

Teorie veřejné volby: selhává trh nebo filozofie?

Jiří Kinkor

Jedním z nejdůležitějších motivů zrození teorie veřejné volby^[1] byla potřeba reagovat na ústřední tezi o selhání trhu, kterou vyslovuje tzv. ekonomie blahobytu. Závěr o „selhání trhu“ stále zůstává nejnvlivnější integrující tezí, kterou soudobí ekonomové a politikové zdánlivě vědecky argumentují ve prospěch státních regulací tržních procesů a dokonce ji pojmají za základ vysvětlení existence veřejného sektoru (resp. státu) jako takového.

Po mnoha desetiletích smutných výsledků státního vměšování do hospodářství přirozeně vzrostl zájem o studium chování jednotlivců v jejich rolích aktivních účastníků kolektivního politického rozhodování. Reakci teoretiků veřejné volby na závěry ekonomie blahobytu lze v podstatě shrnout do třech slov: stát *také* selhává. James Buchanan vyjadřuje normativní implikace školy veřejné volby velmi zřetelně, když uvádí, že „veřejná volba nabízí teorii státního selhání plně srovnatelnou s teorií tržního selhání, která vyplynula z teoretické ekonomie blahobytu třicátých a čtyřicátých let.“ (Buchanan 1979a, s.11).

Zásadní odchylka veřejné volby od převládající dřívější tradice politické teorie začíná vzkříšením hobbesovského pojetí přirozenosti člověka (viz níže). Budeme-li pojímat člověka v jeho roli účastníka kolektivního rozhodování stejným způsobem jako ve sféře jeho soukromého rozhodování, říká veřejná volba, dospějeme k odlišným závěrům a očekáváním ve vztahu k chování státu, než k jakým dospívala dosavadní politická filozofie. Jinými slovy, veřejná volba odmítá pojetí člověka, který se s posunem do politické sféry jaksi záhadně změní ze sobeckého maximalizátora vlastního prospěchu v altruistu sledujícího „veřejný prospěch.“ Údajná korigující úloha státu ve vztahu k externalitám a veřejným statkům tak – podle teoretiků veřejné volby - zůstává pouhým „romantickým ideálem“ státu sestávajícího z odosobněných altruisticky jednajících jednotlivců. Realita je však jiná, říká škola veřejné volby. Politický proces odrážející chování vlastní zájem^[2] sledujících jednotlivců tak může podle ní vést k výsledkům velmi vzdáleným od pareto-efektivních ideálů.

Teorie veřejné volby, z níž vychází konstituční ekonomie, trpí zásadními defekty.

Velká část z toho, co teoretikové veřejné volby považují za pozitivní část svého oboru, má ve skutečnosti jasně *normativní* obsah – a to v té míře, v níž spočívá na paretoevském kritériu.

Normativní závěry jak ekonomie blahobytu tak veřejné volby jsou nepravdivé do té míry, pokud spočívají (explicitně či implicitně) na konceptu paretoevské optimality, který plně spočívá na neplatném pojmu „společenský prospěch“ (nebo jeho ekvivalentech).

Veřejná volba je slepou uličkou. Může sice modelovat běžné myšlení a chování v oblasti politiky. Jde však o to, že takovéto politické myšlení a chování není nezbytně nutné, *není* dáno přirozeností člověka. Lidé mohou přemýšlet a chovat se jinak, budou-li ovlivněni jinými idejemi než jakými jsou vedeni dnes. Pravá povaha a přirozenost člověka (a správná interpretace pojmu egoismus) je radikálně odlišná od Hobbesovy vize. Člověk není deterministickou nýbrž *volní* bytostí, která není poháněna instinkty či mechanistickými biologickými podněty.

Distancování se od sféry normativních soudů, které veřejná volba velmi zdůrazňuje a považuje za znak své vědeckosti, je umělé a falešné. K čemu slouží poznání a chápání politického procesu,

kteřé nám tato teorie nabízí, když nevíme, jak máme *hodnotit* to, co se děje? Pochopíme-li, díky veřejné volbě, jak se lidé v politice chovají a proč se tak chovají, co z toho můžeme vyvodit? Je takové chování dobrem nebo zlem? Pozitivní znalost reality, oproštěná od hodnotících soudů a etických závěrů, bez jakéhokoli vodítka, které by naznačilo, jak máme s danou znalostí naložit, má velmi omezený význam, pokud vůbec nějaký. Doménou a smyslem politické vědy je poskytnout morální vodítka. Potřebujeme vědět, jak se lidé v politice chovat *mají*, nikoli jak se chovají.

Veřejná volba tak pouze odhaluje pravé motivy politického rozhodování. Záměrně se však vyhýbá prověření platnosti explicitních myšlenek, jimiž se politikové hají. Politici mohou chovat na základě svých skrytých motivů jen proto, že jejich explicitní *normativní* politické myšlenky (které používají jako záminku k ospravedlnění svých cílů), zůstávají nezpochybněny.

