

Kritika anarchokapitalismu

Filip Staněk, 2025

ÚVOD

Tento text není návrhem alternativního systému ani modelu ideální společnosti, ale pokusem o kritiku předpokladů, na nichž stojí myšlenkový rámec anarchokapitalismu. Pokouší se zviditelnit logiku, která se může na první pohled jevit jako samozřejmá nebo přirozená, přičemž je ve skutečnosti historicky a jazykově podmíněná. Chce ukázat, že co se vydává za neutrální rámec svobody a dobrovolnosti, může být dispozitivem, který formuje naše myšlení, jednání a vztahy. Každá kritika v sobě dle mého již obsahuje zárodek alternativy. Alternativa, kterou zde rýsuji, je formulována negativně: ne jako pozitivní program, ale jako možnost neutralizovat mocenské struktury, aniž by je nahrazovala jinými. Můj přístup je inspirován zejména myšlením Giorgia Agambena, ale také Davida Graebera, Hanny Arendt, Michela Foucaulta, Guye Deborda a dalších.

Metoda, kterou si od Agambena půjčuji, je archeologie pojmů. Nesoustředí se tolik na konkrétní jevy, jako na pojmové rámce, které je umožňují uchopit. Archeologie (z řeckého arché – počátek i řídící princip) znamená v tomto smyslu odhalování principů, které nás skrytě řídí. Funguje podobně jako psychoanalýza, pátrá po nevědomých vrstvách, které určují naše vnímání a činy. Cílem není tyto pojmy zrušit, ale vynést na světlo, abychom mohli svobodněji myslet.

I. JAZYK A LOGIKA

Má kritika začíná u jazyka. Pojmy jako vlastnictví, trh, svoboda nebo efektivita nejsou nevinné, jsou to teoretické koncepty zavedené v určitém historickém kontextu, jež putují západní tradicí a ovlivňují její formy. Jazyk není nikdy neutrální, určuje, co považujeme za skutečné, možné a myslitelné.

Proti názoru, že existuje nějaká neutrální rovina jazyka a poznání, odpovídám, že svět se nám vždy jeví v horizontech významů a nikdy jako soubor holých dat. Co vidíme, je vždy interpretováno v kontextu naší zkušenosti a kultury. Pokud je jazyk určován nějakou logikou, pak změna této logiky – například přechod od ekonomické racionality k poetickému vnímání – mění naši zkušenost.

V západní kultuře se prosadila logika, která schematizuje jevy do jednoho principu nebo do binární struktury (*tertium non datur*). Lze myslet ale i jinou logikou - dipolární, která formalizuje napětí mezi dvěma póly (obecné/jednotlivé, možnost/skutečnost, tělo/mysl apod.), přičemž připouští třetí možnost - zónu nerozlišení mezi nimi. Aniž by kolabovala do monismu, zachovává oba elementy, které od sebe substanciálně neodlišuje, vědoma si toho, že v každém bodě jejich vztahu je obsažen i opačný element. Tato logika umožňuje – jak se ukáže např. na problému ducha a těla - uniknout rozporům, které klasická logika nedovede řešit.

Základní fakt, z něhož vychází politická filozofie, je *factum pluralitatis*, skutečnost lidské mnohosti. Jsme různí (proto potřebujeme svobodu), ale zároveň stejní (proto hledáme spravedlnost). Jazyk je prostorem, kde se můžeme setkat. Významy pojmů jako svoboda a spravedlnost však nejsou nikde fixovány, a proto se tyto pojmy musí v jazyce neustále

vyjednávat. Jazyk nikdy dokonale neodpovídá světu. V každém pojmu vždy zůstává potenciál významového posunu, ambivalence a interpretace. To není slabina, ale podmínka myšlení.

Je-li pravda, že jazyk není nikdy neutrální a formuje naše vnímání, pak ale změna jazyka může ve výsledku znamenat změnu reality. Vycházím z přesvědčení, že i ekonomický a logický diskurz je třeba číst ne jako popis reality, ale jako performativ, který to, o čem mluví, zároveň do jisté míry vytváří.

Archeologie pojmů se ptá: Jaké předpoklady a významové vrstvy v sobě nese pojem, který považujeme za přirozený? V jaké historické situaci a v důsledku jaké strategie byl zaveden? Jakou logiku udržuje v chodu?

Tímto způsobem lze podle mě ukázat, že anarchokapitalismus není neutrální eticko-ekonomická teorie, ale soubor epistemických předpokladů o člověku, svobodě, vlastnictví a hodnotě, které jsou ideologické a arbitrární. S tímto vědomím bude lépe možné zvážit její případnou praktickou aplikaci.

