nejvhodnějším typem vlády, která přijatelná omezení svobody realizuje, je potom *vláda občanská*. Tak John Locke představil člověka zrozeného ve svobodě a rovnosti, který si sám ukládá zákony ve jménu zachování vlastní svobody a původní plnou rovnost nahrazuje rovností před zákonem a rovným přístupem k vlastnictví a zdrojům (srov. Locke, 1992).

Skutečnost, že člověk možná přichází na svět jako nepopsaný list, ale existuje spousta typů papíru, později postavila teoretiky liberalismu před otázku, zdali přirozená nerovnost nenabourává všeobecnou svobodu jedinců. Jednu z klíčových a dosud velmi oblíbených odpovědí formuloval ve své teorii Friedrich A. Hayek, který se z pozic svobody silně vymezil proti rovnosti. Jako konstatování faktu je třeba říci, že prostě není pravda, že „všichni lidé jsou si od narození rovni“ (Hayek, 1997, s. 103). Hayek vychází z předpokladu, že žádná rovnost lidí v přirozenosti není; lidé jsou od přírody nerovni ve svých schopnostech dosahovat cílů a jako takoví přirozeně vytvářejí nerovné prostředí. Jakékoliv pokusy o vyrovnávání přirozené nerovnosti nejen omezují nepatřičným způsobem individuální svobodu, ale zakládají ještě větší, umělé nerovnosti. Jedinou pro liberála přijatelnou rovností je rovnost před zákonem (srov. Hayek, 1997, s. 101 – 104; Hayek, 1994a, s. 208 – 211).

Tento Hayekův postoj není na místě vnímat jako netečnost ke slabším jedincům, případně snahu vytvořit ideologii silných (2). Hayek je veden především soudobým světovým děním nabuzenou představou, že rovnost je pro svobodu nebezpečná, a proto je potřeba svobodu před jakýmkoliv rovnostářskými nároky chránit. Tato představa je pak doplněna poznatkem (viz Hayek, 1994b), že moderní kapitalistické společnosti svým pokrokem výrazně zlepšily životní podmínky celých společností – tedy včetně méně nadaných a v důsledku toho chudších občanů (3). Ve stínu skutečnosti, že Hayek žil v době, kdy reálný komunismus představil požadavek rovnosti v tom nejhorším možném světle, se tomuto vyhraněnému postoji příliš nedivím, jedním dechem však dodávám, že radikální liberalismus, který je při svém volání po svobodě hluchý k otázkám rovnosti, není svobodné společnosti o mnoho blíže než odmítaná centrálně plánovaná politika.

Tak jako centrální plánování končí panstvím sociálních inženýrů z moci státu, radikální liberalismus končí panstvím finančních magnátů z moci kapitálu. První využívají sílu davů a kouzlo budoucích vizí, druzí zase sílu nahromaděných prostředků a kouzlo volné ruky trhu. Absolutně volná ruka trhu poslouží dobře k tomu, aby vzala *břítvu* (4) a při pečlivém holení požadavků rovnosti podřezala liberalismus. Myslím, že už nám historie dala dostatek vodítek, abychom se měli na pozoru pokaždé, když někdo požaduje realizaci čisté společenské formy. Řečeno s klasikem *cesta k jednomu ideálu vede též k jeho opaku* (Berlin, 1997, s. 89).

Hayek při svém poznatku vzestupu i nižších vrstev moderních kapitalistických společností, který mu umožňuje obhajovat radikální liberalismus jako celospolečensky přínosný, opomíjí klíčovou skutečnost, že moderní kapitalismus začlenil mnohé z původně socialistických požadavků, aby se stal tím, čím je. Kapitalismus spontánního řádu rozhodně nebyl tím, kdo inicioval mnohé sociální výhody například pro zaměstnance velkých podniků, díky kterým je dnes možné prohlásit, že se i méně schopní spoluobčané mají lépe, než v kterékoliv předchozí době. Historickým dokladem toho budiž skutečnost, že do předchozích dob spadá i divoký kapitalismus 19. století.