Pojem „společenského prospěchu“

Podíváme-li se na celou historii ekonomie blahobytu od jejích utilitaristických kořenů až po dnešek, celkem snadno rozpoznáme podstatný společný jmenovatel všech různých idejí a teorií vyvozovaných pod hlavičkou „teorie blahobytu“ nebo „ekonomie blahobytu“. Touto ústřední společnou myšlenkou je pojem „společenský prospěch“ či kterýkoli z jeho četných ekvivalentů, jak např. „společenský užitek“, „veřejný prospěch“, „veřejné blaho“, „obecný prospěch“, „prospěch pro společnost“ apod. Předmětem ekonomie blahobytu je prospěch produkovaný ekonomickým systémem „jako celkem“, prospěch nahlížený z pohledu společnosti „jako celku“. Účelem ekonomie blahobytu je analyzovat, hodnotit, maximalizovat či se jinak zabývat „společenským prospěchem“.

Pojmy prospěch, blahobyt, dobro apod. jsou etickými či normativními pojmy a týkají se *hodnoty* a *hodnocení*. Pojem hodnota znamená to, co se *jednotlivec* snaží získat a/nebo uchovat. Je neoddělitelně spojen s *jednotlivým* člověkem – hodnotitelem. Hodnota může existovat jen pro *jednotlivou* živou lidskou bytost a pro nějaký účel. Hodnotu nelze oddělit od otázky „pro koho“. Neexistuje a nemůže existovat nezávisle na živém subjektu hodnotícím nějaký objekt. Může nějaká abstraktní entita jako např. skupina kolektiv nebo společnost *jako* „celek“ sledovat nějakou hodnotu? Nikoli, pouze jejich členové, jednotlivci, každý zvlášť. Můžeme logicky odvodit nějaký „kolektivní prospěch“ z individuálních prospěchů jednotlivců? Odpověď zní zcela jednoznačně a důrazně „ne“. Společenský prospěch není prospěchem *žádného* jednotlivce. Je doslovně míněn jako *neosobní* prospěch, který nemůže být spojen s žádným konkrétním jednotlivcem. „Neosobní hodnota“ je řvavým pojmovým rozparem. Navzdory tomu přežívá spojení „společenský prospěch“ ve vědomí většiny lidí.

Adjektivum „individuální“ ve spojení *individuální hodnota* je tudíž zcela nadbytečné. Neznamena, že nějakou hodnotu může chovat jen jeden jednotlivec, nýbrž se snaží zdůraznit, že hodnotu (a prospěch) lze přisuzovat jen jednotlivcům. Hodnotu lze samozřejmě sdílet, může ji sdílet více jednotlivců nebo všichni. Je-li např. nějaká kniha hodnotou pro mě stejně jako pro ostatní, stává se hodnotou sdílenou víc jednotlivci, nikoli jakousi záhadnou „společenskou hodnotou“ či „hodnotou pro společnost“. Existuje jednoduše více jednotlivců, z nichž každý zvlášť odvozuje z dané knihy prospěch, žádný další „neosobní“ či „kolektivní“ prospěch *nevzniká*. Umělou dichotomií mezi individuálním prospěchem a „společenským prospěchem“ plně absorbuje jak ekonomie blahobytu tak teorie veřejné volby – o široké veřejnosti ani nemluvě. Tato dichotomie je falešná a neplatná od samého počátku.

Soudobá ekonomie blahobytu bezesporu plně spočívá na paretovském kritériu optimality, které říká - cituji přímo z Paretova *Manual of Political Economy*:

„Materiální blahobyť nebo morální a náboženské kvality nebo jakékoli jiné kvality společnosti lze zvýšit pouze tehdy, lze-li ve společnosti učinit takovou změnu, která bude výhodná pro všechny její členy, nebo jen pro některé z nich, aniž by znevýhodnila jiné.“ (Pareto, 1971, s. 365)

Tato věta se stala slavným paretovským měřítkem optimality. Všimněme si, že nejde o měřítko prospěchu pro člověka jako jednotlivce, nýbrž o měřítko „prospěchu pro společnost“, tj. pro *žádného jednotlivce*. Jde o naprosto prázdné a nesmyslné kritérium. Navíc vzniká otázka, co Pareto míní „změnou“ která je „výhodná“ pro někoho, aniž by byla „nevýhodná“ pro ostatní? Může být nějaký racionální etický princip založen na tom, co někdo prostě *cítí* – bez ohledu na jakýkoli kontext – že je pro něj „nevýhodné“ nebo že se to přičí jeho arbitrárním přáním? Samozřejmě ne. Když výrobce (firma) zvýší cenu svého zboží, jistě to není „výhodné“ pro spotřebitele. Proč by se však měl výrobce primárně zajímat o to, co bude výhodné pro spotřebitele? Výrobce musí racionálně vyrábět a obchodovat s ostatními při sledování *svého vlastního* zájmu, což znamená maximalizovat dlouhodobou ziskovost, což může *objektivně* vyžadovat zvýšení ceny. Neexistují žádné jiné zájmy, než zájmy jednotlivých lidí. Mají-li kupující i prodávající *vlastní zájem* na uskutečnění směny, obchod se uskuteční. Pokud si potenciální zákazník nemůže po cenovém nárůstu koupit dovolit, nic neztrácí a nikdo jej nijak nepoškodil. Nemůže ztratit něco, co ještě nemá a není oprávněn získat nějakou hodnotu výměnou za jinou bez souhlasu druhé strany obchodu. V pomýleném paretovském etickém světě se však výše zmíněný cenový pohyb bude považovat za paretoovsky neefektivní, protože v rámci paretovského měřítka existuje jakýsi neosobní společenský hodnotitel, jenž bude posuzovat, co je dobré „pro společnost“.

