

NORMAN BARRY: TRH, ŠTÁT A OPATERA

BARRY, N. P.: Market, State and Welfare
FILOZOFIA 49, No 4, p. 227.

In the paper possibilities of compatibility of market, state and welfare are scrutinized. The author hopes to show that the often discussed dichotomy between market and state is false. Unintended consequences of the assimilation of welfare to the welfare state are pointed out.

Norman P. Barry je profesorom politických vied na Univerzite v Buckinghame a profesorom sociálnej filozofie na Bowling Green State University v Ohio. Je autorom viacerých monografií, medzi inými aj knihy Social and Economic Philosophy of F. A. Hayek (Sociálna a ekonomická filozofia F. A. Hayeka, Londýn, Macmillan 1979) a Introduction to Modern Political Theory (Úvod do modernej politickej teórie, Londýn, Macmillan 1981).

Diskusie o opatrovateľskom štáte nevyhnutne zahŕňajú porovnania medzi trhom a štátom (dúfam, že ukážem, že je to zavádzajúca dichotómia): medzi poskytovaním tovarov a služieb podľa subjektívnych hodnotení jednotlivcov obmedzených len cenou a ich povinným poskytovaním štátom – či už preto, že niekto pokladá za správne, aby boli poskytované určitým spôsobom, alebo preto, že je to výsledok nejakého politického pravidla, ktoré sa pokúša urobiť zo súhrnných preferencií spoločenské rozhodnutia.

Na prvý pohľad sa zdá, že trh stelesňuje slobodu a aj opateru: veď dôvodom výmeny medzi jednotlivcami je koniec koncov jej vzájomná výhodnosť. Nakoniec, temer všetci súčasní filozofi opateru pripúšťajú prednosti trhu ako inštitúcie zvyšujúcej produktivitu a stelesňujúcej slobodu. Toto je však len časť problému, a k tomu ešte len jeho veľmi malá časť. Trh má množstvo zásadných nedostatkov, ktoré, ako sa zdá, môže napraviť len štát. Nejde len o neschopnosť trhu poskytovať verejné statky (príkladom ktorých, i keď nie nevyhnutne, môže byť opatera). Sú tu i závažnejšie námietky dotýkajúce sa základných etických otázok.

Predovšetkým je tu zrejme ľahostajnosť trhu voči morálke, prinajmenšom ku všetkým morálnym princípom prekračujúcim hranice toho, čo je nevyhnutné pre fungovanie systému samotného – napríklad čestné konanie a dodržiavanie sľubov. Ba môžeme povedať, že i toto je pre teoretikov trhu problémom, pretože predpoklady racionality, na ktorých by táto teória mala spočívať, vylučujú, aby sa jednotlivci riadili čímkoľvek, čo prekračuje ich bezprostredný osobný záujem; a tak od aktérov nemôžeme očakávať, že si vnútorne osvoja pravidlá, ktoré sú nevyhnutné pre trvácnosť a stabilitu. Takéto pravidlá musia byť nevyhnutne produktom sily.

Čo ako je dôležitý tento moment, predsa si len nemyslím, že práve o toto ide filozofom opatery. Tí namietajú proti tomu, že liberálni individualisti odmietajú vôbec morálne hodnotiť výsledky trhu. Teoretici trhu obmedzujú morálne hodnotenie a pripisovanie zodpovednosti výlučne na intencionálne akty jednotlivcov. Výsledok teda nezávisí na nikoho zámeroch, preto nik nemôže zaň niesť zodpovednosť; preto nie je prípustné ani nijaké jeho hodnotenie. A pretože z epistemologických dôvodov výsledky nikdy nemôžeme poznať vopred, naša schopnosť meniť sociálne a ekonomické štruktúry je vážne obmedzená, ak nie vylúčená. Ba povaha tržných procesov je ešte chmúrnejšia, než si myslia filozofi opatery, pretože z tých istých epistemologických dôvodov nemôžeme povedať, či hociktorý z daných výsledkov „zvyšuje produktivitu“ alebo (nepriamo) maximalizuje užitočnosť, a už vôbec nie, či je sociálne spravodlivý. Všetko, čo môžeme povedať je, že koordinuje konanie decentralizovaných aktérov; aj to je niečo, avšak nie niečo, čo by nám príliš pomohlo pri vytváraní obsahovej teórie opatery.

Filozofov opatery nepohoršuje ani tak klasické liberálne zdôvodňovanie tržných nerovností, ako absencia akýchkoľvek iných zdôvodnení fenoménov výmeny. Liberálna viera v pluralitu a nezlučiteľnosť hodnôt vedie filozofov opatery k chápaniu sociálnych inštitúcií ako ochranných zariadení: čo ľudia *dostanú*, napríklad v zmysle rovnakej úcty, je ich vlastnou záležitosťou, nie záležitosťou inštitúcií. A naozaj, prominentní predstavitelia klasického liberalizmu sa vo vzťahu k hodnotám pokúšali byť neutrálni.

Filozofi opatery vychádzajú z toho, že každý musí byť rešpektovaný rovnako. Dôvodom, prečo je nepravdepodobné, že vďaka tržnému mechanizmu sa každému dostane rovnakého rešpektu, je to, že tržný mechanizmus sa zakladá na nerovnostiach, ktoré spôsobujú, že systém výmeny funguje v prospech menších: nerovnaká vybavenosť zdrojmi vytvára ešte nerovnejšie výsledky. Trh môže teda viesť k rovnosti iba náhodne. V skutočnosti to však nie je celkom záležitosťou náhody, pretože čím je trh konkurenčnejší, tým pravdepodobnejšie odstráni fenomény, ktoré vedú k redukcii rešpektu – napr. rodové, rasové a iné druhy privilégií. Ďalej, čím viac sa trh približuje „dokonalej konkurencii“, tým menší bude zisk, t.j. dôchodok, ktorý prekračuje hraničnú produktivitu. No aj tak musíme pripustiť, že nech by bol trh akokoľvek konkurenčný, nerovnosť vo vybavenosti zdrojmi zostane a musíme ju obhajovať inými dôvodmi – resp. aspoň vysvetliť, prečo ju neobhajujeme.

Ďalším veľkým krokom v argumentácii filozofov opatery je tvrdenie, ako napríklad tvrdenie Raymonda Planta ([3], 18-22), podľa ktorého z toho, že zodpovednosť za výsledky trhových procesov nemôžeme pripísať nijakému konkrétnemu aktérovi, nijako nevyplýva, že osoby alebo inštitúcie sú zbavené zodpovednosti za ne a nemusia ich zmiernovať, aspoň v prípadoch, keď niekoho poškodzujú. Takéto výsledky nemusia byť zámerné, možno ich však predvídať alebo korigovať. Bolo by zlé, keby sa tu trhoví ekonómovia skrývali za stenu epistemologickej neistoty: nemôžeme poznať budúcnosť, preto nemôžeme predvídať dôsledky našich zásahov a preto ani nemáme zasahovať. V skutočnosti sú si trhoví ekonómovia niektorými budúcimi stavmi veľmi istí, napr. pokiaľ ide o pravdepodobné (alebo dokonca určité) dôsledky

regulácie renty. Nie je preto nemožné tvrdiť, že potenciálne obeť spontánnych trhových procesov možno ľahko identifikovať, a teda im aj pomôcť. To je dôvod, prečo môžeme tvrdiť, „že ak (tieto výsledky) možno predvídať, znamenalo by to, že výsledky trhu možno považovať za nátlak na tých, ktorí sú na tom najhoršie, pretože jednotlivcov možno považovať za zodpovedných za nechcené, avšak predvídateľné dôsledky ich konania“ ([3], 19).

A aj keď nie som presvedčený, že trhové sily môžeme považovať za donucujúce v tomto zmysle, argument je sformulovaný veľmi dobre. Zdá sa však, že do istej miery protirečí tradičnej filozofii opatery. Štátna opatera sa tu totiž obhajuje kvázi-liberálnymi dôvodmi – hľadajú sa isté kauzálne okolnosti. Sú tu isté nežiadúce javy (regionálna nezamestnanosť, chudoba uprostred nadbytku, atď.), aj keď za ne nik nemôže; hľadá sa teda náhradný vinník a tým sú „trhové sily“. No tie najnaliehavejšie prípady vyžadujúce štátnu opateru, napr. mentálne narušenie alebo trvalo postihnutí ľudia, sa iste neobjavili v dôsledku zdanlivo donucujúcej povahy trhových síl. Morálne zdôvodnenie konania spočíva v tomto prípade na celkom iných dôvodoch – výplodoch filozofov opatery.

