

## J. M. BUCHANAN: HRANICE SLOBODY

Tí, čo hľadajú nejaké špecifické opisy „dobrej spoločnosti“, ich v tejto knihe nenájdu. A uvádzať tu svoje vlastné súkromné preferencie by bolo tak neproduktívne, ako aj nezaujímavé. Nenárokujem si žiadne právo vnucovať svoje preferencie iným, dokonca ani v medziach presvedčovania. V týchto úvodných vetách som okrem iného vyjadril svoj nesúhlas s tými, ktorí prechováajú platónsku vieru, že v politike je nejaká „pravda“, ktorú iba treba objaviť, a takto objavenú je možno rozumne uvažujúcim ľuďom vysvetliť. Žijeme pospolu preto, že sociálne organizácia poskytuje účinné prostriedky na dosahovanie našich individuálnych cieľov, nie preto, že nám spoločnosť poskytuje prostriedky na dosiahnutie nejakého transcendentálneho spoločného blaha. Politika je procesom hľadania kompromisov medzi našimi odlišnosťami a pokiaľ ide o vytúžené kolektívne ciele, líšime sa navzájom presne tak, ako sa líšime obsahom košov s obyčajným spotrebným tovarom. Koncepcia politiky rozlišujúcej medzi pravdivými a nepravdivými súdmi môže mať pri pokusoch stanoviť zásady dobrej spoločnosti isté zásluhy. Určité profesionálne úsilie o kvázi-objektívne kritériá môže byť oprávnené. Ak však v ostrom protiklade k tomu chápeme politiku ako proces, ako prostriedok zmierovania skupinových rozdielov, potom každý pokus stanoviť kritériá je v tom najlepšom prípade márný a v tom najhoršom prípade až zhubný – a to aj pre človeka, ktorý sa považuje za experta.

Môj prístup je v ontologicko-metodologickom zmysle výsostne *individualistický*, hoci pridržať sa konzistentne tejto normy je takmer nemožné. To však neznamená, že tento prístup je osobný a že metodologický individualista nevyhnutne stráca možnosť postulovať svoje vlastné hodnoty. Jeho úloha musí byť vymedzená presnejšia než úloha kolektivistu kombinovaného s elitárom, od ktorého sa žiada, aby definoval ciele sociálneho konania nezávislé od individuálnych hodnôt, ktoré nie sú jeho hodnotami ani hodnotami jeho stúpcov. Na rozdiel od neho je individualista nútený uznať, že existuje spolu s inými ľuďmi podobnými jemu, ktorí tiež majú svoje hodnoty; a hneď na začiatku poruší svoje zásady, keď a ak začne pripisovať ľuďom rôznu váhu. Jednoducho sa nemôže hrať na Boha, nech by to bolo akokoľvek príjemné; jeho postoj nemôže byť poznačený arogantným sebavedomím.

Tieto obmedzenia poskytujú individualistovi pri pozitívnej analýze sociálnej interakcie značnú komparatívnu výhodu. Keďže individualista si uvedomuje, že nie je schopný určiť explicitné kritériá sociálnej politiky, zvyčajne venuje pomerne viacej intelektuálnej energie analýze toho, čo sa deje, a menej predstavám o tom, čo by mohlo byť. Nemôže zastaviť svet a vystúpiť, no už samo dôležité uvedomenie si skutočnosti, že je jedným z mnohých, ho vedie k pokore, akú vyžaduje veda. Neutrálnosť jeho analýz dáva jeho predpovediam dôveryhodnosť. Úplne neutrálna úloha sociálneho ekológa je dôležitá a cenná a azda by v tejto oblasti malo byť radšej viac ako menej nezainteresovaných analýz, teda takých, ktoré rešpektujú morálnosť vedca a vyhýbajú sa morálnosti sociálneho reformátora. Thomas Hardy vo svojom diele *The Dynasts*, starnúci Pareto pri hľadaní sociálnych uniformít – to sú ľudia reprezentujúci tento prístup, prístup nezainteresovaného pozorovateľa, ktorý sleduje absurdnosti ľudského sveta a zadumane hľadá na komédiu, ktorá sa tým, že aj on sa na nej nevyhnutne podieľa, stala tragédiou.

Na prijatí tejto masky cynika, človeka takmer bez nádeje a bez viery, zvestovateľa sociálnej skazy, je čosi, čo samo demoralizuje. Nemáme sa napriek pesimistickým predpovediam zodpovedne pokúsiť zamerať svoje úsilie na „lepš“ svet? A nemusíme uznať, že takýto svet je možný? Tak

sa však dostaneme zasa tam, kde sme boli, pretože my sme sa zriekli zjednodušujúcich kritérií „toho, čo je lepšie“, ktoré tak štedro ponúkajú všadeprítomní sociálni reformátori. Konzistentnosť vyžaduje, aby sme svoje preferencie nepovažovali ani za významnejšie, ani za menej významné než preferencie iných, čo brzdí náš prirodzený únik do ochranného krytu filozofa – kráľa.

Náš prístup musí byť *demokratický*, čo je v tomto zmysle iba variant definičnej normy individualizmu. Každý človek znamená jedného konkrétneho človeka. To je všetko. Ak raz absolútne uznáme túto základnú premisu, zdá sa, že sa nám otvorí úniková cesta z cynizmu. Ponúka sa nám kritérium „toho, čo je lepšie“. Situáciu hodnotíme ako „dobrú“ vtedy, ak umožňuje jednotlivcom, aby dostali to, čo chcú, nech by to bolo čokoľvek, pričom obmedzením je tu iba princíp vzájomnej dohody. Individuálna sloboda sa nestáva najdôležitejším cieľom sociálnej politiky ako súčasť nástroja na dosiahnutie ekonomického či kultúrneho blaha ani ako nejaká metafyzicky nadradená hodnota, ale oveľa jednoduchšie – ako nevyhnutný dôsledok individualisticko-demokratickej metodológie. V nejakom osobnom a súkromnom kútiku mojej duše sa mi možno „nepáčia“ výsledky režimu, ktorý umožňuje iným, aby boli slobodní, a možno dokonca ani neprikladám svojej vlastnej slobode, tomu, že nie som vystavený nátlaku iných, nejakú veľkú subjektívnu hodnotu. Takéto subjektívne rozdiely môžu existovať, no treba zdôrazniť, že dominantná úloha individuálnej slobody je diktovaná prijatím metodológie individualizmu, nie subjektívnymi hodnoteniami toho či onoho sociálneho filozofa.