Protože žádný „společenský prospěch neexistuje“, celý předmět ekonomie blahobytu se okamžitě vytrácí. Pozitivní ekonomie studuje důsledky individuálního vlastního zájmu sledujícího chování v rámci produkce a směny hodnot. Ekonomie nemůže studovat nic jiného než jednotlivce sledující svůj vlastní prospěch a přesně toto činí pozitivní ekonomie. Je-li tomu tak, je ekonomie blahobytu bezcenná, je nadbytečná. Je třeba ji zásadně, od počátku a v celém rozsahu odmítnout.

Paretové kritérium se často nazývá paretovským měřítkem *efektivnosti*. Termín *efektivnost* propašovaná do vědomí myšlenku, že toto kritérium je ekonomickou konstrukcí, která nemá nic společného s morálním soudem. Tato představa je samozřejmě nesprávná. Paretové standard zcela jasně *je* morálním soudem.

A jak na paretové kritérium pohlíží duchovní otcové veřejné volby? Cituji z Buchananovy a Tullockovy knihy *The Calculus of Consent*:

„Výchozí předpoklad moderní paretové konstrukce je čistě *individualistický*. ... Tento postulát musí být jasně přijímán těmi, kdo chovají jakoukoli formu *individualistických* hodnot, tedy těmi, kteří za základní filozofickou entitu považují *jednotlivce* a nikoli skupinu.“ (zvýraznění přidáno) (Buchanan-Tullock 1965, ss. 171-172).

Není tomu tak. Je naopak jasné, že paretové kritérium optimality *není* individualistickým postulátem, jak tvrdí teoretici veřejné volby a jiní. Jde o kolektivistickou a subjektivistickou (tj. arbitrární) konstrukci plně spočívající na kolektivistickém konceptu „dobro pro společnost“, což doslova znamená pro dobro pro *vůbec nikoho*. Pareto bohužel učinil velmi málo, než aby mohl uniknout kolektivismu ztělesněnému v dřívější utilitaristické koncepci agregátní kalkulace „společenského prospěchu“ založené na interpersonálním porovnávání prospěchu. S úspěchem se sice vyhnul interpersonálnímu porovnávání, avšak neunikl kolektivismu, který *je* podstatou

utilitarismu, tj. myšlenky, že hodnotu a hodnocení lze spojovat s neosobním kolektivním hodnotitelem - společností. Jakmile je pojem „společenský prospěch“ přiznána platnost a není z myšlenkové stavby zcela vyloučen, dostává se jeho uživatel do říše nesmyslu, z níž není úniku. „Společenský prospěch“, jako prázdna abstrakce, není únikem z kolektivismu nýbrž z reality.

Nejhlubší příčina, proč pojem „společenský prospěch“ nebyl dosud vykázan z myšlení lidí, tkví v epistemologii^[3] a morálce. Moderní filozofie tvrdí, že žádné objektivně platné pojmy neexistují, žádné principy neplatí absolutně, že nic není absolutní, neexistuje žádná na nás nezávislá realita, kterou jsme schopni objektivně poznávat. Nic není jisté, každý jednotlivec má svou subjektivní pravdu, a pravda je koneckonců nikoli to, co je v souladu s realitou, nýbrž to co „funguje.“

V takovém chaosu pak není nepochopitelné, že vzniká potřeba jakýchsi zvláštních etických norem pro kolektivní rozhodování, které musí být zřejmě *odlišné* od soukromých hodnotových kodexů. Vždyť když se všichni navzájem lišíme v tom, co je dobré pro nás, jako jednotlivce, musí existovat nějaké měřítko dobra pro společnost *jako celek*. Zdá se tedy, že tu nevyhnutelně vzniká potřeba nějakého „společenského dobra.“

Paretovska doktrína je běžně chápána jako nástroj poskytující přijatelný obsah pojmu „společenský prospěch“, alespoň z individualistického pohledu. Ve skutečnosti je celý pokus o nalezení nějakého smysluplného obsahu tohoto pojmu od počátku scestný a beznadějný.

Škola veřejné volby sice přímo nedoporučuje vládám a politikům, co mají dělat, nicméně *hodnotí* chování státu vůči paretovskému měřítku. Někteří teoretikové uvádějí, že závěry o neefektivnosti a selhání státu patří do pozitivistické části veřejné volby, zatímco za normativní část veřejné volby lze považovat teze o tom, co by stát *měl* dělat. Dennis Mueller, prominentní představitel této školy, vidí poněkud jiné rozlišení, když říká:

„Z některých kolektivních rozhodnutí mohou mít prospěch všichni zúčastnění jednotlivci, jiná rozhodnutí některé zvýhodňují a jiné poškozují. Tyto dvě kategorie korespondují se známým rozlišením na pohyby z oblasti mimo paretovske hranice k bodům na této hranici, a pohyby podél této hranice. Jinými slovy na alokaci a redistribuci. Pozitivní veřejná volba, coby pozitivní ekonomie, se týká rozhodování v rámci první skupiny, zatímco normativní teorie blahobytu se týká rozhodování ve věcech skupiny druhé. ... Smluvně-teoretický přístup pozitivní literatury vysvětluje její důraz na jednomyslný souhlas a Pareto-optimalitu.“ (Mueller 1984, s. 52)