II. EKONOMISMUS

Anarchokapitalismus nahlíží na lidskou společnost jako na síť interakcí, které popisuje jazykem směny. Tradiční kritéria morálky, politiky a estetiky jako dobro, spravedlnost nebo krása podřizuje měřítku poptávky a efektivity. Ekonomická racionalita tvoří metafyzické jádro anarchokapitalismu.

Základní jednotkou anarchokapitalistické společnosti je jedinec, který svobodně volí své jednání. Legitimita podle anarchokapitalistů pramení z jeho dobrovolného souhlasu. Tato voluntaristická představa podle mne ignoruje působení dispozitivů - sil, které usměrňují naše jednání, institucí i jazykových struktur, které naše volby podmiňují. Otázka anarchie podle mne musí mířit hlouběji: kdo nebo co a jak formuje pole, v němž jsou naše volby možné?

Namísto svobodné vůle proto společně s Agambenem kladu raději pojem *možnosti* – schopnosti jednat, ale i nejednat, účastnit se, ale i odmítnout účast. *Možnost* navrhuji jako alternativu k pojmu svobody ve smyslu svobodné vůle, tedy jako etický, politický i ontologický základ níže navrhované negativní etiky a politiky.

Ekonomickým jádrem anarchokapitalismu je Rakouská ekonomická škola (Menger, Hayek, Mises, Rothbard aj.). Ta svou teorii staví na tzv. praxeologii neboli apriorní vědě o lidském jednání. Základním axiomem je tvrzení, že „člověk jedná (účelově)“. Z toho se odvíjí celá její ekonomická teorie: jakékoli jednání je definováno jako účelové, z čehož se odvozuje, že volný trh je nejefektivnějším způsobem koordinace lidského jednání.

Tento přístup má zásadní tautologický problém¹: je-li jako účelové definováno jakékoli jednání, pak je tvrzení „lidé jednají účelově“ prázdné a neříká nám nic o světě. Jedinou možností, jak jej

¹ Čehož jsou si myslitelé Rakouské ekonomické školy vědomi, viz např.: ŠPECIÁN, P.: World and Science by Ludwig von Mises: On Misesian Metaphysics, FILOZOFIA 67, 2012, No 4. p. 335.

obhájit, je předpokládat u každého jednání záměr. Tvrdím však, že taková definice je normativní, nikoli deskriptivní. Ne každé jednání je účelné, pokud uvážíme, že existuje takové jednání, které, má-li zůstat smysluplné, se kategorii účelu musí vymykát. V takovém jednání vidím dokonce specificky lidskou možnost: jenom člověk dovede účel pozastavit a jednat neúčelně. Aristotelés dělí lidskou činnost na *poiésis*, tvorbu, a *praxis*, jednání. *Poiésis* má účel mimo sebe, *praxis* jej nese v sobě. Agamben rozlišuje ještě třetí možnost, jednání, které není ani prostředkující směrem k účelu (jako *poiésis*), ani nenese svůj účel v sobě (jako *praxis*)². Takovou činnost nazývá sférou čistých prostředků: nemá vztah k žádnému účelu nebo cíli, zůstává prostředkem, aniž by přešlo k onomu zprostředkování. Jako příklad uveďme taneční improvizaci, hru, studium nebo politiku. Takto vnímané jednání neodkazuje (z hlediska jednajícího) k žádnému záměru, ale k sobě samému jakožto prostředku bez účelu. Jednání tedy z hlediska záměru nemusí mít nutně vztah k účelu, a axiom „každé jednání je účelové“ je tak buď prázdný nebo nepravdivý. Trváme-li na tom, že je nevyvratitelný, pak praxeologie funguje stejně jako teologie: vše lze interpretovat jejím prizmatem.

Diagnózu Waltera Benjamina, podle níž kapitalismus představuje náboženství moderní doby, doplníme analýzou některých ekonomických pojmů a počátků ekonomie jako vědy. Metafora neviditelné ruky Adama Smitha, na níž klasická ekonomie staví a již přejímá i rakouská škola, není ničím jiným než sekularizovanou verzí prozřetelné boží správy. Giorgio Agamben v knize *The Kingdom and the Glory* (2007) ukazuje³, že Smith, a po něm celá moderní ekonomie, přejali teologickou představu, že se věci mohou řídit samy.