## ANARCHISTICKÁ UTÓPIA

Pre individualistu je ideálny či utopický svet v istom základnom filozofickom zmysle nevyhnutne anarchistický. Tento svet obývajú výlučne ľudia, ktorí rešpektujú minimálne množstvo noriem správania diktovaných vzájomnou toleranciou a úctou. V rámci takýchto obmedzení si ešte jednotlivci môžu robiť „podľa svojho“ a kooperatívne konanie je výlučne dobrovoľné. Ľudia sa tu ešte stále môžu slobodne nezúčastňovať spoločných projektov, ku ktorým by sa mohli pridať. Nik nevládne donucovacou silou nad iným a nič tu nijakej neosobnej byrokracie, či už vojenskej, alebo občianskej, ktorá by kládla vonkajšie obmedzenia. V takejto utópii štát skutočne zaniká a každý opätovný vznik foriem vládnutia nadobúda zločinný charakter. Rozhodne zdôrazňujem, že takáto utópia nie je komunistickou utópiou, a to ani v idealizovanom význame tohto históriou mučeného slova. Niet tu žiadnych vopred určených, všetkými zdieľaných zásad. Môžu tu existovať komúny, ale pustovníkov môže byť tiež hojne, pričom to môžu, ale nemusia byť chudáci. Kooperatívne vzťahy sa nevyhnutne zakladajú na zmluve a ako také musia vyjadrovať, že každý z účastníkov niečo získa, aspoň v nejakom vopred známom alebo anticipovanom štádiu.

To je len veľmi slabo obmedzovaná utópia. Umožňuje veľkú rôznorodosť, pokiaľ ide o dosiahnuteľnú úroveň „toho, čo je vhodné“, dokonca aj v idealizovanej forme. Ľudia žijúci v tejto utópii nemusia robiť nič iné, iba rešpektovať svojich spoluobčanov, čo je samo osebe iba minimálnym obmedzením správania – aspoň to tak vyzerá. V rámci tohto obmedzenia by sa možno z teoretického hľadiska existovali veľké rozdiely v spôsoboch interpersonálneho správania. Každý jednotlivý pozorovateľ by mohol niektoré z nich „uprednostňovať“ pred inými.

Treba uznať, že priateľivosť anarchistickej utópie má dlhú, aj keď v konečnom dôsledku nezaslúženú životnosť. Už aj trochu dôkladnejšia úvaha však stačí na to, aby sa ukázalo, že celá táto predstava je myšlienkovou fatamorgánou. Ako definovať hranice jasne vymedzujúce individuálnu slobodu správania? Spočiatku sa to, že si každý môže robiť po svojom, zdá praktické. Čo sa však stane, ak neexistuje vzájomná dohoda o hraniciach majetku? Čo ak niekomu vadia ľudia s dlhými vlasmi, zatiaľ čo iní sa rozhodnú nechať si vlasy narásť? Aj tento jednoduchý príklad ukazuje, že anarchistická utópia je ohrozená a že aby sme ju podopreli, treba povedať niečo

o obmedzeniach. Tu by sme mohli zaviesť hodnotovú normu v tom zmysle, že vyslovene vonkajšie zasahovanie do obliekania a účesov by sa nemalo tolerovať. No túto normu bude treba presadzovať, ak len neexistuje nejaká prirodzená a všeobecná zhoda, pokiaľ ide o jej vhodnosť – no v takom prípade by predtým vôbec vôbec nevznikla potreba ju zaviesť. Ak existuje čo len jeden človek, ktorý sa domnieva, že treba obmedziť slobodu iných týkajúcu sa ich vlastného životného štýlu, žiadny anarchistickej poriadok v pravom zmysle tohto slova nemôže prežiť.

Ak však anarchistu – filozofa donútime k takejto diskusii o praktických organizačných problémoch, má na nás ešte ďalšie zbrane. Môže uznať relevantnosť nášho príkladu, no môže odmietnuť jeho dôsledky pre jeho vlastnú predstavu o utópii. Možno tu zaviesť pojem interpersónalnej reciprocity a tvrdiť, že onen vyrývač bude možno dobrovoľne súhlasiť s rešpektovaním slobody iných. Môžno tak urobí preto, že si uvedomí, že ak by nesúhlasil, iní by zasa obmedzovali jeho vlastnú slobodu konania. Preto tento potenciálny vyrývač napriek svojim predpokladaným vnútorným a osobným preferenciám vo veci dlhých vlasov možno nebude zasahovať z obavy pred recipročným zasahovaním do jeho vlastného spôsobu správania.

Predpokladané recipročné konanie však nemusí mať taký veľký význam, ak ide o niekoľko osôb. Ak iní členovia skupiny nepociťujú vnútornú potrebu zasahovať, zvlášť vtedy, ak by ich zasahovanie stálo veľa, vyrývač môže bez obáv ďalej brániť dosahovaniu toho, čo by bolo v najlepšom prípade krehkou rovnováhou tohto idealizovaného sveta. No zdá sa, že túto konkrétnu trhlinu v predstave anarchistu odstránime, ak ľuďom umožníme slobodnú vzájomnú výmenu, pričom sa zároveň dohodnú, že nejaký všeobecne oceňovaný tovar bude platidlom. Takýto tovar, „peniaze“, uľahčuje porovnávanie hodnôt a umožňuje iným, ktorí konajú jednotne, vyplatiť alebo podplatiť ojedinelého tvrdohlavca. Môžu ho prostredníctvom vhodne zvolenej kompenzácie priamť k tomu, aby nezasahoval do osobného správania iných. Príplatky vo forme všeobecne oceňovaného tovaru umožňujú ľuďom s odlišným hodnotením, aby sa dohodli s ostatnými. No keď sa zavedú takéto príplatky alebo úplatky, vzniká nový rad problémov. Ak jednotlivci môžu takto prísť k peniazom, budú považovať za výhodné byť takými tvrdohlavcami – nie preto, že by to vyjadrovalo ich osobné preferencie, ale preto, že to sľubuje značnú odmenu. Ak človeka, ktorému sa úprimne tak veľmi nepáčia dlhové vlasy, že je odhodlaný zasiahnuť, aj keď mu neplatia, „vyplatiť“ peňažnou formou, môžu začať zasahovať aj ostatní, čo sa vôbec o účesy nestarajú, ale podnecuje ich k tomu vidina peňažnej odmeny. V anarchistickej spoločnosti sa poriadok nedá zaručiť nejakou dohodou o platidle.

Anarchia ako základný organizačný princíp sociálneho poriadku sa pri detailnej analýze začína rúcať, aj keď neprekročíme rámec osobného správania v úzkom slova zmysle. Jej obmedzenia sa stanú viditeľnejšími, keď zameriame svoju pozornosť na tie druhy konania, ktoré nevyhnutne nesú v sebe potenciálny konflikt medzi jednotlivými ľuďmi. No ešte predtým treba na obranu anarchie povedať čosi pozitívnejšie, hoci nie také radikálne. Aj keď uznáme, že anarchistický princíp nemôže byť univerzálnym základom sociálneho poriadku, mali by sme si uvedomiť, že v rozsiahlych oblastiach interakcie môžu jeho aspekty viditeľne fungovať. Je dôležité uvedomiť si to explicitne, pretože práve všadeprítomnosť sporiadanej anarchie spravidla orientuje našu pozornosť iba na hranicu, za ktorou už hrozí chaos.