Správná hranice rozlišení však vede jiným způsobem. Jakýkoli *hodnotící* výrok je etickým, tj. normativním soudem. Tím či oním způsobem říká, co je či není dobrem. Proto jakékoli tvrzení, které je založeno na použití paretovskeho kriteria nebo libovolné jiné kritérium spočívající na hodnotových pojmech typu „společenský prospěch“ je samozřejmě *normativním* závěrem. Závěr o „selhání státu“, k němuž dospívá teorie veřejné volby, je vyvozen z paretovskeho rámce a je tudíž nesprávně považován za pozitivní tvrzení. Tento závěr je proto třeba zásadně odmítnout, stejně tak jako jakýkoli jiný závěr školy veřejné volby, pokud spočívá na paretovskeho kritériu či jiném kolektivistickém (a tedy neplatném) konceptu.

Veřejná volba *neprokázala*, že soudobé státy selhávají, neboť standard paretovskeho optimality, s nímž je chování státu poměřováno a jehož stát není schopen dosáhnout, je neplatný. Moderní státy opravdu fatálně selhávají, avšak ze zcela jiného důvodu, tj. na základě *jiného* (a platného) normativního měřítka.

Selhání trhu

Nyní blíže prověříme koncept „selhání trhu.“ K tomuto závěru vede několik závažných nedorozumění. Především zdůrazněme, že údajným ideálem, kterého trh není schopen dosáhnout, je pareto-optimální stav. Shora jsem předložil argumenty, proč je pareto-optimálnost neplatným a bezobsažným pojmem, zcela mimo realitu.

Lze namítnout, že na fakt, že realita není pareto-optimální, a že pareto-optimálnost je svým způsobem nezbytně „održena“ od reality, není nic zvláštního nebo nečekaného. Realita prostě nespĺňuje pareto-optimální ideál, ale to přece neznamená, že tento ideál je zbytečný a že nemáme vytvářet měřítko, k němuž realitu porovnááme.

Tato námitka ignoruje základní fakt, že realita nejen nespĺňuje pareto-optimálnost ale ani ji splnit za žádných okolností *nemůže*. Nelze splnit něco, co *neexistuje*, co je nemožné. Ideálem nemůže být něco, co je *přirozené* a *nezbytné* nedosažitelné. Postulovat jako ideál něco, co se přiči zákonům přírody a lidské přirozenosti, co popírá kauzalitu a tudíž *nezměnitelnou* nezávislou realitu, je filozofickou perverzí nejvyššího řádu.

Abychom byli konkrétnější, podívejme se na model všeobecné kompetitivní rovnováhy. Tento *model* splňuje podmínky pareto-optimality. Čím však je tento model? Je pouhým analytickým *nástrojem* identifikace kauzalit v realitě. Obsahuje podmínky, které záměrně *ignorují* přirozenost člověka a povahu reálných entit. Především jde o předpoklad „dokonalých“ informací či znalostí dostupných okamžitě a všem ekonomickým subjektům, který je chápán jako stav jejich vševědoucnosti. Druhým předpokladem je absence interpersonální závislosti mezi prospěchem jednotlivců (tj. nemožnost, aby jednotlivci měli odvozený prospěch z prospěchu jiných jednotlivců). Další podmínkou je neexistence tzv. veřejných statků a externalit. Tyto podmínky jsou v přímém rozporu se vším co víme o realitě a člověku.

Protože tento model „dokonalé konkurence“ splňuje podmínky pareto-optimality, je vyzdvižen do normativní polohy ideálu, k němuž by měla být porovnávána realita. Reálný svět se tedy normativně poměřuje k analytickému nástroji!! Tím však metodologická absurdita nekončí. Požaduje se dokonce, aby náš přirozeně „pokřivený“ svět a přirozenost člověka byly *státním násilím přimuceny* posunout se blíže ke stavu pareto-optimality. Proč? Protože je to dobré „pro společnost,“ což ve skutečnosti znamená pro nikoho, pro *žádného* konkrétního jednotlivce.

Asi bychom v ekonomii stěží našli absurdnější teorii. Tím však pojmový zmatek nekončí. Samotný pojem „dokonalý“ ve spojení „dokonalá konkurence“ jako označení výše uvedeného modelu, je nesmyslný. Je-li stav, který je nezbytně *nedosažitelný* a popírá fakta reality, označován za „dokonalý,“ pak ve způsobu, jímž lidé (včetně vědců) vytvářejí a používají pojmy, je něco fatálně vadného.

Pojem „dokonalý“ může být platný jen tehdy, vztahuje-li se na možnost, kterou člověk *je* schopen dosáhnout, využije-li plně svou rozumovou volní schopnost. Interpretace pojmu „dokonalý“ jako vztahující se k něčemu, co je mimo realitu, postrádá smysl. Správný význam tohoto pojmu je dán existencí jistého jevu realitě. Jde především o etický pojem, který se vztahuje k uplatnění lidské volní schopnosti, schopnosti volit. Volby, které člověk provádí, mohou být správné nebo nesprávné. Volí-li (jedná-li či uvažuje-li) někdo dlouhodobě konzistentně a správně, což *je* možné (a samozřejmě žádoucí), pak je dokonalý a za dokonalé označíme i výsledky jeho jednání či myšlení (např. výrobky, služby, znalosti apod.) Pojímat však za „dokonalý“ stav analytický nástroj,

který záměrně nepřihlíží k jistým nezbytným aspektům reality a člověka, s cílem vyzdvihnout takový model do pozice „ideální reality“, je naprosto absurdní pojmovou inverzí.