Náboženský původ a tudíž i charakter moderní ekonomie pomáhá pochopit, proč jsou některé její modely odolné i proti empirickým rozporům. Anarchokapitalismus v této analogii připomíná pantheismus: všudypřítomného Boha (Trh), který řídí sebe sama prostřednictvím svých vlastních zákonů. A stejně jako v teologii (jako příklad uveďme Anselmův ontologický důkaz boží existence) ani jeho logicko-teoretickou konstrukci nelze vyvrátit na jejím vlastním poli.

Rakouská škola (Menger, Mises) opakuje i některé zakládající mýty ekonomie, jako třeba ten o vzniku peněz a trhu z dobrovolné směny. Takový obraz implikuje spontánní a přirozený vývoj. Antropologické ani historické výzkumy (Graeber, Polanyi, Mauss, Scott) však pro něj nemají jediný důkaz. Naopak mají mnoho důkazů o tom, že trhy vznikaly ve spojení se státem, armádou a zdaněním, a o tom, že peníze se v materiální podobě objevily až jako nástroj vládnoucí moci. Překlady egyptských hieroglyfů a mezopotámského klínového písma (o nichž Adam Smith ani Aristotelés ještě nemohli vědět) odhalily, že úvěr existoval asi 1000 let před vznikem mincí. Peníze jako symbolický prostředek vyjádření poměru mezi závazky jsou nejspíš staré jako myšlení samo, avšak materiální peníze se objevily až kolem r. 600 př. n. l. Dobrovolná směna, která vede k úplnému vyrovnání, byla doložena mezi nepřáteli a cizinci. Komunitní ekonomiky všech zmapovaných společností fungovaly na úplně jiném, morálním a sociálním, základě. David Graeber v knize *Dluh* (2011) vysvětluje, že morální a společenský rozměr předchází nebo přinejmenším doprovází ten ekonomický, a pokud tvrdíme něco jiného, je to anachronická projekce dnešních kategorií na zcela jiný kulturní kontext.

Trh tedy podle historických dokladů vznikl jako mocenský aparát, ne jako výsledek přirozené lidské tendence. Jeho údajná spontánnost je následkem spíš právní a politické disciplinace než samotné lidské přirozenosti.

² Giorgio Agamben, *Prostředky bez účelu* (SLON, 2003), str. 52.

³ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory* (Stanford University Press, 2011), str. 277-287.

Anarchokapitalisté považují ekonomickou efektivitu za jeden ze svých hlavních argumentů proti státu. Zmiňme, že stát a trh nejsou jediné alternativy. Elinor Ostrom ukázala (Governing the Commons, 1990), že „tragédie obecní pastviny“, podle níž jednotlivci vytěží společný zdroj na maximum, čímž ho zničí, není univerzální. Na stovkách případů v Nepálu, Turecku, Mexiku, Africe atd. doložila, že komunity dovedou společné zdroje spravovat efektivně a dlouhodobě samy, drží-li se přitom určitých pravidel. Za svou práci obdržela v roce 2009 Nobelovu cenu.

Anarchokapitalismus vidí efektivitu jako privilegovanou hodnotu, i když už nevysvětluje proč. Není ani jasné, k čemu má být vztahována. Efektivita předpokládá rozlišení na prostředky a cíle, sama o sobě, bez cíle, je však prázdná. Společenský systém založený na efektivitě jako nejvyšším cíli je paradoxní: efektivita nastavena jako cíl ruší svůj vlastní význam.

Efektivita předpokládá cíle, avšak představa, že věci někam nutně směřují, je nemyslitelná bez představy konečného cíle, k němuž všechno směřuje. Původ této teleologické metafyziky leží u Aristotela, jehož rámec má garanta všech účelů v nehybném hybateli - Bohu. Instrumentální pojem efektivitě povýšený na nejvyšší hodnotu je nutné demaskovat jako teologický, protože jakmile odstraníme Boha, vyvstane otázka, jaký smysl má tento nekonečný řetězec účelů, který nikam nesměřuje? A pokud odpovíme, že je prostě užitečný, vrátí se nám to jako bumerang: Jaký je užitek užitečnosti?

Ivan Illich měl za to, že každé institucionální rozpínání se za určitou hranici obrátí proti svému původnímu účelu. Stalo se to dopravě, medicíně i školství. Budeme-li věřit jeho úsudku, můžeme se zeptat, zda totéž nepotkalo i ekonomiku: možná že ekonomové dnes neřeší efektivní řízení společnosti, ale pomáhají vytvářet takovou společnost, která efektivitu potřebuje, čímž zdůvodňují svou existenci.