Myslím si teda, že kritika trhu filozofmi opatery slúži celkom iným cieľom. V skutočnosti tu nejde o stanovenie nejakého dôvodu alebo príčiny konania (akou je napríklad existencia utrpenia), ale o to, ukázať, že len štát môže odstrániť alebo zmierniť tento údel. Koniec koncov, liberáli a filozofi opatery (alebo ich väčšina) sa určite dokážu zhodnúť na tom, že existencia utrpenia je *primárnym* dôvodom konania; ide len o to, že filozof opatery definuje trh takým spôsobom, aby sa ukázalo, že nie je schopný takto pôsobiť. Alebo inak, filozof opatery charakterizuje oblasť slobody, o ktorej hovorí liberál, ako úplne určenú opisom výmenných vzťahov podriadených cenám. Filozof opatery, pravda, nepopiera existenciu altruizmu, avšak dokazuje, že úplné preniknutie trhových vzťahov do sociálneho života má deštruktívny účinok na altruistické pohnutky.

Dôvodom je, že trhové vzťahy sú ovládané výlučne egoistickými záujmami, čo sa považuje za nevyhnutnú podmienku produkcie bežných tovarov a služieb, nie však opatery. Je to preto, že záväzky a povinnosti, ktoré vznikajú z trhových vzťahov (podliehajúcich, pravda, vláde zákona), „predpokladajú samé seba“ ([5], kap. 3). Zmluvy a sľuby sú záväzné a vynútiteľné len preto, že vznikajú z dobrovoľného konania aktérov realizujúcich vlastný záujem. Všetky ostatné povinnosti, napríklad aké si vyžaduje potreba opatery iných, sú „nadpracou“, ba dokonca dobrovoľné. Ak by však nikto nepovažoval povinnosť odstraňovať utrpenie len za dobrovoľnú a keby trh vytváral len seba-predpokladajúce sa povinnosti, pre filozofa opatery z toho vyplýva, že len štát môže uspokojiť legitímne požiadavky opatery.

Myslím, že toto všetko spočíva na trochu zavádzajúcom protirečení medzi štátom a trhom. Oveľa užitočnejšie by bolo protirečenie medzi slobodou a donútením, pretože nepochybne existuje mnoho foriem dobrovoľného konania, ktoré sa nezakladajú na egoistických záujmoch, a sú aj morálne povinnosti, ktoré vznikajú z iných zdrojov, než je zmluva, a ktorých presadzovanie si predsa len nevyžaduje štát. Ak teda existujú morálne povinnosti, ktoré, i keď sú vynútiteľné, nezávisia na

bezprostrednej sankcii, potom by sa dalo ukázať, že mnohé inštitúcie opatery (i keď nie všetky, ktoré by filozofi považovali za nevyhnutné) možno udržať i v prípade absencie štátu. Inými slovami, rovnaký rešpekt je možný i bez pozitívneho pôsobenia štátu. Navyše, nevládne inštitúcie opatery nemusia závisieť od všeobecného altruizmu. *Spoločnosť* opatery by bola možná aj bez bezbrehej benevolencie alebo i bez presne definovanej množiny povinností. Fakt, že tomuto prístupu sa venovalo tak málo pozornosti, je dôsledkom sily súčasnej teórie sociálnej opatery. No aká silná je táto teória? Každý úvaha o individualistickej teórii opatery musí predchádzať kritika v súčasnosti prevládajúcej orientácie opatery. Táto kritika zahŕňa aj naivné klasické liberálne zdôvodnenia niektorých sociálnych opatrení.

Prečo opatera? Sociálni filozofi sa snažia orientovať sociálny štát na heterogénne ciele. Hoci predstavitelia tejto tradície si azda uvedomujú konflikty medzi nimi, nazdávajú sa, že táto disharmónia sa nemôže vážne dotýkať dôvodov existencie opatrovateľského štátu.

Čo je však azda ešte dôležitejšie, je fakt, že z ponúkaných rozdielnych morálnych zdôvodňujúcich princípov vyplývajú zároveň aj rozdielne inštitucionálne rámce pre poskytovania opatery. Myslím, že práve tu hrajú empirické dôkazy o správaní sa opatrovateľského štátu rozhodujúcu a dôležitú úlohu kontroly uplatňovania konkrétnych princípov opatery. Napríklad presvedčivé dôkazy o krachu politiky rovnostárstva, nech sa už uskutočňuje akokoľvek, určite podnietia filozofov opatery revidovať svoje názory na rovnosť ako na jej cieľ.

Dve témy majú však všetky filozofie opatery spoločné: tvrdenie, že štát je legitímne redistributívny, a tvrdenie, že takáto redistribúcia je záležitosťou prísnej a vynútitelnej povinnosti, a nie dobročinnosti. Prvá téma zahŕňa odmietnutie známeho argumentu (od Locka po Nozicka), že nároky na legitímne vlastníctvo zdrojov sú dôležitejšie než všetky nároky opatery. Druhá téma paradoxne zahŕňa potvrdenie rovnako známeho liberálno-individualistického postulátu, že totiž právo má vždy prednosť pred dobrom. Ďalej, mnohí filozofi opatery zastávajú typicky liberalistickú *subjektivistickú* pozíciu vo vzťahu k cieľom (aj keď s niektorými dôležitými výhradami). Tak napríklad Weale píše: „Koniec koncov, jednotlivci vedia najlepšie posúdiť, čo vlastne potrebujú“ ([6], 28). Dokazuje, že bez inštitúcií opatery sú liberálne idey individuálnej autonómie a rovnakého rešpektu neudržateľné. Chcem ukázať, že typické inštitúcie opatery (podporované jej filozofmi) nie sú v súlade s týmto cieľom.

Známymi princípmi zdôvodňujúcimi redistribúciu sú: práva (ktoré chcem dať do súvislosti s potrebami), sloboda a autonómia, rovnosť, spoločenstvo a občianstvo. Uvidíme, ako ľahko je ukázať, že tieto princípy nie sú nevyhnutne v súlade, i keď sa obyčajne uvažuje tak, akoby boli.

Argumenty opierajúce sa o práva. Existujú dobré dôvody, prečo sa mnoho filozofov opatery sústreďuje na práva chápané či už univerzálne, alebo sociálne. Je to preto, že z ich vlastníctva vyplýva podľa slov H. L. A. Harta „zvláštna zhoda

v používaní sily alebo hrozby sily zabezpečujúcej, že to, čo je spravodlivé, správne alebo čo je právom niekoho niečo vykonať, sa naozaj vykoná; práve za týchto okolností je totiž donútenie iného človeka legitímne“ ([7], 55-56).

Ak teda existujú nejaké práva opatery, tak len vtedy, ak sa donútenie dá zdôvodniť redistribúciou zdrojov, ktorú si vyžaduje disponovanie týmito právami.

Takýto výklad by mal dva dôležité dôsledky pre teóriu opatery. Po prvé, práva opatery by boli symetrické so známymi negatívnymi právami (napr. právo na to, aby sa iný zdržal agresívneho konania). Po druhé, v prípade úspešnosti by tento výklad bol dobrou obranou proti neokonzervatívnym námitkám voči opatrovateľskému štátu, podľa ktorých už sama existencia práv opatery vymáhateľných zákonom podnecuje ľudí, aby tomu prispôbili svoje správanie – napríklad tak, že si začnú na ňu nárokovať. Ak sú totiž práva opatery symetrické s negatívnymi právami, potom ľudia majú nárok na všetky statky späť s týmito právami a na ich pokusoch nárokovať si výhody opatery nie je nič zlého. Inými slovami, niet tu nijakej reálnej analógie s fenoménom „morálneho rizika“, s ktorým sa stretávame na súkromných poisťných trhoch.¹

Liberálno-individualistické námietky voči pripodobňovaniu (pozitívnych) práv opatery k negatívnym právam sú všeobecne známe a možno ich stručne zhrnúť takto: negatívne práva človeka sú rešpektované vtedy, keď sa iní zdržia zasahovania, zatiaľ čo práva opatery si vyžadujú pozitívne (ukrátenie zmiernujúce) konanie zo strany iných. Naplnenie pozitívnych práv si však vyžaduje redistribúciu zdrojov, čím sa však porušujú legitímne práva vlastníkov. To je dôvod, prečo práva opatery nemôžu byť v pravom slova zmysle univerzálne. Ba čo viac, určenie zodpovednosti za porušenie negatívnych práv je jednoduché, zatiaľ čo za vyhovieť pozitívnym právnym nárokom nemôžeme pripísať zodpovednosť nikomu. A nakoniec, pozitívne práva sú neurčité, preto ich môžeme na jednej strane v extrémnej podobe interpretovať ako požiadavky rozsiahlej celosvetovej redistribúcie zdrojov, na druhej strane zasa len ako práva na číre prežitie.