Cokoli v realitě představuje „odchylku“ od tohoto modelu (sloužícího jako měřítko „dokonalosti“) pak ekonomie blahobytu považuje za „selhání trhu“. A tak např. externality a tzv. „veřejné statky“, způsobují „selhání trhu“, protože jsou reálné a ve fantastickém světě „dokonalé konkurence“ pro ně prostě není místo. Jako kdybychom dospěli k závěru, že letící pták „selhává“ ve vztahu k zákonu přitažlivosti (který je jen jedním, mentálně izolovaným faktorem ze všech faktorů působících v realitě), protože letí a nepadá k zemi. O tomto groteskním závěru jistě není třeba diskutovat. Závěr o „selhání trhu“ patří do stejné kategorie.

Omyl fráze „selhání trhu“ lze však nejlépe demonstrovat analýzou samotného pojmu *trh*. Tento pojem se vztahuje k aktům svobodné směny. Jakýkoli akt *svobodné* směny, který kdy nastal či nastane označujeme pojmem trh. *Nic jiného* pojem trh neoznačuje. Svobodná směna proto nemůže „selhat“. Jde o pojmový rozpor. Pokud se nějaký *potenciální* směnný akt neuskuteční, žádná směna nenastala a pojem trh nelze vůbec použít, neaplikuje se. Tržní akt nenastal, nemůže tedy selhat něco, co absentuje. Když má někdo na výběr, zda bude cestovat vlakem nebo autem, a rozhodne se pro auto, protože je rychlejší, napadne snad někoho učinit závěr, že cestování vlakem „selhalo“? Svobodná směna znamená, že lidé se mohou dobrovolně rozhodnout, zda směnu uskuteční či nikoli. Pokud nějaký konkrétní směnný akt lidé neuskuteční, ačkoli by to bylo v jejich racionálním zájmu, můžeme maximálně říci, že v daném případě selhali *lidé* (protože se zmýlili), nikoli však trh. V podstatě existují tři možnosti ve vztahu k potenciálnímu aktu směny. Zaprvé, dobrovolný směnný akt se uskuteční a jde tudíž o jev, který označujeme pojmem trh. Za druhé, potenciální strany obchodu se nedohodnou na jeho podmínkách, a směna se neuskuteční. Pojem trh proto nelze vůbec použít. Trh zde absentuje, nikoli *selhává*. Na tom nic nemění skutečnost, že někdo by si mohl přát, aby podmínky obchodu byly jiné a aby se nabízelo jiné zboží a aby se ten či onen obchod uskutečnil. Pokud zde někdo selhává, tak je to buď člověk, který měl nerealistická očekávání a marně doufal, že ke směně dojde nebo člověk, který si neuvědomil výhodnost potenciální směny a odmítl ji uskutečnit. Směna jako taková však nemohla selhat. Za třetí, směna se odehrává v přítomnosti hrozby fyzického násilí (státní regulace nebo násilí jednotlivce), které z rámce aktu směny odstraňuje podstatný atribut svobody, neguje svobodu. Pojem trh opět nelze aplikovat, protože trh absentuje – díky selhání státu.

Široce používané spojení „regulovaný trh“ je tedy též nesmyslné, protože je pojmovým rozparem. Regulace (tj. násilí) trh neguje, jde tudíž o regulovanou směnu, nikoli trh.

Selhání filozofie

Shora jsem uvedl důvody, které vedou ke zhroucení té části teorie veřejné volby, která je postavena na paretovském paradigmatu. Nemám tedy bezprostřední námitky vůči té části veřejné volby, která sleduje kauzální řetězce vycházející z jednání utilitaristicky jednajících jednotlivců v rámci kolektivního rozhodování ohraničeného různými politickými institucemi či pravidly. Přestože analýza politického procesu je metodologicky individualistická (což je jejím nesporným kladem), je nicméně důležité si uvědomit, že díky iracionalitě utilitaristické etiky a nesmyslnému chování jednotlivých účastníků, kteří pojmají podstatu politiky jako „proces směny“^[4], může veřejná volba odvodit a predikovat pouze to, jaké druhy iracionálních důsledků můžeme očekávat od iracionálních úředníků, politiků a jejich voličů.