Pro Hayekovo odmítnutí veškerých požadavků rovnosti vyjma požadavku rovnosti před zákonem je klíčová myšlenka, že jakékoliv vyrovnávací pokusy vedou fakticky k nerovnému přístupu k občanům, který je horší než přirozená nerovnost, kterou se snaží narovnat (viz Hayek, 1994a, s. 208 – 211). Hayek v tomto bodě opomíjí skutečnost, že i vyrovnávací pravidlo se dá formulovat tak, aby splňovalo podmínku rovnosti před zákonem a nesměřovalo k degradaci do autoritativního nebo totalitního režimu. Stanovím-li kupříkladu podmínku „Každý člověk, který se narodí s X, dostane Y“, nejedná se o nic méně všeobecné pravidlo než pravidlo „Každý člověk, který se narodí v rodině A, disponuje právem dědit majetek rodiny A“. Obě tato pravidla jsou všeobecná v širším časovém měřítku jedince – každému z nás se může a nemusí narodit dítě s X a každému z dětí se může a nemusí stát, že bude mít co dědit. Konečně naše případy se liší například od pravidla „Každý kdo zabije člověka, bude uvězněn“ pouze tím, že popisují nahodilou danost, kterou jedinec nedokáže ovlivnit. Tento rozdíl nejen nepopírá možnost obecné občanské shody na daném pravidle, ba naopak tuto shodu motivuje – budu-li přemýšlet, zdali je namístě zavést nějaké benefity pro lidi v určité situaci, případně vědomí, že si tuto nepříznivou situaci nezpůsobili sami a že se v dané situaci může nahodile ocitnout kdokoliv, posílí šance na můj souhlas s takovým opatřením.

Samozřejmě nesmíme zastírat, že představy občanů o tom, do jaké míry se dotýčný o svou situaci zasloužil sám, se budou značně různit, stejně jako pohledy na adekvátnost benefitu v nezaviněné nepříznivé situaci. Otázka pro liberála by měla ovšem stát: „Jak snižovat přirozenou nerovnost s minimálními dopady na individuální svobodu?“, nikoliv „Jak uchránit svobodu před nároky rovnosti?“ Chráněním svobody před rovností vyléváme s vaničkou i dítě.

Hayekova upřímná snaha uchránit svobodu před požadavky radikálních socialistů končí u opačného extrému; tak jako komunismus s vizí absolutní rovnosti pohřbil se svobodou i veškerou rovnost, chystá radikální liberalismus ve vizi spontánního řádu hrob nejen rovnosti, ale i svobodě.

Radikální liberalismus – verze 2.0

Většina Hayekových následovníků se snažila různými způsoby, které budou krátce představeny níže, reagovat na nepříjemnosti, jež způsobuje v liberální teorii fakt přirozené nerovnosti. Jeden z velkých liberálních teoretiků poslední doby ovšem setrval u radikálního liberalismu a pokusil se jej uchránit před regresem k ekonomickému mocnářství. Robert Nozick přichází s představou, že pokud má být člověku *ponecháno na jeho vůli, aby se dobrovolně rozhodl usilovat o vlastní vizi dobrého života v ideální pospolitosti, kde však nikdo nemůže vnucovat své vlastní utopické vize druhým* (Nozick, 1994, s. 86), musí se pohybovat v systému dobrovolných a otevřených občanských svazků na pozadí *minimálního státu*. Taková společnost by člověku umožnila libovolně zakládat společenství podle vlastní představy ideální společnosti, případně se přidávat k již existujícímu společenství, ke kterému má dotýčný blízko a vyznává jeho představu společenského dobra. Stát by v této síti individuálně ideálních společenství zastával pouze dvojí funkci – chránil by práva občanů a v případě jejich porušení by se staral o trest a nápravu (5). V otázce majetkového práva by potom spočívala ochrana lidských práv v důsledném dodržování

pouze oprávněného nabytí majetku. Nozick je přesvědčen, že pouze takovýto minimální stát je mravně obhajitelný a přípustný (srov. Nozick, 1994; Nozick, 1993, s. 161 – 162).

Nebudu se zde zabývat otázkou, do jaké míry je v aktuálních podmínkách Nozickův projekt uskutečnitelný, tedy především jakým způsobem lze dosáhnout napravení starých nespravedlností v otázce přivlastňování, které sám Nozick považuje za stěžejní (např. Nozick, 1997, s. 207 – 208). Zaměřím se na otázku, zdali Nozickem představený společenský ideál skutečně vyprodukuje svobodný svět, budou-li splněny stanovené podmínky restartu směrem k původnímu stavu.