Dnes sa však uznáva, dokonca i medzi niektorými neoliberalmi, že asymetria medzi negatívnymi a pozitívnymi právami nemôže byť preukázaná úvahami, ako sú tieto. Ide o to, že pokiaľ sa napr. právo na život neinterpretuje *jednoducho* ako rozkaz nezabíjať, pričom sa neukazuje, ako možno toto právo zaručiť, potom dokonca aj negatívne práva zahŕňajú pozitívne konanie štátu, teda redistribúciu.

Skutočne, teoretici opatery sa nespoliehajú len na preukázanie symetrie medzi pozitívnymi a negatívnymi právami (čo, mimochodom, predpokladá, že výroky o právach sú zmysluplné – a s tým nesúhlasia ani všetci liberáli odmietajúci koncepcie opatery); tvrdia, že adekvátna teória činného subjektu si vyžaduje teóriu práv, ktorá kladie pozitívne i negatívne práva na rovnaký základ. Byť morálne konajúcim subjektom, ako ho opisuje liberálna teória, si vyžaduje uspokojenie základných

¹ K „morálnemu riziku“ dochádza na poisťných trhoch vtedy, ak ten, kto potenciálne môže z poistenia profitovať, zámerne koná tak, aby si získal peňažnú dávku plynúcu z poistenia – napríklad ak niekto, kto poisť svoj dom proti požiaru, neskôr svoj dom podpáli.

potrieb, splnenie podmienok blaha. Raymond Plant píše, že „aby človek mohol vôbec niečo robiť, musia byť uspokojené základné potreby“ ([9], 29). Podobne aj Alan Gewirth tvrdí, že musia existovať pozitívne práva, pretože popierať ich by znamenalo popierať jednu z dvoch kľúčových črt ľudského konania – *blaho* ([11], 64-69). Táto črta predstavuje schopnosti účelne konať a podmienky potrebné na to, aby človek mohol vôbec konať alebo aby mal pri dosahovaní cieľov, o ktoré usiluje, šancu na úspech. Takéto pozitívne práva sa vzťahujú k pozitívnym povinnostiam štátu alebo iných sociálnych inštitúcií (i keď Gewirth naznačuje, že povinnosti môžu spočívať na ne-politických štruktúrach).

Sú tu však tri dôvody, ktoré naznačujú, že medzi negatívnymi a pozitívnymi právami niet nijakej presnej symetrie. Tieto platia nezávisle od praktických dôvodov, ktoré hovoria proti symetrii negatívnych a pozitívnych práv. Tieto dôvody sa týkajú týchto momentov: *neurčitosti, posúdiťelnosti a zodpovednosti*.

Neurčitosť je problémom, pretože teoretici práv opatery tvrdia dve potenciálne si protirečiacie veci: že pozitívne právo na blaho je *viac* než nárok na minimum potrebné na číre prežitie a že potreby, na ktorých sa takéto pozitívne právo zakladá, sú objektívne. A tak, aj keď súhlasíme s tým, že blaho je podstatné pre rozvinutú morálnosť, len ťažko pochopíme, ako sa dá táto požiadavka preložiť do precízneho jazyka práv, ak má byť legitímnym nárokom na viac než na číre minimum. Ak sme presvedčení o nesúmerateľnosti a pluralite hodnôt, potom sa rozličné „blahá“ naozaj nedajú vtesnať do jedného autoritatívneho vzoru. Okrem toho, subjektívna povaha blaha by mohla znamenať, že jediným spôsobom, ako by sa dalo rešpektovať, by bola nerovná distribúcia zdrojov – čo zasa možno odsúdiť na základe iných morálnych dôvodov. Táto otázka je osobitne dôležitá, keď vezmeme do úvahy väzbu medzi právami opatery, ktoré nám náležia ako ľudským bytostiam, a tými sociálnymi právami (právami opatery), ktoré nám patria ako členom istých spoločností. Dostatočne široká interpretácia tých prvých by totiž zdôvodňovala redistribúciu zdrojov v medzinárodnom merítku, ktorej by však bránili tie druhé.

Problém neurčitosti vedie priamo k otázke posúdiťelnosti. Je pochopiteľné, že filozofi opatery budú požadovať ústavnú ochranu práv opatery, pretože je temer isté, že laxné politické pravidlá väčšinových demokracií a právomoci udelené úradníkom, ktoré spolu zapríčinili neúspech povojnovej politiky opatery, usilovali aj o rovnosť, aj o zmiernenie utrpenia: koalícia skupinových záujmov potlačila všeobecne rozšírené želania poskytnúť istú opateru tým, ktorí ju v rámci spoločenstva potrebujú. No požiadavka prísnych ústavných záruk zabraňujúcich napr. strednej triede prisvojiť si opatrovateľský štát, nie je to isté ako požiadavka zostaviť „zoznam“ práv opatery (ako v Deklarácii ľudských práv, ku ktorej sa hlási OSN). Ťažko si predstaviť, ako by sa niekto mohol obrátiť na súd, že vláda nedodržuje jeho právo na blaho. Je pravda že každý demokratický štát začleňuje požiadavky a nároky na opateru do štruktúry svojich pozitívnych zákonov – tie však vyrastajú z bežných politických procesov a môžu mať arbitrárny charakter. Viem si len veľmi ťažko predstaviť, ako by sa do nejakého základného ústavného dokumentu dali zahrnúť „prirodzené“ alebo univerzálne práva opatery.

Posledný rozdiel medzi negatívnymi a pozitívnymi právami sa dotýka otázky osobnej zodpovednosti za konanie. Oplyvňuje fakt, že človek môže konať spôsobom, ktorý mu umožní nárokovať si na opateru, jeho morálny nárok na túto opateru? To je aj praktický problém, veď je známe, že súčasná politika opatery podnecuje ľudí správať sa tak, aby si zabezpečili jej výhody. Gewirth, ktorý je určite presvedčený o symetrii pozitívnych a negatívnych práv, predsa len zdôrazňuje fakt, že aktér nemôže žiadať od iných ľudí, aby mu zabezpečili základné blaho, pokiaľ nezlyhalo jeho vlastné úsilie o jeho zabezpečenie ([11], 68). David Harris, prívrženec skôr sociálnych ako univerzálnych práv, argumentuje podobne: „Fakt potreby, nezávisle od toho, ako táto potreba vznikla, nie je dostatočným základom, na ktorom možno z normatívneho hľadiska zdôvodniť politiku uspokojovania potrieb“ ([12], 160-161). Obidvaja títo autori dokazujú, že otázky kauzálnych súvislostí a priameho pripísania zodpovednosti za konanie sú pre morálny status pozitívnych práv relevantné. Zdá sa mi, že takéto úvahy poukazujú na jasnú asymetriu medzi právami opatery a známymi negatívnymi právami. Napríklad, hoci o konaní človeka, ktorý o druhej v noci išiel cez Central Park, môžeme povedať, že bolo mimoriadne nerozumné, netvrdili by sme, že táto nerozumnosť ho zbavila práva nebyť obťažovaný.

Zdôvodňovanie autonómnoťou. Podobným spôsobom sa v teórii práv opatery používa pojem autonómie. Ide tu o to, ukázať mieru legitimnosti korigovania nedostatkov trhu štátom. Diskusia o autonómii je tu naozaj na mieste, pretože jeden z najúpornejších prúdov kritiky práva opatery poukazuje na to, že inštitúcie opatrovateľského štátu vytvárajú opak autonómie, t. j. závislosť. Pojem autonómie hrá vo filozofii opatery aspoň dve úlohy: pridáva ďalšie normatívne výhrady voči známej idei negatívnej slobody a ukazuje, že konanie štátu môže viesť k širšiemu pojmu ľudského aktéra než akým narába filozofia trhu. Tak napríklad Weale tvrdí, že „vláda má všetkým, ktorí podliehajú jej autorite, zabezpečiť podmienky rovnakej autonómie“ ([13], 42).