Existuje nespočetné množstvo aktivít, ktoré nútia ľudí zachovávať základné pravidlá vzájomnej tolerancie – vidíme, ako deň čo deň prebiehajú bez nejakých formálnych pravidiel. Deje sa tak preto, že ich účastníci akceptujú isté normy správania, ktoré sú ako minimum potrebné pre vznik a udržiavanie poriadku. Predstavme si obyčajný rozhovor v skupine viacerých ľudí. Komunikácia tu prebieha vďaka akémusi všeobecne prijatému pravidlu, že v jednom časovom úseku rozpráva iba jeden človek. Anarchia tu zatiaľ funguje. Prestáva fungovať vtedy a ak jednotlivci odmietajú akceptovať minimálne pravidlá vzájomnej tolerancie. Komunikácia pri stavbe Babylon-

skej veže by sa bola prerušila aj vtedy, keby keby všetci boli skúsili hovoriť naraz, bez ohľadu na skomolenie jazykov. Je paradoxné, že dnešní radikáli sa často označujú za anarchistov, pričom ich správanie pri provokovaní rečníkov a rušení mítingov vedie iba ku kolapsu posledných zbytkov životaschopnej anarchie.

To je iba jeden príklad. Bola univerzita šesťdesiatych rokov náchylná podľahnúť rozvratu do veľkej miery preto, že bola organizovaná ako sporiadaná anarchia a ako taká v rozhodujúcej miere závisela od zachovávaní implicitných pravidiel vzájomnej tolerancie a úcty? Od šesťdesiatych rokov univerzity už nie sú také anarchistické; po prekročení krajných hraníc prijateľného správania tu nastal posun smerom k formalizovaným pravidlám. Čoraz viac medziľudských vzťahov sa však dostáva do hraničných konfliktov, a tak budú vznikať inštitucionálne prostriedky ich riešenia a bude rásť množstvo formalizovaných pravidiel. Ak ľudia zachovávajú implicitné pravidlá, formalizácia nie je potrebná. Ak tak nerobia, formalizácia a vynucovanie ich dodržiavania a zachovávaní sa stávajú nevyhnutnosťou.

Vznik nových konfliktov by však nemal odvádzať priveľa naše pozornosti od analyticky nezaujímavých, ale všeobecne prístupných druhov interakcie, ktoré naďalej prebiehajú v prijateľnej sporiadanej podobe bez formálne definovaných pravidiel osobného správania. Ľudia bez problémov chodia po chodníkoch. Až na zriedkavé výnimky rešpektujú rady v obchodoch, bankách a na letiskách. V hlboko zakorenených zvykových štruktúrach priemerného Američana skutočne existuje zmysel pre obyčajnú úctu voči svojmu spoluobčanovi. Môžeme to zažiť a pozorovať všade okolo nás. Či je to už odraz dedičstva kresťanskej alebo kantovskej etiky, ktoré sa kedysi priamo vyučovali, alebo sú takéto zvykové štruktúry ešte užšie späté s ľudskou psychikou – ich existenciu nemožno poprieť.<sup>1</sup> Hrozivým nebezpečenstvom, ktoré priniesli šesťdesiate roky, bola potenciálna erózia týchto zvykových štruktúr. Ak Američania stratia vzájomnú toleranciu, ak už nebudú v mnohých druhoch svojej sociálnej interakcie akceptovať zásadu „žiť a nechať žiť“, nezávisle od vládou stanovených donucovacích pravidiel, oblasť občianskeho života – anarchistická a sporiadaná zároveň – sa musí zúžiť, čo bude mať nepredstaviteľné následky v podobe ľudského utrpenia. Ako sme už spomenuli, každá rovnováha, akú možno dosiahnuť za anarchie, je v najlepšom prípade krehká. Pre individualistu musí byť každé zúženie oblasti jeho aktivít *usporiadaných* anarchiou absolútnym „zlom“. Napriek tomu však musí uznať, že anarchiu možno tolerovať iba dovtedy, pokiaľ vedie k istému prijateľnému stupňu poriadku. Nad anarchistickou vojnou všetkých proti všetkým, v ktorej sa život stáva nebezpečným, brutálnym a krátkym, prevládne poriadok, ktorý možno nastolí nejaký vládca.

V týchto úvodných úvahách o sporiadanej anarchii treba spomenúť ešte jednu skutočnosť, o ktorej sme už hovorili, no ktorú treba ešte zdôrazniť. Aké budú z morálneho hľadiska výsledky dobrovoľnej osobnej interakcie, ak nebudú existovať formalizované pravidlá? Ktoré výsledky budú „dobré“ a ktoré „zlé“? Odpoveď je jednoduchá, no aj mimoriadne dôležitá. „Dobry výsledok“ je taký, ktorý „spravidla vyplýva“ zo slobodnej voľby zúčastnených jednotlivcov. Pozorovateľ zvonka nemôže stanoviť kritériá „dobra“ nezávisle od *procesu*, v ktorom sa dosahujú oné výsledky. Nehodnotia sa výsledky ako také, ale prostriedky ich dosahovania. A pokiaľ je jasné, že reakcia jednotlivcov je v rámci minimálnych požadovaných podmienok vzájomnej tolerancie a úcty dobrovoľná, každý dosiahnutý výsledok si zasluhuje označenie „dobry“, nezávisle od jeho skutočného deskriptívneho obsahu. Tento vzťah medzi hodnotením a procedurálnymi kritériami platí aj pre neanarchistické zásady poriadku. Ak však úplne nepochopíme, ako tento vzťah funguje

---

<sup>1</sup> Ďalšie príklady, ako aj podrobnejšiu analýzu pozri v R. N. McKean: *The Economics of Trust, Altruism, and Corporate responsibility*. In: *Altruism and Economic Theory*. Vyd. E. S. Phelps. New York, Russell Sage, v tlači. Pozri aj D. W. Chamovitz: *The Economics of Etiquette and Customs: The Theory of Property Rights as Applied to Rules of Behaviour* (M. S. práca, University of Virginia, Charlottesville, Virginia 1972).

v interakciách, kde je organizujúcim princípom anarchia, môže byť jeho subtilnejší význam, aký má vo formalizovaných vzájomných vzťahoch, pre nás ťažko pochopiteľný.