Řekněme, že jsme se mávnutím kouzelného proutku ocitnuli v situaci, která umožňuje vznik Nozickova systému utopií – tedy systému individuálně ideálních společností. V tomto světě jsou rozbořeny všechny státní hranice a autority, všichni lidé jsou spokojeni se systémem vyrovnání starých křivd a mají rovný přístup k okolním věcem. Současně se shodli na tom, že bude nejlepší vytvořit minimální státní autoritu, která bude chránit jejich práva a jejich jménem sjednávat trest a nápravu v případech porušení. Jak lidé přicházejí na svět, zakládají různá společenství dle svých potřeb a preferencí, případně se připojují k již existujícím společenstvím. Pokud se někdo z nich, nebo některé ze společenství rozhodne narušit práva druhých, je pohnán k zodpovědnosti u institucí minimálního státu. Jak čas běží, tu se paleta nabízených společenství rozrůstá, tu zaznamená pokles, když se některá z nich rozhodnou spojit své síly – těžko v tuto chvíli říct, zda se paleta společenství zastaví na nějakém čísle, případně jak silné budou tendence jednotlivých společenství spojit se v jeden celek, odpovědi na tyto otázky se ovšem nezdají nikterak zásadní. V některých společenstvích se pohybují pouze velmi inteligentní a silní jedinci, protože tato společenství velmi dbají na udržování systému konkurence a příliš si nepotrpí na solidaritu, holt už si to tak jejich členové zvolili a v rozporu s minimálním zákonem to není. Jiné společnosti se skládají jak ze silnějších, tak slabších, protože si dokáží vzájemně vyjít vstříc; v dalších jsou zase spíše slabší a méně inteligentní jedinci, protože jim toto prostředí vyhovuje; někteří jsou takzvaní cestovatelé a mezi společenstvími pendlují. Tak bychom mohli pokračovat hodně dlouho, každý v takové společnosti prostě žije dle svých představ a schopností pod ochranou minimálního státu.

Kamenem úrazu téhle na první pohled přívětivé utopie je opět samotná přirozená nerovnost. V minimálním státě – podobně jako v přirozeném stavu – neexistuje nic, co by silným fakticky bránilo uzurpovat moc. Samotný minimální stát je vymezením svých kompetencí příliš slabý, než aby dokázal vzdorovat silnému společenství schopným, které se ve jménu nějakého vlastního dobra rozhodne jednou přestat zákony respektovat, respektive přímo zaujmout pozici státní autority. Předpověď, že by se takové společenství silných a dychtivých moci v systému utopií vylouplo, není o nic víc vzdálena realitě než předpověď silného jedince, který by se v přirozeném stavu rozhodl připravit o práva slabšího (6). Obrana proti tomuto nebezpečí maximalizací prostředků donucovací síly minimálního státu nepřichází v úvahu, jelikož státní správa je také vykonávána lidmi, mezi nimiž se podobně snadno najdou tací, kteří by svou moc zneužili.

Vidina světa, ve kterém nebudí státní moc, ani soukromá ekonomická moc a všichni lidé v rámci svých schopností sledují svobodně vlastní cíle, je právě tak krásná, jako je vybájená. Obávám se, že ani při splnění těch nejpohádkovějších podmínek společenského restartu nelze dospět do situace, která umožní fungování společnosti bez soukromé ekonomické, nebo státní moci. K tomu, aby se nám něco podobného podařilo, bychom museli být někým jiným, než kým jsme. Dokud jsme to my, lidé se svými ctnostmi i neřestmi, kteří společenství tvoříme, není oprávněné doufat, že máme reálnou šanci dospět k uspořádání, kde bude absentovat jak soukromá, tak veřejná moc. Současně se ukazuje, že výskyt pouze jedné z uvedených mocí, případně jejich spojení, vykazuje tendence k autoritativnímu režimu. Nejpříhodnější variantou pro liberála se tak jeví být občany založená a spravovaná veřejná moc, která hledá rovnováhu se soukromým ekonomickým sektorem. Minimální stát místo řešení podmínek a možností takové rovnováhy uvolňuje státní moc pro potřeby těch nejsilnějších soukromníků.

„Jak tedy dál?“, ptá se liberál

Do opozice k Nozickově libertariánu se postavil mimo jiné egalitarismus, který se místo prostého smíření s přirozenou nerovností rozhodl hledat liberální recepty na její snížení. Egalitaristé

vyšli z přesvědčení, že svoboda a rovnost nejsou toliko v antagonistickém vztahu, jak se domnívají radikální liberálové, ale že se podílejí na společném projektu, který jeden bez druhého nemohou úspěšně dokončit.