Teorie veřejné volby vychází z hobbesovského pojetí člověka. Thomas Hobbes – díky svému

chybnému pojetí reality a lidského poznání – zkonstruoval člověka jako iracionální *deterministickou* bytost (podobající se svým vnímáním reality zvířeti) sledující svou sebezáchovu na základě krátkodobých impulsů a s použitím jakýchkoli prostředků. Jakoukoli osobu ve svém okolí považuje Hobbesův jednotlivce nezbytně za potenciálního útočníka, který by ho mohl napadnout (blíže Hobbes 1969, Peikoff 1994, Wright 1995). V důsledku toho by při absenci státu (tj. politického uspořádání) vznikla ve společnosti „válka všech proti všem.“ Takové chování se, naneštěstí, od dob Hobbesových spojuje s termínem „egoismus“ a „sobectví“. Pravá povaha a přirozenost člověka (a interpretace pojmu egoismus) je však radikálně odlišná od Hobbesovy vize. Člověk je volní *bytostí*, která není poháněna instinkty, mechanistickými biologickými podněty ani žádnými spontánními a nepochopitelnými „společenskými pravidly.“ Člověk jedná na základě *idejí*. Ideje - jako produkty volního vědomí – mohou být správné nebo nesprávné a člověk má pojmovou (rozumovou) schopnost odvodit ideje z reality a testovat jejich platnost vposledku smyslovým vnímáním, v němž se nemůže mýlit, protože smyslově vnímaná realita existuje nezávisle na něm. Pojmové vědomí je základním nástrojem úspěšného života a přežití člověka vůbec. Jen *racionálně* jednající člověk opravdovým egoistou, pro nějž je jeho vlastní život měřítkem všech hodnot a konečným cílem jednání. Společnost takovýchto egoistů není hobbesovskou válkou všech proti všem, nýbrž harmonickým soužitím, spoluprací a obchodem, které je prospěšné pro každého jednotlivce. Objektivní hodnoty a objektivní morálka *existuje*, a jakmile v našem myšlení nahradíme hobbesovské pojetí „egoismu“ racionálním, objektivním pojetím egoismu, přestane být stát chápán jako nástroj politického obchodování s výhodami a mocí, arénou chování typu „urvi, co můžeš“ – na úkor ostatních.

Pozitivní veřejná volba zdůrazňuje svou oddělenost od sféry normativních soudů, etiky a hodnocení. K čemu však slouží poznání a chápání politického procesu, které nám tato teorie nabízí, když nevíme, jak máme *hodnotit* to, co se děje? Pochopíme-li, díky veřejné volbě, jak se lidé v politice chovají a proč se tak chovají, co z toho můžeme vyvodit? Co máme dělat? Je takové chování dobrem nebo zlem? Pozitivní znalost reality, oproštěná od hodnotících soudů a etických závěrů, bez jakéhokoli vodítka, které by naznačilo, jak máme s danou znalostí naložit, má velmi omezený význam. Veřejná volba sice může nepatrně přispět k rozbití nesmyslného pojetí politiky jako sféry „veřejného prospěchu“, to je však žalostně málo. Jak správně poukázal Buchanan, veřejná volba „může předpovídat další pokles důvěry v politiku a politiky. Pouhá nedůvěra však věci nezmění“ (Buchanan 1979b, s. 229). Jinými slovy, veřejná volba je slepou uličkou. Vysvětlit, jaké typy iracionálních politických důsledků plynou z iracionálního chování jednotlivců v politice, a přitom ignorovat filozofii, jejíž úkolem je obhájit schopnost rozumu a poté racionální, objektivní etické a politické principy, nemá valný význam – pokud vůbec nějaký.

Tím, co člověk potřebuje – jakkoli se to snaží ignorovat či popírat – je filozofické východisko pro rozhodování, co má dělat, co je správné a co nesprávné, co je pro dobro a co je zlo. Morální vodítka je nepostradatelné v osobním soukromém životě stejně tak jako ve sféře kolektivního politického rozhodování. Fundamentální otázkou je to, zda „dobro“ znamená – mimo jakýkoli kontext – cokoli, co by si někdo přál, např. nižší ceny, dostupnost určitého zboží, určitou úroveň mzdy atd. Moderní filozofie selhala a nenabízí racionální základ k odvození etických a politických principů a filozofové naší éry dokonce tvrdí, že ho ani nabídnout nemůže. Jejich myšlenky nepadly z nebe. Jsou výhonkem filozofické zkázy minulých staletí. Již Hume a po něm Kant byli přesvědčeni, že normativní tvrzení nelze odvodit z pozitivního faktu reality („měl bych“ nelze odvodit z „je“) a právě oni nejvíce ovlivnili etické a politické myšlení v postsovětské epoše a ovlivňují dodnes. Dnes je jako samozřejmost přijímán názor, že morálka a hodnoty, které člověk chová, jsou subjektivními idejemi, které vposledku pramení z nějakého arbitrárního postulátu uzavřenému rozumovému poznání.

Tento přístup je mylný a proto nutně selhala ekonomie blahobytu i veřejná volba, které se snaží vyplnit vakuum vytvořené absencí racionální politické filozofie. Otázka morálky a politiky totiž není filozoficky primární. Morálka stojí a padá s pojetím lidského poznání. Subjektivistická morálka a politika vyplývá ze skeptické a subjektivistické teorie poznání. K racionální morálce lze dospět jen filozofickou obhajobou rozumu. Teorie poznání je nehlubší vrstvou, odkud celý morální a politický chaos vyrůstá. Nelze budovat etické principy, aniž bychom věděli, jak máme vytvářet a používat pojmy, mají-li se vztahovat k realitě a nebyt jen prázdnými slogany. Jakákoli součást poznání je vystavěna z pojmů a jen objektivní teorie pojmů vede k obhajobě platných principů, včetně etických a politických.