## KALKUL SÚHLASU

Ak uznáme, že ľudia berú ohľad na iných iba po určité hranice a že osobné konflikty by v anarchii boli všadeprítomné, krajný individualista je nútený uznať nevyhnutnosť nejakej donucovacej sily, nejakého inštitucionalizovaného prostriedku riešenia osobných sporov.<sup>2</sup> Počiatky štátu môžeme, aspoň teoreticky, odvodiť od takéhoto individualistického kalkulu – ako to poznáme z diel Thomasa Hobbesa, ako aj starších i novších stúpcov spoločenskej zmluvy. Táto v podstate ekonomická metodológia nám môže poskytnúť konceptuálne vysvetlenie aj pre mnohé ďalšie oblasti politickej skutočnosti, o ktorej tu hovoríme. To bolo rámcom práce *The Calculus of Consent* (1962).<sup>3</sup>

V tejto knihe sme spolu s G. Tullockom popustili uzdu svojej fantázii a využili sme naše profesionálne schopnosti, aby sme formulovali logicky konzistentnú bázu konštitučnej a demokratickej politickej štruktúry, o ktorej sme sa domnievali, že má mnohé znaky štátu, ako ich predvídali Otcovia zakladatelia. Ponúkli sme v nej chápanie inštitúcií, ktoré historicky vznikli v Amerike, chápanie v základoch odlišné od ich obvyklého chápania v modernej politickej vede. Základný rámec našej analýzy nevyhnutne vychádzal zo spoločenskej zmluvy – snažili sme sa vysvetliť vznik skúmaných inštitúcií a stanoviť normy pre zmeny v existujúcich pravidlách tak, že sme teoreticky situovali ľudí do idealizovaných situácií, v ktorých sa dala očakávať vzájomná dohoda.<sup>4</sup> *The Calculus of Consent*, ako aj ďalšie moje práce sa dajú interpretovať ako pokus pozrieť sa na skúmané inštitúcie a spôsoby správania „cez prizmu poriadku“.

Čoraz viac mi nevyhovovala oná zásadne optimistická ontológia. Ako si uvedomili aj niektorí naši pravivocí kritici, „teóriu verejnej voľby“ možno za predpokladu vopred zvolených pravidiel použiť pri racionalizácii takmer každého pravidla rozhodovania alebo na takmer každý jeho výsledok. V tom má táto teória azda blízko k teórii trhov, ako ju používajú niektorí najkrajnejší stúpcenci laissez-faire. V tomto tautologickom zmysle neposkytuje „teória“ v *The Calculus of Consent* žiadny návod na konanie štátu či na kolektívne konanie – ani v procedurálnom, ani v operacionálnom zmysle. Dôležitejší zdroj pochybností pramení z mojich vlastných úvah. Začal som si čoraz častejšie uvedomovať, že svoj predmet skúmania opisujem skôr ako „konštitučnú anarchiu“, a nie ako prevod inštitucionálne sprostredkovaných individuálnych hodnôt na kolektívne výsledky. V sedemdesiatych rokoch je, zdá sa, mnohé z toho, čo treba vysvetliť, neprístupné analýze zahrnujúcej inštitucionalizačné procesy s pozitívnym súčtom. Analógie s hrami s nulovým a negatívnym súčtom poskytujú lepšie explanačné výsledky v mnohých oblastiach modernej politiky a mňa čoraz viac láka, podobne ako Pareta, zaviesť nelogické modely individuálneho správania a aj nedemokratické a nekonštitučné modely kolektívnej voľby.

---

<sup>2</sup> Existujú však aj výnimky. M. Rothbard tvrdí, že konflikty môžu riešiť ochranné združenia či kluby, ktoré by v skutočnej anarchii vznikali na základe dobrovoľnosti. (Pozri jeho prácu *For a New Liberty*. New York, Macmillan 1973). Jeho prístup sa však nedokáže vysporiadať s problémom pôvodnej obrany práv, ktorý má v mojich úvahách ústredné miesto.

<sup>3</sup> J. M. Buchanan – G. Tullock: *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor, University of Michigan Press 1962; brož. vyd. 1965.

<sup>4</sup> Hoci náš prístup bol o čosi užšie ekonomický, analytický rámec práce má veľmi blízko k prístupu J. Rawlsa pri odvodzovaní princípov spravodlivosti z procesov založených na spoločenskej zmluve. Pozri J. Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press 1971.

Pokiaľ však ide o základné hodnoty, zostávam individualistom, konštitucionalistom, stúpencom spoločenskej zmluvy a demokratom – všetky tieto termíny pre mňa znamenajú v podstate to isté. Mojm cieľom v tejto knihe je „vysvetliť“ niektoré zjavné sociálnopolitické neduhy, ku ktorým pristupujem s profesionálnymi nástrojmi ekonóma a z hodnotového stanoviska, o ktorom som už hovoril. Pri voľnejšom použití termínov, s ktorými tu narábam, by sa prístup použijú v *The Calculus of Consent* dal opísať ako „teória verejných statkov“ interpretovaná vo wicksellovskom duchu a rozšírená na politické štruktúry a na formulovanie pravidiel politického rozhodovania. V podobnom jazyku by sa prístup uplatnený v tejto knihe dal opísať ako rozšírenie „teórie spoločenských neduhov“ o vysvetlenie zjavných prípadov zlyhania v politických a inštitucionálnych štruktúrach. Dúfam, že z tohto hľadiska bude táto kniha komplementárna k predchádzajúcej. V širšom zmysle slova obe vychádzajú zo spoločenskej zmluvy. V práci *The Calculus of Consent* som existujúce i potenciálne inštitúcie vysvetľoval ako výsledky zmluvných dohôd medzi zúčastnenými racionálne uvažujúcimi jednotlivcami. Na rozdiel od toho v tejto knihe vysvetľujem existujúce i potenciálne inštitúcie, ako aj správanie v rámci istých inštitucionálnych obmedzení v zmysle neúspešných, hoci potenciálne uskutočniteľných zmluvných dohôd, ktoré treba uzavrieť alebo ktoré, ak sú už uzavreté, treba rešpektovať a/alebo presadzovať. Politicko-právny poriadok je spoločenským dobrom; neporiadok je spoločenským neuduhom. Sú to dve stránky tej istej mince.

Treba zdôrazniť aj rozdiely medzi touto knihou a mojimi predchádzajúcimi prácami. Každá analýza inštitucionálnych zlyhaní nevyhnutne orientuje našu pozornosť na neprítomnosť účinných pravidiel sociálnej interakcie a podobne aj na čoraz horšie fungovanie a kolaps fungovania týchto nominálnych, kedysi možno životaschopných pravidiel a inštitúcií. Tu je dôležité dôkladne preskúmať, ako funguje anarchia ako organizačný systém bez idealizovaného individuálneho správania, charakteristického pre utópie stúpenčov anarchistického romantizmu. Konflikty medzi ľuďmi sa stávajú dôležitými úmerne k ich vzájomnej spolupráci. Ak sa zdôrazňuje, že zisk patrí všetkým, netreba sa až tak zaujímať o prvotné stanovenie práv. V práci *The Calculus of Consent* sme nepokladali za potrebné opustiť predpoklad, že na počiatku zmluvného procesu stoja jednotlivci s presne či menej presne definovanými právami. Táto nevšímavosť bola azda dokonca aj tu neoprávnená, no keď konflikt medzi ľuďmi nadobudne na dôležitosť, celý rad problémov týkajúcich sa pôvodného stanovenia „práv“ už nemožno nezohľadňovať.