Vo filozofii trhu sa sloboda považuje za existujúcu vtedy, keď nijaký (zmeniteľný) zákon alebo inštitúcia neprekážajú subjektívnemu rozhodnutiu jednotlivcov. Niekedy sa stretávame s užšou formuláciou: sloboda je obmedzovaná len vtedy, keď je človek skutočne *dirigovaný* (sloboda by teda nebola obmedzovaná všeobecnými pravidlami, ktoré len zakazujú určité spôsoby konania). Tak či onak, existencia určitých fenoménov vytváraných trhom, napr. nezamestnanosti, ekonomickej núdze a nerovnosti, by sa nepovažovala za obmedzenia slobody. Nikdy, keď sa činnosť štátu využíva na elimináciu týchto fenoménov, to neznamená rozšírenie slobody, i keď táto činnosť môže mať iné dôvody.

Podľa argumentov školy autonomistov v podmienkach núdze, hoci z formálneho hľadiska človek môže voľiť, by zle platená práca, ak by jedinou jej alternatívou bola bieda, nemohla byť považovaná za výsledok slobodnej voľby. Ak má byť autonómia reálna, vyžaduje si viac slobody; táto sloboda by si vyžadovala „schopnosť vykonať nejaký čin a aj to, aby tento čin nevedol k predvídanému nedostatku“ ([13], 42). Ak je teda autonómia schopnosťou zvažovať naše rozhodnutia tak, aby smerovali k rea-

lizácii dlhodobých koncepcií nášho života, potom sa nemôže realizovať v podmienkach biedy. Ak sa tieto podmienky vyskytnú v rámci neobmedzovaného trhu, môžeme povedať, že naše voľby a činy sú výsledkami podobných kauzálnych súvislostí, akými sú fyzikálne kauzálne procesy alebo kauzálne procesy navodené otvorenou politickou hrozbou.

Treba zdôrazniť, že tu *nemáme do činenia* s pojmom pozitívnej slobody, práve preto, že o tom, čo je dobrom pre jednotlivca, rozhoduje on sám svojou subjektívnou voľbou. Ide len o to, že za určitých okolností nám našu koncepciu dobra môžu diktovať sily, ktoré nemusia byť nevyhnutne výsledkom našej vlastnej voľby.

Pokiaľ ide o túto doktrínu, treba poznamenať tri dôležité veci. Týkajú sa zmysluplnosti výpovedí o súkromnom donucovaní, morálneho statusu samotnej autonómie a jej priamych dôsledkov pre politiku opateru.

Jeden z argumentov, ktorý teoretici liberalizmu používajú proti téze, že trhový systém redukuje voľbu, hovorí, že nesloboda existuje len tam, kde sa podmienky obmedzujúce voľbu dajú *zmeniť*. Nešťastné rozdeľovacie mechanizmy trhu, ktoré vytvárajú pásma nezamestnanosti a biedy, nepochybne vyzerajú, ako keby sa dali zmeniť; je to však zavádzajúce, pretože *každý* ekonomický systém, ak sa má vyrovnáť so zmenami a s neistotou ekonomického života, bude vytárať podobné fenomény. Neargumentuje sa tu teda zrejme proti trhom ako takým – ide o prednosti rozličných ekonomických systémov v zmysle ich produktívnosti. Liberál by tiež mohol dodať, že trhové usporiadanie chráni slobodu práve vďaka svojej *neosobnosti*, zatiaľ čo počiny vlády smerujúce k rozšíreniu autonómie musia byť výsostne personalizované. Dokonca aj Weale pripúšťa možnosť, že odstránenie trhovej ekonomickej „neslobody“ by mohlo viesť k neprijateľnej forme politickej moci – čo je proces, ktorý sám vedie k redukcii autonómie ([13], 58).

Druhá poznámka sa týka väzby medzi autonómiou a opaterou. Nebude prehnané tvrdenie, že je medzi nimi prinajmenšom možnosť disharmónie. Autonómia nie je vždy želaným cieľom: už samo reflektovanie našich vlastných volieb a sledovanie našich dlhodobých cieľov si vyžaduje isté náklady. Niektorí ľudia sa teda môžu obávať psychických nákladov spojených s autonómiou, preto ani ich maximálna sloboda, ani ich maximálny blahobyt nebudú závisieť od autonómie. Ľudia však nebudú natoľko iracionálni, aby si cenili opateru z dôvodov istoty, ale skôr preto, že to rozširuje možnosti ich autonómneho konania. Nazdávam sa, že už sám fakt nedostatku, ako napr. telesné postihnutie, je dôvodom pre opateru, a nepotrebujeme teda nevyhnutne *neurčitý* pojem autonómie.

Práve táto neurčitosť sťažuje priamu aplikáciu pojmu autonómie na politiku opateru. Ako sme už naznačili, úplná reorganizácia spoločnosti, ktorá by odstránila všetky stopy trhovej ekonomickej „neslobody“, by určite bola seba-deštruktívna. No neurčitosť sa objavuje i na konkrétnejšej rovine. Čo by sme povedali o niekom, komu tak veľmi ide o prítomnosť, že odmietne prispievať do fondu dôchodkového zabezpečenia, bez ohľadu na náklady, ktoré mu takéto konanie prinesie v budúcnosti? Z hľadiska filozofie opateru by sme ľahko mohli povedať, že jeho vnímanie času bolo skutočne určované jeho súčasnými nedostatocnými (a meniacimi sa) príj-

mami, preto jeho voľba nebola autonómna. Vnútiť mu povinné príspevky do dôchodkového fondu by teda v skutočnosti nebolo násilím. Alebo áno?

Je však faktom, že typické inštitúcie a politika opatrovateľského štátu predpokladajú donútenie. Nejde tu len o redistribúciu zdrojov, ale i o povinné dôchodkové a zdravotné poistenie, atď. Má to iste svoje dôvody, nech by však boli akokoľvek pádne, nič to nemení na fakte, že opatrovateľský štát nevyhnutne vedie k neredukovateľnému konfliktu medzi slobodou a opaterou. Pojem autonómie sa veľmi často používa ako prekleňujúci princíp, ktorý má zamaskovať toto rozlíšenie. No, ako sme ukázali na príklade dôchodkového zabezpečenia, to, čo je pre niekoho autonómiou, je pre iného paternalizmom.

Zdôvodňovanie rovnosťou a spoločnosťou. Silná tradícia vo filozofii opatery si cení rovnosť kvôli nej samej alebo aspoň požaduje osobitné zdôvodnenie odchýliek od rovnosti. Zdá sa však, že v súčasnej literatúre sa na vnútornú hodnotu rovnosti kladie menší dôraz. Samozrejme, keby išlo *len o číru* rovnosť, tá by sa dala dosiahnuť jednoduchým redistributívnym zdanením (aj keď na účet ekonomickej efektívnosti a negatívnej slobody). No v spoločnosti by aj tak naďalej vládli egoistické záujmy a charakterizovali by ju chladné a neosobné trhové vzťahy. Zdá sa však, že argumentácia vychádzajúca z rovnosti má trochu väčšie ambície: egalitarizmu treba dať prednosť, pretože vedie k spoločnosti, ktorá reguluje sama seba na základe blahovôle a v ktorej občianske vzťahy postupne nahradia zmluvné vzťahy. Harris tvrdí, že „opatrovateľský štát je preto aspoň z ideálneho hľadiska inštitucionálnym uznaním sociálnej solidarity“ ([14], 145).