Existují mimo to oblasti - umění, péče, přátelství, politika, vzdělání - kde efektivita jako favorizované kritérium může být na škodu. Může rušit a znehodnocovat procesy a výsledky, má-li si činnost v těchto sférách uchovat svůj smysl.

Ekonomickým pilířem anarchokapitalismu, který má politické implikace, je i subjektivní teorie hodnoty. Říká, že hodnota věci pramení z toho, nakolik si od ní člověk slibuje, že mu přinese nějaký užitek či uspokojení. Cena je potom vyjádřením této hodnoty v platidle.

Přestože může mít toto pojetí v ekonomické sféře výhody, jeho rozšíření na politickou oblast považuji za problematické. Redukuje rozmanitost života na individuální preference, případně na jejich souhrn. Nezohledňuje napětí mezi individuálním a sociálním horizontem. Opomíjí širší kulturní a historický rámec. Hodnota je jistě něco, co lidé považují za důležité, smysluplné, kolem čeho organizují svou činnost a k čemu vztahují svou pozornost. Ne nutně však lze všechno z toho zároveň vyjádřit v ceně nebo jiném protějšku.

Rozdíl mezi mou a anarchokapitalistickou koncepcí hodnoty by pak spočíval v tom, že má (která si neklade nárok na univerzální platnost ani na úplnost) by neredukovala hodnotu na individuální užitek a nenutila by ji hledat protějšek v odpovídajícím ekvivalentu. Zohlednila by napětí mezi individuálním a sociálním hlediskem. Mé pojetí by, věřím, lépe ochránilo oblasti, které by trh mohl degradovat nebo by je obětoval. Jsou to převážně ty oblasti, jejichž praxi a výsledky nelze přeložit do jazyka efektivit a směny, aniž by to ovlivnilo jejich podstatu a smysl.

III. ETIKA

Univerzálním morálním pravidlem anarchokapitalismu je princip neagrese (NAP). Lze jej formulovat jako „neporušovat cizí vlastnictví“. Svoboda jednání je vymezena negativně: člověk může činit cokoli, co nenarušuje vlastnická práva nikoho druhého.

Slovo svoboda se poprvé v písemné podobě objevuje v Sumeru v souvislosti s otroctvím: *amargi* znamená „návrat k matce“, což bylo to, co mohli osvobození lidé udělat, poté co jim panovník „daroval svobodu“ – vrátit se k rodině. Svoboda svůj význam získává v protikladu k otroctví. Neznamená původně „dělat si, co chci“, ale „osvobodit se ze vztahu závislosti“.

Historikové idejí zaznamenali asi na 200 smyslů slova svoboda. Svoboda socialismu není totéž, co svoboda tržního kapitalismu. Anarchokapitalistická definice je kruhová: svoboda znamená možnost činit cokoli, co nenarušuje cizí vlastnická práva. Abychom ale chápali spojení „neporušovat vlastnická práva“, musíme už přijmout vlastnictví jako podmínku svobody. Svoboda tedy rovná se respekt k vlastnictví, ale vlastnictví implikuje svobodu jako svou podmínku.

V křesťanském středověku se pojem svobody sloučil s pojmem svobodné vůle. Tento koncept pomohl teologům vysvětlit, proč je Bůh všemohoucí a zároveň dobrý, proč nekoná zlo, i když by mohl, a proč, ačkoli sám je nutný, jedná svobodně. Přesazen do lidské oblasti (v Řecku pojem svobodné vůle v dnešním moderním smyslu neznali) umožnil připsat člověku odpovědnost za jeho činy. Bůh dal člověku svobodnou vůli, aby se k němu přivracel a odvracel se od hříchu. Svobodná vůle tak slouží jako aparát disciplinace, který omezuje možnosti. Tíhne-li člověk k hříchu, má se ovládnout, podlehně-li pokušení, nese za své jednání odpovědnost a lze jej za to soudit. Bůh opět slouží jako garant absolutní autority a Dobra.

To je logika, která leží v základu našeho západního pojetí morálky i práva. Bez svobodné vůle by se rozsypaly jako domeček z karet. Proti tomuto pojetí, které anarchokapitalismus dědí ze západní tradice, jež předpokládá jedince disponujícího něčím tak tajemným jako je svobodná vůle, navrhuji otázku: je možné představit si etiku založenou čistě na pojmu možnosti? Etiku, která by neimplikovala poslušnost, právo, zákon ani násilí?