Treba uviesť ešte uviesť jeden dôležitý rozdiel. Pokým sa kolektívne konanie interpretovalo zväčša ako stelesnenie individuálneho správania zameraného na zabezpečenie jeho efektívnosti, aká sa dá dosiahnuť kooperatívnym úsilím, bola tu prirodzená tendencia nevšimáť si problémy vznikajúce pri kontrole automaticky a neustále sa obnovujúcich a znmnožujúcich údov samej kolektivity. Kontrola vlády sa zriedka objaví ako problém, ak chápeme kolektívne konanie prísne v kategóriách spoločenskej zmluvy. No stane sa ústredným problémom vtedy, keď sa zistí, že existuje politická sila nad a mimo prijateľných obmedzení vychádzajúcich zo spoločenskej zmluvy.

## PŔVOD VLASTNÍCTVA

Anarchia nevyhnutne zlyháva, ak neexistujú žiadne „prirodzené“ či všeobecne prijateľné hranice medzi sférami osobného individuálneho záujmu. Pri našich príkladoch zo života sme mohli oprávnenne tvrdiť, že čisto osobné momenty správania sa spravidla tolerujú a že s takouto deliacou čiarou sa stretávame často. No keď opustíme sféru príkladov osobného správania, hneď narazíme na možnosť konfliktu. Robin Hood a Little John sa stretnú tvárou v tvár v strede lávky, ktorou môže prejsť iba jeden. Aké „prirodzené pravidlo“ by tu malo rozhodnúť, kto má právo pokračovať a kto má ustúpiť? Tento príklad môže slúžiť ako ilustrácia bohatej a pestrej množiny interakcií, pre ktoré je, zdá sa, charakteristický skôr konflikt než tichá dohoda. Akonáhle sa dostaneme mimo takýchto foriem konania, ktoré sú prevažne, ak nie úplne, vnútornou subjektív-

nou záležitosťou ľudí a ktoré sú privátne v zmysluplnom význame tohto slova, nájdeme tu iba zopár „prirodzených“ hraníc, na ktorých by sa potenciálne dala postaviť všeobecná dohoda. Skutočne anarchistický svet sa stáva labyrintom oných látok a jeho základným znakom nie je všeobecná spolupráca, ale skôr konflikt. A ak sa nepresadí aspoň minimálna dohoda, potom sa aj v oblastiach, kde by anarchia skutočne mohla dokázať vytvoriť prijateľný poriadok, sa budú uplatňovať hrubé spôsoby jeho porušovania.

Ide tu o problém stanovenia hraníc a anarchia funguje iba dovtedy, pokiaľ tieto hranice budú všetci mlčky akceptujú, alebo ich zavedie a presadzuje nejaká autorita. Ak ľudia nemajú vo svojich potenciálnych aktivitách prirodzené hranice, vzniká potreba štruktúrovania na základe definície imputovanej zvonku, aj keď takáto štruktúra je ako taká svojvoľná. Logický základ vlastníctva spočíva práve v tejto všeobecnej potrebe hraníc medzi „mojím a твоjím“. Únik zo sveta večného hobbesovského konfliktu si vyžaduje explicitné definovanie práv ľudí robiť isté veci. Neodvážim sa tu púšťať do niekedy nudných diskusií o „teóriách vlastníctva“, ale pre začiatok bude užitočné niektoré veci upresniť. Dosť prehnane sa zdôrazňovala normatívna funkcia vlastníctva a sám pojem vlastníctva bol príliš viazaný na fyzikálno-priestorové dimenzie; dôsledkom bolo príliš ostré rozlišovanie medzi úzko súvisiacimi oblasťami ľudského konania. Vlastnícke práva v zmysle, v akom používam tento výraz v tejto knihe, môžu a nemusia mať priestorové rozmery. Ak by sme sa vrátili k našim príkladom zo života, človek môže mať právo nechať si narásť vlasy, čo znamená, že môže ostatným zabrániť, aby mu ich ostrihali. No aj toto osobné právo môže byť ohraničené; nemusí mať právo nechať si hlavu zavšivaviť. Iba málokto – ak vôbec nejaké – práva sú absolútne – či už v pozitívnom, alebo v negatívnom zmysle. Vezmime si známe právo na vlastníctvo pôdy. Toto právo spravidla umožňuje danému vlastníkovi zabrániť ostatným v istých druhoch konania na jeho pozemku (poľovanie, pytliačenie, stanovanie, obrábanie pôdy atď.), ale nemusí im už zabráňovať v iných aktivitách (výnimky pre verejnoprospešné činnosti). Právo na vlastníctvo môže tiež vlastníkovi umožňovať vykonávať na tomto pozemku niektoré jeho vlastné želané aktivity, no aj samotný tento okruh je obmedzený. Nemusí mať dovolené robiť všetko, čo sa mu zachce (môžu mu v tom brániť napríklad pravidlá urbanistického členenia, požiadavky na správne využívanie pôdy), napriek tomu, že je právne určeným vlastníkom.<sup>5</sup>

Základnú funkciu vlastníctva v každom spoločenskom poriadku zahrnujúcom individuálnu slobodu ako hodnotu musíme jasne pochopiť. Udeľovaním či rozdeľovaním práv jednotlivcov v spoločnosti sa základný organizujúci princíp anarchie dá rozšíriť na rozsiahle oblasti ľudského správania. Ak Robin Hood a Little John dopredu vedia, kto z nich má „právo“ prekročiť most, keď sa objaví potenciálny konflikt, a ak navyše vedia, že toto „právo“ sa bude účinne presadzovať, môžu sa svojmu každodennému životu venovať bez nejakého prísnejšieho dozoru a kontroly. Ak má Little John vlastnícke práva na tento most, Robin Hood ho môže použiť, iba ak na to dostane povolenie Little Johna – napríklad jeho predajom a pod. Vymedzenie vlastníckych práv je v konečnom dôsledku nástrojom či prostriedkom, ktorým sa pôvodne definuje „osoba“.

Teoreticky môžeme „osobu“ situovať v rámci určitého spektra.<sup>6</sup> Na jednom jeho okraji, ktorý predstavuje čisté a absolútne otroctvo, nemá ľudská bytosť vôbec žiadne práva. Bez výslovného poverenia niekým iným nemôže nikde a nikdy vykonávať žiadnu činnosť. Na druhom jeho okraji, ktorý predstavuje absolútnu nadradenosť, si môžeme predstaviť ľudskú bytosť, ktorá môže za istých

---

<sup>5</sup> Z hľadiska historickeho protikladu má môj prístup bližšie ku germánsko-feudálnej koncepcii vlastníctva než k rímskej. O tomto rozlíšení, ako aj o mnohých ďalších aspektoch súvisiacich s teóriou vlastníctva pozri R. Schlatter: *Private Property: The History of an Idea*. New Brunswick, Rutgers University Press 1973, s. 9.