Pokiaľ ide o vnútornú logiku filozofie opatery, tu sa požiadavka solidarity môže dostať do konfliktu s (oveľa naliehavšími) požiadavkami tých, čo žijú v núdzi. Či je človek v núdzi, zisťujeme skúmaním istých znakov jeho životných podmienok; ak ma človek nárok na opateru (od štátu alebo iných organizácií), jeho nárok zdôvodňujú práve tieto znaky, a nie to, že je členom určitého spoločensva. To je mimoriadne dôležité z hľadiska spornej otázky predností selektivity, prípadne univerzalizmu v poskytovaní statkov opatery. Podmieňovanie opateru núdzou sa ľahšie spája so selektivitou, veď ak prvotnou motiváciou opatrovateľského štátu je odstrániť biedu a vyhnúť sa jej, potom je, zdá sa, oveľa účinejšie „mieriť“ na tých, čo sú v najväčšej núdzi. David Harris však tvrdí, že selektivitu treba odmietnuť, i keď je v zásade účinná pri zisťovaní tých, ktorí sa nachádzajú v núdzi.² Podľa Harrisova teória občianstva na rozdiel od toho hovorí, že „potrebujeme univerzalistickú politiku opateru, aby sme neublížovali dôstojnosti tých, ktorí sú v núdzi, aby sme ich nepokorovali vyradujúcim testovaním a ich označením za bremeno spoločnosti“ ([14], 53). Tu sa neberie do úvahy, že zbytočne široký univerzalizmus môže škodiť blahobytu znevýhodnených. To, že filozofia opateru neustále menia názory na problém „vzťahu selektivity a univerzalizmu“, naznačuje, že v samotnom jadre teórie je istá nejasnosť.

² Harris sám však nie je v tomto ohľade jednoznačný. Tvrdí tiež, že by bolo chybou považovať „príklon k univerzalizmu a poskytovanie takýchto služieb za nevyhnutný dôsledok zastávania teórie občianstva“ ([10], 151).

Prístup, ktorý práva zdôvodňuje potrebami, sa od solidarizmu odlišuje tým, že stanovuje morálne kritérium opatery, ktoré môžeme použiť pri hodnotení prevládajúcich sociálnych kritérií. Veď nie všetky spoločenstvá rešpektujú cnosti, ktoré obdivujú teoretici opatery. Spoločenstvá môžu byť exkluzívne a nemusia tolerovať rozmanitosť. To by ani nebolo také dôležité, keby povinnosti opatery prevádzali na malé spoločenstvá v rámci zákonov nezohľadňujúcich princíp užitočnosti, v skutočnosti sú však požiadavky komunitarizmu temer vždy tlmočené centralizovaným štátom.

Všetci filozofi opatery vrátane tých, ktorí zastávajú princípy spoločenstva a občianstva, vychádzajú z apriórneho predpokladu, že štát je zdrojom rovnosti a trh je zdrojom nerovnosti. Ďalej, v komunitarizme sa veľmi málo diskutuje o inštitucionálnom usporiadaní potrebnom na realizáciu filozofie opatery alebo na reálne uznanie možnosti, že štát môže pri jej poskytovaní „zlyhať“ (aj keby bola filozoficky zdôvodnená). Rád by som sa stručne zmienil o niektorých všeobecných politických problémoch ilustrujúcich tento problém.

Rovnosť ako argument proti štátnej opatere. Stále viac dôkazov hovorí o tom, že opatrovateľský štát, tak, ako funguje vo väčšine západných krajín, je prvotným zdrojom nerovnosti. (Väčšinu z týchto dôkazov, čo je dosť paradoxné, zhromaždili sociálni vedci sympatizujúci s opatrovateľským štátom). Tak isto znepokojuje, že neustále rozširovanie služieb opatery zrejme nevedlo k vytvoreniu altruistického ducha, v ktorého tak dúfali prví filozofi opatery. Dôkazom je fakt, že ľudia všetkých sociálnych tried majú tendenciu prispôbovať svoje správanie novým signálom vychádzajúcim zo systému opatery, tak, ako sa vždy prispôbovali oveľa známejším signálom trhu. Tieto deprimujúce „konštanty“ ľudského správania sa, o ktorých hovorili už David Hume a Adam Smith, sa presadzujú i v rozvinutých opatrovateľských štátoch.

To, že v Británii vládna intervencia vytvára nerovnosť a privileguje stredné triedy, najzreteľnejšie vidno v oblasti vzdelávania a bývania ([19], kap. 3). Sú to veľmi dobre známe fakty: úľava na dani z hypoték (základné narušenie liberálneho princípu rovnakého zdanenia) nielen podnecuje predimenzované investície do bývania, ale zároveň redistribuuje príjmy smerom od chudobných k bohatým. Aj spôsob hradenia nákladov na vysokoškolské vzdelanie je temer predurčený k tomu, aby reprodukoval nerovnosť. V týchto oblastiach sa zdá byť averzia k preverovaniu majetku a sympatie k univerzálnemu a spoločnému zaopatreniu, ako to vidíme u niektorých teoretikov „občianskej“ opatery, temer bizarnosťou.

Nedávno sme sa však stretli s takým zdôvodnením poskytovania univerzálnych služieb aj v budúcnosti, ktoré sa neodvoláva na pocity solidarity, aké by toto poskytovanie mohlo vyvolať, ale na to, že egoizmus stredných vrstiev prináša chudobným iba náhodný prospech. Dnes sa tvrdí, že selektivita by umožnila stredným triedam zrieknuť sa systému opatery, a tak zmierniť politické tlaky žiadajúce udržanie a zvýšenie výdavkov na sociálnu opateru. Egoizmus tých, čo sú na tom lepšie, vedie pri ich využívaní univerzalistického systému opatery k neželaným dôsledkom vo forme

zvyšovania verejných výdavkov, z ktorých získavajú tí, čo sú na tom horšie. Zdá sa, že ideál altruizmu bol už úplne opustený v prospech toho najmystifikujúcejšieho uplatnenia Smithovho princípu „neviditeľnej ruky“.

No aj systém opatery môže regulárne vytvárať nové formy nerovnosti. Tou najnovšou a potenciálne najznejšou je objavenie sa medzigeneračnej nerovnosti v dôsledku toho, že štát poskytuje starobný dôchodok na základe výšky zárobku: v USA to upravuje zákon o sociálnom zabezpečení z roku 1935 a vo Veľkej Británii podobný zákon z roku 1975 (i keď ten bol nedávno novelizovaný). Dôchodky tu závisia od výšky zárobku (a teda odrážajú nerovnosť v platoch) a vyplácajú sa z peňazí získaných všeobecným zdanením, a nie z investovaných peňazí, preto jedna generácia dôchodcov môže vážne zaťažiť nasledujúcu generáciu na základe predpokladu, že aj tá sa bude môcť spoľahnúť na veľkorysosť nasledujúcej generácie ([15], 467-90). Takto sa generácie na seba viažu riskantnou, i keď nepodpísanou „zmluvou“, „sľubom“, pričom vždy hrozí, že na to doplatia budúce masy robotníkov. Každý, kto vie, aké budú demografické podmienky v budúcnosti, by iste súhlasil, že tento systém bude mať iný vplyv na neskoršie generácie, ktoré budú zaťažené nespravodlivými nákladmi.

Je veľmi ťažko pochopiť, čo má toto všetko spoločné so sociálnou spravodlivosťou, s autonómiou alebo nejakými inými hodnotami sociálnej opatery. A osobitne ťažko sa dá pochopiť, ako súvisí akákoľvek forma povinného dôchodkového systému s autonómiou, pretože, ako sme už ukázali, ten sa zakladá na paternalistickom rozhodnutí o tom, ako má ten či onen človek v priebehu svojho života zachádzať so svojím príjmom. Nič z toho sa však netýka posúdenia potreby pomôcť tým, čo sa nachádzajú v núdzi – nezávisle od ich veku.

Klasická liberálna nesúrodosť. Princípy, ktoré považujeme za základ súčasných opatrovateľských štátov, sú v mnohom problematické. Buď sú vnútorne dosť nesúrodé, alebo je ich vzťah k existujúcim praktikám opatery neurčitý. Tu je však dôležité poznamenať, že niektoré postupy klasickej liberálnej politiky opatery nie sú o nič lepšie a v niektorých ohľadoch sú najmenej uspokojujúce spomedzi všetkých postupov politiky opatery. Málokto si uvedomuje, že teória opatery Miltona Friedmana má v niektorých ohľadoch pomerne blízko k ortodoxnejším školám sociálnej opatery.