V čem je rozdíl? Etika založená na možnosti v sobě neobsahuje povinnost (je-li jednání definováno vůlí, pak člověk *musí* přinejmenším volit). Odpovědnost by vyvozovala ne z povinnosti, ale právě z možnosti: člověk druhého může zabít, ale pokud se to rozhodne neudělat, pak ne proto, že mu to zakazuje zákon, ale proto, že za takové jednání nese morální odpovědnost. V tomto nezajištěném prostoru se podle mě rodí skutečná etika. Etika, která nějaké jednání přikazuje a jiné zakazuje, totiž není etika, ale převlečený zákon.

Jak by se v anarchokapitalistické společnosti definované principem neagrese „zákon“ vlastnictví zajišťoval? Pochopitelně násilím, které by tento směr označil za obranné a legitimní.

Pokud by lidé – etické subjekty – uvažovali, jaký význam svobodě ve společnosti bez vlády a zákona přisoudit, nebránil bych se Graeberovu pojetí, které formuluje v Úsvitu všeho (2021) třemi podmínkami:

1. svobodou pohybu – možnost odejít a připojit se k jiné komunitě;
2. svobodou neuposlechnout rozkaz – možnost říct ne autoritě;
3. a svobodou experimentovat se společenským řádem – možnost měnit formy života.

Každá koncepce svobody se odvíjí od toho, co považujeme za osobu, já, subjekt, praví Isaiah Berlin. Anarchokapitalismus ze západní křesťanské a později liberální tradice dědí představu jedince, který jedná na základě svobodné vůle. Chtěl jsem ukázat, že tento koncept je původně teologickým rámcem, který byl zaveden, aby omezil možnosti a umožnil člověku připsat odpovědnost za jeho činy, a tedy jej soudit a trestat. Na tomto předpokladu stojí zákon a s ním i představa, že nějaké násilí (takové, které zákon chrání) je legitimní. Jaké může mít takový rámec důsledky, demonstrujeme na příkladu dnešních tzv. demokracií, které svobodu také interpretují jako svobodu volit, a jakýkoli výsledek voleb prezentují coby výraz svobodné vůle lidu.

IV. PRÁVO

„Trh by vygeneroval takové soudní a právní služby, které by lidé považovali za nejspravedlivější“, tvrdí anarchokapitalisté. Pominu-li, že trh neodráží preference lidí, ale spíš jejich ochotu a schopnost platit, domnívám se, že spravedlnost nelze zajistit pouze tržní cestou, nakolik ji není možné redukovat na technicko-procedurální problém. Není-li pojem spravedlnosti nikde fixovaný, pak spravedlivá společnost může fungovat jedině tehdy, pokud spravedlnost nebude pouhá idea bezmocná proti trhu i právu, ale politický výraz vyvažující slévání legality a legitimacy do jediné technicko-ekonomické roviny.

Základní kamen, kvůli němuž jsou anarchokapitalisté ochotni se soudit, je vlastnictví. Původ pojmu nacházíme v římském právu. *Dominium* znamená absolutní moc nad vlastněnou věcí. Je pravděpodobné, že i tento pojem byl zaveden v souvislosti s otroctvím. Slovo *dominium* se v latině objevuje právě v době pozdní římské republiky okolo r. 50 př. n. l., kdy se do Itálie valí statisíce zajatců, jež je potřeba nějak právně integrovat. *Dominium* je definováno jako právo na vyloučení ostatních z vlastnictví a jako možnost nakládat se svým majetkem - třeba s otrokem, jenž je právně klasifikován jako *res*, věc - libovolně.

Křesťanský středověk tuto ideu přejal do svých teologických koncepcí: Bůh jako vlastník světa nevládne přímo, ale skrze boží „ekonomii“, správu světa, církev coby zástupce Boha na Zemi je pověřena tento „boží dům“ spravovat, než dojde k naplnění času.

Stejný model se v novověku přenesl i na vztah člověka k vlastnímu tělu. Moderní subjekt, který se k sobě samému vztahuje vlastnicky nelze pochopit bez myšlenky dichotomie ducha a těla. Člověk vlastní své tělo, píše John Locke, a proto „smísením své práce s přírodou“ nabývá legitimního nároku na věc. Pomineme-li, že tato teorie předpokládá fiktivní „přirozený stav“, ve kterém ještě nikdo nic nevlastní, i to, že neumí přesně vymezovat hranice (smísím-li svou práci se stromem, vlastním pak větev, strom, celý les?) připomeňme, že Locke psal v době kolonialismu a zabírání půdy, byl akcionářem koloniální společnosti Royal African Company a spoluautorem dokumentu Fundamental Constitutions of Carolina, který výslovně legitimizoval otroctví.