Jedním ze základních pojmů etiky je „dobro“. Tento pojem je a nezbytně musí být odvozen z přirozenosti člověka a jeho existence. Předpokládá člověka a jeho primární rozhodnutí (volbu) zůstat naživu, akceptovat fakt, že žije. Lze položit otázku, proč by se měl člověk rozhodnout žít. Tato otázka však postrádá smysl, protože sama obsahuje i odpověď. Kde přesně je ona odpověď? V pojmu „měl by“. Tento pojem dává smysl pouze a teprve tehdy, když se člověk již rozhodl, že chce žít. Rozhodne-li se opačně, žádné „měl bych“, žádná otázka ani žádné jednání (kromě přípravy k ukončení vlastního života) nemá smysl, protože veškeré otázky a jednání mají smysl jen tehdy, slouží-li nějakému účelu v lidském životě. Mimo lidský život žádný účel neexistuje. Volba žít je tudíž primárním axiomem etiky. Spojíme-li tuto volbu s faktem (nezávislým na naší volbě), že zachování lidského života vyžaduje určitý sebezáchovný postup, nezbyvá žádný prostor pro arbitrární postuláty a subjektivistické hodnoty. Měřítkem všech hodnot se logicky a objektivně stává zachování vlastního života. Podmínky zachování života nediktuje Bůh, ani parlament, ani vrtošivé přání, nýbrž *přirozenost člověka jako volní bytosti*. Dobrem je vše, co zachovává a podporuje vlastní život. Zlem je vše ostatní.

Velmi populární je námitka, že co je dobrem pro život jednoho člověka, může být v konfliktu s životy jiných lidí. Co je dobrem pro jednoho, nemusí být dobrem pro druhého. Tato námitka spočívá na zásadním nepochopení podstaty pojmů a abstraktních principů. Jakýkoli pojem, včetně pojmu „člověk“, se vztahuje každou entitu, která je členem třídy (typu) entit, reprezentovaných tímto pojmem. Pojem „člověk“ se tudíž vztahuje na všechny jednotlivé lidi, kteří kdy žili, žijí, či žít budou. Je-li něco dobrem pro člověka, tak je to nezbytně dobré pro *každého* člověka, bez ohledu jeho na pohlaví, věk, inteligenci, majetek nebo zdraví, bez ohledu na to, kde a v jakých podmínkách žije, pracuje apod. Protože etika a celá filozofie identifikují nejabstraktnější (tj. nejobecnější) principy, *neznamená* tvrzení, že dobro je stejné pro všechny, požadavek, aby každý sdílel stejné konkrétní hodnoty. To, co by všichni lidé, kteří chtějí žít úspěšně na tomto světě, měli sdílet, jsou nejabstraktnější morální hodnoty a zásady, které se vztahují na všechny případy jejich jednotlivých životů a životních situací. Mezi takové principy patří především racionalita, intelektuální nezávislost, poctivost, pracovitost. Pojímáme-li dobro tímto racionálním pojmovým způsobem, žádná potřeba pojmu „společenský prospěch“ vůbec nevzniká.

Máme-li tuto nezbytnou etickou bázi, můžeme se posunout dále k jejím důsledkům, do sféry k politiky. Co je důležitým rozlišovacím znakem a jedním z definičních rysů politického rozhodování a politické moci ve srovnání se soukromým individuálním rozhodováním? Použití či hrozba použití *fyzické síly*. Každý akt státu je v konečné instanci prosazen donucením, fyzickou silou. Jakýkoli akt státu, který by neměl tuto vlastnost, by byl zcela směšný a nesmyslný. V tomto okamžiku vyvstává otázka: proč v určitých případech zasahuje do vztahů mezi lidmi fyzická síla státu? Je to morální? Je to racionální? Je zřejmé, že člověk nemůže prakticky uplatňovat závěry svého rozumu, je-li zastaven fyzickým násilím. Je také zřejmé, že používání rozumu je jeho klíčovým nástrojem

sebezáchovy a přežití. Ne jakéhokoli přežití. Jde o to, aby člověk mohl žít životem *hodným* člověka, nikoli jako impotentní, pasivní bytost degradovaná na pouhou biologickou existenci. Člověk je – svou přirozeností - *volní* bytostí. Aby mohl žít jako člověk, musí mít možnost své chování *volit*. Může volit i špatně, což může ohrozit jeho život. Kdyby žil na pustém ostrově, nevznikala by žádná potřeba znemožnit mu takové jednání. Jen on sám by nesl důsledky svých špatných rozhodnutí. V rámci společnosti je tomu ovšem jinak. Jeho iracionální a nesprávné chování může v určitých případech bránit jiným, aby používali svůj vlastní rozum. Jde o případy, kdy člověk vůči ostatním iniciuje násilí. A právě v tomto jediném případě je nutné a správné, aby vůči člověku bylo použito fyzické síly státu. Ta má zabránit, aby použil sílu vůči ostatním jako první. *Sebeobranné použití státní síly je jedinou oprávněnou a morální funkcí státu*. Člověk potřebuje mít svobodu, aby se mohl chovat racionálně. Iniciovat sílu vůči němu znamená paralyzovat jeho základní nástroj života – rozum. Paralyzovat fungování rozumu znamená – v dlouhém období – zničit život člověka.