Jedním z hlavních představitelů egalitarismu je John Rawls pokoušející se překročit nesnáze způsobené přirozenou nerovností formulací principu spravedlnosti, který v sobě spojuje prvek svobody s prvkem rovnosti. Rawls vychází z hypotetické představy původní situace, v níž uzavřou osoby reprezentující občany společenskou smlouvu za *závojem nevědomí*. Tyto osoby otevřeně usilují o to, aby výsledná smlouva maximálně sledovala z pohledu zastupovaného občana nejlepší uspořádání. Současně ovšem díky závoji nevědomí nejsou seznámeny s tím, v jaké pozici a s jakými schopnostmi se jimi zastupovaný občan bude ve společnosti realizovat. Díky této nevidomosti mohou osoby uzavírající smlouvu sledovat pouze primární dobra, která jsou na výsledných sekundárních dobách – tedy individuálních představách o dobrém životě a správném uspořádání společnosti – nezávislá. Cílem takto nastavených podmínek je dosažení společenské smlouvy, která by nebyla zatížena sledováním pouze vlastních zájmů. Rawls je přesvědčen, že kdyby byli občané takto oslepeni a netušili, zdali se od voleb společenského uspořádání vrátí do reality jako hloupí chudáci, nebo inteligentní boháči, volili by systém, který by se řídil dvěma spojenými principy spravedlnosti (7), z nichž první a prioritní princip sleduje všeobecnou garanci základních svobod a druhý princip vznáší požadavek vyrovnávání společenských a ekonomických nerovností (srov. Rawls, 1997).

Zajímavou alternativu k představám radikálních liberálů (požadavky rovnosti vytlačují svobodu) a egalitaristů (svoboda a rovnost se doplňují) postavil ve své proslavené esejí Isaiah Berlin. Berlin na jedné straně varuje před mísením termínů svobody a rovnosti, které zakládá *pozitivní svobodu* toliko nebezpečnou svými snadno zneužitelnými požadavky seberealizace, od které odlišuje *negativní svobodu* v původním liberálním smyslu, tedy jakožto *prostor, v němž člověk může jednat bez překážek ze strany druhých lidí* (Berlin, 1997, s. 50). Na druhé straně upozorňuje na skutečnost, že negativní svoboda je omezována oprávněně na základě faktu, že *respekt k principům spravedlnosti, popřípadě stud před velkou nerovností v zacházení, je člověku stejně zásadní jako touha po svobodě* (Berlin, 1997, s. 97). Berlin tak pojí představy radikálních liberálů a egalitaristů tím, že nadále vnímá svobodu a rovnost za antagonistické hodnoty, ale považuje za oprávněné nároky rovnosti a spravedlnosti. Berlinovým řešením společenské otázky je potom pluralismus hodnot s měřítkem negativní svobody (srov. Berlin, 1997, s. 98 – 99).

Pro středoevropeana je zvláště pozoruhodná pozice Ronalda Dworkina, který poukazuje na nebezpečí, že v postkomunistických zemích sklouzávají liberální programy k prostému odmítání jakýchkoliv požadavků rovnosti. Dworkin postuluje liberalismus postavený na *etickém individualismu*, který v sobě propojuje hodnoty *svobody, rovnosti a společenství*. Trefně vypichuje, že tyto hodnoty jsou v protikladu, jen pokud je vyložíme určitým *neřestným* způsobem (8) a naopak předkládá uchopení těchto hodnot, které umožňuje jejich partnerský a nikoliv antagonistický vztah (srov. Dworkin, 1997). Dworkinovo pojetí má blízko ke komunitaristům, kteří se sice proti liberalismu tradičně vymezují převrácením priority ve dvojici *lidská práva – společenské dobro*, ovšem díky svému působení ve společnostech, které pojmají lidská práva a svobody jako součást společensky uznávaného dobra, zůstávají součástí liberální tradice.

Toliko v krátkosti a spíše heslovitě možnosti, které se nabízejí liberálovi, pokud odmítne radikální liberalismus. Nebudu zde obhajovat, ani kritizovat žádnou ze zmíněných teorií, omezím se na konstatování, že se všechny shodují v odmítání radikálního řešení liberálního pnutí mezi svobodou a rovností a tím oživují liberalismus po předchozích sebevražedných pokusech.