<sup>6</sup> Podobnú analýzu pozri v práci R. Tylora *Freedom, Anarchy and the Law* (Englewood Cliffs, Prentice Hall 1973, s. 9

fyzických obmedzení robíť čokoľvek. Neexistuje takmer doslova nič, čo by nemohla robiť; nemá zakázanú žiadne činnosti, dokonca ani tie, ktoré sa týkajú iných členov ľudského druhu. Fakt, že by v jednej interakcii mohlo na jednom z okrajov tohto teoretického spektra zaujímať miesto viacej osôb, je, samozrejme, v oboch prípadoch protirečením. Ak pripustíme, že na sociálnej interakcii sa zúčastňuje viacej osôb, malo by byť samozrejme, že súbor práv udeľených každej jednotlivjej osobe, sa musí nachádzať niekde medzi týmito extrémami a že skutočne neexistuje žiadne kategoriálne rozlíšenie medzi súborom práv obvykle označovaných ako „ľudské“ a právami označovanými ako „vlastníctvo“. Zahŕňuje právo osoby A hovoriť – niekedy nazývané „ľudským právom“ – oprávnenie vstúpiť do domu, ktorý vlastní osoba B, a neslušne tu vykrikovať? Ďalej treba poznamenať, že žiadne prisúdenie práv nemôže byť absolútne rovnostárske, dokonca ani v teoreticky idealizovanom zmysle. Existuje iba jedna lávka; právo prednostne ju použiť musí mať *buď* Robin Hood, *alebo* Little John. Nemôžu ho mať obaja súčasne, čo by sa, samozrejme, rovnalo zrušeniu všetkých práv – a z toho opäť vzniká hobbesovský konflikt. A, pravdaže, práve v situáciách, kedy jednotlivé osoby a skupiny majú protirečiaci si nároky, vzniká väčšina problémov sociálnej interakcie. O nich však budeme podrobnejšie hovoriť neskôr.

Sotva by sme mohli tvrdiť, že nejaký jednotlivec ako taký existuje, keby sme zároveň nedefinovali určité hranice či obmedzenia súboru jeho práv robiť isté veci a, príp. alebo, práv znemožňovať či zabráňovať iným, aby robili isté veci. No s takto definovanými obmedzeniami, bez ohľadu na ich pôvod, je jednotlivec jasne entitou odlišnou od iných jednotlivcov. Jednotlivec vybavený takýmto súborom práv a informovaný o nich, ako aj o právach iných, je v pozícii, kedy môže iniciovať dohody s inými, rokovať o obchodoch alebo, vo všeobecnejšom zmysle, správať sa v spoločnosti ľudí ako slobodný človek. Robinson Crusoe je človekom, ktorý si môže podľa svojej vôle robiť to či ono v rámci obmedzení, ktoré mu kladie prírodné prostredie, no až kým sa neobjaví Piatok, nemôže slobodne uzatvárať dohody a obchody s inými. Ak človek žije v spoločnosti, je definovaný svojimi „právami“ robiť určité veci v určitom čase a na určitom mieste, „právami“, ktoré môže alebo nemusí vymieňať s inými.

Ako ukazujú aj naše jednoduché príklady, „práva“ jednotlivých osôb budú spravidla odlišné. Ak by všetci boli skutočne vo všetkých možných ohľadoch rovnakí, vrátane presného vymedzenia práv, nemohlo by dochádzať k vzájomným dohodám, až na prípady, kedy by sa čoraz viac vracali k špecializovanej výrobe. Vo svete rovnakých ľudí sa prevažná časť motivácie k obchodovaniu stráca. K výmene práv dochádza preto, že ľudia sú odlišní – či už vďaka svojim fyzickým schopnostiam, vlohám, alebo vďaka rozdielnemu vkusu či rozdielnym preferenciám.

## ROVNAKÝ PRÍSTUP K NEROVNAKÝM JEDNOTLIVCOM

V druhej kapitole i na iných miestach budem podrobnejšie analyzovať zvláštnosti udeľovania práv. Na tomto mieste si musím všimnúť jedno zjavné protirečenie. Donedávna sa za demokratický alebo individualistický považoval taký prístup, pri ktorom každý človek ako taký mal svoju hodnotu – rovnakú ako ktorýkoľvek iný človek. Tento v podstate normatívny základ analýzy sa musí zlúčiť s pozitívnym konštatovaním, že ľudia sa nevyhnutne v dôležitých a zmysluplných ohľadoch navzájom líšia. Majú odlišnú fyzickú silu, odvahu, predstavivosť, umelecké schopnosti a vkus, základnú inteligenciu, odlišné preferencie, postoje k iným, odlišný osobný životný štýl, schopnosť pristupovať k iným sociálne, odlišný svetonázor, schopnosť riadiť iných a spravovať mimoludské zdroje. Nik nemôže poprieť elementárnu platnosť tohto konštatovania, ktoré je, pravdaže, bohato podložené empirickými faktami. Žijeme v spoločnosti *jednotlivcov*, nie v spoločnosti *rovných*. Ak budeme pri skúmaní jednotlivcov pristupovať k nim ako k rovným, nedostaneme sa veľmi ďaleko, ak vôbec v našom skúmaní pokročíme.



V hobbesovskej anarchii sa individuálne rozdiely prejavujú striedavými úspechmi v neustálom boji o prežitie. Naším záujmom je však analýza sociálneho poriadku, ktorý je neanarchistický, aspoň v tom zmysle, že tu existujú inštitucionálne prostriedky riešenia konfliktov medzi ľuďmi. To predpokladá existenciu istého systému individuálnych práv, nezávisle od spôsobu ich vzniku a od odlišností medzi ľuďmi, ako aj existenciu istej kolektívnej ustanovizne, totiž štátu. Je dôležité, aby sme celý okruh problémov súvisiacich s udeľovaním práv jednotlivcom s skupinám v danej spoločnosti oddelili od okruhu problémov spojených s presadzovaním už udelených práv. Ak sa nedarí udržať tieto dva okruhy problémov oddelené, vznikajú a pretrvávajú obrovské, ale pochopiteľné nedorozumenia.

Osoby sú definované svojimi právami, ktoré aj iní uznávajú ako ich práva. Ak dvaja ľudia spolu obchodujú alebo si niečo vzájomne vymieňajú, každá strana musí nevyhnutne rešpektovať, a to rovnako, definované práva toho druhého. Ak by to tak nebolo, ak by druhá strana rešpektovala nároky prvej na výmenu, ale prvá by recipročne nerešpektovala nároky druhej, nedalo by sa vyhnúť anarchii a výmena v pravom zmysle tohto slova by nebola možná. To znamená, že vzájomná dohoda pri udeľovaní práv predpokladá *rovnaké* a *vzájomné* rešpektovanie týchto práv ako už udelených. Toto udeľenie práv ďalej predpokladá, že sila, ktorá ich presadzuje, totiž štát, sa musí pri tom správať neutrálne, že musí ku všetkým ľuďom pristupovať pri tomto presadzovaní a jeho organizácii ako k *rovnakým*. K jednotlivcom sa pristupuje ako k rovnakým preto, že udeľenie práv predpokladá takúto neutralitu, nie preto že sú rovnakí.<sup>7</sup> Zo skúsenosti vieme, že ľudia nie sú a ani nebudú rovnakí. Podmienka neutralnosti preto znamená, že sa ako k rovnakým nepristupuje k tým, čo sú rovnakí, ale k tým, čo rovnakí nie sú. Často vznikajú nedorozumenia z toho, že rovnaký prístup sa ako taký považuje za atribút deskriptívnej rovnakosti. Inými slovami, často sa stretávame s nesprávnym predpokladom, že rovnaký prístup predpokladá skutočnú rovnakosť v istom dôležitom zmysle alebo aspoň rovnakosť ako normu sociálneho pokroku. T. Jefferson sa mohol vyhnúť mnohým nedorozumeniam, keby mu bol jeho deizmus dovolil trochu pozmeniť jeho tvrdenie. Keby namiesto „Všetci ľudia sú stворení ako navzájom si rovní“ bol povedal „Pred stvoriteľom sú si všetci rovní“, azda by bol adekvátnejšie vyjadril to, čo zrejme bolo jeho základným zámerom. Norma prístupu na základe rovnosti vyplýva priamo z identifikácie a definovania jednotlivcov ako jednotlivcov; nevyplýva z nej rovnosť ako fakt ani neznamená, že rovnosť je podmienkou legitimitnosti prístupu na základe rovnosti.<sup>8</sup>