Představa, že člověk své tělo vlastní předpokládá rozštěp osoby na vlastníka a vlastněného. Tento vztah je neudržitelný, odmyslíme-li si dualistický rámec. Sebevlastnictví předpokládá subjekt, který tělo chápe jako něco odděleného od vlastní existence. Vlastník sebe sama je zároveň pán i otrok. Duše má být tím, kdo ve vztahu k tělu rozhoduje a vládne.

Z antropologického hlediska se jedná o historicky velmi omezený a kulturně specifický pojem, ne o univerzálně přijímanou kategorii. Z pohledu dnešních kognitivních věd pojmu sebevlastnictví nic neodpovídá: tělo není podle současného poznání objekt, jímž disponujeme, ale spíš něco jako způsob, jakým jsme ve světě (Merleau-Ponty).

Dipolární logika umožňuje myslet tělo i mysl zároveň, jako dva póly téhož fenoménu, aniž by je od sebe substanciálně odlišovala. Fenomenologicky zakoušíme obojí, vědomí i tělo, nedovedeme je však od sebe nikterak oddělit. Každý, kdo se o to v dějinách myšlení pokoušel, narazil, nebo se zapletl do neřešitelných rozporů. Myslím, že proto mohu navrhnout tuto hypotézu: ačkoli naše psychofyzická zkušenost zahrnuje oba elementy, vědomí i tělo, to, co nazýváme já – subjekt, se nachází v zóně nerozlišení mezi nimi jako jejich vzájemný vztah.

Pokud to přijmeme, pak od sebe v pojmu sebevlastnictví neumíme vlastněného a vlastníka nijak odlišit. Jestliže na koncepci trváme, vyplývá z ní, že majetek vlastní majitele stejnou měrou a ve stejném smyslu, jako je tomu i obráceně. Hypotéza pak převrací praxeologický axiom „člověk jedná účelně“ naruby: účel v této perspektivě tvoří člověka stejnou měrou jako člověk účel. Původce jednání nelze lokalizovat nikde jinde než v jejich vzájemném vztahu, který je reciproční.

Z toho dále plyne, že žádný subjekt se svobodnou vůlí nepředchází své účely. Píšu-li knihu, kniha zároveň „píše“ mne. Koupím-li si smartphon, smartphon kdykoli ho používám, používá mne. A řekneme-li, že trh nejlépe uspokojuje naše potřeby, platí symetricky, že naše potřeby uspokojují trh. To znamená, že se z této dynamiky nemůžeme jen tak vymanit a že izolované „já“, které liberalismus, z něhož anarchokapitalismus vyrůstá, předpokládá, není než teoretická fikce.

Jak ale myslet vztah k sobě a k věcem jinak? Staré právo rozlišovalo mezi vlastnictvím (dominium) a užíváním (usus). Františkáni ve 13. století vlastnictví odmítli jako nepřiměřený nárok a do protikladu k panujícímu vztahu k životu, světu i sobě samému položili pojem *usus* - užívání. Papežská kurie si s tím nevěděla rady, nabízela jim právo na kolektivní vlastnictví, právo na užívání, nic z toho mniši nechtěli. Chtěli se z práva vymanit úplně a trvali na tom, že budou věci jen prostě a jednoduše užívat.

Antropologické výzkumy potvrzují existenci forem společného užívání, které nejsou založeny na vlastnictví, ale na dohodě, rituálu nebo jiném základě, i formy odmítání privilegií a statusů, jimiž si člověk přivlastňuje identitu. V mnoha společnostech nebyla půda ani osobní věci chápány jako majetek, neboť k jejich právnímu zajištění a k vylučování ostatních pod hrozbou násilí neviděly tyto společnosti důvod.

Tím nechci říci, že bychom se měli vzdát majetku a uchýlit se do kláštera, ani to, že bychom měli všechno vlastnit společně. Chci jen poukázat na to, že vztah k sobě, k věcem, ke světu i k druhým lze myslet i jinak než vlastnický. Jsem názoru, že vlastnictví není vhodný základ pro anarchickou společnost, neboť v sobě nese sémantickou vrstvu vyloučení, panství a vlády, a v případě myšlenky sebevlastnictví stojí na epistemicky neudržitelném základě.

Právo, třebaže nazývané „přirozené“, není nikdy neutrální a funguje jako dispozitiv, který určuje, co může být vlastněno, směňováno, postihováno. Takové určení se zakládá na výjimce: aby se mohlo na něco vztahovat, musí předpokládat existenci něčeho, co je tomuto vztahu vnější. O výjimce musí někdo rozhodnout. Ten, kdo rozhoduje, tak stojí zároveň uvnitř i vně práva. Právo je s anarchií v rozporu, protože předpokládá instanci, která stojí mimo právo a může rozhodovat o hranicích jeho platnosti a tu pak vynucovat.