Friedmanova teória sa zakladá na tom, že ľudia sa vyznačujú pomerne vysokým stupňom altruizmu. Jediným dôvodom, prečo sa tento altruizmus neodráža v primeranom rozsahu charitatívneho konania, je existencia známeho problému verejných statkov. Friedman píše: „Pohľad na biedu ma znepokojuje a z jej zmiernenia mám prospech: i ja mám teda čiastočný prospech z charitatívnej činnosti iných. Inými slovami, všetci z nás by boli ochotní prispieť k zmierneniu biedy za *predpokladu*, že by tak urobil každý“ ([17], 190). Istá povinná sociálna opatera je preto oprávnená – nie z paternalistických dôvodov, ale preto, že zo zmiernenia biedy profitujú všetci. Anti-paternalizmus sa naplňa tým, že úžitok je v podobe hotovosti (záporná daň z príjmu) a že spôsobu jej použitia sa kladie len málo obmedzení.

Ako sme však už uviedli, dôkazy hovoria o tom, že záporná daň z príjmu viedla k najhorším dôsledkom, a to tým, že vytvárala závislosť, viedla k vyhýbaniu sa práci, k rozpadu manželstiev . . . atď. ([22], kap. 11). To je však, samozrejme, posudzovanie skôr na základe neokonzervatívnych než liberálnych morálnych kritérií. Subjektivistka ako Friedman si nemôže dovoliť pomáhať si nimi, aj keď môže žiadať, aby záporná daň z príjmu bola čo najnižšia. No i tak, v liberálnej teórii nikde nie je stanovená miera podpory príjmov: ak by bola príliš vysoká, náklady by boli neúmerne vysoké, avšak ako hlboko má klesnúť, ak sa máme vyhnúť nežiadúcim vedľajším dôsledkom?

V dôsledne liberálnej teórii má jej výška odrážať mieru sociálnej opatery, aká sa v danej spoločnosti považuje za žiadúcu, a nie nejaké hrubé utilitaristické kalkulácie jej pravdepodobných dôsledkov na rozličných úrovniach. Treba teda formulovať isté ústavné pravidlo, ktoré by umožnilo presnejšie vyjadrenie príslušných preferencií – ak vôbec existujú v tom rozsahu, ako to naznačuje Friedman.

Opatera a opatrovateľský štát. Kritika podriadenia opatery opatrovateľskému štátu vychádza z prozaickejších faktorov, než sú tie, o ktorých sme hovorili pred chvíľou. Skúsenosť povojnového opatrovateľského štátu v západných demokraciách spochybnila nielen etickú oprávnenosť poverovania kolektívnych inštitúcií poskytovaním toho, čo sa začalo nazývať typickými službami opatery: zdravotníctvo, poistenie, vzdelávanie, bývanie . . . atď., ale spochybnilo i účinnosť tejto metódy. Zdanlivo neobmedzené rozšírenie týchto služieb, ako aj vzrastajúce množstvo hrubého domáceho produktu, ktoré pohltili, podnietilo kritiku z ľavicových i pravicových pozícií a to je znakom, že samotné základy tohto systému sú veľmi vratké. Z hľadiska politickej teórie je však významné, že spory o štátnej opatere nie sú v žiadnom prípade nové a sú súčasťou dejín inštitúcií opatrovateľského štátu, ako aj princípov, ktoré historicky zdôvodňovali ich existenciu.

Ťažkosťi sú už s nejasnosťou v samotnom jadre teórie opatrovateľského štátu ako takého: nie je jasné, či ide o koncepciu, podľa ktorej má štát za úlohu zabezpečiť minimálny štandard blahobytu pre jednotlivcov, ktorí sa nedokážu adekvátne vyrovnáť s nárokmi trhovej spoločnosti, alebo ide o širšiu koncepciu, podľa ktorej sú kolektívne inštitúcie *evidentne* vhodné na zabezpečovanie potenciálne neobmedzeného rozsahu ľudských potrieb. Problém opatery je potom jednoducho variantom onoho najznámejšieho problému politickej teórie, v ktorom ide o určenie legitímneho rozsahu pôsobenia štátu. Rozšírenie opatrovateľského štátu z minimalistického na maximalistický výrazne upriamilo pozornosť práve na tento problém.

V akom zmysle môže spoločné poskytovanie povedzme vzdelávania a zdravotníckej starostlivosti rozšíriť opateru, ako ju chápu filozofi opatrovateľského štátu? Pre opatrovateľský štát je charakteristické to, čo ekonómovia vychádzajúci z teórie verejnej voľby nazývajú „mútním vodom“ ([19], kap. 3): tieto služby sa platia z daní a tie sa potom „vracajú“ k občanovi vo forme kolektívnych a často povinných (napr. poistenie proti nezamestnanosti) služieb. Dôvody tohto všetkého nie sú celkom jasné. Z prísneho hľadiska prísne liberálnej ekonomiky sú odvolávaná sa na efektívnosť sotva presvedčivé, pretože donucovateľská povaha mnohých čít opatrovateľské-

ho štátu znamená obmedzenie individuálnych volieb, preto faktická štruktúra systému neodráža preferencie ľudí. Iba keby niektoré črty výmenného systému zabráňovali zaznamenávať tieto voľby, mohli by sme povedať, že štát by mohol pristúpiť k známemu zvyšovaniu efektívnosti.

Azda najvýznamnejšia námietka proti podriadeniu opatery opatrovateľskému štátu súvisí s otázkou kauzálneho vysvetlenia existencie problémov opatery. Dôvodom existencie opatrovateľského štátu bol už od jeho zárodočných foriem stelesnených v *Zákone o chudobe* predpoklad, že mechanizmy založené na dobrovoľnosti – teda na trhovom systéme poistenia alebo na dobročinnosti – nestačia. A aj keď už prví kritici štátnej opatery poukazovali na možnosť, že *existencia* štátnej opatery by sama mohla viesť k problémom, na riešenie ktorých bola vytvorená, vážnou intelektuálnou témou sa to stalo až potom, ako sa v polovici dvadsiateho storočia v západných demokraciách etabloval komplexný opatrovateľský štát.

V posledných rokoch sa diskusia sústreďuje práve na tento problém. Tvrdenie, že štátna opatera môže mať mnoho kontra-produktívnych dôsledkov, nadobúda mnoho rôznych foriem a nie je vždy jasné, čo sa ním mieni. Známy názor, odvodený z pesimistických individualistických predpokladov o ľudskej prirodzenosti, hovorí o tom, že opatera ponúkaná zadarmo alebo temer zadarmo jednoducho vedie k zvýšenému dopytu, tak ako pri každom inom tovare. Podľa iného názoru aj dobre mienená opatera pomáha jednej skupine, zatiaľ čo nechtiac škodí inej (známymi príkladmi sú: kontrola nájomného, ktorá zmrazuje ponuku nájomného bývania, čím spôsobuje akútny nedostatok bytov, tak ako zákonná úprava minimálnej mzdy zvyšuje nezamestnanosť tým, že sú prepúšťaní tí, ktorých hraničná produktivita je nižšia než stanovené minimum). Iný argument sa viac odvoláva na etiku, keď hovorí, že príliš veľa opatery vytvára kultúru závislosti, ktorá absolútne neprispieva k dobrému občianstvu. Dôležité je však to, že tieto argumenty smerujú práve tak proti klasickej liberálnej teórii závislosti, ktorá zdôvodňuje zmierňovanie núdze na základe kvázi-technických dôvodov súvisiacich so zabezpečením verejných statkov, ako aj proti špecificky ne-ekonomickým teóriám štátnej opatery založených na rozšírení občianstva a na rozličných koncepciách sociálnej spravodlivosti.

Kritikom podriaďovania opatery opatrovateľskému štátu nejde ani tak o peniaze, resp. im o ne ide len čiastočne; oveľa viac im ide o tradičné pojmy sebaúcty a osobnej autonómie. Hoci teda trhovú opateru môže redukovať osobnú slobodu v zmysle autonómie tým, že redukuje rozsah možností, napr. v obdobiach vysokej nezamestnanosti, štátny systém to môže urobiť oveľa efektívnejšie. Jedným, i keď politicky nepriechodným riešením by bolo drastické zníženie úrovne štátnej opatery, pretože práve táto vytvára „cykly núdze“ a viac alebo menej stálu nižšiu triedu. V klasickej liberálnej tradícii je riešením skôr *malá vláda*, a nie vnucovanie žiadúcich hodnôt; o tých sa predpokladá, že sa spontánne objavia tam, kde nebude opatera.