Nesprávny záver, že ľudia si vlastne musia byť rovní – alebo že v podstate sú si rovní – ešte predtým, než môžu v demokratickom štáte dosiahnuť prístup na základe rovnosti, je jedným zo zdrojov súčasných nedorozumení sprevádzajúcich výskum v genetike.

## KTO STRÁŽI STRÁŽCOV?

Individualista sníva o anarchii, ale ako realista uznáva nevyhnutnosť donucovacej sily, spoločnosti, štátu. Tou minimálnou procedurálnou normou pritom musí byť, že táto entita musí ku všetkým, ktorí sa o to uchádzajú, pristupovať rovnako, ako k svojim členom, osobám, aj keď uzná rozdiely medzi nimi. „Rovnosť pred zákonom“, „jednotné uplatňovanie zákona“, „vláda zákona“, „vláda zákona, nie vláda ľudí“, „pravidlá, nie autority“, „spravodlivosť je slepá“ – to je len niekoľko z tých známejších výrazov vyjadrujúcich túto základnú normu individualistického sociál-

<sup>7</sup> Pozri J. J. Rousseau: *The Social Contract*. Zv. 38 *Great Books of the Western World*. Chicago, Encyclopedia Britannica 1952, s. 394. Pozri aj H. Maine: *Ancient Law*. Boston, Beacon Press 1963, s. 89.

<sup>8</sup> Francúzska Deklarácia ľudských práv vydaná v r. 1789 je spornejšia než Jeffersonov výrok v Deklarácii nezávislosti. Tento výrok znie takto: „Ľudia sa rodia a sú slobodní a rovní v *právach*“ (kurzívou autor).

neho poriadku. Čo je však „zákon“? Alebo, presnejšie, aké sú hranice zákona? Potreba donucovacej sily vzniká v dôsledku konfliktov individuálnych záujmov a donucovacia úloha štátu predpokladá ochranu individuálnych práv robiť isté veci, vráťane uzatvárania a plnenia platných dohôd. V tejto svojej úlohe donucovacia sila vychádza z už udelených existujúcich práv alebo nimi začína. Ak sa naďalej pohybujeme v rámci spomenutej dichotómie, štát nehrá žiadnu úlohu pri ich vyvádyaní alebo definovaní.

Ak je však spoločenstvo oprávnené presadzovať individuálne práva, ako mu zabrániť, aby neprekračovalo tieto hranice? Aké sú „práva“ samotnej donucovacej sily, t. j. štátu? Ak dokážeme teoreticky hovoriť o presadzovaní práv a zmlúv vrátane vzájomnej výmeny práv nezávisle na problémoch súvisiacich s vonkajšími zmenami pri udeľovaní práv, musíme dokázať aj, opäť teoreticky, vymedziť práva spoločenstva robiť isté veci. Nemôžeme jednoducho ísť ešte o krok späť k predstave, že určíme alebo si zvolíme nejakú najvyššiu donucovaciu silu, ktorá bude chrániť a vymedzovať práva jednotlivcov i štátu. Hierarchia donucovacích síl sa niekde musí končiť a pre naše účely bude vhodné uvažovať len o jej prvom stupni. Je pomerne jednoduché predstaviť si spoločenstvo s jeho úlohou chrániť jednotlivcov i majetok pred „nezákonnými“ činmi ľudí. Oveľa ťažšie je však predstaviť si prostriedky, pomocou ktorých môžu jednotlivci presadzovať svoje práva a chrániť ich pred „nezákonnými“ činmi v mene samotného spoločenstva. Ako možno spútať Leviathana? Tento problém znepokojoval politických filozofov všetkých čias, no nenašla sa nijaká úplne uspokojivá odpoveď – ani vo forme ideálu, ku ktorému sa máme približovať, ani v podobe politického programu, ktorý treba prakticky uskutočniť.

Na obmedzenie moci spoločenstva sa navrhovali a skúšali dva odlišné prostriedky. Po prvé, existovali rôzne inštitucionálne mechanizmy, ktoré mali po všetkých stránkach obmedzovať zasahovanie spoločenstva do individuálnych práv. Rímska republika sa pokúšala rozdeliť výkonnú moc medzi dvoch či viacerých predstaviteľov súčasne vymenovaných do tej istej funkcie. Stredoveká Európa postavila proti centralizovanej cirkvi a neskôr proti vznikajúcim národným štátom decentralizovanú feudálnu šľachtu. Montesquieu uvažoval o efektívnom rozdelení a oddelení štátnej moci na základe istých procedúr. Švajčiari po stáročia efektívne využívali federáciu, aby si udržali väčšiu či menšiu slobodu svojej spoločnosti.

Po druhé, niektorí explicitne postulovali akýsi tajomný „vyšší zákon“, ktorý riadi činy vládcov i obyčajných ľudí. Aj to malo rôzne podoby. Mojžišove tabule a Kniha Mormónov sú prastarým i moderným príkladom „zákonov“ odvodzovaných od Boha. Filozofi hľadali „prírodné zákony“ vlastné samému človeku, ktoré by sa dali uplatňovať ako normy spoločenstva. Osvietení učenci vytvorili na vysvetlenie vzniku i hraníc vládnej moci spoločenskú zmluvu. Prvorádym cieľom ústavy v písomnej podobe, ktorá sa viaže na isté konkrétne historické obdobie, bolo zrejme sformulovať isté očakávané definitívne obmedzenia štátnej moci. Sociálne poriadky západných spoločenstiev sú rôznymi formami kombinácie týchto zdedených inštitucionálnych mechanizmov a mystických zdrojov. V Spojených štátoch Otcovia zakladatelia spojili Montesquieuovo oddelenie moci s princípom federácie a a pokúsili sa to zaistiť ústavou v písomnej podobe, ktorá vyjadrovala postuláty sociálnej zmluvy i prirodzeného práva.