Původně právní, později teologický rámec vlastnictví se promítl do všech našich základních politicko-právních koncepcí. Vlastnit rovná se právo ovládat, v případě suverénní moci rozhodovat nad územím a lidmi. I moderní stát redukuje člověka na správní jednotku a přivlastňuje si moc rozhodovat o jeho životě a smrti. V závislosti na různých formách politického zřízení se to může týkat trestů smrti, odnětí svobody, zbavení občanství, válek, policejních akcí,

ale i potratů, eutanázie, lidí v kómatu apod. Vždy někdo rozhoduje o výjimce a pravidlu, ne vždy je to zároveň ten, koho se rozhodnutí týká.

Anarchokapitalismus se od státu liší ve formě, nikoli však logice práva. Možnost nechat člověka soudit, násilně omezovat a trestat, zůstává.

V. POLITIKA

Ústředním politickým problémem z hlediska anarchie podle mě není stát, ale vláda jako taková: jakákoli moc, která si nárokuje ovládat, kontrolovat, orientovat život podle určitých parametrů - bezpečnosti, zisku, produktivity, efektivy apod.

Funkcí vlády je řídit život, nikoli nutně vynucovat poslušnost silou. Vláda usměrňuje jednání tím, že stanovuje, co je žádoucí, racionální, výhodné atd. Násilný element, kterým mantinely vynucuje, vládu sice zpravidla doprovází, avšak nenáleží nutně k její podstatě.

Anarchokapitalismus předpokládá, že odstraněním státu se vlády zbavíme. Tvrdím, že ji tím ve skutečnosti pouze přemístíme a zneviditelníme, ze státního do tržního aparátu a do vnitřní sebekontroly jednotlivců. Trh jako dominantní organizační princip je v této perspektivě jen jiná forma moci, vláda prostřednictvím ekonomické racionality.

Agamben nazývá dispozitivem cokoli, co zachycuje, formuje, organizuje, řídí, kontroluje či orientuje naše chování, smýšlení a gesta. Nejen instituce, technologie, školy, zákony, algoritmy, ale také jazyk, každodenní zvyky, předměty denní potřeby apod. Dispozitivity formují naši subjektivitu a lze říct, že náš život se odehrává v silových polích mezi námi a nimi.

Anarchokapitalismus orientuje člověka na užitek, tržní logiku a ideu vlastnictví. Mocenskou dynamiku tím přesouvá dovnitř subjektu. Iluze anarchokapitalismu spočívá podle mne v tom, že považuje subjekt za počátek, nikoli za produkt dispozitivů (anebo to vůbec neřeší). Působení moci však nespočívá jen v tom, že nám někdo něco vnucuje, ale také v tom, že někdo ovlivňuje naše smýšlení a jednání, strukturuje pole našeho možného jednání. Nakolik se toho anarchokapitalismus dopuští, je dispozitivem.

Politika v původním smyslu není správa lidí ani efektivní řízení společnosti, ale prostor, v němž svobodní lidé mohou rozhodovat o společných záležitostech. Aréna plurality, nejednoznačných, proměnlivých, mnohdy konfliktních názorů.

Evropská tradice vždy teoreticky oscilovala mezi legalitou a legitimitou, ustavující a ustavenou mocí. Dnes se oba póly slévají do jediné technicko-ekonomické roviny: co je legální, je automaticky považováno za legitimní. Pól legitimacy je sice formálně předpokládán, ale ve skutečnosti v dnešním politicko-právním provozu chybí.

Politické projekty v západní tradici usilují zpravidla o nějakou pozitivní vizi, o vytvoření systému, který zajistí svobodu, pořádek, prosperitu atd. Tento přístup vždy znovu formuluje nějaký princip vlády: někdo musí rozhodnout, co znamená svoboda, spravedlnost atd., a jak jich docílit. Moment tohoto suverénního rozhodnutí je přesně tím, co je s anarchií v rozporu.