Radikální požadavky jsou s liberalismem neslučitelné, lhostejno jedná-li se o radikální požadavek rovnosti, nebo svobody. Radikální liberálové v obavách o svobodu tak houževnatě demonizují rovnost, že přehlédli démonka, který jim samotným sedí na rameni. Právě lehkost a přesvědčivost, s jakou radikální liberalismus odhodil požadavky rovnosti, pomáhá nejen českým politikům, kteří sami sebe považují za liberály, bez zaváhání odmítnout požadavky lidí, kteří ve své zemi přišli o základní podmínky svobody. Dworkinova úvaha, že liberalismus v postkomunistických

zemích je nejvíce nebezpečný sám sobě, když na základě historické reminiscence odmítá jakékoliv požadavky rovnosti, se zdá být až nepříjemně přiléhavá.

Úkolem dnešního liberalismu je procitnout z těchto sebevražedných pokusů a zabývat se otázkou jak nejlépe sloučit oba základní požadavky liberála – individuální svobodu a rovnost příležitostí. Nepřestane-li mít liberál na zřeteli, že veškeré pokusy o vyrovnávání přirozené nerovnosti mohou být založeny pouze na občanské shodě, obávaný regres k autoritativním zřízením mu nehrozí.

Poznámky

- (1) Ztráta bezpečného prostředí pro život vede k omezení svobody, proto není na místě přijímat uprchlíky slepě. Ztrátou bezpečného prostředí jsou ovšem stíženi i mnozí z těch, kteří v Evropě hledají azyl. Ignorovat jejich životní situaci znamená rezignovat na hodnotu svobody a spokojit se s maximalizací vlastní bezpečí, případně dalších dílčích zájmů. Nikomu neupírám právo zastávat tento postoj, považuji ovšem za pokrytecké, když se dotyčný snaží zaštitit svobodou.
- (2) Sám Hayek se proti podobné kritice ohrazuje, například když poukazuje na vlastní sympatie se svíráním nůžek mezi bohatými a chudými ve Spojených státech amerických (srov. Hayek, 1997, s. 104), nebo když uznává možnost existence některých důchodů (srov. Hayek, 1994a, s. 212 – 213). V duchu principu vstřícnosti jsem dalek tomu, abych tyto sympatie zpochybňoval jako neupřímné. Kdyby snad neupřímné byly, příliš na tom z hlediska textu nesejde, na následující argumentaci se tím nic nemění.
- (3) V této představě se Hayek shoduje s jinými ekonomickými liberály, kteří také používají poukaz na zlepšení životních podmínek v kapitalistických společnostech jako součást argumentace ve prospěch radikálního liberalismu (srov. Smith, 1994; Mises, 1994).
- (4) Narážím zde na Popperův termín *liberální břitva*, která má posloužit k tomu, aby osekala přebytečné pravomoci státu. Principiálně proti takovému nástroji nic nenamítám, ovšem ponechán spontánnímu řádu rozhodně nezajistí další z oprávněných Popperových požadavků *práva na život, jakož i na to, aby byl chráněn před mocí silných* (srov. Popper, 1994).
- (5) Zde vychází Nozick ze základní Lockovy představy o vrozených lidských právech. Dle Locka se každý člověk rodí se dvěma základními právy – právo na vlastnictví (v širším smyslu) a právo donucovací (umožňující trestat vlastní poškození a domáhat se nápravy). V tomto kontextu Locke používá termínu vlastnictví nikoliv pouze v úzkém, ekonomickém významu – vlastnictví jako hmotný majetek, ale v širokém významu všeho, co člověku přirozeně náleží – vlastnictví jako svoboda, život a jmění. Minimální stát pak nedisponuje žádnými jinými pravomocemi, než chránit tato práva a to především prostřednictvím donucovacího práva, které mu občasně postupují. Minimální stát má monopol donucovací moci, který slouží jako všeobecná záruka lidských práv, a do jiných oblastí lidského života nezasahuje (srov. Nozick, 1993, s. 114 – 127, 161 – 162; Locke, 1992).
- (6) Je možné, že Nozick očekává v systému utopií jakousi autoimunitu proti podobným deviacím založenou na předpokladu, že systém konkurence nezatížený zásahy jiných institucí znemožní podobný ojedinělý výskyt silných hráčů. Obávám se, že podobná autoimunita není příliš pravděpodobná. I v případě, že by se vlivem čistého konkurenčního prostředí paralelně vyvíjelo několik silných hráčů, lze očekávat následující scénáře, či jejich kombinace – (1) jeden z hráčů nebo dosažená koalice silných hráčů získá převahu a opanuje systém, (2) silní hráči se spojí a opanují systém společně, (3) hráči nebo dosažené koalice hráčů budou natolik silní, že se mezi sebou utkají o právo opanovat systém a tento opanují před, nebo po uvedeném souboji, (4) soubor mocichtivých silných hráčů a jejich případných koalic se vzájemně vyváží. Nevidím žádný pevný bod, kterého bych se mohl chytit, chtěl-li bych dokázat, že scénář (4) je výrazně pravděpodobnější než realizace jednoho z předešlých scénářů.
- (7) Přesné znění principů spravedlnosti: (a) *Každá osoba má rovné právo na plně adekvátní rozvrh rovných základních svobod, který je slučitelný s obdobným rozvrhem svobod pro všechny.* (b) *Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za prvé, musejí být spojeny*