Môžeme z pohľadu sedemdesiatych rokov tohto storočia vyhlásiť ich úsilie za úspešné? Životaschopný federalizmus ako prostriedok kontroly najvyššej moci ústrednej vlády od hroznej občianskej vojny v šesťdesiatych rokoch prakticky neexistoval. A len vďaka náhodným okolnostiam bol až do tridsiatych rokov brzdený rast federálnej vlády. Od veľkej ekonomickej krízy sme videli, ako náš vlastný Leviathan neustále silnie. Žijeme v niečom, čo by sa dalo označiť ako „konštitučná anarchia“, v ktorej škála a rozsah vplyvu federálnej vlády na správanie jednotlivcov do veľkej miery závisia od náhodných preferencií politikov v súdnických, legislatívnych a výkonných mocenských funkciách. Ľudia sa cítia čoraz viac vydaní napospas anonimnej, nezodpoved-

nej byrokracii podliehajúcej nepredvídateľným zvratom a obratom, ktoré ničia a deformujú osobné očakávania a dávajú len malú nádej na odškodnenie či nápravu krívd.

Tí naivnejší z nás budú pripomínať základné právo človeka na revolúciu ako posledné obmedzenie vládnej moci. No ako ukázal G. Tullock, skutočná revolučná hrozba má, a musí mať, pre fungujúcu zabehnutú kolektívnu silu iba minimálny význam.<sup>9</sup> Nemôžeme očakávať, že jednotlivci, ako jednotlivci, vyprodukujú také „spoločenské dobro“, akým je romantická revolúcia, a to ani za tej najutlačovateľskejšej tyranie. Účinná moc musí byť „prirodzene distribuovaná“ jasne v prospech existujúcich štátov a oslabujú ju iba príležitostné „výmeny stráží“ – či už v dôsledku formálnych volebných procesov, alebo v dôsledku o čosi násilnejších a menej predvídateľných prevratov.

Sedemdesiate roky sú určitým paradoxom. Zo všetkých oblastí sa ozývajú požiadavky na odstránenie byrokracie, na zníženie vládneho vplyvu a na oslobodenie ľudí od čoraz väčšieho daňového útlaku. Všeobecne sa uznáva, že štát nadobudol príliš veľkú moc a že jeho vplyv príliš zasahuje do našich súkromných záležitostí. Zároveň sa však množia požiadavky na rozšírenie spoločenskej kontroly. Sme svedkami toho, že vláda si robí, čo chce, no zároveň sa zdá, že mizne aj minimálny poriadok zabezpečovaný zrejme kolektívnym presadzovaním práv. Je tu nejaká súvislosť? Stal sa štát prívelkým, príliš mocným, príliš ťažkopádnym, aby mohol účinne ospravedlniť svoj *raison d'être*? Alebo je tu opačná príčinná súvislosť? Spôsobilá samotná existencia štátu rozklad sporiadanej anarchie, od ktorej závisí spoločnosť? Dodržiavaním nepísaných pravidiel správania v sociálnom styku vytvárajú jednotlivci „spoločenské dobro“. Ak sa tieto pravidlá porušujú, vzniká „spoločenské zlo“, no bolo by bláznovstvom očakávať nejakú nápravu spoločnými silami, najmä ak čiastočným iniciátorom takehoto posunu mohol byť sám štát. (Tým, čo zmyšľali inak, sa zda budú zdať tieto konštatovania po afére Watergate presvedčivejšie). Je zrejme otáznosť, či vôbec nejaká vláda, nejaká politická strana či nejaký politik dokáže v sedemdesiatych rokoch obnoviť vedomie spoločenstva, ktoré je zrejme potrebné pre prijateľný poriadok. Zatiaľ však nemáme na výber – zodpovedným je tu štát, a tak sa tento paradox prehľubuje.

Môžeme dúfať v skutočnú „ústavnú revolúciu“, ktorá by nanovo upravila práva jednotlivcov i práva vlády? Môže americká ústavná demokracia fungovať, keď ústredná vláda do takej miery prekračuje hranice, ktoré jej realisticky načrtli Otcovia zakladatelia? Môže demokracia založená na širokej účasti a interpretovaná ako právo jednotlivcov na kolektívne rozhodovanie, ako vláda „ľudu“, vôbec existovať, keď je sféra vládnej a politickej kontroly taká široká?

## BOH, ČLOVEK A DOBRÁ SPOLOČNOSŤ

Tých, čo k politike pristupujú s kritériami pravdivosti, nebudú tieto a podobné problémy veľmi zaujímať. Ak politika a politicko-vládne inštitúcie – či už sú, alebo nie sú demokratické – existujú iba ako prostriedky či nástroje, pomocou ktorých objavujeme a/alebo odhaľujeme skutočnú a jedinečnú podstatu „dobrej spoločnosti“, potom skutočne niet rozdielu medzi správaním byrokrata, federálneho sudcu, vodcu politickej strany, člena kongresu či skutočne niekoho, kto prejavuje občiansku neposlušnosť. Ak v politike existuje „pravda“, nejaké „tam“, kde ju možno nájsť, záleží potom veľmi na tom – ak ju už nájdeme -, či sme si ju vybrali sami, alebo väčšinou hlasov, či bola stanovená právnou cestou, alebo byrokratickým nariadením?

Pre nás, individualistov a neidealistov, ktorí odmietame prístup na základe kritéria pravdivosti, sú tieto problémy skutočnou výzvou mimoriadnej dôležitosti. Nemôžeme si nárokovať na úlohu Boha a sotva dokážeme dostatočne účinne predstierať, že naše osobné preferencie vyjadrujú

<sup>9</sup> Pozri Gordon Tullock: *The Paradox of Revolution*. In: *Public Choice II* (jeseň 1971), s. 89-100.

jeho „pravdu“. Musíme byť silnejší v stanovení diagnózy, a nie v snení. Moderná americká spoločnosť má niektoré znaky, ktoré pre mnohých kritikov signalizujú jej „chorobu“. Jedným z mojich cieľov v tejto knihe je stanoviť pracovnú diagnózu – je to krok potrebný predtým, než začneme odpovedať na rozsiahlejšie otázky. Ponúkam interpretáciu politického ekonóma inšpirovanú pohľadom individualistu. Vo svojej analýze používam niekoľko kľúčových pojmov, z ktorých niektoré som už spomenul: udeľovanie práv a ich presadzovanie, hranice kolektívnej moci. Pri ich rozvíjaní sa objavujú dva o niečo špeciálnejšie pojmy. Prvým z nich je „obecnosť“ samotného práva, práva definovaného ako pravidlá správania – nech už boli dobrovoľne zvolené, alebo zavedené zvonku. Druhým je kapitálová investícia, ktorá charakterizuje zachovávanie pravidiel. Spoločenský kapitál, aký predstavuje spoločnosť slobodných ľudí zachovávajúc právo, sa môže „vyčerpať“. Americká spoločnosť sedemdesiatych rokov je možno spoločnosťou, ktorá pripustila krajnú devastáciu základov jej kmeňového majetku.

Z anglického originálu *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan. I Commencement* preložila *Lubica Hábová*.