Alternativní politika by mohla mít rysy *via negativa*. Místo prosazování pozitivního programu neutralizace vládyčtivých struktur, aniž by se nahrazovaly jinými. To neimplikuje násilí, destrukci, ani pasivitu. Obnáší to spíš vymaňování se z donucovací moci, zprůhledňování ovládajících mechanismů a deaktivaci falešné logiky. Taková politika nepopírá lidskou organizaci, ale osvobozuje ji od nutnosti podřídit se jednotnému účelu. Jejím východiskem by bylo vědomí, že každý řád je jen možností, nikdy nutností. Politika chápaná v tomto smyslu by nebyla nástrojem řízení a správy, ale udržováním prostoru, který umožňuje koexistenci a realizaci různých životních forem. Její otázkou by nebylo „jak efektivně koordinovat jednání“, ale „jak pečovat o prostor, který mohou sdílet různé formy života, aniž by musely podléhat jednotčímu principu/účelu“?

VI. ZÁVĚR

Má kritika nezamýšlela odmítnout anarchokapitalistická témata, ale chtěla prozkoumat předpoklady, jimiž je tento směr artikuluje. Dospěla k provizornímu závěru, že pojmy jako vlastnictví, trh, efektivita, svoboda nebo vůle nejsou neutrální, ale vycházejí z historických rámců, které byly zavedeny strategicky a jež dále formují způsob, jakým vnímáme sami sebe, skutečnost, člověka a společnost.

Analýza těchto předpokladů ukázala, že principy anarchokapitalismu jsou buď kruhové, paradoxní, arbitrární nebo neadekvátní komplexitě společenských problémů.

Kritika se netýkala ekonomické teorie, které se ani důkladněji nevěnovala, jako spíš způsobu, jímž anarchokapitalismus zaměňuje teoretickou formu za přirozenost, nutnost nebo samozřejmost.

Anarchokapitalismus představuje pozitivně formulovaný projekt s centrálním principem volného trhu, a proto je k němu v případě, že dáváme přednost anarchii, být třeba obezřetný. Předpoklad, že je možné ustavit pozitivní princip, který zajistí funkční řád, je podle mě tím, co je s anarchií z definice v konfliktu.

Navržený alternativní přístup jsem nazval *via negativa*. Načrtává politickou cestu, v níž destituce a konstituce spadají vjedno. Spočívá v neutralizaci vládnoucích principů a struktur, které si nárokují nutnost. Nemá zájem na destrukci, ale na deaktivaci nelegitimní moci. Taková politika nemá žádný vnější účel, prostředky a cíle v ní nelze rozlišit. Udržuje otevřenost, neupřednostňuje žádné uspořádání společnosti ani žádnou životní formu. Pracuje na tom, aby různé formy života mohly žít společně bez jednoho nadřazeného principu. Ne na základě společné identity, ale možnosti spolubytí.

Etický základ této politiky by vycházel z pojmu potenciality: možnosti jednat, ale i nejednat. Taková etika by neusilovala o žádné univerzální pravidlo, ale o citlivost vůči situacím, které vždy unikají jednoznačnosti. Odpovědnost by nezakládala na povinnosti, ale na možnosti. Pramenila by z vědomí, že každé jednání je vždy vztahem k sobě, k druhým i k prostředí, který utváří obě strany tohoto vztahu.

Anarchokapitalismus lze tedy chápat jako jednu z možných forem života, takovou, která organizuje vztahy prostřednictvím vlastnictví a trhu. Problém by nastal v okamžiku, kdyby si tato forma nárokovala univerzalitu. Anarchokapitalismus může být jednou z mnoha forem, nikoli však

měřítkem všech. Má kritika, jak snad bylo patrné, nesměřovala proti anarchokapitalismu jako myšlenkovému směru, ale proti jeho předstírání přirozenosti - pokud a kdykoli se ho dopouští – a proti jeho univerzalistickému nároku.

Literatura

Agamben, Giorgio. *Prostředky bez účelu*. SLON, 2003.

Agamben, Giorgio. *What Is an Apparatus? and Other Essays*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

Agamben, Giorgio. *Karman: A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

Agamben, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Agamben, Giorgio. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford: Stanford University Press, 2019.

Agamben, Giorgio. *The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Times*. Stanford: Stanford University Press, 2017.

Aristotelés. *Etika Níkomachova*. Přel.: Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2021.

Aristotelés. *Politika*. Přel.: Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2025.

Arendt, Hannah. *Vita Activa*. Přel.: Václav Němec. Praha: Oikoymenh, 2009.

Graeber, David; Wengrow, David. *Úsvit všeho*. Jan Melvil Publishing, 2024.

Graeber, David. *Dluh, Prvních 5000 let*. BizBooks, 2012.

Kis, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1997 (kapitoly Berlin, Hayek, Rawls, Nozick).

Urza. *Anarchokapitalismus*, 2018.