To je trochu odlišné od toho, čo by sme mohli nazvať konzervatívnou odpoveďou na problém opatery, pretože tu nejde len o odmietnutie štátnej intervencie vôbec z dôvodov individualizmu, ale v konečnom dôsledku o odmietnutie „hodnotovej neutrality“ liberalizmu samého. Práve tu sa stretávajú argumenty konzervatív-

nych a socialistických teórií občianstva: obe by totiž tvrdili, že ideál občianstva skutočne zaručuje jednotlivcovi nárok na zdroje spoločnosti, že však tento nárok sa musí spájať s príslušnými sociálnymi povinnosťami. Jednotlivci nie sú anonymnými aktérmi, udržiavanými pospolu všeobecnými pravidlami správneho správania sa a platbami v hotovosti, ale sú identifikovateľnými členmi konkrétnych spoločností, ktoré sú definované ako zložitá sieť sociálnych práv a povinností.

Preto teda Lawrence Mead [20] nenamieta proti rozsahu amerického systému opatery, ale proti tomu, že jeho dávky sa distribuujú ako *nároky* a nevyžadujú nijaké povinnosti zo strany podporovaných. On sám za príčinu zla považuje americkú tradíciu „lockovského“ liberalizmu ľahostajného k občianskym cnostiam. Lockovské nápravné prostriedky, malá vláda a drastické obmedzenie opatery, sú celkom neadekvátne, pretože americká spoločnosť presiakla etikou „opatery ako nároku“, a tým sa významná časť populácie stala neschopnou reagovať predpokladaným individualistickým spôsobom. Potrebný je teda, čo je dosť paradoxné, silnejší a väčší štát, ktorý by bol schopný presadiť sociálnu povinnosť *práce* ako korelát poskytovania podpory, a teda presadiť aj *menej* slobody. Mead to názorne formuluje ako požiadavku: „Práca sa musí považovať za sociálnu povinnosť, podobne ako platenie daní a dodržiavanie zákonov“ ([20], 82). Pracovná povinnosť, bez ohľadu na jej náklady, sa v dvadsiatom storočí stáva tým, čím v devätnástom storočí boli podmienky získania volebného práva.

Mnohým pozorovateľom sa teda zdá, že opatera v zmysle individuálneho osobného blahobytu (alebo dokonca v oveľa kontroverznejšom zmysle sociálnej opatery) sa nemusí rozvíjať, ak sa budeme príliš spoliehať na štát. Toto nie je politický, ale teoretický úsudok a týka sa významu výpovedí o opatere a o podmienkach, ktoré by bolo potrebné splniť, aby sa rozvinula. Veď blahobyt jednotlivca možno zvýšiť aj iným spôsobom než zvýšením jeho príjmu; tento blahobyt je v rovnakej miere napríklad aj funkciou nezávislosti. Práve tieto ne-ekonomické kritériá hodnoty majú na mysli kritici opatrovateľského štátu, keď hovoria o intervencionistických opatreniach akéhokoľvek typu, ktoré spravidla vedú k závislosti a proti-pracovnej etike. Práve nevyhnutne *subjektívna* povaha opatery spôsobuje, že otázka, čo prispieva k zvýšeniu blahobytu, tak vzdoruje odpovedi.

Navyše, keď vezmeme do úvahy konkurujúce požiadavky typických cieľov opatery, zmiernenie chudoby, vzdelanie, bytový problém, dôchodky atď., v situácii, keď nejestvuje žiadny objektívny princíp alebo hierarchia princípov, podľa ktorej by tieto požiadavky mohli byť usporiadané, musí podriadenie opatery opatrovateľskému štátu vyústiť do zavedenia jedného súboru priorít a do odmietnutia iného: či to bude výsledok vôle benevolentného „diktátora“ (ako to vyplýva z utilitarizmu 19. storočia, o čom svedčí filozofia opatery Edwina Chadwicka), alebo to vyplýnie z momentálnych procesov demokratickej politiky, nie je z tohto subjektivistického hľadiska dôležité. A aj keď tu teda kedysi panovala zhoda, prekračujúca stranické záujmy, v tom, že základným cieľom politiky opatery je zmiernenie chudoby, tak expanziu štátu do iných oblastí, ktoré s pôvodným základným cieľom majú len veľmi málo spoločného, už verejnosť neprijímala tak ochotne.

Ťaživým dôsledkom temer všetkých teórií opatery je to, že si nedokážeme predstaviť systém opatery, ktorého dôsledky by neodporovali našim intuíciam alebo

ktorý by nevedel ku kontraproduktívnym výsledkom. I keď niektorí teoretici odporúčajú úplné stiahnutie sa štátu z tejto oblasti, argumentujúc tým, že poistenie a súkromná dobročinnosť by dokázali vyriešiť známe problémy, ťažko si také niečo predstaviť. Ak je to totiž názor utilitarizmu zakladajúci sa na tvrdení, že čisto súkromný systém by uspokojil túžbu jednotlivcov po opatere, tak je zrejme empiricky nesprávny. Od začiatku jedným zo zdôvodnení verejnej opatery bolo to, že jednotlivci, ktorí sú na tom lepšie, si *želajú*, aby verejné inštitúcie podnikli niečo na zmiernenie chudoby: toto želanie je logicky ekvivalentné požiadavke obrany, zákona a poriadku a všetkých iných príbuzných aktivít štátu. To je zrno pravdy, ktoré je jadrom teórie opatery ako verejného statku, a potiaľ je tradičný liberalizmus doktrínou opatery práve tak, ako je ňou každá iná politická ideológia.

Záverom, ktorý treba vyvodit' z mnohých pochybností objavujúcich sa v súvislosti s etikou a produktívnosťou opatrovateľského štátu v západných demokraciách je to, že fenomén chudoby a núdze je do istej miery sociálnym či kultúrnym problémom. Nespôsobuje ho jednoducho nedostatok zdrojov (i keď krehká ekonomická základňa, na ktorej spočívalo podriadenie opatery opatrovateľskému štátu, má významný podiel na rozklade tohto ideálu), ale inštitucionálne usporiadanie, nechtiac prispievajúce k reprodukcii *nedostatkov*, ktoré malo pôvodne zmiernovať. Keby aj teda boli tvrdenia o kauzalite z minulého storočia pravdivé, v tomto storočí iste môžeme tvrdiť, že – aspoň v niektorých prípadoch – príčinnosť smerovala *od* komplexných štruktúr inštitúcií opatery *k* reprodukcii problémov, ktoré s ňou súvisia.

K depolitizácii opatery. Individualistickú teóriu opatery treba interpretovať len ako trhovú teóriu, v ktorej hodnota je určovaná cenou, pretože je celkom možné, že ľudia sa budú rozhodovať realizovať svoje voľby tak, že ich subjektívny blahobyt sa zvýši pospolitým konaním. Týmto len opakujeme naše úvodné tvrdenie, že diskusia o opatere nevyčerpáva dichotómiou trhu a štátu a musí zohľadniť rozmanitosť sociálnych inštitúcií, ktoré vznikajú v podmienkach slobody. Z historického hľadiska sa inštitúcie opatery rozvinuli spontánne; veľmi dobrým príkladom sú podporné spolky zabezpečujúce lekársku starostlivosť v minulom storočí. A aj jednu z pôvodných funkcií britských odborov bolo poskytovať výhody opatery svojim členom.

A tiež je pravdou, že sféra slobody sama poskytuje dobrú príležitosť pre uplatňovanie blahovôle. V modernom demokratickom štáte poskytovanie opatery tiež závisí na blahovôli, totiž na blahovôli voličov. Preto je prinajmenšom otvorenou otázkou, či cit blahovôle možno efektívnejšie mobilizovať politickým mechanizmom než ne-politickými metódami. Obyčajne sa v teórii argumentuje tým, že opatera má isté charakteristiky verejných statkov, preto ju nemožno poskytovať súkromne. Z tohto hľadiska má štát morálne oprávnenie, ako aj politickú moc maximalizovať niektoré (hypotetické) funkcie opatery pre spoločnosť ako celok. Vychádzajúc z bežných predpokladov o politickom správaní sa môžeme domnievať, že hlasovanie vlastne odhaľuje dopyt ľudí po tom, čo sú vlastne súkromné statky poskytované štátom. To vlastne vysvetľuje, prečo sa štát dostáva do „zajatia“ stredných tried.