s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínek férové rovnosti příležitostí; a za druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněných členů společnosti (Rawls, 1997, s. 166).

- (8) Pouze rovnost definovaná jako situace, kdy každý člen hospodářského společenství disponuje stejným bohatstvím bez ohledu na to, kolik každý jednotlivec spotřeboval, jak těžce a v jakém povolání pracoval a svoboda popsána jako situace, kdy vláda nikomu nebrání v tom, aby dělal, co uzná za vhodné, a nevybírá od jednotlivců žádnou část jejich příjmů v podobě daně, se dostávají do sporu. Takto radikálně nedefinovaná svoboda a rovnost se ovšem dle Dworkina míjí s liberální tradicí (srov. Dworkin, 1997, s. 277).

Literatura

- BERLIN, Isaiah. *Dva pojmy svobody*. In: Kis, János. *Současná politická filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 47 – 100. ISBN 80-86005-60-7
- DWORKIN, Ronald. *Svoboda, rovnost a společenství*. In: Kis, János. *Současná politická filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 273 – 301. ISBN 80-86005-60-7
- HAYEK, Friedrich A. 1994a. *Právo, zákonodárství, svoboda*. Praha : Academia, 1994. 415 s. ISBN 80-200-0241-3
- HAYEK, Friedrich A. 1994b. *Fikce sociální spravedlnosti*. In: Doering, Detmar. *Liberalismus v kostce*. Praha : Liberální institut, 1994, s. 61 – 65. ISBN 80-85467-79-8
- HAYEK, Friedrich A. *Rovnost, hodnota a zásluha*. In: Kis, János. *Současná politická filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 101 – 122. ISBN 80-86005-60-7
- LOCKE, John. *Druhé pojednání o vládě*. Praha : Svoboda, 1992. 184 s. ISBN 80-205-0222-X
- MISES, Ludwig von. *Liberalismus – úspěšná bilance*. In: Doering, Detmar. *Liberalismus v kostce*. Praha : Liberální institut, 1994, s. 12 – 19. ISBN 80-85467-79-8
- NOZICK, Robert. *Anarchia, štát a utópia*. In: Novosad, F. *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava : Archa, 1993, s. 114 – 172. ISBN 80-7115-047-9
- NOZICK, Robert. *Utopie*. In: Doering, Detmar. *Liberalismus v kostce*. Praha : Liberální institut, 1994, s. 84 – 87. ISBN 80-85467-79-8
- POPPER, Karl R. *Liberalismus v několika tezí*. In: Doering, Detmar. *Liberalismus v kostce*. Praha : Liberální institut, 1994, s. 9 – 11. ISBN 80-85467-79-8
- RAWLS, John. *Základní svobody a jejich priorita*. In: Kis, János. *Současná politická filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 165 – 205. ISBN 80-86005-60-7
- SMITH, Adam. *Trh a jednotlivec*. In: Doering, Detmar. *Liberalismus v kostce*. Praha : Liberální institut, 1994, s. 32 – 35. ISBN 80-85467-79-8

Summary

The European politicians from Central Europe use a very strange definition of liberalism. This strange definition leaves out the idea of equal opportunities – one of the two liberal principles. This omission is one of the results brought by the radical liberalism. Radical liberals protect liberty so strongly that they refuse any equality. They are afraid of the propensity to the totalitarianism so they refuse almost all state interventions. Radical liberals forget that an absolute refusing of the equality leads to breaking of one of the liberal principles. Liberty without equal opportunity leads to the same illiberal situation as equality without individual liberty. Both of the liberal principles must be preserved if we want to live in a liberal society. Contemporary liberals should find a solution to unite the liberal principles.