Právě toto činí, naneštěstí, moderní státy, a to v gigantickém měřítku. Neomezují použití síly jen na ty případy, kdy někdo inicioval násilí – tj. proti vrahům, zlodějům a jiným zločincům. Státy samy *iniciují* násilí proti všem nevinným lidem ve formě nekonečné řady regulací a intervencí do soukromých záležitostí jednotlivců. Čím důslednější a četnější tyto zásahy, tím více je rozum jejich obětí paralyzován. Státní regulace ekonomické aktivity nutně vedou vždy a všude k lidskému utrpení, úpadku a plýtvání. Iracionalita v rozsáhlém měřítku, kterou představuje chování moderních států, může vést – byť pozvolna – pouze ke katastrofě. Moderní státy tedy selhávají, selhávají principiálně. Selhávají ve své funkci ochrany individuálních práv. Staly se jejich největším nepřítelem, staly se největším zločincem.

Kolektivistu samozřejmě namítne, že stát by se měl starat o „společenský prospěch“, „veřejný zájem“ apod. Dokud lidé neodmítnou sebezničující altruistickou morálku a nepochopí, že tyto slogany jsou nebezpečnou pojmovou pastí, budou nadále bezděky či vědomě přijímat a šířit kolektivistickou filozofii a budou dál a dál bezmocně přihlížet expanzi státu na cestě k diktatuře.

Závěr

Selhání soudobých států nelze napravit vytvořením nových a lepších institucionálně-ústavních politických omezení. Bez obhajoby rozumu a racionální, *objektivní* morálky, která nahradí zkázonosnou altruisticko-kolektivistickou mentalitu, nebude nikdy naděje, aby svoboda trvale zvítězila nad všemi druhy etatismu.

Dospíváme tedy ke shrnujícímu závěru. Je to filozofie, která selhávala dlouhá staletí před Ayn Rand. Lidé, včetně filozofů, *mohou* selhávat. Trhy nikoli.

Literatura

Buchanan, J. 1979a. Politics without Romance: A Sketch of Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications, In: Buchanan, J. - Tollison, R. (ed.) 1984. *The Theory of Public Choice - II*. University of Michigan Press.

Buchanan, J. 1979b. *What Should Economists Do ?* Liberty Press, Indianapolis.

Buchanan, J.M.- Tullock, G. 1965. *The Calculus of Consent*. Ann Arbor.

Hobbes, T. 1969. *Leviathan*. Washington Square Press.

Kinkor, J. 1996. *Trh a stát*. Nakladatelství Svoboda. Praha.

Mueller, D. 1976. Public Choice: A Survey, In: Buchanan, J. - Tollison, R. (ed.). 1984. *The Theory of Public Choice - II*. University of Michigan Press.

Pareto, V. 1971. *Manual of Political Economy*. A.M. Kelley. New York.

Peikoff, L. 1991. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. Meridian. New York.

Peikoff, L. 1994. *The History of Philosophy*, Volume I. Second Renaissance Books. New Milford.

Rand, A. 1990. *Introduction to Objectivist Epistemology*. expanded 2nd ed. Meridian. New York.

Wright, D. 1995. *Modern Political Philosophy: The Ideas of Hobbes, Locke and Rousseau*. Second Renaissance Books. New Milford.

^[1] Nejvlivnějším představitelem veřejné volby je americký ekonom James Buchanan.

^[2] Jde o „vlastní zájem“, jak jej pojal Thomas Hobbes ve své filozofii. Ve skutečnosti však hobbesovsky pojatý jednotlivec *nesleduje* svůj racionální vlastní zájem, chová se deterministicky a pudově jako zvíře.

^[3] Teorie poznání - epistemologie - je klíčovou součástí filozofie. Zabývá se otázkou, jakým způsobem člověk poznává realitu. Jádrem epistemologie je teorie pojmotvorby.

^[4] Tím vůbec nekritizují teoretiky veřené volby. Tím, že politiku modelují jako „směnný proces“, jen explicitně zvýrazňují to, co mnoho účastníků politického procesu bere jako samozřejmost. Politika je pro ně prostě obchodem. Někteří politici se svým voličům výměnou za to, že byli zvoleni, snaží odměnit prosazováním dotací příslušného typu. Jiní (nebo ti sami) se lobbyistickým skupinám se za peněžní podporu odměňují tím či oním zvýhodněním, politickým rivalům se za jejich podporu pro nějaký zákon odměňují svou podporou pro jimi prosazovaný zákon. A tak dále. Veřejná volba tak vlastně realisticky odráží běžné myšlení a chování v oblasti politiky. Jde však o to, že takovéto politické myšlení a chování je iracionální a nemravné a že to není náhoda. Lidé *mohou* přemýšlet a chovat se jinak, budou-li ovlivněni jinými idejemi. Ideje (zejména abstraktní) mají velkou sílu a *jsou* konečnou příčinou chování a vývoje lidské společnosti..

Ve skutečnosti podstatou státu není žádná „směna“ nýbrž monopolní použití *fyzické síly* za přesně vymezených okolností. A právě ignorování této podstaty státu a zneužívání jej k iniciaci násilí proti nevinným lidem, je iracionálním a nemravným chováním politiků a jejich voličů.

Jiří Kinkor

18.2. 2000