Práve tento fenomén nás vedie k istému skepticizmu voči efektívnosti politického mechanizmu pri mobilizácii pohnútok blahovôle.

Vo svetle toho moderná teória opatery ukázala, ako je možné, aby sa sociálna kooperácia a blahovôľa alebo aspoň istý zmysel pre povinnosť prejavili aj mimo formálneho politického aparátu: verejné statky, vrátane aktualizácie zmyslu pre opateru, sa môžu vytvárať spontánne prostredníctvom *reciprocity*. Je naivné predpokladať, že altruistické cítenie samo, nepoškvrnené požiadavkami príslušných povinností, stačí na to, aby vytvorilo žiadúcu úroveň opatery; možno však celkom oprávnené tvrdiť, že opatera sa môže rozvinúť mimo konvenčného trhu i mimo štátu. To všetko bolo možné, pokiaľ sa jednotlivci cítili vzájomne morálne zaviazaní spolupracovať pre svoj vzájomný prospech. To všetko znamená, že dobrovoľná aktivita jednotlivcov vytvárajúca opateru je možná; i keď z tradičných predpokladov mikroekonómie vyplýva, že nutkanie odstúpiť od dobrovoľných dohôd je také veľké, že „príživníctvo“ sa stáva nevyhnutným. A preto sa tvrdí, že každý systém opatery, za ktorým nestojí donucovanie, sa stáva veľmi nestabilným.

To však v žiadnom prípade neznamená, že to tak musí byť. Veľmi dobre vieme, že pri opakovanej hre „dilema väzňov“ sa jednotlivci nakoniec naučia, že je v ich záujem spolupracovať. Samozrejme, jednotlivec by na tom mohol byť oveľa lepšie, keby mohol čerpať z verejnoprospešných aktivít a nemusel k nim prispievať, avšak takéto anti-sociálne správanie nie je nevyhnutné. Aspoň v malých skupinách môžu byť tí, ktorí odmietajú spolupracovať, „potrestaní“ spolupracujúcimi, a to tak, že budú na tom horšie. Ako ukázal Robert Sugden [21], podmienkou rozvoja sociálnej kooperácie je vznik morálnej kvality reciprocity; pravidla, podľa ktorého mám oplatiť dobrodenia alebo pomoc, ktorej sa mi dostalo, i keď k tomu nemám žiadne bezprostredné podnety zo strany trhu alebo štátu. Podobne ako iné etické pravidlá i toto môže byť výsledkom evolučného procesu, v ktorom nekooperujúci sú prirodzeným výberom postupne eliminovaní. Takýto proces je oveľa pravdepodobnejší tam, kde ponuka sociálne blahodarnej aktivity závisí na kooperácii každého; t. j. tam, kde každý zreteľne vidí výhody vzájomnosti. V takých podmienkach môže blahovôľa, ktorá sa zreteľne odlišuje od altruizmu, prevládať.

Čo má však toto všetko spoločné s opaterou v bežnom ponímaní? Je to skutočne zárodok teórie, ktorá vysvetľuje, ako sa môžeme vyrovnáť s peripetiami života, s nepriazňou niekedy nepredvídateľného osudu, ktorý tak vytvára potrebu štátnej opatery v rámci individualizmu, ktorý nezávisí na existencii naivného altruizmu. Nič nezaručuje, že dobrovoľné spolky pre riešenie problému opatery sa vyhnú pasci, akú predstavujú verejné statky. Áno, z historického hľadiska, ako sme už ukázali, sa podporné spolky vyvinuli práve týmto spôsobom. Ďalej, individualistickú teóriu opatery možno vytvoriť kombináciou súkromného poistenia a vzájomnej pomoci.

Dojem, že tieto návrhy sú v danom okamihu čírou špekuláciou, umocňuje teoretické tvrdenie, že „veľký počet“ zúčastnených spôsobuje, že využitie inštinktu blahovôle a morálky založenej na reciprocite je dosť nepravdepodobné. V spolkoch, ktoré majú mnoho členov, nezávisí poskytovanie výhod na kooperácii každého; prosperosť kooperácie nie je bezprostredná, takže za takýchto okolností je hrozba masového vyhýbania sa kooperácii vždy prítomná. To však neznamená, že jedinou alterna-

tívou je spoľahnúť sa na kolektívnu opateru štátom: dnešná nespokojnosť s týmito riešením na mnohých miestach politického spektra je dostatočným zdôvodnením pretrvávajúceho skepticizmu voči takémuto postupu.

Jednou z možností by bola decentralizácia štátnej opatery a jej presunutie na menšie združenia, v ktorých by bol hlasovací mechanizmus azda oveľa účinnejší pri vzbudzovaní zmyslu pre dobroprajnosť, na ktorom závisí každá opatera. Práve v celoštátnych inštitúciách „hlasovacie mašinerie“ vedú k vytváraniu kolektívneho poskytovania v podstate súkromných statkov; je to fenomén, ktorý vytvára nerovnosť a vedie k zanedbávaniu historických cieľov opatery. A tiež je pravdou, že menšie politické jednotky sú menej zraniteľné „problémom poznania“, ktorý zasahuje všetky oblasti politickej opatery, t. j. ťažkosťami získavania informácií o preferenciách vo vzťahu k opatere v podmienkach neprítomnosti trhu. A nakoniec, aj presadenie recipročných povinností za poskytnuté výhody opatery – obľúbená politika mnohých teoretikov občianstva – by sa dalo oveľa ľahšie dosiahnuť v miestnych politických spoločenstvách než v celoštátnych útvaroch.

Všetky tieto skusmé návrhy súvisia so základnou tézou, že otázky opatery sa týkajú primárne individuálnych názorov a postojov, nech už sú sprostredkované trhom, štátom alebo formami dobrovoľného konania ležiacimi mimo týchto dvoch súperiácií sfér. Práve prisúdenie opatery „sociálnym štátom“ alebo štruktúram sa stalo šťastím, ak nie najviac zodpovedným za teoretické a praktické problémy, ktoré sú s opatrovateľskými štátmi vnútorne späté od ich počiatkov.

Z anglického originálu *Market, State and Welfare* preložil *František Novosád*.

LITERATÚRA

- [1] HAMLIN, A.: *Ethics, Economics and the State*. Brighton, Wheatsheaf 1986.
- [2] SOWELL, T.: *Markets and Minorities*. New York, Basic Books 1981.
- [3] PLANT, R.: *The Social Limits to Markets*. In: *Economic Affairs*, 7 (1987).
- [4] GOODIN, R.: *Protecting the Vulnerable*. Chicago, Chicago University Press 1985.
- [5] WEALE, A.: *Political Theory and Social Policy*. Londýn, Macmillan 1983.
- [6] HART, H. L. A.: *Are There Any Natural Rights?* In: A. Quinton (vyd.): *Political Philosophy*. Londýn, Oxford University Press 1967.
- [7] PLANT, R.: *Needs, Agency and Rights*. In: Charles Sampford, D. J. Galligan (vyd.): *Law, Rights and the Welfare State*. Londýn, Croom Helm 1986.
- [8] GEWIRTH, A.: *Reason and Morality*. Chicago, Chicago University Press 1978.
- [9] GEWIRTH, A.: *Private Philanthropy and Positive Rights*. In: E. F. Paul, F. Miller, J. Paul, J. Ahrens (vyd.): *Benefice, Philanthropy and the Public Good*. Oxford, Blackwell 1987.
- [10] HARRIS, D.: *Justifying State Welfare*. Oxford, Blackwell 1987.
- [11] Le GRAND, J.: *The Strategy of Equality*. Londýn, George Allen and Unwin 1982.
- [12] BARRY, N.: *The State, Pensions and the Philosophy of Welfare*. In: *Journal of Social Policy* 14, 1985.
- [13] FRIEDMAN, M.: *Capitalism and Freedom*. Chicago, Chicago University Press 1962.
- [14] MURRAY, CH.: *Losing Ground: American Social Policy, 1950-80*. New York, Basic Books 1984.
- [15] TULLOCK, G.: *The Economics of Wealth and Poverty*. Brighton, Wheatsheaf 1985.
- [16] MEAD, L.: *Beyond Entitlement*. New York, Basic Books 1985.
- [17] SUGDEN, R.: *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*. Oxford, Blackwell 1986.